

Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

WZ

Z A
.2506

63. Jahrgang 2006



N12<522134423 021



UB Tübingen



Mennonitische Geschichtsblätter

Herausgegeben vom
Mennonitischen Geschichtsverein

63. Jahrgang 2006



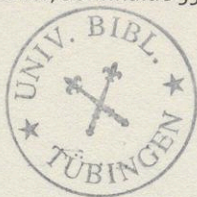
Mennonitische Geschichtsblätter

SCHRIFTFLEITUNG

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 b, 22559 Hamburg
Priv.-Doz. Dr. Marion Kobelt-Groch, Bergstr. 4, 23669 Timmendorfer Strand;
kobelt-groch@web.de
Christoph Wiebe, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de

MITARBEITER DIESER NUMMER

Burkhard Driedger, Uhlandstraße 24, 67677 Enkenbach-Alsenborn
Dr. Fernando Enns, Farmsener Landstraße 192, 22359 Hamburg;
fernando.enns@uni-hamburg.de
Thomas Finger, 803 Monroe, Apt. 2, Evanston, IL, 60202, USA;
finger@sisna.com
Duane K. Friesen, 2514 Ivy Dr., Box 31, North Newton, KS 67117, USA;
dfriesen@bethelks.edu
Christine Gerber-Rihs, Wyhalenstraße 10; CH-3032 Hinterkappelen, Schweiz
Lydie Hege, Im Heggelsfeld 36, 47802 Krefeld; hege.wiebe@t-online.de
Dr. Ulrich Hettinger, Olgastraße 128, 70180 Stuttgart; mail@u-hettinger.com
Dr. Gerhard Hildebrandt, Sudetenlandstraße 30A, 37085 Göttingen
Gordon D. Kaufman, 6 Longfellow Road, Cambridge, MA, 02138, USA;
gordon_kaufman@harvard.edu
Dr. Katharina Neufeld, Museum für rußlanddeutsche Kulturgeschichte,
Georgstr. 24, 32756 Detmold; museum-russlanddeutsche@t-online.de
A. James Reimer, co. Conrad Grebel University College, 140 Westmount Rd. N.,
Waterloo, Ont. N2L 3G6, Kanada; ajreimer@uwaterloo.ca
Dr. Astrid von Schlachta, Amraser Straße 76, Top A50, A-6020 Innsbruck,
Österreich; astrid.von-schlachta@uibk.ac.at
James M. Stayer, Dept. of History, Queen's University, Kingston, Ont., K7L 3N6,
Kanada; jms2@post.queensu.ca
Dr. Joachim Steffen, Tegelkuhle 8, 24119 Kronshagen; jochensteffen@web.de
Bernhard Thiessen, Mennonitenstraße 20, 22769 Hamburg;
thiessen@mennoniten-hamburg.de
J. Denny Weaver, 3246 Stonecreek Drive, Madison, Wisconsin 53719-5250,
USA; weaverjd@bluffton.edu
Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg; fwiehler@t-online.de



ZH 2506 - 63

Inhalt

- 7 Zu dieser Nummer

Täuferforschung und Theologie im Gespräch

- 9 Zwischen Historie und Theologie – oder: Muß die revisionistische Täuferforschung schon ersetzt werden? Ein werkbiographisches Gespräch mit HANS-JÜRGEN GOERTZ
- 27 THOMAS FINGER · Wie könnte eine Theologie aus dem Geist des Täufertums heute aussehen?
- 51 J. DENNY WEAVER · In der »Geschichte Jesu« leben
- 73 A. JAMES REIMER · Späte Moderne und Christliche Theologie
- 97 DUANE K. FRIESEN · Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur
- 111 GORDON D. KAUFMAN · Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt
- 133 FERNANDO ENNS · Friedenskirchliche Theologie aus einer pluralen Tradition

Mennoniten in der Literatur

- 147 MARION KOBELT-GROCH · In Münster sind die Täufer los. Jürgen Kehrer's Roman *Wilsberg und die Wiedertäufer*
- 153 CHRISTOPH WIEBE · Vom Scheitern eines 500jährigen Experiments. Miriam Toews' Roman *Ein komplizierter Akt der Liebe*

Predigten aus früherer Zeit

- 173 BERNHARD THIESSEN · Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebräer 13,8). Otto Schowalter als Predigtschreiber

Erinnerungen

- 189 BURKHARD DRIEDGER · Mennoniten aus West- und Ostpreußen in Pfalz-Rhein Hessen zwischen 1945 und 1960

Von neuen Büchern

- 205 Peter P. Klassen, *Frauenschicksale* (MARION KOBELT-GROCH)
- 209 Gerhard Hildebrandt, *Die Mennoniten in der Ukraine und im Gebiet Orenburg* (KATHARINA NEUFELD)

- 212 Hermina Joldersma und Louis Grijp, »*Elisabeth's Manly Courage*«: *Testimonials and Songs of Martyred Anabaptist Woman in the Low Countries* (MARION KOBELT-GROCH)
- 214 Karl Koop (Hg.), *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527–1660* (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 216 John D. Derksen, *From Radicals to Survivors. Strasbourg's religious Nonconformists over two Generations 1525–1570* (LYDIE HEGE)

Berichte, Hinweise , Meldungen

- 221 1607–2007: 400 Jahre Mennoniten in Krefeld
- 221 Konferenz über Täuferinnen und Mennonitinnen in Amsterdam 2007 (Call for papers)
- 223 Internationale Konferenz über Amische
- 223 Marpeck-Konferenz an der Bluffton University
- 224 Täuferjahr 2007 im Emmental
- 224 Konferenz »Täufer am Oberrhein« am 13. Oktober 2007 in Waldshut (FRANK WIEHLER)
- 225 Danzig 2007: Ausstellung über Mennoniten im Weichseldelta (FRANK WIEHLER)
- 227 Aufsatz zur »Aufarbeitung« der NS-Vergangenheit
- 227 Das Vermächtnis Sjouke Voolstras: Ein Sammelband (HANS-JÜRGEN GOERTZ)
- 229 Protokolle der Täuferverhöre veröffentlicht
- 229 Geschichtsbuch der Mennonitischen Weltkonferenz über Europa
- 230 Dissertation über Hermann von Beckerath – eine Selbstanzeige (ULRICH HETTINGER)
- 232 Dissertation über die Sprache der Mennoniten in Belize – eine Selbstanzeige (JOACHIM STEFFEN)
- 234 Täuferkolloquium an der Eastern Mennonite University (JAMES M. STAYER)
- 235 Täufertagung in Göttingen (ASTRID VON SCHLACHTA)
- 239 Ein Jubiläum – 50 Jahre Mennonitengemeinde Bechterdissen (GERHARD HILDEBRANDT)
- 241 Nachgedruckt
- 241 Prof. Taira Kuratsuka zieht sich aus der Forschung zurück (JAMES M. STAYER)
- 242 Neue CD mit historischen Täuferliedern (ASTRID VON SCHLACHTA)

- 243 »Im Leben und über das Leben hinaus«, ein Film von Peter von Gunten (CHRISTINE GERBER-RIHS)
- 244 Mennoniten in Ostfriesland blickten auf 450 Jahre zurück

Mennonitischer Geschichtsverein

- 245 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 13. Mai 2006
- 251 Der Mennonitische Geschichtsverein
- 253 Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2005
- 254 Lieferbare Bücher des Vereins
- 256 Mitgliederversammlung 2007 in Krefeld
- 256 Impressum

Zu dieser Nummer

Mit den Geschichtsblättern verbindet sich das Bemühen, die Forschungen zur Geschichte der Täufer und Mennoniten zu begleiten und zu fördern. Aus diesem Grunde wurde Anschluß an die neusten Entwicklungen auf diesem historischen Feld gesucht. Dabei wurde riskiert, das vertraute Bild von den friedfertigen, politisch harmlosen Täufern und den bibelfrommen Mennoniten allmählich aus dem Verkehr zu ziehen. Neue Züge wurden entdeckt: aggressivere, widersprüchlichere und provisorischere als bislang wahrgenommen. Noch waren die theologischen Ansichten der Täufer nicht so ausgereift, daß spätere Generationen es leicht gehabt hätten, ihre Vorfahren auf eindeutige Weise zu beerben und dieses Erbe unversehrt bis in die Gegenwart zu bewahren. Der Wechsel, der sich in den vergangenen Jahrzehnten vollzog, könnte so beschrieben werden: War es zunächst darum gegangen, gegen die konfessionalistische Polemik der letzten Jahrhunderte mit theologischen Argumenten ein reines und ansprechendes Bild von den Täufern zu zeichnen, sie vom Vorwurf des eigennützig Rebellischen und des frömmelnd Sektiererischen zu befreien, kam es jetzt darauf an, die oft noch wirre, zerstrittene, mit vorbildlichen und abwegigen Absichten durchsetzte Lebensfülle des frühen Täufertums jenseits konfessionalistischer Rechthabereien wieder deutlich zur Geltung zu bringen: ein rehistorisiertes Täufertum.

Eine Zeitschrift, die »Geschichte« in ihrem Namen führt, mußte sich den neuen Forschungen öffnen und sie auch nach Kräften unterstützen. Damit ist allerdings eine Schwierigkeit entstanden, die viele beunruhigt fragen läßt: Was nutzt uns eine Täuferforschung, die zwar unserem historischen Interesse entgegenkommt, uns theologisch aber im Stich läßt? Wenn es schwierig wird, einen theologischen Kern im Täufertum des 16. Jahrhunderts ausfindig zu machen, dann wird es noch schwieriger werden, eine Theologie zu entwickeln, die aus dem Täufertum erwächst und in der Gegenwart überzeugt. Die Alternative, die aus einer solchen Schwierigkeit herausführen könnte, heißt aber nicht: entweder Historie oder Theologie. Das wäre zu einfach. Sie kann auch nicht heißen, beide miteinander zu vermischen. Es müßte vielmehr nach Wegen gesucht werden, zwischen beiden zu vermitteln.

Die Arbeit an einer solchen Theologie aus dem Geist des Täufertums wurde in Deutschland noch nicht in Angriff genommen, ganz anders in Nordamerika. Dort hat sich bereits seit Jahren eine lebendige, auch kontrovers ge-

führte Diskussion entwickelt, die sowohl nach dem theologischen Kern des historischen Täuferturns als auch nach einer täuferisch orientierten Systematischen Theologie sucht, die in der Gegenwart weiterzuhelfen vermag. Im deutschsprachigen Raum ist allenfalls die Theologie John H. Yoders zur Kenntnis genommen worden; daß aber noch andere Entwürfe vorgelegt wurden, ist weniger oder überhaupt nicht bekannt.

Um diese Diskussion nicht unbemerkt an den deutschen Mennoniten und ihren ökumenischen Gesprächspartnern vorübergehen zu lassen (welcher Reichtum an theologischer Einsicht und Selbstkritik ginge uns verloren), haben wir einige nordamerikanische Theologen darum gebeten, uns ihre Entwürfe vorzustellen und zu erläutern. Wir freuen uns, daß alle, die wir fragten, dieser Bitte bereitwillig nachgekommen sind: Thomas Finger (Eastern Mennonite University, Harrisonburg, Virginia), J. Denny Weaver (Bluffton University, Bluffton, Ohio), A. James Reimer (Conrad Grebel University College, Waterloo, Ontario), Duane K. Friesen (Bethel College, North Newton, Kansas) und Gordon D. Kaufman (Divinity School, Harvard University, Cambridge, Massachusetts). Mit ihren Beiträgen kommt die ältere Theologengeneration zu Wort, die in dieser Diskussion immer noch den Ton angibt. Jüngere Stimmen werden nach und nach folgen. Die Stimme John H. Yoders, der 1997 verstarb, muß leider fehlen. Dafür soll aber auf seine eben erschienene Biographie hingewiesen werden: Mark Thiessen Nation, John Howard Yoder. Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2006, 235 S., Pb.

Vorangestellt wurde diesen Beiträgen ein Werkstattgespräch mit Hans-Jürgen Goertz, das seinen Weg von der Systematischen Theologie zur Täuferforschung beschreibt und schließlich die Stelle markiert, an der theologisches Denken aus dem Geist des Täuferturns einsetzen könnte. Auf dieses Gespräch haben sich einige der nordamerikanischen Autoren direkt oder indirekt bezogen. Auch bei einer kursorischen Lektüre wird niemandem verborgen bleiben, daß diese Theologen nicht mit einer Stimme sprechen, sondern auf ihre Weise die täuferische Vielfalt des 16. Jahrhunderts wiederholen. Wie damit umzugehen sei und was ihm daran wichtig ist, hat abschließend Fernando Enns (Universität Hamburg) erörtert. Unser Thema »Täuferforschung und Theologie im Gespräch« wird sicherlich noch für längere Zeit aktuell bleiben.

Die Schriftleitung

Täuferforschung und Theologie im Gespräch

Zwischen Historie und Theologie – oder: Muß die revisionistische Täuferforschung schon ersetzt werden?

|| *Ein werkbiographisches Gespräch mit Hans-Jürgen Goertz*

PETER SIEBERT 1969 haben Sie das Pfarramt der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona verlassen und einen Weg in die Forschung und Lehre an den Universitäten in Heidelberg und Hamburg gefunden. In Hamburg haben Sie nicht Theologie, sondern Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gelehrt. Und doch haben Sie das Mennonitentum mit wissenschaftlichen Beiträgen weiterhin begleitet – bis heute: Diese Beiträge wurden in dem Buch über *Das schwierige Erbe der Mennoniten* (Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002) noch einmal zusammengestellt und veröffentlicht. Warum eigentlich?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ich verließ die Gemeinde ja nicht im Groll, und ich habe mich von der mennonitischen Glaubenstradition, in der ich aufwuchs und zu wirken begann, nicht abgewandt. Im Gegenteil. Ich wollte nur die Chance nutzen, die sich mir am Ökumenischen Institut in Heidelberg bot, mich gründlicher, als es im Pfarramt möglich gewesen wäre, mit den theologischen Problemen auseinanderzusetzen, vor denen die Kirchen in den späten sechziger Jahren standen, vor allem auch die Mennonitengemeinden. Diese Gemeinden hatten ihren theologischen und gesellschaftlichen Ort bisher kaum kritisch, schon gar nicht wissenschaftlich reflektiert, um Anschluß an ihre Zeit, vielleicht auch im Widerspruch, zu finden.

PETER SIEBERT Woran denken Sie dabei genau?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ich denke an die Zeit um 1968. Das waren Jahre des gesellschaftlichen Aufbruchs; und ich dachte, es wäre gut, die Mennonitengemeinden, die einst selber in einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbruch entstanden waren, an diese Situation heranzuführen. Auf anzügliche Weise wurden die rebellierenden Studenten die »Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft« genannt oder die »Neue Linke« mit dem »Linken Flügel der Reformation« verglichen. Dieser Vergleich war weder für die einen noch für die anderen schmeichelhaft.

PETER SIEBERT Hätten die Mennoniten sich aber nicht darüber freuen können, auf unerwartete Weise nach den Jahrhunderten der Demütigung und des Schattendaseins öffentlich Aufmerksamkeit zu erlangen – und wenn

nur auf der Straße und bei den Ostermärschen für den Frieden in der Welt? **HANS-JÜRGEN GOERTZ** Die Mennoniten hatten die Jahre des Dritten Reichs hinter sich und sind in die Jahre des sogenannten Wirtschaftswunders eingetreten, ohne sich von Grund auf neu zu orientieren. Was die nordamerikanischen Glaubensgeschwister mit ihrem diakonischen und evangelistischen Einsatz in Deutschland erreichten, war kein tiefgreifender Umerziehungsprozeß, sondern blieb eher an der Oberfläche. Die deutschen Mennoniten haben, wie einst, so auch jetzt, einfach nur mitgemacht, aber kaum zu erkennen gegeben, daß die tiefen Erschütterungen der jüngeren Vergangenheit auch theologisch verarbeitet werden müßten.

PETER SIEBERT Das kann ich mir gar nicht so recht vorstellen. Die Unruhe, die mit der Notstandsgesetzgebung, der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Studentenbewegung in der Gesellschaft aufbrach, hätte auch die Mennoniten wachrütteln müssen.

HANS-JÜRGEN GOERTZ Einige aus der jüngeren Generation haben versucht, diese Probleme aufzugreifen und in den Gemeinden, auf Tagungen und Freizeiten zu diskutieren. Vielen hat die Rührigkeit geholfen, mit der Professor Johannes Harder, der sich während des Dritten Reiches in der Bekennenden Kirche engagierte und davor dem Religiösen Sozialismus in der Variante der Neuheutterer um Gottfried Arnold nahestand, ins Mennonitentum von »links her« hineinsprach. Das waren ganz neue Töne. Ich selber habe die Redaktion des Mennonit, eines internationalen Gemeindeblattes, übernommen und es von einem Erbauungsblatt zu einer Monatsschrift der Auseinandersetzung mit Gegenwartsfragen umgestaltet. Viele haben dabei mitgeholfen. Das war ein Versuch, der nach wenigen Jahren schon wieder – gegen meinen Willen – abgebrochen wurde. Doch es war ein erster, taktisch vielleicht nicht immer kluger Versuch, die Mennoniten in einer ökumenischen und gesellschaftlich herausfordernden Umgebung zur Sprache zu bringen. Und als ich 1969 zu einem Vortrag über den täuferisch-mennonitischen Pazifismus heute zu der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten in Ludwigshafen am Rhein eingeladen wurde, bestand ich darauf, nur über die Theologie des Friedens sprechen zu wollen, wenn ich gleichzeitig auch über die Theologie der Revolution sprechen dürfe (s. *Das schwierige Erbe*, S. 175–184). Auch das war ein neuer Ton. Beiden Versuchen folgte dann der Aufsatzband, den ich in der Reihe *Die Kirchen der Welt* herausbrachte: *Die Mennoniten* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971). Selbst das war ein vorläufiger, inzwischen von der Täuferforschung und der gesellschaftlichen Situation überholter Versuch, den Mennoniten ein Mitspracherecht in der kirchlichen Öffentlichkeit zu sichern. Mehr nicht.

PETER SIEBERT Sie verließen die Gemeinde, doch Sie blieben im Rahmen der Theologie. Weit also hatten Sie sich noch nicht vom ursprünglich eingeschlagenen Berufsweg entfernt. Aber wie erklärt sich nun ihr Wechsel von der Theologie in Heidelberg zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in Hamburg?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Mit dieser Frage habe ich gerechnet. Daß ein Theologe die akademische Disziplin wechselt, geschieht ja nicht oft. Es gibt aber doch einige Beispiele dafür. Ernst Troeltsch gab den Lehrstuhl für Systematische Theologie in Heidelberg auf und wandte sich in Berlin der Religionssoziologie und der Sozialphilosophie zu. Paul Tillich wechselte von der Theologie in Leipzig und Dresden zur Sozialphilosophie in Frankfurt am Main, bevor er 1933 als erster nichtjüdischer Hochschullehrer Deutschland verlassen mußte und in den USA an verschiedenen Universitäten wieder Theologie oder Religionsphilosophie lehrte. Weitere Beispiele sind die Historiker Fritz Fischer in Hamburg und Michel de Certeau in Paris. Damals wurden die Fakultätsgrenzen noch strenger bewacht als in neuerer Zeit, in der sich die Forderung nach disziplinärer Durchlässigkeit der wissenschaftlichen Fächer allmählich durchsetzte. So ungewöhnlich war der Wechsel von der Theologie zu einer anderen Disziplin also nicht mehr.

PETER SIEBERT Irgend etwas muß sie aber aus dem Gleis geworfen haben: Wie sind Sie ausgerechnet auf die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gekommen, in der ein Theologe sicherlich ein seltener Vogel sein dürfte?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Das muß tatsächlich erklärt werden, und da muß ich weiter ausholen. Angeregt von gelegentlichen Klagen über die »Geistvergessenheit« in Theologie und Religionsphilosophie hatte ich an einer Habilitationsschrift zur Lehre vom Heiligen Geist in der neueren Theologie gearbeitet. Und immer deutlicher wurde, daß ich damals wohl doch keine Chance erhalten würde, mich als Mennonit in Systematischer Theologie an einer Universität zu habilitieren, die durch einen Vertrag zwischen evangelischer Landeskirche und dem Land Baden-Württemberg angehalten war, nur evangelische Theologen zur Habilitation zuzulassen. Ich hätte also die Konfession wechseln müssen. Doch nach meinem Engagement als Mennonit in Kommissionen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und in der Arbeit der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute am »Ärtermemorandum« (1973) hätte ich das niemandem plausibel machen können – am wenigsten mir selbst. Mit meiner Absicht, das Pfarramt aufzugeben, verband sich ja nicht, dem Mennonitentum den Rücken zu kehren, sondern es besser zu verstehen und ihm Impulse aus der wissenschaftlichen Theologie zuzuführen.

Auch wollte ich herausfinden, ob es irgendetwas an dieser Glaubensgemeinschaft gäbe, das für andere Kirchen bedeutsam werden könnte. Ein Konfessionswechsel kam für mich also nicht in Frage, ein Weg in die Gemeinde zurück auch nicht. So war ich in eine Sackgasse geraten.

PETER SIEBERT Wäre dieses Desaster aber nicht schon vorauszusehen gewesen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ehrlich gesagt, darum hatte ich mich überhaupt nicht gekümmert, zu fest schien mir der ökumenische Gedanke damals an den Universitäten verankert gewesen zu sein – zumal in Heidelberg, wo das Ökumenische Institut von dem renommierten Ökumeniker Edmund Schlink aufgebaut und zu weltweiter Reputation geführt worden war. Auch Prof. Schlink, dessen Schwiegersohn Bischof war, fiel aus allen Wolken, als ich mich auf einmal vor die Entscheidung des Konfessionswechsels gestellt sah. Die Ökumene war in den Köpfen weiter als in den Institutionen. Doch ich wollte das Habilitationsprojekt nicht abbrechen, auch wenn ich nicht mehr mit einer Planstelle rechnen konnte, sondern es soweit wie möglich vorantreiben und zur Publikationsreife führen. Eine solche Möglichkeit bot sich mir, als eine Bewerbung um ein Habilitandenstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft positiv beschieden wurde. Ich zog mit meiner Frau wieder nach Hamburg zurück, und ich konnte am Begonnenen weiterarbeiten. Veröffentlicht habe ich schließlich den Abschnitt über die Pneumatologie des lutherischen Theologen Erich Schaeder. Er hatte seine Theozentrische Theologie von einer pneumatologischen Grundlage her entwickelt. Das Buch erschien unter dem Titel *Geist und Wirklichkeit in der Theologie Erich Schaeders* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978). Leider bin ich später nicht mehr dazu gekommen, die Abschnitte über Karl Barth und Paul Tillich weiter auszuarbeiten. Unfertiges blieb in der Schublade liegen. Weiße Kreise hat das Schaeder-Buch, das eine theologiegeschichtliche Forschungslücke schloß, wohl auch nicht gezogen. Selbst lutherische Theologen trauten der Fundamentalpneumatologie eines konfessionellen Artgenossen kaum über den Weg.

PETER SIEBERT Wie sind Sie nun aus der beschriebenen Sackgasse herausgekommen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ich hatte meine Fühler in verschiedene Richtungen ausgestreckt. Fruchtbar erwies sich meine Bekanntschaft mit Ernst W. Schepansky, einem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im Hamburger Seminar für Sozialwissenschaften. Schepansky war Mennonit und arbeitete an einer Dissertation über die Wirtschaftskraft der Mennoniten in Hamburg und Altona. Eine Arbeit, die er leider nicht zu Ende

führen konnte. Noch während meiner Gemeindearbeit hatten wir oft miteinander über die Geschichte der Mennoniten diskutiert und auf dem Kirchboden gemeinsam nach ausgelagerten Archivalien gesucht. Als ich nach Hamburg zurückkehrte, setzten wir unsere Gespräche fort. Schnell mischte sich Privates mit Akademischem, er führte mich im Seminar ein, und mir wurde ein Lehrauftrag über soziale und religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit angeboten.

PETER SIEBERT Das war sicherlich keine einfache Umstellung. Theologische Seminare sind anders als sozialwissenschaftliche – nicht nur von der Thematik, sondern auch von der Art der Durchführung und der Gesprächsatmosphäre her.

HANS-JÜRGEN GOERTZ Sie haben recht. Auch theologische Diskussionen mit Studierenden konnten damals schon aufmüpfig und gesellschaftspolitisch aggressiv sein, doch längst nicht so aggressiv wie die sozialwissenschaftlichen. Thematisch konnte ich an meine Dissertation zur theologischen Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer anknüpfen (*Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, E. J. Brill Verlag, Leiden 1967) und die begonnenen Studien zur Geschichte der Täufer fortführen. 1974 war es mir dann gelungen, mich an diesem Seminar bei der Bewerbung um eine Wissenschaftliche Oberratsstelle durchzusetzen, die 1982 in eine Professur übergeleitet wurde. Max Weber hatte in seinem berühmten Vortrag zu »Wissenschaft als Beruf« (1921) einmal gesagt, daß über den Zugang zu einer Universitätslaufbahn oft der Zufall (Hazard) entscheide, und so ähnlich war es auch in meinem Fall. Die Radikalität sozialer Bewegungen, mit der ich mich befaßte und die zum Sammelband über die *Radikalen Reformatoren* führte (C.H. Beck Verlag, München 1978), hatte Konjunktur. Das Seminar für Sozialwissenschaften befand sich in einer ehemaligen Remise eines Hamburger Fuhrbetriebs und wurde anzüglicherweise der »Rote Pferdestall« genannt. Die »rote« Szene war mir ja von Heidelberg her nicht unbekannt, mein thematisches Angebot paßte da hinein, und ich begann jetzt, mit den Studierenden in den Schriften von Karl Marx, Friedrich Engels und Karl Kautsky zu lesen. Zunächst waren die Studierenden mir weit voraus, und als ich die mühsame Lektüre des dreibändigen Kapitals nach einigen Semestern beendet hatte, wollte niemand mehr darüber diskutieren – so schnell wechselten die Zeiten, um nicht zu sagen, die Moden.

PETER SIEBERT Waren Sie jetzt nicht wieder, nachdem sie sich an die Szene des Zeitgeistes angepaßt hatten, in Schwierigkeiten geraten?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Nein, wer damals den gefragten Akzenten folgte, hatte sich in der Regel nicht einseitig festgelegt, sondern wollte gesprächs-

bereit nach allen Seiten sein. Eingelesen habe ich mich auch in die Schriften Max Webers, Werner Sombarts und in die neuere historisch-soziologische Literatur. Das waren intensive Lehrjahre; und davon haben meine weiteren Forschungen zur frühen Reformationsgeschichte profitiert – auch von dem Interesse, das Historiker und Theologen in der Deutschen Demokratischen Republik an meinen Arbeiten zeigten. Sie luden mich zu ihren Kongressen ein, auf denen Forschungen über den Bauernkrieg, Thomas Müntzer oder Martin Luther diskutiert wurden. Ganz bewußt im Gespräch mit der Müntzerforschung im Osten schrieb ich meine Müntzer-Biographie zum 500. Geburtstagsjubiläum: *Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär* (C.H. Beck Verlag, München 1989, ebenfalls englisch und japanisch). Später entwickelten sich mit einigen ostdeutschen Kollegen feste Freundschaften, die bis heute nicht »abgewickelt« sind und die der Thomas-Müntzer-Gesellschaft im Jahre 2001 einen kräftigen Gründungsimpuls verliehen. Mein Weg in die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte vollzog sich auf gelegentlich hektische Weise nach der Manier »Learning by doing«.

PETER SIEBERT Sie haben aus den Schwierigkeiten herausgefunden. Haben Sie aber nicht Ihre ursprünglichen Pläne aufgeben müssen und einen Bruch in Ihrer akademischen Entwicklung akzeptiert?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Sie sprechen ein Problem an, das mich oft beschäftigt hat. Eigentlich neige ich dazu, auf Kontinuität zu setzen. Deshalb habe ich meine Situation immer so reflektiert, daß ich in allem, was mit mir geschah, einen roten Faden zu entdecken versuchte, um, wie ich meinte, bei mir selber zu bleiben. So auch im Wechsel der Fakultäten. Heute sehe ich das anders, vielleicht ein wenig an Michel Foucault geschult: auch in Brüchen liegen Verheißungen. Sie öffnen neue Räume für unser Erkenntnisstreben und stimulieren Kreativität.

PETER SIEBERT Wenn ich in Ihrem *Schwierigen Erbe* blättere, fällt auf, daß Sie sich trotz des Wechsels zur Sozialgeschichte weiterhin mit Problemen des Mennonitentums, das heißt auch mit theologischen Problemen über die Jahrzehnte hinweg beschäftigt haben. Also doch mehr Kontinuität als Bruch?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Es war beides. Zwischen Theologie, die sich wissenschaftlicher Methoden bedient, zugleich aber auch den wissenschaftlichen Rahmen sprengt, und Sozialgeschichte, die sich den Regeln der Wissenschaftlichkeit unterwirft, bricht eine tiefe Kluft auf. Es macht tatsächlich einen enormen Unterschied aus, ob ich als Theologe oder als Historiker arbeite. Von einem Bruch zu reden, wäre tatsächlich nicht falsch, einem Bruch, wie ihn etwa ein Filmschnitt darstellt. Das eine geht nicht in das andere über, beide bleiben aber aufeinander bezogen. Andererseits ist mir immer klarer

geworden, daß die täuferischen Bewegungen und die mennonitischen Gemeinden nicht nur am Unbedingten teilnahmen, von dem die Theologie letztlich lebt, sondern daß sie sich auch im Bedingten, in Gesellschaft und Kultur, verwirklichten. Dieser Doppelaspekt hebt die Kontinuität meiner Arbeit nicht auf, er begründet sie vielmehr, ebenso den sozialgeschichtlichen Akzent, der den Eindruck eines Bruches hervorrief. Also produktiv ist für mich beides: Kontinuität und Bruch. Und auf beide Aspekte habe ich bei der Untersuchung der Täufer- und Mennonitengeschichte geachtet.

PETER SIEBERT Hat sich dann aber nicht doch die Fragestellung verändert, unter der Sie das Täufer- und Mennonitentum weiterhin ins Auge faßten?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Sicherlich, ich wollte genauer herausfinden, was es mit den Mennoniten auf sich hatte und vielleicht immer noch auf sich hat. Allerdings wollte ich nicht mehr in erster Linie den Beitrag herausarbeiten, den das Erbe für das Selbstverständnis der Gemeinden heute und die Ökumene zu leisten vermag. Ich wollte jetzt nur herausfinden, warum dieses Erbe, der aggressive Nonkonformismus der Täufer in der Reformationszeit, im Laufe der Zeit zu einem Problem wurde, das die nachfolgenden Generationen belastete und ihr Selbstverständnis in größte Schwierigkeiten brachte – bis heute.

PETER SIEBERT Was hat Sie damals stärker herausgefordert: das Problem zu erklären oder es zu lösen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Nein, lösen wollte ich nichts. Mir kam es auf die Diagnose an, nicht auf die Therapie, darauf, was war, nicht was sein soll. Ich wollte behilflich sein, die Geschichte dieses Problems aufzuhellen, so schrieb ich beispielsweise über die vertrackte *Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich* (1974/75), eine schmerzliche Erfahrung für mich, oder später über die Schwierigkeiten der Altonaer und Hamburger Mennoniten, sich mit ihrem nonkonformistischen Erbe in ihrer Umwelt einzurichten: *Fromm, reich und ratlos* (2002). Das eine kann mit wissenschaftlichen Mitteln erreicht werden (erklären), das andere mit Erwägungen, die sich wissenschaftlich nicht begründen lassen (lösen). Ich sah es nicht als meine Aufgabe an, Ratschläge zu erteilen, wie sich die Mennonitengemeinden heute theologisch zu »positionieren« hätten. Noch einmal: Ich wollte nur herausfinden, was war oder was ist, frei nach Max Weber, und nicht vorschlagen, was sein und was werden sollte (beide Aufsätze in *Das schwierige Erbe*, S. 121–150 und S. 151–166).

PETER SIEBERT Wenn ich richtig verstanden habe, ist das Problem, das Sie besonders beschäftigte, der Übergang vom Täufertum zum Mennonitentum gewesen. Wieso eigentlich?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Genaugenommen ist es weniger der Übergang von den Täufern zu den Mennoniten. Dieser Übergang ist fließend und läßt sich historisch leicht nachzeichnen. Es ist vielmehr der Übergang von religiös-sozialen Bewegungen in den frühen Jahren der Reformation zu in sich festgefügtten Gemeinden in späteren Zeiten, mit eigenem Gottesdienst, eigenen Kirchengebäuden, eigenem Bekenntnis, eigener Disziplin und eigener Moral. Aus den Unruhestiftern der Reformationszeit waren die »Stillen im Lande« geworden: fromm, rechtschaffen und unauffällig.

PETER SIEBERT Könnten Sie den Unterschied zwischen Bewegung und Gemeinde noch genauer beschreiben, denn daran scheint Ihnen doch viel zu liegen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ja, dieser Unterschied ist tatsächlich ausschlaggebend. Das kann gar nicht deutlich genug gesagt werden. Bewegungen entstehen spontan, sind lose organisiert, folgen einigen Reformslogans, ihre Ziele sind ungenau, sie wollen verändern und verbessern, ihre Anhänger handeln solidarisch, doch was sie tun, alles bleibt experimentell und provisorisch. Bewegungen spalten sich, sie rivalisieren miteinander, wenden sich gelegentlich auch gegeneinander und verfallen oft schnell. Bewegungen waren in der Frühen Neuzeit die soziale Organisationsform, die allein in der Lage war, etablierte Institutionen zu erschüttern und zu überwinden. Nur »Bewegung« konnte sich der ständischen Ordnung, das heißt traditioneller Standfestigkeit und Unbeweglichkeit, als Alternative widersetzen. In Bewegungen war noch alles im Fluß, offen und möglich. In ihnen öffnete sich ein Horizont vieler Möglichkeiten. Das erklärt die Vielfalt täuferischer Bewegungen, auch reformatorischer Bewegungen überhaupt. Darüber habe ich in meinem Buch über *Pfaffenhaß und groß Geschrei* (C. H. Beck Verlag, München 1987) ausführlich geschrieben. Dieses Buch ging aus Vorlesungen hervor, die ich einst in Bern und in Hamburg hielt. Ganz besonders lag mir daran zu zeigen, daß die Bewegungen der Täufer historisch als gleichberechtigte Partner im Kreis aller reformatorischen Bewegungen angesehen werden müssen.

PETER SIEBERT In der Reformationsforschung werden, wenn ich es recht sehe, die Begriffe »Bewegung«, »Gemeinschaft« und »Gemeinde« wechselweise gebraucht. Es wird von Täuferbewegung und von täuferischen Gemeinschaften oder Gemeinden gesprochen. Sie werden miteinander identifiziert. Sollte man das weiterhin tun?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Nein, Bewegung ist etwas anderes als Gemeinde oder als Kirche. Selbst eine Gemeinschaft wäre schon etwas anderes als Bewegung, auch wenn die Gemeinschaft noch eine recht lose oder fragile Form

der Vergesellschaftung ist. Man würde aber der Bewegung den inneren Schwung und die Ziele nehmen, wollte man sie mit Gemeinschaft oder Gemeinde gleichsetzen. Sie drängt darauf, ihre Forderungen und Visionen zu verwirklichen, anerkannt und institutionalisiert zu werden. Bewegung ist vorläufig, noch ohne das Pathos des Erfolgs. Erst Gemeinde oder Kirche ist erfolgreich realisierte Bewegung, so kümmerlich das Ergebnis auch oft sein kann. So liegen die Wurzeln der lutherischen und reformierten Kirchen im reformatorischen Bewegungsreichtum der frühen Reformationszeit, ebenso die Wurzeln der Täufer- oder Mennonitengemeinden. Den Bewegungsbegriff habe ich, im Gespräch mit Joachim Raschke, einem politologischen Kollegen in Hamburg, präziser bestimmt in *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit* (Oldenbourg Verlag, München 1993). Auch vorher schon im Pfaffenhaßbuch und in einigen Aufsätzen.

PETER SIEBERT Der amerikanische Täuferforscher Harold S. Bender prägte 1943 in seiner berühmten Rede vor der American Society of Church History den Begriff der »Anabaptist Vision« und meinte damit das Leitbild, dem die Täufer gefolgt seien, auch das Leitbild, dem das Mennonitentum im 20. Jahrhundert folgen sollte: Nachfolge Jesu, Gemeinde der Gläubigen, Friedfertigkeit. Gegen dieses Konzept hat sich die revisionistische Täuferforschung gewandt. Hatten die Täufer denn keine Vision, der sie folgten, die sich schließlich in ihren Gemeinden verwirklichte und die sich mehr oder weniger unbeschädigt durch die Geschichte der Mennoniten zog und von Zeit zu Zeit erneuert werden mußte?

HANS-JÜRGEN GOERTZ So hatte Bender es gemeint. Aber so kann es heute nicht mehr gesagt werden. Das täuferische Leitbild hat er im frühen Schweizer Täuferum am Werk gesehen, zu einer Zeit also, als noch alles in Bewegung war. Es war ein Leitbild, das exklusiv für die Schweizer Täufer galt, nicht aber für mittel-, ober- und niederdeutsche Täufer, und zum Täuferschen schlechthin erklärt wurde. Was ihm nicht entsprach, mußte ausgeschlossen werden. Die mystisch, apokalyptisch oder revolutionär orientierten Täufer waren in den Augen Benders und seiner Schule keine Täufer.

PETER SIEBERT Wer sich also heute auf das Täuferum beruft, beruft sich auf die Schweizer Täufer und müßte doch Teile seines täuferischen Erbes, die auch aus anderen Traditionen gespeist sein mochten, abstoßen – oder?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Gewiß, Bender hat uns überreden wollen, zwischen dem, was war, und dem, was sein soll, nicht zu unterscheiden. Wenn Mystisches, Apokalyptisches und Sozialrevolutionäres heute nicht sein sollen, dann kann es das auch damals nicht gegeben haben. Aber nicht nur das. Bender hat im Grunde die Vision einer noch nicht festgelegten, provisorischen

oder in sich schillernden Bewegung als einst schon in vollem Umfang realisiert festgeschrieben. Wir wissen heute, daß selbst bei seinem Gewährsmann Konrad Grebel, dem ersten Täufer, alles noch im Fluß war, einmal wollte er die gesamte Kirche reformieren, und er solidarisierte sich mit den aufständischen Bauern, die zu militanten Mitteln griffen. Das andere Mal plädierte er für eine abgesonderte, leidensbereite und friedfertige Gemeinde, wie sie ihm als Reformmodell vorschwebte – jeweils abhängig von Hoffnung oder Enttäuschung, die sich ihm in konkreten Situationen einstellten. Das Modell, das der »Anabaptist Vision« zugrunde liegt, ist von Grebel selbst nicht in die Realität umgesetzt worden. Es war nur ein vorübergehender Gedanke, vielleicht nur ein Trost in aussichtsloser Lage (vgl. meine biographische Skizze *Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins, 1498 bis 1526*, Mennonitischer Geschichtsverein, Bolanden, und Kämpers Verlag, Hamburg 1998; Theologischer Verlag, Zürich 2003).

PETER SIEBERT So empfiehlt Bender uns eher ein Ideal zur Nachahmung, das noch niemals tatsächlich verwirklicht wurde, als eine bereits erprobte Vorstellung. Ist das denn so schlimm?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ja, doch. Das ist äußerst problematisch. Es wird etwas als bereits verwirklicht und auch heute noch als realisierbar vorgetauscht, was historisch in dieser Weise überhaupt nicht bestand. Das ist eine Illusion, von der uns die revisionistische Täuferforschung befreit hat.

PETER SIEBERT Kann man das wirklich so sagen? Das klingt ja geradezu nach einem Vorwurf vorsätzlicher Täuschung?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Vorsätzlich war das nicht. Es war ehrlich gemeint, für Bender eine Möglichkeit, den nordamerikanischen Mennoniten aus der krisenhaften Bedrohung durch liberale Religiosität auf der einen Seite und konservativen Fundamentalismus auf der anderen Seite herauszuhelfen. Dabei sollte die Besinnung auf das ureigene konfessionelle Erbe behilflich sein. Hier war, wie das gelegentlich auf undurchschaute Weise geschieht, der Wunsch der Vater des Gedankens. Die »Anabaptist Vision« mag zwar eine zukunftsweisende Forderung sein, und als solche wird sie von manchen angesehen und von einem jungen Theologen (Gerald J. Biesecker-Mast in *Conrad Grebel Review* 1995) sogar als »postmoderne« Herausforderung bezeichnet, ihre Überzeugungskraft erhält sie aber nicht durch den Hinweis auf ihre angebliche Verwirklichung im frühen Täuferum. Diese Verwirklichung ist und bleibt ein frommer Wunsch.

PETER SIEBERT Ist es nicht schade, den guten Begriff einer täuferischen Vision abzubauen oder ad acta zu legen, hat denn im Täuferum überhaupt keine Energie gesteckt, eine Vision zu verwirklichen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Doch, nur nicht diese. Das Täuferum war geradezu von einer utopischen Intention beseelt, die auf Verwirklichung drängte. Was jedoch historisch realisiert wurde, bleibt hinter einer Utopie, die als eine gelungene Alternative zu Bestehendem angesehen werden könnte, weit zurück. Was den Namen einer utopischen Intention verdient, sind immer nur Anläufe, es ist die Motorik täuferischen Bewegungshandelns. Und so etwas läßt sich nicht weitergeben, es setzt keine Tradition an, sondern bricht von Zeit zu Zeit auf. Dieser Gedanke liegt dem kleinen Sammelband zugrunde, in dem ich Beiträge zu Verwirklichungsversuchen von Utopien in der Neuzeit herausgegeben habe: *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute* (C.H. Beck Verlag, München 1984).

PETER SIEBERT Sie haben einmal davon gesprochen, daß sich der aggressive Nonkonformismus der täuferischen Anfänge in einen Nonkonformismus gewandelt habe, dem die Zähne ausgefallen seien. Wie meinten sie das? Waren die Täufer nach langer Verfolgung, leidvoller Entbehrung und massenhaftem Martyrium psychisch ausgezehrt, so daß sie klein beigaben und still hielten, oder hatten sie am Ende ihrer Reformationsanstrengungen, an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, die Chance genutzt, die ihnen einige Obrigkeiten boten, sich niederzulassen und den Bewegungsimpuls in eine zahme, freikirchliche Gemeindevorstellung einmünden zu lassen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Es war wohl letzteres. Die Nischenexistenz, die sich den Täufern jetzt bot, war ihnen als die ideale Situation erschienen, in der sich die urchristliche Gemeinde unter den Bedingungen eines konfessionalistischen Zeitalters mit einer starken Tendenz zur Sozialdisziplinierung wieder herstellen ließ: eine kleine, in sich gekehrte Gemeinde. Das war nicht am Anfang der Fall, als noch alles in Bewegung war, sondern erst jetzt, als sich eine andere Gestalt christlicher Sozialisation nahelegte. Soziologisch betrachtet war das eher ein Bruch mit dem Täuferum des Aufbruchs als dessen kontinuierliche Weiterentwicklung. Das soll aber die spätere Entwicklung nicht abwerten. Aus Bewegung war anderes entstanden. Und wo anderes entsteht, wird auch anders gedacht. So hatte sich mit der veränderten Situation und anderen Erfahrungen auch die Theologie geändert.

PETER SIEBERT Um noch einmal nachzufragen: Stand den Täufern aber nicht schon ein ganz bestimmtes Bild von der Kirche vor Augen? Sollte nicht grundsätzlich alles nach dem Muster der Urchristenheit umgestaltet werden, so daß der Weg von der Bewegung zur Gemeinde keinen Bruch darstellt, sondern bereits von vornherein angelegt war?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ja, aber nach der konkreten Gestalt wurde noch gesucht. Noch war zwischen einer universalen und einer partikularen Reform-

kirche nicht entschieden. Sicherlich wurde hier und da begonnen, die Vision einer besseren Christenheit zu entwickeln. Wie sich diese Vision aber gegen die Hemmnisse und Widerstände der Zeit durchsetzen ließ, das mußte erst noch ausprobiert werden. Da war noch längst nicht alles ausgemacht. Ganz bestimmt waren die Bewegungen der Täufer religiöse Bewegungen, das habe ich meinen Kritikern zum Trotz nie geleugnet. Die Täufer waren aber auch in die Geschichte ihrer Gesellschaft tief verwickelt. Sie standen nicht am Rande, sondern mittendrin. Sie aus diesem Geflecht zu lösen, würde bedeuten, sie zu enthistorisieren und ihren Charakter zu verfehlen. Sie in diesem Geflecht zu erfassen, ja, zu bestimmen, was in diesem Geflecht »religiös« bedeutet, ist Aufgabe der Sozialgeschichte oder einer historischen Wissenssoziologie. An ihr kommt eine theologische Deutung des Täuferturns nicht vorbei. Sie wird beachten müssen, daß die Situation des Anfangs ganz anders war als in der Zeit, da sich privilegierte, festorganisierte Gemeinden sammelten und ihren Frieden mit den weltlichen Obrigkeiten schlossen. So habe ich die Täufer auf meinem Weg von der Theologie zur Sozialgeschichte nicht verloren. Ganz im Gegenteil, ich habe sie mitgenommen und das Angebot genutzt, ihren religiösen Charakter genauer zu erfassen, als es mir vorher mit rein theologischen Erkenntnismitteln möglich gewesen wäre. Angeregt und bestätigt von James M. Stayer, dessen Dissertation *Anabaptists and the Sword* (1972) mir die Augen für eine neue Lesart der Täuferquellen öffnete, auch von Klaus Deppermann, Werner O. Packull und Gottfried Seebaß, entstanden das von mir herausgegebene *Umstrittene Täuferturn* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975/76) und meine Gesamtdarstellung *Die Täufer* (C.H. Beck Verlag, München 1980/88, erw. engl. Fassung bei Routledge, London und New York 1996).

PETER SIEBERT Wenn ich Sie recht verstehe, fragen Sie danach, wie die politischen, sozialen, wirtschaftlichen, aber auch kirchlichen und kulturellen Momente, die eine bestimmte Situation ausmachen, dem religiösen Denken und Handeln der Täufer ihre Form gaben, sie ausrichteten, ihre Schwerpunkte setzten, ja, vorher schon das Augenmerk auf bestimmte Themen lenkten, auch wie sie die Lektüre der Heiligen Schrift bestimmten, das heißt was die Täufer aus der Schrift herauslasen. Und doch wird Ihnen und der revisionistischen Täuferforschung vorgeworfen, sie hätten den religiösen oder theologischen Kern des Täuferturns aus dem Blick verloren und aus einer religiösen eine sozialrevolutionäre Bewegung gemacht. Ist das so?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Nein, ganz so ist es nicht. Sie haben aber recht, wenn Sie darauf hinweisen, daß mir sehr viel daran liegt, den »Sitz im Leben« täuferischen Denkens und Handelns herauszuarbeiten. Diejenigen, die hungern

und verfolgt werden, lesen die Heilige Schrift anders als Ausbeuter und Verfolger. Diejenigen, die in ihrer Umwelt nichts zu sagen haben, achten auf andere Töne als diejenigen, die das Wort so führen, daß es machtvoll zu Buche schlägt. Es hat also einen guten Sinn, einen wissenssoziologischen Zugang zum Täufertum zu wählen, seine religiöse Eigenart, seinen Umgang mit der Heiligen Schrift und sein theologisches Denken aus den Erfahrungen in konkreten Situationen zu erheben. Die revisionistische Täuferforschung hat die Theologie des Täuferturns keinesfalls vernachlässigt, das sagte ich schon, sondern umgekehrt sie ernstgenommen – in ihrer Situation, mit den Spuren von Konflikten in ihren Aussagen und mit den Sehnsüchten, die in konkreter Bedrängnis entstanden.

PETER SIEBERT Welche Konsequenzen können daraus nun für eine Darstellung der täuferischen Theologie gezogen werden?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Wenn man so an die Theologie der Täufer herangeht, wird man erstens auf eine Vielfalt theologischer Äußerungen stoßen, die, wie das Leben auch, nur selten fein säuberlich geordnet sind oder nahtlos zueinander passen. Das Ergebnis wird eher ein Patchwork theologischer Vorstellungen sein als ein sorgfältig zusammengefügtes Lehrgebäude. Und man wird zweitens auch die Bedeutsamkeit der täuferischen Bewegungen für ihr gesellschaftliches Umfeld herausstreichen. Man darf sie historisch nicht isolieren. Das antiklerikale Milieu, in dem sie entstanden, ist ein gesamtreformatorisches Phänomen. Das wollte ich mit meinem kleinen Buch über *Antiklerikalismus und Reformation* zeigen (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1995). In den weiteren historischen Zusammenhang habe ich die Täufer auch in *Deutschland 1500 bis 1648. Eine zertrennte Welt* eingeordnet (Ferdinand Schöningh, Paderborn 2004). Die Täufer kämpften gegen den altgläubigen Klerus, sie solidarisierten sich mit den aufständischen Bauern, die sich gegen geistliche und weltliche Herren empörten. Verwickelt waren die Täufer auch in städtische Zunftkämpfe. Religiöses, Politisches und Soziales prägten, untrennbar miteinander verbunden, ihr Erscheinungsbild. Theologie pur gab es bei ihnen nicht. Und wer heute stolz darauf ist, daß die Täufer ernst damit machten, auf Worte auch Taten folgen zu lassen, muß ihre Taten da aufsuchen, wo es für alle brenzlich war, wo mehr als nur individuelle Entscheidungen anstanden und wo die Erneuerung der Christenheit auf dem Spiel stand. Wort und Tat, das »und« führte in die gesellschaftlichen Verhältnisse und Auseinandersetzungen tief hinein und war für viele Täufer die Art und Weise, wie sie Verantwortung für das Heil in dieser Welt wahrnahmen. Nicht Weltflucht, wie ihnen oft vorgeworfen wurde, sondern Sorge um die Welt war die Devise der Täufer. Wer das Täuferturn von al-

lem Nichtreligiösen säubert, wie Andrea Strübind es in ihrem Buch *Eifriger als Zwingli* (2002) in ausfallender Polemik gegen die revisionistische Täuferforschung tat, vergeht sich am theologischen Prinzip der Täufer, Wort und Tat aufs engste miteinander zu verbinden und dafür auch mit ihrem Leben einzustehen. Es besteht für mich noch überhaupt kein Anlaß, der Aufforderung zu folgen, eine Revision der revisionistischen Täuferforschung vorzunehmen – auf keinen Fall so, wie Andrea Strübind es sich vorstellt.

PETER SIEBERT Ich möchte noch einmal auf das Nonkonformismusverständnis der Mennoniten zurückkommen. Warum war ihr Nonkonformismus zahnlos, und war das überhaupt noch ein Nonkonformismus, der den Namen verdient?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Die Mennoniten haben daran festgehalten, daß sie anders waren als die Kirchen, die sich offiziell durchgesetzt hatten; anders als die lutherischen und reformierten Kirchen, anders freilich auch als die römisch-katholische Kirche. Die Mennoniten verstanden sich als »religiöse« Nonkonformisten. Sie pflegten die Glaubens- bzw. Erwachsenentaufe, sie lehnten den Eid ab, sie weigerten sich, die Waffe in die Hand zu nehmen, und bestanden darauf, ihre gemeindlichen Belange ohne das Einspruchsrecht der weltlichen Obrigkeiten selber zu regeln. Sie weigerten sich, Streitigkeiten untereinander vor Gericht zu klären, sie schlichteten Rechtsstreitigkeiten selber, sofern es ihnen von den Obrigkeiten erlaubt wurde, auch lehnten sie es ab, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden. Auf diese Weise wollten sie den religiösen Kern des täuferischen Nonkonformismus bewahren. Die sozialrevolutionäre Schale, die den Kern umschloß, verworfen sie aber.

PETER SIEBERT Wie war das denn bei der Brisanz möglich, die den Unterscheidungsmerkmalen einst innewohnte?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ihre Taufe verstanden sie nicht mehr als einen aggressiven Angriff auf die Grundverfassung des Corpus christianum, die Eidesverweigerung nicht mehr als einen Affront gegenüber der weltlichen Obrigkeit, die Kriegsdienstverweigerung versuchten sie sich durch Kontributionszahlungen zu erkaufen. Sie haben aber nicht verstanden, daß die Täufer nicht zwischen Schale und Kern unterschieden; und sie haben nicht gemerkt, daß sich religiöse Nonkonformität privilegieren zu lassen, bedeutete, den Kern aufzuweichen oder ihn um seine kerygmatische Vitalität zu bringen. Ihr Nonkonformismus war, da übernehme ich gern eine Formel Michael D. Driedgers, der eine ausgezeichnete Dissertation über die Mennoniten in Hamburg und Altona geschrieben hat, »konformer Nonkonformismus« (*Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*, Aldershot 2002). Die Mennoniten empfahlen

sich als gehorsame, fleißige Untertanen, die zwar den Zorn der offiziellen Geistlichkeit auf sich zogen, ansonsten aber kein öffentliches Ärgernis mehr darstellten. Sie waren die »Stillen im Lande« und erinnerten nur entfernt an ihren Ursprung in den Bewegungen der frühen Täufer.

PETER SIEBERT Wollen Sie damit behaupten, daß die Mennoniten ihre Verfahren mißverstanden hätten?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ja, sie haben sie tatsächlich mißverstanden. Ich will das so erklären: Der Schweizer Theologe Emil Brunner hatte 1951 ein Buch über *Das Mißverständnis der Kirche* geschrieben und gemeint, daß dem Werden der Kirche ein Mißverständnis zu Grunde läge, ja, die Kirche vielleicht sogar ein einziges Mißverständnis sei. Was ursprünglich als eine vom Heiligen Geist bewegte Personengemeinschaft gemeint war, sei zu einer Kirche mit einer autoritär gegliederten Hierarchie und einer festen Organisationsstruktur (Institution) erstarrt. Damit habe die Urgemeinde ihr Wesen verändert. Ähnlich ließe sich das auch für den Übergang von den Bewegungen der Täufer zu den Gemeinden der Mennoniten, der Schweizer Brüder und der Amischen sagen. Auch sie waren einem Mißverständnis entsprungen. Sie meinten wohl, den Geist des frühen Täuferturns weitergetragen zu haben, im Grunde trauten sie der radikalen Nonkonformität aber nicht mehr die Kraft zu, in alle Lebensbereiche einzudringen und einen Prozeß endzeitlicher Neuwerdung einzuleiten. Der Geist nämlich, der Neues schafft, wird nicht als Separatismus, als Rückzug auf die fromme Gemeinde zu verstehen sein, sondern als Entgrenzung alles dessen, was sich gegen das Neue Sein sperrt oder sein Werden behindert. Im Prozeß der Entgrenzung kommt das Tastende, Suchende der frühen Täufer zum Ausdruck, das Provisorische, das noch korrigiert werden kann und den Aufbruch zu neuen Ufern zuläßt. Nur das Provisorium legt Zeugnis von den Chancen des göttlichen Geistwirkens in den eigenen Reihen ab.

PETER SIEBERT Haben Sie die letzten Sätze noch historisch oder schon theologisch gesprochen?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Sie haben es genau bemerkt: sowohl als auch. Historisch läßt sich die Tendenz zum Rückzug aus der Turbulenz der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen deutlich erkennen. Das ist keine Frage. Daß dieser Rückzug aber dem entgrenzenden Wirken des Heiligen Geistes in dieser Welt widerspricht, ist ein theologisches Urteil. Aber dieses Wirken setzt nicht neu ein, sondern knüpft an die historischen Beobachtungen an. Es läßt nur ein anderes Licht auf das Beobachtete fallen. Rückzug und Absonderung waren, historisch gesehen, sicherlich eine Kapitulation vor der Übermacht, mit der den Täufern von herrschaftlicher Seite her begegnet

wurde. Und dabei war es für die Täufer und ihre unmittelbaren Nachfahren noch die günstigste Lösung, den immerhin geduldeten Status einer Fremdexistenz anzunehmen und das Beste daraus zu machen. Gäste und Fremde halten sich zurück und geben alle Ansprüche auf, ihr Existenzrecht einzuklagen und zu fordern, genauso behandelt zu werden, wie alle anderen Untertanen oder Bürger auch. Theologisch braucht daraus aber nicht der Schluß gezogen zu werden, daß der Heilige Geist, der in allen Kirchen wirkt, sich damit abfindet. Er regt die Gemeinden an, mit ihrer bloßen Existenz überzeugend darauf hinzuweisen, daß Christen keine »bleibende Stadt« auf Erden haben (Hebräer 13,14). Nur eine Gemeinde, die sich zu ihrer provisorischen Existenz bekennt, hat das Recht, sich im Sinne der Täufer auf die Urgemeinde in der Apostelgeschichte zu berufen. Das ist kein historisches, sondern ein theologisches Urteil.

PETER SIEBERT Stimmt es also doch nicht, daß die revisionistische Täuferforschung nichts zur Theologie der Täufer und der Mennoniten heute beizutragen habe – eine Kritik, die besonders in den Niederlanden und in den Gemeinden Nordamerikas laut wurde, soweit man sich dort weiterhin der »Anabaptist Vision« verpflichtet fühlt?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Es stimmt nicht. Die revisionistische Täuferforschung hat die Illusion zerstört, daß das täuferische Leibbild heute realisiert werden könne, weil es schon einmal realisiert worden sei. Diese Prämisse setzt die Gemeinden unter einen enormen Zugzwang und muß schließlich in Verzweiflung enden, da ein solches Ideal sich trotz einer Anstrengung nach der anderen nicht verwirklichen läßt. Es war und ist unerreichbar. Befreiung von verzweifelter Anstrengung, das ist ein unschätzbarer Dienst, den die neuere Täuferforschung den Gemeinden heute leistet. Sie öffnet einen Raum, in dem theologische Arbeit sich entfalten und gedeihen kann.

PETER SIEBERT Ohne Sie auf ein neues Arbeitsfeld zu drängen, möchte ich Sie doch fragen: Wie stellen Sie sich solche Arbeit vor?

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ich will eine kurze Antwort versuchen: Theologie steht vor der Aufgabe, eine Beziehung herzustellen zwischen der Situation, in der wir stehen, der Heiligen Schrift, die von einem neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch berichtet, und der Tradition, die uns geholfen hat und immer noch hilft, zwischen der gegenwärtigen Situation und dem Gottesverhältnis zu vermitteln. Diese Aufgabe ist komplex und läßt sich nur auf systematische Weise bewältigen: mit ganzem Einsatz, breit angelegter Gelehrsamkeit und konstruktivistischem Geschick. Dieses Geschick gehört unbedingt dazu, denn systematische Theologie ist nach landläufiger Vorstellung ein Lehrgebäude, das nach einem Konstruktionsplan errichtet wird.

PETER SIEBERT Das verlangt dem systematischen Theologen, wenn ich recht sehe, viel ab.

HANS-JÜRGEN GOERTZ Ja, er muß ein Spezialist der Situationsanalyse sein, Philosoph, Sozialwissenschaftler und Zeitkritiker in einem, er muß Exeget heiliger Schriften sein, und er muß schließlich in der Lage sein, sich ein zuverlässiges Bild vom Täuftertum des 16. Jahrhunderts und der Tradition zu verschaffen, die von ihm begründet wurde. Nicht genug damit, der systematische Theologe muß sich auch in der Geschichte und Theologie anderer Kirchen auskennen, in seiner eigenen Kirche tief verwurzelt sein und einer ökumenischen Orientierung folgen. Der reformierte Theologe Otto Weber hat einmal gesagt, es käme darauf an, Theologie im Gespräch mit den Vätern und mit den Brüdern zu treiben, und er hat nicht nur die Brüder in der eigenen Kirche gemeint, sondern auch die Brüder in anderen Kirchen.

PETER SIEBERT Das sind hohe Anforderungen, die von einer kleinen Konfession im deutschsprachigen Raum wohl kaum zu erfüllen sind. Die Theologen, die im Pfarramt stehen, können das nicht leisten, und theologische Fakultäten oder Seminare, die Ressourcen für eine solche Arbeit bereitstellen könnten, gibt es nicht.

HANS-JÜRGEN GOERTZ Nein, in Deutschland, in der Schweiz und in Österreich nicht. Erwartet werden könnte ein solcher Beitrag von den niederländischen Mennoniten, die ihren Predigernachwuchs in einem eigenen Theologischen Seminar an der Universität in Amsterdam ausbilden lassen. Doch die Systematische Theologie hat hier in diesen Jahren keinen auffälligen Schwerpunkt ausgebildet, und Professor Johannes Oosterbaan, den ich sehr geschätzt habe, hat wohl stärker mündlich als schriftlich gewirkt. Anders ist es inzwischen jedoch in Nordamerika, bezeichnenderweise nachdem die »Anabaptist Vision« ihre breitgestreute Überzeugungskraft einzubüßen beginnt. Ein wenig bekannt sind bei uns die Bücher und Aufsätze John H. Yoders, der sich auf die Problematik einer Friedenstheologie konzentriert hat und ein anregender Gesprächspartner für Theologen aus den evangelischen Landeskirchen und schließlich auch auf ökumenischem Parkett in Genf war, in manchem noch in der Nähe Benders, aber doch ein eigenständiger, ja, eigenwilliger Theologe, der in den letzten Jahren vor seinem Tod an einer katholischen Universität (Notre Dame) in Indiana lehrte. Weniger bekannt sind die Bücher des Harvard-Theologen Gordon D. Kaufman in Deutschland. Er hat sich intensiv in die Diskussionen um die Herausforderung der Theologie durch die Moderne und Postmoderne eingeschaltet und in anspruchsvoller Weise einen vielbeachteten Standpunkt formuliert, der sich bisher allerdings schwer ins Mennonitentum hinein vermitteln ließ, aber doch seine

mennonitische Herkunft nicht verleugnet. Schließlich liegen systematische Entwürfe von A. James Reimer mit der Aufsatzsammlung *Mennonites and Classic Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics* (2001) vor (Conrad Grebel University College in Waterloo, Kanada), und von Thomas N. Finger (Eastern Mennonite University in Harrisonburg, Virginia), der mit *A Contemporary Anabaptist Theology* (2004) eine ausgereifte Systematische Theologie vorgelegt hat. Daneben haben sich noch andere Theologen zu dem einen oder anderen Aspekt systematischer Theologie geäußert: zu Kultur, Pazifismus und Postmoderne. Hier regt sich etwas, das die europäischen Mennoniten nicht übersehen sollten: nicht eine täuferische oder mennonitische Theologie, wenn man genau liest, sondern eine ökumenische Theologie aus dem Geist des Täufertums.

Bei diesem Gespräch handelt es sich um ein fiktives Interview, eine Art Selbstgespräch über die Entwicklung meiner Forschungsarbeiten. HJG

Wie könnte eine Theologie aus dem Geist des Täuferturns heute aussehen?

Ich bin dankbar für die Gelegenheit, einen Strang der gegenwärtigen theologischen Debatte unter nordamerikanischen Mennoniten zu skizzieren, und ich schätze die Möglichkeit, mich mit der Arbeit von Hans-Jürgen Goertz auseinanderzusetzen. Bei meinem Buch *A Contemporary Anabaptist Theology* (2004) entschied ich mich bedauerlicherweise dafür, die Darstellung der neueren Täuferforschung auf Nordamerika zu beschränken.¹ Nun kann ich die Lücke füllen.

Viele Mennoniten in Nordamerika schwärmen für die »täuferische Perspektive«. Oft denken sie, man erreiche eine solche Perspektive dadurch, daß man historische täuferische Glaubensstandpunkte² identifiziert und sie dann einfach in entsprechende Konzepte des 21. Jahrhunderts überträgt. Aber eine Theologie im »Geist des Täuferturns« ist weitaus komplexer.

Wie Goertz oft betont, sind die Welten des 16. und des 21. Jahrhunderts voneinander so verschieden, daß historische täuferische Konzepte in heutiger Situation nur wenig Sinn machen oder etwas ganz anderes vermitteln. In Zeiten der Verfolgung beispielsweise konnte man sich durch die Trennung von der Gesellschaft ein deutliches Zeugnis bewahren und zum Ausdruck bringen. Heute jedoch, da Religionsfreiheit weit verbreitet ist, erscheint eine solche Praxis anderen kaum begreifbar, isolationistisch oder im besten Falle wunderlich.³

Außerdem bedürfen alle Versuche, frühe täuferische Konzepte in die Gegenwart zu übertragen, einer genauen Auswahl. Täuferische Lehren unterschieden sich und wichen manchmal stark voneinander ab. Heutige Mennoniten widersetzen sich einigen von ihnen unwillkürlich, wie zum Beispiel, die »Gottlosen« zu töten. Folglich gibt es – möglicherweise unbewußt angewandte – Kriterien dafür, eben dieses und nicht jenes auszusortieren, wenn man gewisse Anschauungen als »täuferisch« und auch für heute wertvoll auswählt. Aber wenn solche Kriterien nicht beachtet oder für unwichtig gehalten werden, dann wird die Begründung dafür, eine Anschauung »täuferisch« zu nennen, einfach nur auf eine persönliche Vorliebe zurückzuführen sein. Unreflektierte, subjektive Ansätze setzen widersprüchliche Definitionen von »täuferisch« in die Welt, die mennonitische Laien, Theologen und viele andere Menschen verwirren, die sich für diese Tradition interessieren.⁴

Die meisten Mennoniten meinen, ein täuferischer Grundsatz, der direkt in

die Gegenwart übertragen werden könne, sei die Gewaltlosigkeit. Goertz und andere jedoch weisen auf verschiedene Verbindungen zwischen den Schweizer Täufern und dem Bauernkrieg und einigen militanten Strömungen im deutschen und niederländischen Täuferium hin. Wenn gegenwärtige täuferische Theologie direkt vom historischen Täuferium hergeleitet wird, müßte man dann nicht pazifistische Ansprüche modifizieren oder gar aufgeben? Oder bleiben andere Kriterien – biblische, ethische und weitere – wirklich noch anwendbar, wenn das Thema Frieden herausgenommen wird? Könnte es sein, daß andere Kriterien eine geeignetere Begründung für den Pazifismus liefern und helfen, andere historische täuferische Grundsätze herauszufiltern, die von bleibender Bedeutung wären?

Nachdem die nordamerikanische mennonitische Theologie im vergangenen Vierteljahrhundert an Umfang und Intellektualität schnell zugenommen hat, halte ich die Zeit für reif, daß wir unsere Kriterien, Prinzipien und Arbeitsweisen offenlegen, um eine fruchtbarere Diskussion unter uns selbst und mit anderen über die Bedeutung wichtiger Begriffe und Anschauungen zu ermöglichen.

Um die Gelegenheit zu nutzen, mich mit Hans-Jürgen Goertz über den Gebrauch der Geschichte in der Theologie auseinanderzusetzen, will ich mich mehr mit der Methode als mit dem Inhalt einer neuen Theologie befassen. Weder werde ich alle meine Prinzipien auflisten, noch werde ich sie in eine strikt logische Abfolge bringen. Aber ich werde von Prinzipien ausgehen, die allgemeiner und vorrangiger in einem groben *logischen* Sinn sind, und dann zu anderen, eher spezifischen, übergehen, obwohl alle in vielfältiger Weise im aktuellen (oder *chronologischen*) Prozeß des Theologisierens aufeinander einwirken.⁵

I. Absicht und Autor

Die vielleicht wichtigsten Fragen zur Bestimmung des Charakters einer Theologie aus dem Geist des Täuferiums sind: »Warum oder mit welcher Absicht wird sie geschrieben?« und: »Wer schreibt sie?« Theologie wurde oft in der akademischen Welt getrieben, und viel Wichtiges ist dort entstanden. Aber meiner Ansicht nach ist Theologie eine Tätigkeit der Kirche, ausgeübt in vielfältiger Weise und an verschiedenen Orten mit dem Ziel, ihren Gottesdienst, ihre Gemeinschaft und ihre Sendung zu erweitern. Das bedeutet, wie Goertz behauptet, daß ein Theologe »in seiner eigenen Kirche tief verwurzelt sein« muß.⁶

Selbst wenn eine Theologie in täuferischer Perspektive nur von einer Person geschrieben würde, wird sie vom intensiven Dialog im kirchlichen Kontext

gestaltet sein, einschließlich dem Dialog mit anderen Theologen. Der eigentliche Ort der Theologie ist deshalb nicht die akademische Welt, obwohl viele Theologen mit dem dort gewonnenen Wissen im Gespräch sind. Überdies basiert die Theologie nicht auf Quellen, beispielsweise der Erfahrung, dem Experiment oder der Vernunft wie andere Disziplinen, sondern auf der Offenbarung, die von den Anhängern einer Religion akzeptiert wird.

Die akademische Welt hat einen solchen eigentümlichen, auf einer Offenbarung basierenden Ausgangspunkt traditionellerweise für einseitig und voreingenommen erklärt. Der mennonitische Theologe Gordon D. Kaufman, der lange in dieser akademischen Welt gearbeitet hat, argumentiert, anders als ich, daß es sich bei der Theologie nicht um ein einzigartiges religiöses Unternehmen handelt, sondern daß sie in öffentlich zugänglichen Aktivitäten und Quellen verwurzelt ist.⁷ So sollte ihr Konzept von »Gott« nicht von einem Ort abgeleitet werden, der nur durch Offenbarung zugänglich ist, sondern von allgemeineren philosophischen, kulturellen und anderen Quellen.⁸

Die akademische Welt jedoch erkennt zunehmend an, daß sich alles Wissen und alle Theorie von besonderen Ausgangspunkten in einem je besonderen kulturellen Kontext her entwickeln. Wenn Kaufmann versucht, sein Konzept von Gott von einem breiteren Ausgangspunkt her zu konstruieren, dann entscheidet er, daß »Gott« vor allem anderen bewirkt, was wahrhaft menschlich ist.⁹ Menschen erreichen dies durch Geschichtlichkeit, d.h. durch historisch gewachsenes Bewußtsein, durch den Gebrauch von Verantwortung, durch wohlgeordnete Freiheit und durch das Bemühen um nichtmenschliche Wirklichkeit.¹⁰ Diese Werte jedoch, ausgenommen vielleicht der letzte, sind typisch westlich und modern.

Weiter versucht Kaufman, westlichen Imperialismus zu vermeiden, der manchmal die christliche Mission begleitet, indem er die Christen ermutigt, nicht den »Mythos der christlichen Einzigartigkeit« zu stärken, sondern Werte, »die durch die machtvolle Bewegung überall hin zur Modernisierung geformt werden«, eine Bewegung, die weitgehend aus westlichen religiösen und kulturellen Traditionen stammt.¹¹

Wie ich es sehe, endet Kaufmans Versuch, die Besonderheit eines von einer Offenbarung bestimmten Ausgangspunktes in seiner möglichen Voreingenommenheit zu vermeiden, mit dem Eintreten für ein anderes, ebenso spezifisch westliches Wertesystem, das genau den Imperialismus fördert, dem er eigentlich trotzen wollte.

Aber während ich beginne, von einem kirchlichen Kontext und von der biblischen Offenbarung aus Theologie zu treiben, kann ich die Offenbarung doch nicht so scharf allen anderen Arten von Wissen gegenüberstellen, wie

Karl Barth dies tat. Hier stimme ich Kaufman zu: Weil Theologie beansprucht, sich mit Gott zu befassen, muß sie die ganze Wirklichkeit bedenken.¹² Auf die Herausforderungen und Fragen, die sich aus jeder Kultur ergeben, muß die Theologie in einer Sprache antworten, die in der betreffenden Kultur verstanden werden kann. Der eigentliche Grund dafür liegt meiner Ansicht nach in einer der Hauptaufgabe der Theologie, nämlich der Förderung der christlichen Sendung. Theologie rüstet Christen dazu aus, eine Vielfalt sozialer Kontexte anzusprechen. Und dennoch sollte die Theologie diese Aufgabe in Angriff nehmen, indem sie von der biblischen Offenbarung ausgeht und nicht von irgendeiner vermeintlich breiteren gemeinsamen Grundlage, die sie mit der Kultur teilt, in der sie entsteht.

II. Welche Kirche?

Wenn über Theologie in einer randständigen, verfolgten Tradition nachgedacht wird, ist die ekklesiologische Frage, welche Art von Kirche gemeint sei, entscheidend. Eine solche Tradition kann die Möglichkeit nicht abweisen, daß einige Personen und Organisationen, die Jesus treu zu sein behaupten, ihn in Wirklichkeit ignorieren oder ihm entgegenstehen. Gleichzeitig müssen die meisten Mennoniten heute anerkennen, daß wir, teilweise aufgrund unserer Marginalisierung, nur wenige andere Kirchen gut kennen. Die Kirchen, von denen unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert verfolgt wurden, haben sich seitdem auf bedeutsame Weise verändert. Viele Konfessionen sind seither entstanden, von denen wir wenig oder gar nichts wissen.

Um die Frage »welche Kirche?« zu beantworten, muß ich auf Einsichten zurückgreifen, die ich zumindest teilweise aus der Hl. Schrift ableite. Ich glaube, daß es eine weltweite Kirche gibt, die viel weiter reicht als mennonitische Gemeinden, und daß ihr Herr die wahre Einheit unter ihren Gliedern wünscht und darauf hinwirkt. Gegenwärtig sind der genaue Charakter und die Grenzen dieser Einheit für uns nicht sichtbar. Aber diese Kirche ist deshalb nicht einfach nur »geistlich«. Wahre, innere Einheit drückt sich in äußerer, sichtbarer und aktiver Gemeinschaft aus. Folglich glaube ich, daß Jesu universale Kirche danach drängt, sichtbare Gestalt anzunehmen, auch wenn ich sie nicht einfach mit irgendeiner Institution oder irgendeinem ihrer Zusammenschlüsse identifizieren kann. Im Grunde ist das die Kirche, in der und für die ich versuche, theologisch zu reden.¹³

Aus diesen Gründen meine ich, es sei am besten, Jakobus 1,19 zu folgen und immer, wenn ich einer Kirche oder einer Theologie zum ersten Mal begegne, die für sich in Anspruch nimmt, christlich zu sein, erst einmal davon auszugehen, daß sie es auch ist. Dinge, die zu Anfang unchristlich klingen, könn-

ten ganz anders klingen, wenn ich sie erst besser verstehe. Umgekehrt können natürlich Dinge, die zuerst christlich klingen, bei genauerer Prüfung ganz anders erscheinen. Meine Theologie ist ökumenisch in dem Sinn, daß ich bereit bin, von allen zu lernen und mit allen zu sprechen, die sich selbst Christen nennen, und daß ich mich frei fühle, mir einige ihrer Lehren anzueignen – auf meine Weise –, sofern ich sie für biblisch halte, oder sie anderenfalls auch abzulehnen.

Keine Theologie, die darauf abzielt, der universalen Kirche zu dienen, kann jedoch in einer universalen Perspektive geschrieben werden. Die universale Kirche besteht aus vielen spezifischen, örtlichen, von ihrer jeweiligen Kultur bestimmten Kirchen und wird auch durch diese Kultur vermittelt. Meine Theologie ist »aus dem Geist des Täuferturns« in dem Sinn, daß das historische Täuferturn den ersten Bezugspunkt oder die Linse bereitstellt, von dem bzw. von der aus oder durch welche ich das Thema der Theologie in Augenschein nehme.¹⁴ Ich halte viele täuferische Schwerpunkte im Hinblick auf den christlichen Glauben für zentral. Da einige von ihnen über Jahrhunderte hin vergessen, an den Rand gedrängt oder abgelehnt wurden (sogar von einigen Nachfahren des Täuferturns), finde ich es wichtig, sie für Jesu weltweite Kirche wiederzugewinnen. Meine eigene Arbeit beginnt in einem menonitischen Kontext und kehrt zu ihm zurück, auch wenn sie ökumenisch ist.

III. Allgemeines Thema

Von der Absicht und dem Kontext der Theologie kommen wir zur Frage, was denn in einem sehr allgemeinen Sinn das Thema der Theologie sei. Wie bereits gesagt, stimme ich Kaufman zu, daß Theologie sich mit Gott beschäftigt und nicht einfach mit einzelnen Traditionen, und daher mit der gesamten Wirklichkeit. Das kann natürlich kaum bedeuten, daß Theologen sich mit jedem möglichen Thema befassen müssen. Aber es bedeutet, daß sie offen sein sollten, alle Arten von Themen zu bedenken, und daß die gesamte Schöpfung mit ihrem Schöpfer den letzten Horizont der Theologie darstellt.¹⁵

Im christlichen Glauben bewegt sich Geschichte immer auf das zentrale Stadium zu. Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, aber nicht einfach, weil es durch die Geschichte entstanden ist oder seinerseits die Geschichte beeinflußt. Auf einer höheren Ebene betrachtet, ist das Wesen seiner Botschaft, die Bedeutung seiner tiefsten Überzeugungen nämlich durch gewisse geschichtliche Ereignisse geformt und würde unabhängig von diesen auch nicht existieren. Das Thema des christlichen Glaubens, wie ich es verstehe, besteht also nicht in allgemein moralischen, vernünftigen oder my-

stischen Wahrheiten, für die die biblische Geschichte nur eine Art von Symbol lieferte.

Geschichtliche Ereignisse und sogar bedeutende historische Trends sind kaum universal bedeutsam. Das Thema der Theologie jedoch, Gott mit dem Kosmos, ist es sicherlich. Dies führt uns zu einem Paradox im Herzen des christlichen Glaubens¹⁶: Gottes Charakter und seine universale schöpferische und rettende Macht sind primär geoffenbart in einzelnen Personen, Gruppen, Ereignissen und Schriften. Seine universalen, rettenden Ziele werden durch sie partikular verwirklicht.

IV. Grundlegender Inhalt

Nachdem das Thema der Theologie allgemein beschrieben ist, geht es nun um die Frage nach ihrem besonderen Inhalt. Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei um eine Erzählung von vielen geschichtlichen Ereignissen, die sich von einem universalen Horizont zu einem anderen erstrecken: von der Schöpfung zur Vollendung. Diese Erzählung konzentriert sich auf das Kommen, das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu. Bei der Entfaltung dieser Erzählung entstehen vielfältige Einsichten in die menschliche Natur, die Politik, den Gottesdienst, die göttliche Wirklichkeit und viele andere theologische Themen. Die tiefste Bedeutung dieser Einsichten ist geoffenbart in der Geschichte und Lehre Jesu und deren neutestamentlicher Darstellung. Der grundlegende kurze Bericht von Jesu Geschichte und ihrer Bedeutung kommt im Kerygma oder in der Verkündigung der frühen Kirche zum Vorschein.¹⁷ Das Kerygma verkündet, daß Gottes Verheißung an Israel in Wirken, Tod und Auferstehung Jesu erfüllt wurde und daß Jesus Christus als endzeitlicher Richter wieder erscheinen wird. Die Grenze zwischen dem alten Zeitalter, aus dem Jesus uns rettete, und dem neuen Zeitalter, das mit seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt begann, wurde überschritten. Jesus ist nun der Herr des Kosmos, auch wenn dies erst bei seiner Wiederkunft offenbar wird. Jesus wurde auferweckt durch Gottes Geist, der über diejenigen ausgegossen wird, die umkehren und an ihn glauben. Das Kerygma verheißt schließlich Vergebung und Heil für alle, die darauf antworten.

Der grundlegende Sinn des Kerygmas tauchte auch in den frühesten Bekenntnissen auf, deren Kernaussage lautete: »Jesus Christus ist Herr«.¹⁸ Auch diese Bekenntnisse identifizierten ihn als Erfüllung der messianischen Hoffnungen Israels und darüber hinaus als gegenwärtig herrschenden Herrn der Welt. Diese Herrschaft führte zur Unterwerfung der Mächte des Bösen und zieht Christi Wiederkunft nach sich, auch wenn diese nicht immer ausdrücklich erwähnt wurde. Nicht mehr als das Kerygma auch listeten die Be-

kennntnisse einfach Ereignisse auf. Das Bekenntnis wurde durch den Geist im Gottesdienst und ebenso in der Öffentlichkeit ans Licht gebracht, was zugleich bedeutete, daß »Caesar nicht Herr« war – ein Bekenntnis, das Verfolgung nach sich zog.¹⁹

Obgleich das Kerygma und die Bekenntnisse nicht jede wichtige biblische Lehre enthalten, liefern sie meiner Einschätzung nach die entscheidende Perspektive oder den Blickwinkel, unter dem das Übrige bedacht werden kann. Man beachte vor allem, daß beide nicht einfach Ereignisse auflisten. Beide vermitteln vielmehr eine göttliche Kraft, die, wenn sie angeeignet wird, Heil bringt. Das Kerygma und die Bekenntnisse ziehen eine Linie vom Sinn der Vergangenheit in die Gegenwart und vermitteln eine heilschaffende, schöpferische Energie, die in die Zukunft fließt.

V. Historische Orientierung

Das Kerygma, die Bekenntnisse und die Theologien, die sich an ihnen orientieren, sind stark von der Geschichte geprägt, ja, sie werden zu Instrumenten geschichtlicher Veränderung. Das Kerygma und die Bekenntnisse bezeugen, wie ich sie verstehe, eine Vergangenheit – nicht eine Erzählung, bei der die Historizität von Ereignissen, Zeiten und Orten ohne Bedeutung wäre, denn sie stellen Behauptungen über die Bedeutung der erzählten Geschichte auf und sprechen nicht über irgendeine Bedeutung getrennt davon.

Die Bedeutung dieser Ereignisse reicht jedoch weit über die Vergangenheit und jede gegenwärtige Erkenntnis hinaus. Daraus folgt, daß das Kerygma, wie ich es verstehe, nicht nur die frühe christliche Verkündigung bezeichnet, sondern auch die lebendige Überlieferung der heilbringenden Mitte der biblischen Erzählung seither. Die Bedeutung dieser Ereignisse, die vom Kerygma durch die Kirche weitergetragen wurde, kann und muß wieder und wieder auf unterschiedliche Weise in zahllosen kulturellen Bereichen zum Ausdruck gebracht werden. Insofern ist die Botschaft universal, nicht weil sie überall auf dieselbe Weise dargelegt und praktiziert werden kann oder sollte, sondern weil sie in jede Kultur Eingang finden kann, ohne ihre grundlegende Bedeutung zu verlieren. Dieselbe Botschaft kann in vielen verschiedenen Kontexten vermittelt werden, aber eben nur, wenn sie in jedem Kontext anders formuliert und umgesetzt wird.

Damit die Theologie der Kirche bei der Erfüllung dieser Aufgabe helfen kann, muß sie sich die Sprache eines jeden Kontexts teilweise oder weitgehend aneignen. Diese Suche nach verständlicher Ausdrucksweise bildet den besonderen Gegenpol theologischer Arbeit. Ihre universale Aufgabe kann deshalb nicht darin bestehen, dieselben Konzepte überall zu verwenden, son-

dern sich um einen wahrheitsgetreuen Ausdruck der gleichen grundlegenden Bedeutungen in den vielen verschiedenen Konzepten zu bemühen.

Indem die Theologie dies tut, hilft sie der Kirche, ihre Botschaft und ihre Hörer auf Gottes Zukunft hinzulenken. Natürlich versucht die Theologie, einige Begriffe präzise zu definieren oder zu beschreiben. Dennoch sind viele ihrer Konzepte offen und unvollständig, da sie auf diese Zukunft nur erst hinweisen. Theologie muß über sich selbst hinaus auf eine kommende Wirklichkeit hinweisen, die jedes gegenwärtige Vokabular übersteigt.²⁰ Diese Wirklichkeit ist das Ziel oder die Erfüllung der biblischen Geschichte, die alle Nationen, Völker, Sprachen und Stämme sowie alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden und unter der Erde zusammenbringen wird.

Wenn theologische Behauptungen die Absicht verfolgen, dieselbe Botschaft aus der Vergangenheit zu überliefern, müssen sie auch ihre Ausrichtung auf die gemeinsame Zukunft der Schöpfung zum Ausdruck bringen. Auf diese Weise hat die Theologie auch die Aufgabe, die Universalität der christlichen Botschaft zu reflektieren. Indem sie auf diese gemeinsame Zukunft hindeutet, bemüht sie sich, die Bedeutung dieser Zukunft und der Ereignisse, die zu ihr führen, so verständlich wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Mit anderen Worten: Die Theologie formuliert universal geltende Aussagen als eschatologisches Ziel, obwohl sie diese immer nur teilweise und unvollkommen äußern wird.²¹ Universalität ist etwas, nach dem die Theologie zusammen mit der universalen Kirche strebt, nicht etwas, das sie besitzt oder worauf sie aufbaut. Eine Theologie, die dieses universale Ziel ignoriert und stattdessen völlig in partikuläre Kontexte eintaucht, verfehlt es meiner Einschätzung nach, die biblische Erzählung angemessen darzustellen.

VI. Quellen und Norm

Die Theologie, wie eben beschrieben, kann Einsichten und Begriffe aus vielfältigen Quellen nutzen, z.B. aus soziologischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen und psychologischen. Mit Quellen meine ich alles, worüber Theologie nachdenkt. Dazu können auch kirchliche Aktivitäten und Erfahrungen gehören, wie z.B. Gottesdienst, Mission etc. Auch der grundlegende Inhalt der Theologie – die biblische Geschichte – kann in unterschiedlicher Weise in Worte gefaßt werden.²² Meine Theologie umfaßt Material aus vielen Gebieten und wird Verwirrung verursachen, wenn nicht ihre Norm oder Normen – ihr Kriterium oder ihre Kriterien zur Beurteilung der Wahrheit ihrer Aussagen – bestimmt werden.

Die Norm für meine Theologie ist die Bibel als Kanon. Der Kanon reicht, wie die biblische Geschichte auch, von der Schöpfung bis zur Vollendung

und verbindet die vielen verschiedenen Schriften auf eine Weise, die ihre sich gegenseitig interpretierenden Beziehungen andeutet. Zum Beispiel zeigt der Kanon, wie frühere Ereignisse und Aussagen im Licht von späteren verstanden werden müssen. Er stellt jedoch nicht alleinige, ausschließliche Auslegungen wichtiger Themen (z.B. das Kreuz) bereit, sondern eine Fülle von Auslegungen (z.B. verschiedene Texte über das Kreuz). Diese Interpretationen drücken verschiedene Aspekte eines Themas aus, zeigen aber auch Gemeinsamkeiten auf, sofern sie miteinander bedacht werden.

Gemessen an der Norm des Kanons ist eine theologische Aussage dann wahr, wenn sie das gesamte Bedeutungsspektrum am besten zum Ausdruck bringt, das sich in der Reihe der Interpretationen eines Themas und in den dafür relevanten Erzählungen findet und das zudem am besten mit verwandten Aussagen übereinstimmt, die der gleichen Überprüfung standhalten. Der Kanon liefert keine Regeln zur Bildung und Unterstützung von Aussagen, sondern läßt viele Aussagen entstehen. Die kanonische Norm (ein wenig wie die universale Dimension) liefert den Theologen nicht absolut feste Standards, sondern einige untereinander verbundene Kriterien, denen die Theologen sich mehr und mehr anzunähern versuchen können. Eine solche Norm ist nicht nebulös, denn sie liefert gemeinsame Kriterien, auf die sich Theologen berufen können, die unterschiedliche Ansichten vertreten.

Wenn die biblische Erzählung selbst eine Norm für den Theologen darstellte, würde sie allerdings ganz anders wirksam werden als die Bibel, die Kanon ist. Sie zöge die Erzählung allen anderen sprachlichen Formen vor. Zum Beispiel würde eine Sprachform, die zum Ausdruck bringt, wer Jesus ist²³, im Vergleich mit den Erzählungen das Nachsehen haben. Die Bibel enthält aber eine große Vielfalt sprachlicher Formen; und ich glaube, das muß sie auch, wenn ihre Botschaft in zahllose Kulturen übertragen werden soll. Wenn ein Theologe, für den der biblische Kanon die Norm ist, eine Aussage entwirft, ist es nicht wichtig, ob sie eine erzählerische Form aufweist, sondern ob sie die Bedeutung der biblischen Erzählung angemessen in Worte faßt. Genausowenig ist es üblicherweise wichtig, ob diese Aussagen in biblischer Sprache gemacht werden, sondern wichtig ist, ob die gebrauchte sprachliche Form das biblisch Gemeinte zum Ausdruck bringt.

VII. Traditionen

Die ganze Kirchengeschichte hindurch haben alle kirchlichen Traditionen gewisse Aspekte des christlichen Glaubens mehr betont als andere, oft auf verschiedene Weise. Alle Theologen betrachten überdies das Thema der Theologie weitgehend aus der Perspektive einer oder einiger Traditionen

(kirchlicher, aber zeitweise auch kultureller und/oder philosophischer). Weil Theologen auf Universalität hin zielen, können sie mehr und mehr zusätzliche Perspektiven aufnehmen. Allerdings wird ihr Ausgangspunkt noch immer individuell geprägt sein, ganz gleich, wie stark er sich erweitert.

Schließlich komme ich zum Täuferium. Aus dem Geist des Täuferiums zu schreiben, bedeutet für mich, daß das historische Täuferium mir meinen vorrangigen Ausgangspunkt liefert. Genau gesagt, sollte mein Unternehmen besser »Theologie in täuferischer Perspektive« genannt werden statt »Täuferische Theologie«.²⁴ Wie ich gezeigt habe, liefert mir das Täuferium weder meine vorrangige Quelle, noch meine Norm. Auch gleicht meine Methode nicht dem naiven, populären Modell, das mit Überzeugungen des 16. Jahrhunderts beginnt und sie direkt in das 21. Jahrhundert überträgt.

Wenige Menschen heute haben vom »Täuferium« gehört und viele, die den Begriff verwenden, geben ihm recht unterschiedliche Bedeutungen. Manchmal wird dieser Begriff recht locker gebraucht und bedeutet nicht mehr als »Ich mag es«. Aber da »Täuferium« eine alte, wenig bekannte, schwierige und kontroverse Bewegung bedeutet, glaube ich, Theologen sollten erklären, was sie damit meinen, wenn sie den Begriff bewußt gebrauchen wollen. Da niemand wirklich alles im Täuferium gutheißen kann, scheint es mir angebracht zu sein, daß alle, die in dieser Tradition Theologie zu treiben meinen, es nicht einfach nur beiläufig streifen, sondern es so oft und so gründlich wie möglich zur Sprache bringen.

VIII. Revisionismus²⁵

Ich stimme mit vielen zeitgenössischen Forschern darin überein, daß das historische Täuferium mehreren verhältnismäßig unabhängigen Entstehungsherden bzw. Quellen entsprang. Keine dieser Quellen brachte die historisch realisierte Essenz des Täuferiums zur Darstellung, auch nicht eine reinere Gestalt, die geeignet wäre, die anderen Erscheinungsformen des Täuferiums zu beurteilen, oder gar ein Muster, das die gegenwärtige Theologie nur wieder aufgreifen müßte.²⁶ Wenn ich Hans-Jürgen Goertz recht verstehe, dann stelle ich aber nicht so viele Unterschiede zwischen ihnen fest wie er. Ich finde zum Beispiel, daß praktisch alle historischen Täufer die Taufe, das Abendmahl, die Gemeindedisziplin und das wirtschaftliche Teilen der Güter untereinander praktizierten, wenn auch manchmal in recht unterschiedlicher Weise, und daß diese vier Punkte auf einige zentrale Themen für eine heutige Ekklesiologie in täuferischer Perspektive hinweisen.²⁷

Dennoch bin ich weniger als C. Arnold Snyder bereit, von einer gemeinsamen »theologischen und ekklesiologischen Mitte« oder von Gemeinsamkei-

ten bzw. Ähnlichkeiten bei so vielen Punkten zu sprechen, wie er dies tut.²⁸ Überdies meinte er in seinen kürzeren Abhandlungen, daß die Täufer sich von den Reformatoren viel weniger in Lehrfragen als in Fragen der Praxis unterschieden und daß ihre lehrmäßigen Ansichten nicht so mannigfaltig oder originell waren, denn sie waren weitgehend von den frühen radikalen Reformatoren übernommen worden.²⁹ Aus meiner Sicht tendieren viele Historiker allerdings dazu, die Verschiedenheit unter den täuferischen Lehraussagen zu unterschätzen, oft weil sie diese weit weniger detailliert untersucht haben als die täuferische Praxis, vor allem diejenige, die den soziopolitischen Bereich berührt. Wenn beispielsweise die Erforschung der schweizerischen Anfänge des Täuferturns dem Umfang nach auch nur entfernt dem der Christologie entspräche, ließen sich die großen Unterschiede zwischen Balthasar Hubmaiers, Hans Dencks und Pilgram Marpecks Christologie kaum unterschätzen.

Ich glaube, daß viele Grundzüge täuferischer Lehraussagen immer noch darauf warten, entdeckt zu werden, und daß dies eher bei der Suche nach den Unterschieden als nach den Ähnlichkeiten geschehen wird. Unterschiede und Widersprüche müssen täuferische Theologen nicht beunruhigen, weil diese ihre Entwürfe nicht direkt auf historischen Einzelheiten aufbauen müssen und weil Unterschiedlichkeiten ihre Konstruktionsmöglichkeiten bereichern.

IX. Implizit und Explizit

Einer meiner grundlegenden theologischen Begriffe ist auch für meine Interpretation der Geschichte ziemlich wichtig. Alle christlichen Gruppen, die länger als eine oder zwei Generationen bestanden, wurden, wie ich glaube, von einer impliziten Theologie getragen.³⁰ Sie hätten, vor allem in Zeiten der Verfolgung, nicht überleben können, wären ihre wichtigsten Verhaltensweisen nicht durch grundlegende Überzeugungen vom Charakter des menschlichen Lebens, von Gott, von gut und böse etc. gesteuert worden.³¹ Implizite Theologien oder Überzeugungen werden allerdings nicht bedacht in Worte gefaßt. Explizite Theologien dagegen bestehen aus Überzeugungen, die genau ausformuliert sind, oft in Glaubensbekenntnissen, Artikeln oder Büchern. Die meisten täuferischen und mennonitischen Theologien waren implizit. Häufig beschreibe ich es als meine Hauptaufgabe, die impliziten Theologien des Täuferturns explizit in zeitgenössischen Kontexten wiederzugeben. (Damit meine ich natürlich, daß diese Theologien meine wichtigste historische oder traditionelle Perspektive bestimmen, nicht jedoch meine verpflichtende Quelle oder Norm sind).

Die meisten Anhänger neuer religiöser Bewegungen, vor allem wenn diese

in turbulenten Zeiten entstehen, wurden meiner Ansicht nach von machtvollen Visionen vorangetrieben, deren Details nicht gleich klar waren. Diese Anhänger können auch einige explizite Überzeugungen miteinander teilen oder sogar betonen (z.B. sola scriptura). Aber mit der Zeit kann sich sogar das Verständnis dieser gemeinsamen Überzeugungen unterscheiden. Viele ihrer anderen frühen Aussagen stellen meiner Ansicht nach Versuche dar, implizite Theologien zu erklären, die unter ihnen oft variieren. Weitere Berührungen miteinander, die Schrift, soziale Umstände und Ereignisse können diese verschiedenen impliziten Überzeugungen bei dem Bemühen, sie in Worte zu fassen, verändern. Theologische Überzeugungen der Frühzeit verändern sich oft schnell, und viele ihrer expliziten Aussagen bringen vielleicht nicht wirklich ihre impliziten theologischen Überzeugungen zum Ausdruck.

Deshalb bin ich nicht sicher, ob man bei einer theologischen Entwicklung in den ersten Jahren einer Bewegung oder während einer kurzen Periode beschleunigter Veränderung deutlich kontrastierende Positionen oder Entwicklungsstadien unterscheiden kann. Explizite Aussagen können sich deutlich voneinander unterscheiden, während die implizite Kontinuität der theologischen Grundüberzeugungen viel größer sein kann. Umgekehrt können aber auch ihre expliziten Aussagen recht ähnlich sein, während sich ihre impliziten Überzeugungen sehr voneinander unterscheiden.

Ich schätze die detaillierte Arbeit zahlreicher Historiker über die ersten Jahre des Schweizer Täufertums sehr. Sie ringen mit der Komplexität historischer Veränderungen sowie mit den Wechselbeziehungen expliziter Aussagen, zugrundeliegender Absichten und den sozialen Situationen, die schwer zu ermitteln sind. Dennoch unterscheidet Goertz schärfer als ich zwischen den frühesten Täufern, die eine Volkskirche wollten und über »weitgespannte, die gesamte Gesellschaft umfassende Reformpläne«³² verfügten, und dem freikirchlichen Täufertum, das ziemlich abrupt in Schleitheim zum Vorschein kam, »als jede Hoffnung gesunken war, die Reformation noch in ihrem Sinn beeinflussen zu können«³³. Obwohl Goertz diesen Kontrast gelegentlich einschränkt³⁴, hebt er ihn doch ziemlich oft hervor.

Ich denke eher, daß die Ansichten, die in Schleitheim explizit zum Ausdruck kamen, vorher implizit weiter verbreitet gewesen sein könnten. Die frühe Unterstützung einer Volkskirche könnte häufiger auch eine rasche Antwort auf die sich schnell verändernde Situation gewesen sein, als eine ausdrückliche Formulierung von Zielen, die in Diskussionen ausgearbeitet worden waren. Ich bin nicht sicher, daß dies der Fall war, aber genausowenig bin ich sicher in der Frage, wie präzise die Unterscheidung von Positionen und Stadien in kurzen, bewegten Zeiten sein kann.

Nichtsdestoweniger sind es Goertz und andere, die uns zeigen, daß wir weder frühe Spuren einer Volkskirche ignorieren, noch einfach eine geradlinige Entwicklung auf Schleithcim hin annehmen können. Genausowenig läßt sich verneinen, daß einige Radikale den Schweizer Bauernkrieg befürworteten oder manchmal in ihn verwickelt waren. Diese Forschung veranlaßt die Theologen, die Zustimmung einiger Täufer zu einer volksskirchlichen Lösung und vielleicht sogar zum zeitweisen Gebrauch von Waffen erneut zu bedenken. Wenn diese Forschungsarbeit einfach nur die Tendenzen einer Behandlung des frühen Täuferturns als vollkommen verwirklichtes Ideal bremsst, sollte dies auch in allen theologischen Darstellungen des Täuferturns berücksichtigt werden. Schließlich muß jede gegenwärtige theologische Position aber vom biblischen Kanon her beurteilt werden. Meine Position deckt sich mit der Ablehnung des Schwertgebrauchs in Schleithcim, nicht aber mit dem absoluten Dualismus, der der Begrifflichkeit dieses Artikels und der sechs anderen Artikel in Schleithcim zugrundeliegt.

X. Erfahrung und Praxis im Gegenüber zur Theologie

Meiner Ansicht nach ist die Unterscheidung zwischen Erfahrung oder Handeln und Theologie beziehungsweise zwischen »Herz« und »Kopf« sehr modern und postmodern. In der Hl. Schrift finde ich sie nicht.³⁵ Einiges davon finde ich im Täuferturn, aber dort sind damit eher Unterschiede zwischen gebildet und ungebildet, Oberschicht und Unterschicht gemeint, als erkenntnistheoretische Unterscheidungen. Heute werden Kopf-Herz-Dualismen dagegen oft in allen sozialen Schichten geäußert. Manchmal geht es darum, die authentische Erfahrung oder Ethik von »trockenem Rationalismus« zu befreien. Ich fürchte jedoch, daß diese Dualismen des öfteren nur die Befreiung der Begehrlichkeiten von Selbstbeschränkung und Selbstkontrolle verstärken, um das wachsende Verlangen nach Konsum anzuheizen, das für die ständig steigende Produktion notwendig ist.

Meine Ablehnung eines solchen Dualismus betrifft mein Verständnis von impliziter und expliziter Theologie. Ich habe gesagt, daß implizite Überzeugungen oftmals expliziten Ausdrucksweisen in der Geschichte religiöser Bewegungen vorausgehen. Aber ich sage das nicht, weil ich etwa denke, praktische oder emotionale Erfahrung müßten rationaler Erklärung vorausgehen, wie in einem »experimentiell-expressiven« Denkmodell der Theologie, in dem diffuse Erfahrung immer dem konkreten symbolischen, liturgischen oder rationalen Ausdruck vorausgehen muß. Religion und religiöse Erfahrung dagegen entstehen beinahe immer in ihrer besonderen Gestalt von Anfang an³⁶.

Das bedeutet, daß einige theologische Aussagen, die die Überzeugungen einer Bewegung recht gut zum Ausdruck bringen, durchaus schon in der Anfangszeit vorkommen können. Ein gutes Beispiel ist die »hohe Christologie«, die sich im Neuen Testament findet und die manche Theologen als »griechisch« und »weiter entwickelt« betrachten. Viele Jahrzehnte stimmten die meisten Forscher aber darin überein, daß ein auffälliger Ausdruck einer solchen Christologie, Philipper 2,5–11, nur die Übersetzung eines vorpaulinischen aramäischen Hymnus ist. Auch anderen christologischen Texten liegen frühere Hymnen zugrunde, wie etwa Johannes 1,1–14, Kolosser 1,15–20 und Hebräer 1,1–4. Zu beachten ist, daß diese expliziten Formulierungen, die bereits in der frühesten Christenheit auftauchen, nicht einfach rationale, sondern hymnische Texte sind. Rationale und ästhetische Ausdrucksweisen, die in der Moderne oder Postmoderne oft in einen Gegensatz zwischen rechter und linker Gehirnhälfte gepreßt werden, vermischen sich in diesen wichtigen Abschnitten.

Oft höre ich einen ähnlichen Dualismus in popularwissenschaftlichem wie wissenschaftlichem Kontext: »Die ersten Täufer hätten die Praxis betont und sich nicht für Theologie interessiert.« Der erste Teil der Behauptung ist meines Erachtens historisch begründet, der zweite nicht; er wird als natürliche Folge des ersten verstanden. Meiner Meinung nach wird der Gegensatz zwischen Theologie und Praxis auf das historische Täufern projiziert. Und das ist ziemlich anachronistisch.

In einem früheren Artikel habe ich Goertz in diesem Punkt mißverstanden.³⁷ Er unterscheidet zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts, die Wert auf das Ausleben ihres Bekenntnisses legten, und den mennonitischen Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts, die verfaßt wurden, um bestehenden Gemeinden zu helfen, sich auszubilden und zu erhalten. Ich nahm an, er unterstütze die allgemeine Sicht, daß die ersten Täufer keine wirkliche Theologie gehabt hätten. Es freut mich aber, daß er das Gegenteil denkt. Sein Punkt ist, daß das frühe Täufern in einem anderen Kontext Theologie trieb: Gebet, Gottesdienst, Mission und gemeinsames Leiden.³⁸ Das scheint mit meiner Weigerung übereinzustimmen, in meiner historischen Forschung und meiner Theologie a priori Theologie von Gottesdienst, Gemeindeleben und Ethik zu trennen.

Einige Historiker, die wenig oder keine signifikante Theologie, Bekenntnisse oder theologische Begrifflichkeit (wie die Trinität) im historischen Täufern finden, scheinen mir nur Stereotype protestantischer und katholischer Versionen dieser Dinge im Sinn zu haben. Wenn sie nicht diese Ausformung von Theologie finden, nehmen sie an, die Täufer hätten überhaupt keine

Theologie. Aber bei den Täufern war die Theologie implizit und manchmal auch ganz ausdrücklich, mit Gottesdienst und Praxis vollständig verbunden, und zwar von Anfang an. Wenn dem so ist, werden Theologen, die danach in vielfältigen Formen suchen, nicht nur theologische Inhalte finden, sondern auch Hinweise darauf, wie diese Inhalte zum Ausdruck gebracht wurden. Und diese Inhalte können den Gottesdienst, die Gemeinschaft und die Mission der Gemeinden heute bereichern.

XI. Sozialgeschichtliche Erklärung

In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts bewegte sich die Täuferforschung spürbar, wenn auch nicht vollkommen weg von geistesgeschichtlichen hin zu sozialgeschichtlichen Erklärungskategorien.³⁹

Einige Historiker, wie Goertz, die letzteres betonen, erkennen auch die aktive Rolle der Religion bei der Entstehung des Täuferturns an und wollen zu einem Dialog zwischen theologischen und historischen Wissensansprüchen ermuntern.⁴⁰ Sozialgeschichtliche Forschung enthüllt aber oft, daß theologische Gründe für Ereignisse, die von früheren Akteuren oder heutigen Historikern angeführt wurden, teilweise oder völlig fehl am Platze seien und daß diese Ereignisse eher auf weltliche Faktoren zurückgeführt werden müßten. Ich versuche einen genuinen, wenn auch begrenzten Gebrauch von sozialgeschichtlichen Kategorien zu machen.⁴¹

Menschen früherer Epochen legten großen Wert auf transzendente Wirklichkeiten, die, wie die meisten Theologen sagen würden, durch soziale Phänomene wirken, aber nicht völlig auf irgendwelche wissenschaftlichen Erklärungen reduziert werden können. Wie vollständig kann eine Forschung, die hauptsächlich sozialgeschichtlich arbeitet, solche Menschen und ihre Handlungen begreifen? Goertz z.B. gebraucht den Antiklerikalismus als wichtiges Erklärungsmodell. Es liefert bedeutsame Einsichten in das Täuferturn und seine Beziehungen zu anderen Reformbewegungen.⁴² Was aber, wenn der Antiklerikalismus, zumindest für einige Täufer, nur der negative Reflex auf eine positivere Wirklichkeit war, z.B. eine geistliche Wiedergeburt? Was aber, wenn die Hoffnung, die viele Täufer durch Feuer und Schwert trug, fast nichts mit irgendeiner künftigen Gesellschaft auf dieser Erde zu tun hatte, sondern weitgehend mit einer Gesellschaft auf einer radikal, möglicherweise allein durch göttliches Eingreifen veränderten Erde oder vielleicht sogar im Himmel?

Nehmen wir ferner an, daß ein Theologe heute an den Vorrang einer solchen transzendenten Wirklichkeit glaubt und ihre Rolle artikulieren möchte. Ein solcher Theologe kann und sollte auch die Sozialwissenschaften nutzen und

zeigen, wie diese Wirklichkeit heute konkret wirken kann. Wie hilfreich aber werden die Sozialwissenschaften sein, wenn es darum geht, diese transzendente Wirklichkeit zu erklären, die nach dem Verständnis solcher Theologen und ihrer Kirchen vor allem, hinter allem und durch alles hindurch wirksam ist? Müßten hier nicht theologische Kategorien eingebracht werden, um die Entstehungsproblematik (auch des Täuferturns) verständlicher zu erklären?

Ich frage: Wenn Forscher etwas hauptsächlich in sozialgeschichtlichen Kategorien erklären wollen, bis zu welchem Grad müssen ihre Schlußfolgerungen dann in diesen Begriffen formuliert werden? Am Ende einiger Schriften über das Täuferturn verweist Goertz auf gelegentliche Ähnlichkeiten mit der Gegenwart, die, wenn ich seine Ausführungen recht lese, wichtige Kontinuitäten bezeichnen. Er erwähnt »die nonkonformistische Brüderlichkeitsvorstellung«, die, wenn sie zum Leben erweckt würde, »in der ... gesellschaftlichen Gegenwartserfahrung ... die Mennoniten mit ihren Vorfahren gleichzeitig machen« könnte. Er schlägt vor, daß historische täuferische Impulse »überall dort aufgenommen werden könnten, wo in den kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen die Ursachen für die Unfreiheiten aufgespürt werden, die sich der Vision von einem »neuen Himmel und einer neuen Erde«, auf die immer noch gewartet wird, in den Weg stellen, oder wo nach den kleinen Chancen der Freiheit gesucht wird.«⁴⁴ Eine transzendente Dimension des täuferischen Erbes wird zwar nicht ausgeschlossen, dieses Erbe wird jedoch hauptsächlich in sozialgeschichtlichen Begriffen verstanden.

Welche Rolle können bei einem solchen Ansatz dann Faktoren spielen, die von sozialwissenschaftlicher Seite nicht gesucht werden oder die ihre Erklärungsmöglichkeiten übersteigen? Wenn die Rolle klein ist, frage ich mich, wie oft sozialgeschichtliche Kategorien, wenn sie die einzigen sind, den Reichtum der Tradition beschränken und reduzieren, indem sie anachronistische moderne/postmoderne Kategorien auf sie projizieren; auch wenn sie in der Tat manche theologischen Erklärungen »demaskieren« oder korrigieren können. Die Theologie hingegen, wie ich sie verstehe, nimmt die Bibel und die Kirchengeschichte ernst und zielt letztlich auf die Zukunft, auf Wirklichkeiten, die die gegenwärtige Erfahrung übersteigen. Wenn diese Wirklichkeiten in gewisser Weise in der Vergangenheit wirksam waren und in der Gegenwart wirksam sind, wie oft müßte die Theologie, die kaum auf die Sozialwissenschaften verzichten dürfte, tatsächlich anderen Kategorien Priorität geben? Diese Anmerkungen verstehe ich nicht bloß als rhetorische, sondern echte Fragen nach der Rolle theologischer und historischer Wissensansprüche und ihrer fortdauernden Diskussion.

XII. Inhalt

Obgleich ich mich meist mit Methodenfragen beschäftigt habe, möchte ich schließen, indem ich etwas zu den Inhalten einer Theologie aus dem Geist des Täuferniums heute anmerke.

Nach Goertz verschwanden mit der »alteuropäischen Gesellschaftsstruktur« nicht nur »die politisch-sozialen Erfahrungen« der Täufer, sondern auch ihre Theologie, die in dieser Gesellschaftsstruktur entstanden war. »Von dieser Theologie läßt sich – zumindest in der ursprünglichen Form nichts mehr über die Schwelle der revolutionären Zäsuren ziehen.«⁴⁵ Ich kann die Vergangenheit nicht so stark von der Gegenwart trennen, es sei denn, Goertz spricht von einzelnen Formulierungen. Viele Fragen, denen die Täufer gegenüberstanden, bestehen noch heute – so wie sie zu Zeiten des Neuen Testaments bestanden. Wir sind herausgefordert, unseren Reichtum zu teilen, unsere Feinde zu lieben, uns dem Geist Christi zu öffnen, so sehr wie jede Generation seitdem, selbst wenn diese Herausforderungen und mögliche Antworten darauf auch verschiedene Formen annehmen. Theologie hat mehr mit der Bedeutung zu tun als mit dem Wortlaut im einzelnen. Sie kopiert nicht einfach die Ausdrucksweise, welche die historischen Täufer ihren Gedanken gaben. Vielmehr versucht sie, ihre grundlegenden Bedeutungen aufzudecken, was für uns meiner Meinung nach sehr hilfreich sein kann.

Diese Ansicht ist wahrscheinlich durch meinen Glauben daran beeinflusst, daß die Geschichte durch eine ihr zugrundeliegende Kontinuität geprägt wird. Denn trotz vieler Brüche in der Geschichte bindet die biblische Erzählung die Geschichte zusammen und führt sie ihrer Vollendung zu. Meine Sicht ist auch von meinem Glauben an die Universalität der Wahrheit und die Einheit der Menschheit beeinflusst, an die eschatologischen Ziele, auf die wir hinarbeiten und hoffen, die uns aufrechterhalten können inmitten der großen Lügen und Trennungen, die unsere heutige Welt beschädigen.

Allerdings halte ich es auch für wichtig, denen gegenüber die Diskontinuität zu betonen, die an der Vergangenheit kleben, um den Herausforderungen der Gegenwart zu entgehen; auch gegenüber den Untersuchungen geschichtlicher Zeitperioden, wenn manche Forscher die Einheit zu stark herausgestrichen haben.⁴⁶ Ich weiß nicht genau, in welcher Weise ich mich darin von Goertz unterscheide oder nicht.

Genauer betont meine Theologie aus dem Geist des Täuferniums neben anderen Aspekten:

a) eine transzendente Wirklichkeit, deren Deutung nicht auf irgendeine wissenschaftliche Erklärung reduziert werden kann, auch wenn angemessene Reaktionen darauf soziales und ethisches Verhalten verwandeln. Ich versu-

che, das Geistliche und das Ethische zu verbinden, indem ich zeige, wie sehr jede Dimension die andere bestärkt und ohne die andere geschwächt ist. Ich sehe zwar, daß es in der gegenwärtigen täuferischen Theologie Tendenzen gibt, Theologie auf sozioethische Dimensionen zu reduzieren, halte diese Tendenzen aber nicht immer für dominant. Deshalb versuche ich, die transzendenten Dimensionen der Theologie zu betonen, ohne den gegenteiligen Fehler zu begehen, die sozial-ethische Dimension in der geistlichen aufgehen zu lassen.

Lehren, in denen eine göttliche Wirklichkeit offensichtlich ist – wie z.B. die Erlösungslehre, die Christologie, die Trinität – spielen eine wichtige Rolle in meiner Theologie, jedoch wiederum gemeinsam mit Versuchen, ihre sozial-ethische Bedeutung aufzuzeigen (Die Trinität z.B. bereitet einen festen Grund für das Thema Gemeinschaft). Ich halte diese Betonung überhaupt nicht für anachronistisch in einer Welt, in der das Interesse an Spiritualität sehr groß ist und in der traditionelle Themen, wie die Gottheit Christi von grundlegender Bedeutung für die heutigen erschreckenden internationalen Konflikte und ihre möglichen Lösungen sind.

b) wirtschaftliches Teilen und Einfachheit im geistlichen Bereich und im Lebensstil. Obgleich alle historischen Täufer dies praktizierten, halte ich die geistlich-sozialen Grundprinzipien, die ich bei Hans Hut, Leonhard Schiemer und Peter Riedemann finde, für sehr erhellend. Sie verbanden Sünde eng mit übertriebenen Beziehungen zu materiellen Dingen. Diese schlagen Wurzeln in der Seele und verdrängen Gott. Geistliche Wiedergeburt geschieht nur, wenn diese Beziehungen, oft schmerzlich, entwurzelt werden und so Raum für Gott eröffnet wird. Hut, Schiemer und Riedemann wandten die Einsichten an, die Thomas Müntzer herausgearbeitet hatte: Daß soziale Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Gewalt aus derselben Habgier erwachsen, durch die einige Menschen sich viel mehr Reichtum und damit Macht aneignen als andere.⁴⁷ Riedemann, Schiemer und Hut lehrten, daß wahre christliche Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Gleichheit blühen, die Preisgabe nicht nur von geistlichen Bindungen an die »Kreaturen« erfordern, sondern auch von materiellem Besitz.

Ich glaube, daß Jesus und die Apostel keine totale Gütergemeinschaft forderten, aber sehr wohl eine Loslösung vom Reichtum, wie sie in der heutigen reichen »ersten Welt« fast nicht mehr vorstellbar ist. Viele nordamerikanische Mennoniten, die das Friedenszeugnis hochhalten, sagen wenig oder gar nichts über wirtschaftliches Teilen.⁴⁸ Das wirtschaftliche Teilen berührt in meiner Theologie die geistlichen und wirtschaftlichen Wurzeln der Gewalt und ist entscheidend wichtig für die Praxis der Gewaltlosigkeit. In den

entwickelten Gesellschaften, in denen alle außer den unteren Schichten selten von Gewalt oder militärischem Pflichtdienst direkt betroffen sind, können Menschen leicht für den Frieden sein, ohne ihren Lebensstil zu ändern. Wirtschaftliches Teilen, wie ich es sehe, kann die tieferen Wurzeln der Gewalt ans Licht bringen, persönlich und gesellschaftlich, und verlangt weit größere Veränderungen im täglichen Leben.

c) Frieden ist ein täuferisches Unterscheidungsmerkmal, das, wie J. Denny Weaver betont, nicht auf eine ethische Liste gesetzt werden darf, die sich von einer Liste theologischer Lehren unterscheidet, die mit vielen anderen Denominationen geteilt werden.⁴⁹ Weaver bedauert, daß einige nordamerikanische Mennoniten ihre Identität als Kirche verlieren, die sich von der Welt unterscheidet und anders als diese handelt. Er fürchtet zurecht, daß dieser Trend sich fortsetzen wird. Um dem in der Theologie zu begegnen, argumentiert er, daß Frieden zusammen mit anderen Unterscheidungsmerkmalen helfen soll, alle anderen theologischen Themen zu gestalten. Soweit stimme ich ihm zu.

Weaver empfiehlt weiter, daß mennonitische Theologie bei diesen Unterscheidungsmerkmalen beginnt, von denen ihm Frieden das wichtigste zu sein scheint, da er dieses Merkmal weit öfter betont. Das bedeutet, soweit ich sehe, daß das Friedensanliegen an vorrangiger Stelle erscheinen und dann oft auch folgen muß. Weaver stellt diese Orientierung oft scharf jeder anderen Theologie gegenüber, die er als »Standardtheologie« bezeichnet. Mennoniten, denen es nicht gelingt, das Friedensthema strukturell (oder chronologisch) ganz an den Anfang zu setzen und die ihm einen geringeren Wortumfang zubilligen als anderen Lehrstücken, übernehmen seiner Meinung nach bestenfalls den Ansatz einer »Standardtheologie«. Weaver zählt mich oft, wenn auch mit positiver Absicht und nicht aus Feindseligkeit, zu dieser Kategorie.

Ich kann nur einige Antworten anbieten. Während Weaver behauptet, daß Mennoniten ihr Friedenszeugnis verlieren, höre ich, wie der Chor mennonitischer Intellektueller und Institutionen immer wieder gerade dieses betont und andere theologische Themen kaum erwähnt. Mennoniten haben sich mit vielen dieser Themen bisher nur selten auseinandergesetzt. Bedeutet eine konzertierte Aktion zur Füllung dieser Lücke, daß das Friedensthema entwertet wird? Wenn das Friedensthema nicht der chronologische Beginn eines theologischen Entwurfs ist, heißt das, daß seine Bedeutung in der logischen Struktur des Entwurfs geringer ist? Ich möchte das Friedensthema mit Themen verbinden, die Weaver kaum erwähnt, so beispielsweise mit wirtschaftlichem Teilen, und noch wichtiger fast mit dem ganzen Bereich der in-

neren Bekehrung und der Spiritualität. Frieden ist zentral für meine Theologie aus dem Geist des Täuferturns, wird aber bei mir strukturell anders behandelt und auf andere Weise mit weiteren Lehren verbunden, als Weaver es vorschlägt.

d) Gemeinschaft wirkt sich auf die Folgen der sozialen Schichtung aus und schafft einen Raum, in dem Menschen sich einander zugehörig fühlen. Dies ist unerlässlich in unserer unpersönlichen Welt. Allerdings finde ich nur wenige mennonitische Theologen, die zusätzlich zu solchen Themen auch kirchliche Ordnungen diskutieren (z.B. Taufe, Abendmahl, Gemeindedisziplin, wirtschaftliches Teilen). Für viele ist die Kirche nur wenig mehr als eine radikale, alternative Gemeinschaft. Während die Kirche im Idealfall natürlich all dies bedeutet, frage ich mich, ob diese Theologen vielleicht nicht die Theologie selbst, wohl aber die Kirche auf die sozioethische Dimension reduzieren. Meine Theologie schenkt den kirchlichen Ordnungen viel mehr Aufmerksamkeit. Ich weise auch darauf hin, daß Mennoniten zwar oft den Wert der Gemeinschaft rühmen, aber kaum einsehen, daß Gemeinschaft auch Konformität, Exklusivität und Kleingeist stützen und echte Individualität ersticken kann, wie es in der mennonitischen Geschichte häufig geschah. Ich möchte nicht die Bedeutung von Gemeinschaft schmälern. Ich möchte vielmehr denjenigen, deren Sinn für Gemeinschaft von dieser langen Tradition, wenn oft auch unbewußt, beeinflußt ist, zu beachten geben, daß Gemeinschaft, wie andere kirchliche Institutionen, Praktiken und Glaubenssätze, auch negativ wirken kann.

Anmerkungen

1 Thomas Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: biblical, historical, constructive*, Downers Grove 2004.

2 Damit bezeichne ich täuferische Bewegungen von 1525 bis 1575.

3 Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten*, Leipzig, 2002, S. 188–194; Zwischen Historie und Theologie – oder: Muß die revisionistische Täuferschaft schon ersetzt werden?, in dieser Nummer S. 9–26.

4 Oder, wie Goertz es im Plural vorziehen würde: »in diesen Traditionen«. Ich gebrauche Täufertum und Täufer der Einfachheit halber im Singular. Dabei bestreite ich nicht, daß besser von »Täufertümern« zu sprechen wäre.

5 Zur chronologischen und logischen Abfolge s. Thomas Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, S. 94–95. Wenn ein Versuch der Auflistung von Prinzipien nicht unternommen wird, können verschiedene Prinzipien in unterschiedlichen Listen erscheinen. Das gilt um so mehr, als sich keine strikte, logische Abfolge unter den Prinzipien durchsetzt und diese in verschiedener Reihenfolge aufgelistet werden können (ebd., S. 95–107).

6 Goertz, Zwischen Historie und Theologie, S. 25.

7 Gordon Kaufman, *An Essay in Theological Method*, Missoula, MT, 1975, S. 8.

8 Zur genaueren Erklärung siehe: Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, S. 73–75, vor allem Anm. 147.

9 Kaufman, *An Essay in Theological Method*, S. 52.

10 Kaufman, *In the Face of Mystery*, Cambridge, MA, 1993, S. 130.

11 Kaufman, *God – Mystery – Diversity*, Minneapolis 1996, S. 33–34. Siehe ferner Kaufmans Aufsatz in: John Hick und Paul Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, N.Y., 1987, sowie meine Diskussion in *A Contemporary Anabaptist Theology*, S. 275–280.

12 Kaufman, *An Essay in Theological Method*, S. 54.

13 Goertz favorisiert ebenfalls »eine ökumenische Theologie aus dem Geist des Täufertums« (vgl. Goertz, Zwischen Historie und Theologie, S. 26).

14 Wie ich von anderen Traditionen lerne, stellen auch diese Linsen bereit, um Wichtiges zu beobachten, auch wenn sie für mich weniger wichtig sind als die Linse des Täufertums.

15 Dies ist ganz offensichtlich in Duane Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers*, Scottdale, PA, 2000. Er schließt Kunst, Sozialethik, Philosophie und Weltreligionen in seinen theologischen Rahmen mit ein.

16 Ich gebrauche »paradox« im buchstäblichen Sinn, der einen offensichtlichen Widerspruch meint: Etwas, das gemäß unserer üblichen Art zu denken, widersprüchlich erscheint, ohne es wirklich zu sein. Viele wichtige theologische Lehren, wie ich sie verstehe, sind teilweise paradox, manchmal in ihrer Mitte (z.B. Gott ist eins und drei). J. Denny Weaver kritisiert oft die paradoxe Rede, weil sie angeblich verdunkelt oder einen illegitimen Ausweg aus theologischen Schwierigkeiten ermöglicht.

17 Das Kerygma wurde zuerst beschrieben von C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, New York 1964, S. 7–35. Dodd fand das Kerygma in Erzählform zum Ausdruck gebracht in Apostelgeschichte 2,14–39; 3,23–26; 4,10–12; 5,30–32; 10,26–40 und 13,17–41. Sein ursprünglicher Charakter wurde dadurch bestätigt, daß dieses Kerygma von Paulus vorausgesetzt wurde (Röm 1,1–4; 2,16; 8,34; 10,8f.; 14,9; 1. Kor 1,23; 2,2–5; 15,1–7; Gal 1,3f.; 3,1; 4,6 und 1. Thess 1,10). Dodd fand die breite Betonung des Kerygmas in Überein-

stimmung mit Markus 1,15 (17–35); vgl. Finger, *Christian Theology: An Eschatological Approach*, Vol. I, Scottdale, PA, 1985, S. 36–40, 118–125.

18 Siehe auch Oscar Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, London 1949. Das Kerygma, das Dodd herausstellte und die Bekenntnisse, die Cullmann beschrieb, bildeten die historische Grundlage für John Howard Yoders frühe Arbeit über Christologie: *Preface to Theology*, Grand Rapids 2002, S. 54–57 und S. 71–78.

19 Zum Thema Geist, Bekenntnis und Verfolgung s. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia 1959, 219f.

20 Für eine gute Beschreibung dieses Sachverhalts s. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, New York 1967, S. 15–22 und S. 32–36.

21 Kaufman betont zurecht, daß die Theologie einem Geheimnis begegnet, das die Erkenntnis übersteigt (*In the Face of Mystery*). Mir fehlt jedoch der Hinweis auf die freudige Erwartung einer volleren künftigen Offenbarung und Erfahrung dieses Geheimnisses (1. Kor. 13, 12f.; Phil. 3,20f.; 1. Petr. 1,8ff.; 1. Joh. 3,2f.), obwohl ihre Fülle uns natürlich immer weit überragt.

22 Aufgrund des Vorrangs der biblischen Geschichte ist die Bibel die primäre Quelle in meiner Theologie. Hier betone ich vor allem, daß auch andere Quellen eine wichtige Rolle spielen.

23 Diese theologische Sprachform will zeigen, wer jemand wirklich ist. Sie geht dabei über literarische Schilderungen und über den Bereich der Erfahrung bis zu einem gewissen Grad hinaus. Sie ist insofern »ontologisch«, hat also mit Sein oder Wirklichkeit zu tun. J. Denny Weaver kritisiert oft die alten Bekenntnisse, weil sie die narrative biblische Sprache im Blick auf Jesus durch ontologische Sprache ersetzt haben. Jedoch erscheint ontologische Sprache im Blick auf Jesus einschließlich der Hinweise auf seine Gottheit im Neuen Testament selbst. Ich erinnere mich allerdings nicht, daß Weaver sich damit detailliert auseinandergesetzt hätte. Siehe die Diskussion in Weaver, *Parsing Anabaptist Theology*, eine Besprechung von Thomas N. Fingers *A Contemporary Anabaptist Theology*, in: *Direction* 34,2 (Fall 2005), vor allem S. 247f., und Fingers Response to J. Denny Weavers *Parsing Anabaptist Theology* in: *Direction* 35,1 (Spring 2006), S. 137 und S. 143.

24 Obgleich ich beinahe immer den ersten Begriff gebrauche, habe ich den Vorzug meines Herausgebers für den zweiten Begriff im Titel von *A Contemporary Anabaptist Theology* (2004) akzeptiert.

25 Goertz, *Das schwierige Erbe*, S. 58f., beschreibt vier hauptsächliche Schwerpunkte revisionistischer Täuferforschung: Polygenese des Ursprungs, Mischung sozialer und religiöser Faktoren, das Fehlen von klaren ursprünglichen Zielen bei den Täufern und die Gemeinsamkeit eher im gesellschaftlich-politischen Kontext als in der Theologie.

26 Ich zähle zu den Hauptquellen: schweizerisch, süddeutsch/österreichisch, niederländisch und polnisch. Die meisten Historiker lassen letzteres weg. Abgesehen von seinen christologischen und trinitarischen Ansichten beziehe ich nur wenig davon ein, weil die Quellen relativ unzugänglich sind und in meinem Fall auch Sprachbarrieren bestehen. Anders als Goertz berücksichtige ich nicht Mitteldeutschland, vielleicht weil ich dessen Charakterisierung schwieriger finde und weil ich wenig darin sehe, worauf ich mich gegenwärtig für die Theologie beziehen könnte.

27 In meinem Buch *A Contemporary Anabaptist Theology* entwickle ich keine vollständige Ekklesiologie, sondern wähle diese vier Felder aus (S. 160–252) und entwickle dann davon ausgehend fünf kurze, allgemeine ekklesiologische Themenbereiche (252ff.). C. Arnold Snyder findet, daß diese Themenbereiche für die historischen Täufer gemeinsam

seien, ausdrücklich nennt er den letzten »gegenseitige Hilfe« (Snyder, *Anabaptist History and Theology*, Kitchener 1995, S. 90ff. und 373f.).

28 Ebd., S. 83–89 und S. 365–376. Goertz, *The Anabaptists*, London und New York 1996, S. 4, widerspricht dem Gedanken einer gemeinsamen theologischen Mitte.

29 Snyder, *Anabaptist History and Theology: Revised student edition*, Kitchener 1997, S. 149, 155, 161, 162f.; ders.: *Die täuferische Saat, weltweites Wachstum. Die historische Mitte täuferischer Identität*, Weisenheim am Berg, 1999, S. 8f., 20f., 22f., 55ff. Ich sehe die Unterscheidung zwischen Lehre und Praxis in Snyders früherer Ausgabe von 1995 weit weniger stark zum Ausdruck gebracht.

30 Die Unterscheidung zwischen implizit und explizit wurde von Robert Friedmann entwickelt (Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Scottdale 1973, S. 20ff.). Ich stimme allerdings nicht vollständig mit seiner Beschreibung weder des einen noch des anderen überein (vgl. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, S. 49f. und 95).

31 Zu den grundlegenden Überzeugungen s. James McClendon, *Systematic Theology: Ethics*, Nashville, 1986, S. 22ff. Ein einzelner oder eine Gemeinschaft kann keine grundlegende Überzeugung aufgeben, ohne sich von dem nicht stark zu unterscheiden, was er oder sie vorher war (S. 23).

32 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, S. 20: »Das frühe Täuferturn war eine dynamische, religiös-sozialrevolutionäre Bewegung, eine radikale Befreiungsbewegung innerhalb der Kirche und für die Gesellschaft.«

33 Ebd. S. 21.

34 Z.B., daß Schleithem »mehr eine Umdeutung der revolutionären Einstellungen und Forderungen als eine radikale Neuschöpfung war« (ebd., S. 22).

35 Thomas Finger, *Self, Earth and Society*, Downers Grove, 1997, S. 274f.

36 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia 1984, vor allem S. 30–45.

37 Glücklicherweise nur in einer Anmerkung, s. Confessions of Faith in the Anabaptist-Mennonite Tradition, in: Mennonite Quarterly Review 76:3, July 2002, S. 284, Anm. 21.

38 »Die theologische Explikation des täuferischen Glaubens hat ihren Ursprung im Bekenntnis«, in: Goertz, *Das schwierige Erbe*, S. 99. Dies ist das »Herzstück des christlichen Glaubens, ohne Glaube ist kein Bekenntnis, auch ohne Bekenntnis ist kein Glaube. Das Bekenntnis ist ein ganz zentrales Anliegen der Täufer« (ebd. S. 98).

39 Vgl. Werner O. Packull, *Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads*, in: The Conrad Grebel Review 8,1, Winter 1990, S. 1–22.

40 Goertz, *The Anabaptists*, S. 2.

41 Zumindest in meinen Ausführungen über das historische Täuferturn und seiner Auffassung von wirtschaftlichem Teilen und dem Verhältnis zwischen Kirche und Welt (vgl. Thomas Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, vor allem S. 17–45, 234–243, 289–301).

42 Goertz, *Die Täufer*, S. 43–75. Er deutet den Glauben der Täufer an transzendente Wirklichkeiten mehrmals in diesem Kapitel an; z.B. daß ein wahrer Christ »Spuren dieser Herkunft [aus Gott] in seinem Leben« hinterlassen soll (S. 67); »Der Glaube gehört ... ganz auf die Seite Gottes« (S. 80).

43 Goertz, *Das schwierige Erbe*, S. 196.

44 Goertz, *Die Täufer*, S. 156

45 A.a.O. S. 155f. Goertz betont die Heterogenität im Denken des Täuferturns im 16. Jahrhundert. Er bemerkt aber auch einen bezeichnenden Grad an Homogenität, nimmt diese jedoch in der Weise wahr, wie sie von seinen einfachen Anhängern zur Geltung ge-

bracht wurden (Goertz, *The Anabaptists*, S. 114). Ich entdecke mehr, wenn auch nicht völlige Homogenität als Goertz, auch inhaltlich.

46 Auch Goertz legt Wert auf Kontinuität wie Diskontinuität (Zwischen Historie und Theologie, S. 14f.).

47 Dieses geistliche Wissen und zu einem geringeren Maß seine sozialen Implikationen können durch die mittelalterliche »Niederrheinische Mystik« zurückverfolgt werden, vor allem zur anonymen Theologia deutsch (14. Jh.) und Johannes Tauler (ca. 1300–1361). Siehe dazu Thomas Finger, *A Sixteenth-Century Anabaptist Social Spirituality*, in: *The Conrad Grebel Review* 22,3 (Herbst 2004), S. 93–104. Ich betrachte Müntzer nicht als Täufer, erkenne jedoch an, daß er einigen positiven (wie negativen) Einfluß auf die täuferische Bewegung hatte.

48 Viele mennonitische Missionen und Hilfswerke jedoch, wie das Mennonite Central Committee (MCC), sind sich sehr wohl bewußt über die Zusammenhänge zwischen Armut, Ungerechtigkeit, Gewalt und anderen Übeln.

49 J. Denny Weaver, *Anabaptist Theology in the Face of Postmodernity*, Telford, 2004, S. 71–93.

Übersetzung aus dem Englischen von Rainer W. Burkart

In der »Geschichte Jesu« leben

Wie könnte eine neue Theologie, die vom Geist des Täuferniums geprägt ist, heute aussehen? Diese Frage enthält im Grunde eine Reihe von Fragen, die einzeln zu erörtern sind und über deren Antworten inzwischen eine oft schon lebendige Diskussion geführt wird. Ich werde mich in diesem Beitrag auf drei Problembereiche beschränken. *Erstens*: Was ist Täufernium? Die Antwort auf diese Frage handelt sowohl davon, wie das Täufernium des 16. Jahrhunderts sich verstand, als auch davon, wie es in der Gegenwart verstanden wird. *Zweitens*: Welche Form des Christentums charakterisiert die Täufer und ihre modernen mennonitischen Nachfahren? Obwohl alle Christen sich auf Jesus beziehen, wird eine täuferische und mennonitische Orientierung sich von derjenigen anderer christlicher Traditionen unterscheiden. Diese Unterscheidung führt zu einer *dritten* Frage, nämlich: Wie verhält sich eine Theologie aus dem Geist des Täuferniums zu anderen christlichen Theologien? Um zu einer Antwort zu gelangen, müssen die klassischen Glaubensbekenntnisse diskutiert und die Fragen analysiert werden, die mit Überlegungen zur Entwicklung der Lehre und der Autorität der Tradition verbunden sind. Diese Antworten gehören zu den umstrittensten Themen in den Gesprächen unter nordamerikanischen mennonitischen Theologen, einschließlich derjenigen, die sich in dieser Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* äußern. Auf der Grundlage einer Analyse dieser drei Problembereiche wird im Schlußteil dieses Beitrags eine neue Theologie skizzenhaft umrissen, die vom Geist des Täuferniums geprägt ist. Diese Skizze schließt sowohl die Christologie als auch die Versöhnungslehre ein, die Schlüsselthemen in jedem Entwurf einer christlichen Theologie sind.

Es ist wichtig, einige Voraussetzungen und Anliegen kenntlich zu machen. *Zunächst* glaube ich, daß Jesu Zurückweisung des Schwerts auf ureigene Weise zur Aussage gehört, wer er war und was er tat. Darum glaube ich, daß Gewaltlosigkeit ein integraler Bestandteil und ein gestaltendes Element christlicher Theologie sein sollte, wenn sie tatsächlich auf Jesus gegründet ist. Wie gleich noch deutlich wird, ist dieser Glaube ein Charakteristikum meines Täufernverständnisses. Aber es ist auch möglich, Jesu Zurückweisung des Schwertes ganz losgelöst von jedem Verständnis des Täuferniums zu verstehen. Das führt zu einem *zweiten* Punkt. Ich schreibe als Mennonit, dem daran liegt, daß Mennoniten ihrem Erbe, Friedenskirche zu sein, treu bleiben, und ich hoffe, daß meine Theologie als eine Theologie für Mennoniten

gelesen wird, die Friedenskirche sein wollen. Gleichzeitig schreibe ich auch als christlicher Theologe. Theologie für Mennoniten ist christliche Theologie. So bemühe ich mich, eine Theologie zu schreiben, die jedem zugänglich ist, der den Namen Jesu für sich in Anspruch nimmt, völlig losgelöst von jeder Kenntnis der täuferischen oder mennonitischen Traditionen. Ein *letzter* Punkt betrifft den Charakter der Theologie. Theologie ist ein menschliches Konstrukt. Gott hat zu keiner Zeit eine Theologie geschrieben. Auch ist Theologie nicht von irgendeinem Ort im Jenseits aus diktiert oder aus dem Jenseits übermittelt worden. Unsere ganze Theologie – unsere Worte über Gott und über eine göttliche Wirklichkeit – wurde von Menschen geschrieben, das heißt konstruiert. Allgemein gesprochen ergab sich diese Konstruktion aus mehreren Quellen: aus der Bibel, aus der Geschichte der Lehrentwicklung und aus den Erfahrungen und der Kreativität individueller Autoren. Unterschiede unter den Autoren dieser besonderen Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* ergeben sich aus der Art und Weise, wie der Nachdruck auf diese drei Quellen gelegt und welche Reverenz ihnen erwiesen wird.

Deutung des Täuferturns

Es ist wichtig und angebracht, Fragen zum Einfluß des historischen Täuferturns auf die Theologie zu stellen, vor allem in einer Zeitschrift, die »Geschichte« in ihrem Namen führt. Geschichte gehört zur Diskussion über Theologie. Oder vielleicht genauer: Wie man Geschichte liest und interpretiert – in diesem Fall die Geschichte des Täuferturns – hat materiellen Einfluß darauf, wie man Theologie und die Konstruktion von Theologie sieht. Als Grundlage für die Diskussion einer Theologie aus dem Geist des Täuferturns gibt dieser Abschnitt mein Täuferverständnis wieder. Dabei handelt es sich um die Zusammenfassung einer Abhandlung, die ich gerade mit Gerald Biesecker-Mast gemeinsam erarbeite.¹

Unser Vorschlag zur Definition des Täuferturns beginnt mit der Ekklesiologie. Täuferturn steht vor allem und zuerst für eine Ekklesiologie, für einen neuen Weg, Kirche zu sein, der sich im 16. Jahrhundert herausbildete. Es ist die Ekklesiologie, welche die Idee einer christlichen Gesellschaft und der Staatskirche, die diese Gesellschaft umfaßt, zurückweist. Was dieser Ekklesiologie ihren Charakter verleiht und sie motiviert, ist die Einsicht, daß Jesus die Norm für christliches Verhalten ist. In seiner berühmten Ansprache »The Anabaptist Vision« (1943) beschrieb Harold S. Bender diese Normativität und bestimmte das »Wesen des Christentums« als Glaube an die Nachfolge Jesu. Diese Verpflichtung gegenüber den ethischen Grundforderungen, die in Jesus verkörpert sind, brachte offensichtlich eine Kirche hervor,

die sich von der sozialen Ordnung unterschied. Diese Kirche bildete eines der klarsten und wichtigsten Merkmale aus, das zwischen Kirche und sozialer Ordnung unterschied, indem sie das Führen des Schwertes als Kirche zurückwies, wie es sich aus der Erzählung von Jesus ergibt. Während die Zurückweisung der Schwertgewalt eines ihrer sichtbarsten Merkmale sein mag, enthalten die Verpflichtung zur Nachfolge und die daraus folgende Ekklesiologie das Potential, alle Aspekte des Lebens und Denkens zu durchdringen.

Daß die Täufer des 16. Jahrhunderts die Obrigkeitskirche und die Sicht der sozialen Ordnung als einer christlichen Ordnung ablehnten, sind keine besonders neuen Erkenntnisse in der Täuferforschung. Was neu an dem Auslegungsmuster ist, das Biesecker-Mast und ich vorschlagen, ist das Argument, daß das Täuferum mehr ist, als diese Beschreibung zu erkennen gibt. Es kann nicht auf eine Auflistung von Lehrsätzen oder herausgefilterten ekklesiologischen Wesensmerkmalen reduziert werden, auf Jesus als ethische Norm und auf die Ablehnung der Schwertgewalt.² Diese zentralen Überzeugungen, ebenso wie andere Überzeugungen und Prinzipien, die aus ihnen abgeleitet werden – die Erwachsenentaufe, das Fehlen einer Hierarchie, die Praxis einer biblisch begründeten Kirchenzucht, die Gewissensfreiheit, das Teilen der Güter – sind mehr als eine Auflistung von Lehrsätzen. Sie sind auch kein Dogma oder Glaubensbekenntnis, denen die Täufer etwa ihre Zustimmung gaben. In einer Geschichte zu leben, die von diesen Überzeugungen geprägt ist, ist etwas anderes, als Prinzipien zuzustimmen, die Teile eines Glaubensbekenntnisses sind. Auch ist dieses Auslegungsmuster keine bloße Beschreibung, die sich auf zeitgebundene Quelleninhalte des 16. Jahrhunderts gründet, ebenso wenig eine Zusammenstellung oder Synthese aus Quellen des 16. Jahrhunderts. Gewiß ging es aus diesen Quellen hervor, ist aber nicht bei jeder einzelnen Person oder Bewegung nachweisbar, auch hängt seine Glaubwürdigkeit nicht davon ab, ob ein Individuum oder eine Bewegung im 16. Jahrhundert gefunden wird, die genau in die Beschreibung dieses Auslegungsmusters paßt. Diese Auslegungen strukturieren gemeinsam einen bestimmten Lebensstil (»way of life«), eine Weise, in der Welt zu leben, die damit beginnt, Jesus als Herrn und das Neue Testament als autoritatives Schrifttum über Leben und Lehre Jesu anzuerkennen. Das Ergebnis ist eine umfassende Gemeinschaft, die diese Charakteristika enthält, aber in einer Vielfalt von Formen existiert, niemals fertig, immer im Werden, immer fähig ist, in neuen Formen zu entstehen, die sich von früheren Formen unterscheiden, aber immer in Kontinuität zu Versionen des 16. Jahrhunderts stehen.

Biesecker-Mast und ich nennen dieses Auslegungsmuster ein Paradigma des *Täuferturns als wehrloses Christentum*. Diese Bezeichnung stellt die täuferische Bewegung in die christliche Geschichte, spricht ihren umfassenden Charakter an und gebraucht einen geschichtlichen Begriff, der dem vollständigen Titel des *Märtyrerspiegels* entlehnt ist, um auf die Gewaltlosigkeit als ihrem inneren Kern hinzuweisen.

Es ist wichtig, zu betonen, daß dieses Paradigma das Täuferturn nicht als eine Einheit darstellt, die nachzuahmen, zu verpflanzen oder wiederzugewinnen sei. Das Täuferturn ist alles andere als ein bestimmtes Bild, als wehrloses Christentum ist es eine Orientierung in der Welt. Es ist eine Weise, Christ in dieser Welt zu sein, deren Wurzeln bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen, deren jeweilige Erscheinungsformen aber immer neu und verschiedenen sind und sich an die jeweiligen Bedingungen der gesellschaftlichen Ordnung anpassen.³ Das ist das Täuferturn, in dem ich stehe und eine Theologie aus täuferischer Perspektive konstruiere.

Das Täuferturn als christliche Bewegung

Es scheint ein Allgemeinplatz zu sein, das Täuferturn als eine christliche Bewegung zu definieren, dennoch muß darüber diskutiert werden, welcher Platz den Täufern als Christen in Beziehung zu anderen christlichen Traditionen zuzuweisen ist.

Für das Täuferturn als wehrloses Christentum beginnt die christliche Identität mit der Geschichte von Jesus. Seine öffentliche Sendung begann in Nazareth mit einer klaren sozialen Botschaft (Lukas 4,18). In Walter Winks Interpretation dieses berühmten Wortes Jesu, in dem das Darbieten der anderen Backe, das Verschenken des Rockes und das Gehen einer zweiten Meile propagiert werden, sind diese Hinweise Strategien eines aktiven, gewaltlosen Widerstands und nicht Forderungen zu passiver Unterwerfung, wie sie gewöhnlich interpretiert werden.⁴ Im Anschluß an die Bergpredigt lesen wir, wie Jesus sich auf recht ungewöhnliche Weise mit Frauen in Gespräche einließ. Er forderte allgemein akzeptierte Konventionen heraus und wertete auf diese Weise den Status der Frauen auf. Indem er einen Samariter als Vorbild für einen barmherzigen Menschen im »Gleichnis vom barmherzigen Samariter« wählte und mit einer Samariterin ein Gespräch am Brunnen führte, konfrontierte Jesus die rassistische Einstellung gegenüber den Samaritern und hob deren Status an. Die Lehren Jesu offenbaren eine tiefe Sympathie für die Armen. Jesus trieb Dämonen aus, er heilte Geisteskranke und stillte einen Sturm. Er setzte sich über Konventionen der Feiertagsheiligung hinweg und heilte Kranke am Sabbat. Diese Berichte schildern Autoritätsdi-

mensionen der Herrschaft Gottes, die in den Lehren und Taten Jesu sichtbar werden und präsent sind.

Andere Geschichten in den Evangelien beschäftigen sich mit ähnlichen Themen. Zu den eindrucksvollsten Geschichten zählt die Tempelreinigung. Dieser Vorfall hat die jüdischen Obrigkeiten so sehr erregt, daß sie beschlossen, Jesus von den Römern, der obersten politischen Autorität jener Tage, töten zu lassen. Das war ein vorläufiger Sieg der Mächte des Bösen, drei Tage später jedoch erweckte Gott Jesus von den Toten. Die Auferstehung war der Triumph der Herrschaft Gottes über das Schlimmste, was die weltlichen Gewalten anrichten konnten, nämlich Leben zu zerstören und Existenzen auszulöschen.

Diese Geschichte und vor allem ihr Höhepunkt in der Auferstehung machen deutlich, daß die Gegenwart und Herrschaft Gottes in der Geschichte, die erzählt wird, ganz und gar präsent ist. Die Tatsache, daß Jesus erwachsen wurde, Hunger, Müdigkeit und Kummer erlitt, seine Meinung änderte und darüber hinaus starb, weist überaus deutlich darauf hin, daß er die existentiellen Bedingungen mit der gesamten Menschheit teilte.

In dieser Jesusgeschichte zeigt sich die Zurückweisung der Gewalt, sowohl der direkten Gewalt des Schwertes als auch der systemischen Gewalt, wie sie von Rassismus und Sexismus ausgeht. Christsein bedeutet, sich in diese Geschichte hineinzustellen und ihr zu erlauben, die eigenen Haltungen, Einstellungen und Handlungen zu prägen. Diese Zurückweisung von Gewalt bildet die Norm für die Ethik des Täufern als wehrlosen Christentums. Es wäre ein Widerspruch, in dieser Geschichte zu leben und die Schwertgewalt auszuüben, die Jesus zurückwies. In dieser Geschichte zu leben, ist gute Botschaft, ist Evangelium, denn es bedeutet, ohne Furcht vor einem richtenden Gott zu leben, befreit zu sein vom Zwang, zu kämpfen und Rache zu nehmen, befreit von einem Buch, das Gesetze zur Erlangung des Heils enthält.

Jesus, wie er hier geschildert wird, hat einen anderen Zuschnitt als der Jesus, wie er in den herrschenden christlichen Traditionen gesehen wird. Diese Geschichte präsentiert Jesus auf eine Weise, die ethisch orientiert ist – in der Nachfolgetradition des Täufern. Sie steht im Kontrast zu den klassischen Glaubensbekenntnissen, die seine göttliche und menschliche Natur betonen, aber nur wenig oder gar nichts über sein Leben und seine Lehre sagen und nicht ethisch orientiert sind. In traditioneller Sprache ausgedrückt: Während die klassischen Stellungnahmen die Aussagen über Jesu Person und Wirken trennen, zieht diese Schilderung aus der Nachfolgeperspektive beides zusammen. Mehr noch, diese Geschichte findet ihren Höhepunkt in der Auferstehung, im Kontrast zur Betonung des Todes, die die herrschen-

den Versöhnungsmetaphern der letzten achthundert Jahre charakterisierte. Darüber wird im folgenden genauer gesprochen.

Wenn die Kirche auf der Grundlage dieser Beschreibung Jesu gestaltet wird, können der Ekklesiologie des Täuferturns ein entscheidend anderer Znschnitt und eine andere Orientierung im Unterschied zu weiten Teilen der christlichen Tradition zugesprochen werden. So wird beispielsweise die Diskrepanz deutlich, die darin besteht, daß man sich Jesus verpflichtet weiß, der fast überall als jemand erkannt wird, der die Schwertgewalt ablehnte, man aber dennoch den Krieg unterstützt und verteidigt.⁵ Diese Ekklesiologie fordert die Identifizierung der Kirche mit nationalen Belangen und Kulturen heraus. Von besonderer Bedeutung ist zur Zeit eine Haltung, die das Kriegsgerassel in den USA und die Anstrengungen herausfordert, den angeblich christlichen Charakter der sozialen und nationalen Ordnung herauszustellen.

Autoritative Tradition und täuferische Theologie

TÄUFERTUM UND KLASSISCHE THEOLOGIE Die Unterscheidung der Täufer von anderen christlichen Konfessionen setzt die Diskussion darüber in Gang, in welcher Beziehung die täuferische Theologie zu den Traditionen der klassischen Glaubensbekenntnisse in der Christenheit steht. Wenn der Gebrauch dieser Glaubensbekenntnisse notwendig oder für eine täuferische Theologie unerlässlich ist, setzt diese Notwendigkeit die Existenz einer autoritativen Tradition voraus, auch wenn die Täufer die Ideen einer solchen Tradition nicht eigens artikuliert haben. Ein Punkt dieser Diskussion betrifft die umstrittene Frage nach dem Gebrauch dieser Glaubensbekenntnisse im Täuferturn des 16. Jahrhunderts. Der Ausgang dieser Diskussion hat für den Charakter und die Orientierung einer Theologie aus dem Geist des Täuferturns eine große Bedeutung.

Selbstverständlich sollten die Quellen des 16. Jahrhunderts untersucht werden, um zu sehen, wie die Täufer mit den klassischen Glaubensbekenntnissen umgingen. Diese Quellen zeigen, daß die Täufer mit diesen Bekenntnissen vertraut waren und von den wichtigsten Glaubenssätzen und Formeln Gebrauch machten – vom Apostolischen und Nicänischen Glaubensbekenntnis, den kappadozischen und chalcedonensischen Trinitätsformeln. Daraus ergibt sich von selbst, daß sich eine täuferische Theologie für die Kirche der Gegenwart die Glaubensbekenntnisse und Symbole der allgemeinen Tradition, einer Standardtheologie, wie ich sie nenne, aneignen und zu ihr stehen wird. Mit anderen Worten: Täuferisch in der Theologie zu sein, würde von einem verlangen, von den Standardbekenntnissen und -formeln

der Christenheit Gebrauch zu machen. Im Sinne einer Antwort auf die in der Einleitung aufgeworfene Frage zum Verhältnis von täuferischer Theologie und Standardtheologie der westlichen Christenheit trüge oder fügte die täuferische Theologie – wenn sie denn als besondere Größe überhaupt zu bestimmen ist – zum bereits konstruierten Gebäude der Standardtheologie nur etwas hinzu. Eine Anzahl zeitgenössischer Mennoniten folgt diesem Gedankengang. So schrieb C. Arnold Snyder beispielsweise, daß die Täufer die Standardbekenntnisse »einfach« lasen und wiederholten.⁶ A. James Reimer, der an unserem Gespräch über die täuferische Theologie in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* teilnimmt, wie auch andere Theologen der Gegenwart akzeptieren das Argument, daß die frühen Täufer theologisch orthodox gewesen seien.

Diese Idee, daß der Gebrauch, den die Täufer des 16. Jahrhunderts von den klassischen Glaubensbekenntnissen machten, für die täuferische Theologie der Gegenwart als Norm zu gelten habe, funktioniert weitgehend so wie das »Wiederherstellungsmotiv« (»Recovery of the Anabaptist Vision«), wofür Harold S. Bender und seine Generation in neuerer Zeit kritisiert wurden. Man kann eine frühere Epoche nicht »wiederherstellen«, wird eingewandt. Die Art, wie mit den klassischen Glaubensbekenntnissen im Taufertum des 16. Jahrhunderts umgegangen wurde, ähnelt dem »Wiederherstellungsmotiv« (lat. restitutio), das bei H. S. Bender, freilich mit anderem Inhalt, eine Rolle spielte.

Die Methodologie Thomas Fingers, der ebenfalls am Gespräch in dieser Ausgabe der *Mennonitischen Geschichtsblätter* teilnimmt, ist eine Variante des Anspruchs, daß der täuferische Umgang mit den Standardbekenntnissen und Symbolen einst die gegenwärtige Kirche verpflichtet, sich auf dasselbe Fundament zu stellen. Finger beobachtet, wie sich die Täufer des 16. Jahrhunderts auf die Standardbekenntnisse bezogen und sie für sich nutzten, aber er setzt eine Zäsur zwischen den Autoren des 16. Jahrhunderts und den Theologen der Gegenwart. Während er nämlich die Form und die Terminologie der Standardbekenntnisse und -formeln beibehält, ist deren Sinn für ihn durchaus flexibel, und er läßt sich in gewissem Maße darauf ein, die Standardbegriffe neu zu definieren. Ein Teil dieser Neudefinitionen schließt Konzepte und Definitionen ein, die aus täuferischen Schriften übernommen wurden. Mit anderen Worten: Einige täuferische Unterscheidungsmerkmale werden den Neudefinitionen der Standardbegriffe beigegeben oder hinzugefügt. Das Ergebnis ist eine Theologie, die dem Standardaufriß der systematischen Theologie folgt und die Standardbegrifflichkeit der Christenheit in Anspruch nimmt, immerhin aber einige täuferische Inhalte als Teile der Neu-

definitionen enthält. Nach Finger ist das eine Theologie, die sich sowohl mit maßgeblichen katholischen und protestantischen Traditionen als auch mit dem Täuferturn auf einer Linie befindet.⁷ Trotz des Anspruchs, die klassische Begrifflichkeit beizubehalten, weil sie biblische Wahrheit zum Ausdruck bringt, vermittelt die so entstandene Theologie den Eindruck, die täuferische Theologie sei in der Begrifflichkeit der Standardtheologie entwickelt worden und ihrer Funktion nach eine Variante der Idee, daß Theologie in täuferischer Perspektive mit der Standardtheologie des Christentums beginnt und sich auf sie gründet.

KRITIK DER AUTORITATIVEN TRADITION Aus einer Reihe von Gründen bestreite ich die Voraussetzungen und die Methodologie, die zu dem Schluß führen, daß die Übernahme der klassischen Glaubensbegriffe durch die Täufer des 16. Jahrhunderts der Grund sei, darin die Richtschnur für die Kirche des 21. Jahrhunderts zu sehen. *Erstens* deuten die Quellen des 16. Jahrhunderts keineswegs darauf hin, daß die Täufer die Standardbekenntnisse »einfach« lasen und aufnahmen. Ich glaube, diese Quellen erzählen tatsächlich eine andere Geschichte. Natürlich zitieren die Täufer des 16. Jahrhunderts die Standardbekenntnisse und -formeln der Christenheit. Aber sie taten mehr, als diese nur zu zitieren. Die Verfasser täuferischer Schriften haben sich die Freiheit genommen, die Bekenntnisse zu ergänzen, sie zu revidieren und über sie hinauszugehen, in der Absicht, sie an ihre eigenen Bedürfnisse anzupassen, die sich aus der Richtung ergaben, die auf Grund der neuen Ekklesiologie des Täuferturns eingeschlagen wurde. Ob viel oder wenig revidiert oder ergänzt wurde, hier gab es variantenreiche Abstufungen. In einigen Fällen verdunkelte der Grad an Revision und Ergänzung geradezu die Originalquelle. So sagt beispielsweise Biesecker-Mast von Peter Riedemanns Darstellung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: »Zu welcher Zeit Riedemann sich mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis beschäftigte, kann nicht mehr festgestellt werden. Indem er jeden Satz grammatisch zerlegte und seine Bedeutung für das Leben der Kirche erarbeitete, hat Riedemann die orthodoxe Annahme herausgefordert, daß dem Glaubensbekenntnis einfach nur zuzustimmen oder es zurückweisen bereits ein bedeutsamer Ausdruck des Glaubens sei. Wenn er die Trinität etwa zur Begründung der christlichen Gütergemeinschaft für entscheidend hält oder darauf besteht, daß das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, notwendig sei, ein Leben im Gehorsam gegen Gottes Gebote zu führen, hat Riedemann auch die Idee, daß das Glaubensbekenntnis einen Kern des christlichen Glaubens aller Christen repräsentiert, für unhaltbar gehalten.«⁸ Sind diese Ergänzungen und Revisionen bedeutsam, so ist es das, was die Täufer zur Diskussion stellten und was auf die Einziger-

tigkeit ihrer neuen Bewegung hinwies. Andererseits nur ihren Gebrauch und ihre Zustimmung zum ererbten Bekenntnis zu betonen, verneint oder spielt die neuen Elemente des täuferischen Theologisierens herunter.

Ein *zweiter* Punkt betrifft den historischen Determinismus. Wenn die Praxis der Täufer des 16. Jahrhunderts die Gegenwart festlegt, dann war, was geschah, das notwendige und unvermeidliche Ergebnis. In der Geschichtswissenschaft wird oft nach den Ursachen des Geschehenen gesucht. Diese Betrachtungsweise verhüllt jedoch die Tatsache, daß das Ergebnis nicht vorherbestimmt ist und daß an unzähligen Stellen tatsächlich andere Entscheidungen hätten getroffen werden können, die zu einem anderen Ergebnis geführt hätten. Den zitierenden Umgang der Täufer mit den klassischen Glaubensbekenntnissen und Formeln als eine determinierende Verpflichtung für die Gegenwart zu akzeptieren, bedeutet, daß das Ergebnis unvermeidbar war und als das einzige wahre theologische Ergebnis angesehen werden mußte. Dasselbe gilt auch für die Berufung auf die Glaubensbekenntnisse und Formeln des vierten Jahrhunderts selbst. Diese als Maßstab für eine Theologie zu fordern, die sich aus den Hinweisen der Täufer auf diese alten Bekenntnisse ergibt, führt zu der Annahme, daß diese Hinweise keine andere Wahl zugelassen hätten und die einzig mögliche wahre Antwort auf die frühen theologischen Auseinandersetzungen gewesen sei. Tatsächlich aber gibt es andere Entscheidungsmöglichkeiten und andere Wege, einen Zugang zu diesen Themen zu finden.

Drittens ergibt sich eine damit verbundene Kritik am historischen Determinismus aus der Tatsache, daß die Täufer die Staatskirche und die Idee einer christlichen Gesellschaft ablehnten, denn die Standardbekenntnisse und -formeln waren ja ein Produkt der Staatskirche; letztlich ist es die Staatskirche der Christenheit gewesen, die diese Bekenntnisse mit angeblich universaler Autorität ausstattete. Eine täuferische Theologie nachdrücklich anzustreben und in Begriffen des Umgangs mit den klassischen Bekenntnissen zu beschreiben, führt zu der Einsicht, die Täufer seien theologisch nicht originell. Das bedeutet: Daß ihre theologische Qualität von einem Mangel an Originalität zeuge, hängt wiederum von ihrer Zustimmung zur klassischen Tradition ab. So werden Ergänzungen und Revisionen klassischer Glaubenssätze allerdings problematisch – sie sind Abweichungen von der standardisierten Sichtweise – und als zu den theologischen Diskussionen neu hinzugestoßen, ist diese Theologie in sich und aus sich heraus für die weitere ältere Christenheit unwichtig. Dieses Argument stellt uns aber vor ein Rätsel in Gestalt einer neuen Bewegung mit einer neuen Ekklesiologie, deren primäre theologische Identität aus einer Ekklesiologie erwächst, die von

eben dieser Identität abgelehnt wird. Ich meine, daß es ebenso angebracht und zudem auch logischer ist, anzunehmen, die neue Ekklesiologie des Täuferturns, welche die Staatskirche ablehnt, würde auch eine neue Theologie hervorbringen. Genau das entdeckt man in den Ergänzungen und Revisionen der oben genannten klassischen Glaubensbekenntnisse. Und so ist es in diesem Fall das Neue, das die Besonderheit der täuferischen Theologie ausmacht. Die vorangehenden Beobachtungen zu den Ergänzungen und Revisionen zeigen, daß die Täufer gerade auch die Theologie der Staatskirche kritisierten, die sie ablehnten.

Der vierte Punkt betrifft den Charakter der Standardbekenntnisse und -formeln selbst. Diese Bekenntnisse und Symbole – das Nicänische Glaubensbekenntnis, die kappadozische Trinitätsterminologie, die chalcedonensische Formel – wurden von der Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts als »orthodox« angenommen. Die Situation der Postmoderne⁹ hat die Augen dafür geöffnet, daß jede Theologie und theologische Formel aus einem bestimmten, partikularen Kontext, einer solchen Tagesordnung und Weltanschauung erwächst und diese widerspiegelt. So ist es jetzt viel klarer als noch einige Jahrzehnte zuvor, daß die Standardbekenntnisse und die Begrifflichkeit der weiteren christlichen Kirche menschliche Konstruktionen sind, die sich einem partikularen Kontext verdanken. Auch wenn behauptet wird, daß sie Gedanken des Neuen Testaments zum Ausdruck bringen, sind doch die Begriffe wie »Substanz« oder »Natur« oder »Person« oder »Trinität« nicht Begriffe, die im Neuen Testament auf Gott oder Jesus angewandt wurden. Weiter ist im Übergang vom Neuen Testament zu den Formeln des vierten und fünften Jahrhunderts ein deutlicher Wandel von narrativen (erzählenden) zu ontologischen (wesenhaften) Kategorien zu beobachten, wenn es darum geht, zu erfassen, wer Jesus Christus war. Die Postmoderne bezeichnet diese Veränderungen ganz gewiß nicht als falsch, aber sie schafft ein gesteigertes Bewußtsein dafür, daß diese Veränderungen tatsächlich real sind und eine Entwicklung des Denkens wirklich stattfand. Diese Beobachtungen spitzen die Fragen zur Bedeutung des Wandels und zum Charakter der Kirche, auch zu den sozialen Umständen, die diese Veränderungen hervorbrachten, zu. Erinnern wir uns, daß die neue Ekklesiologie des Täuferturns ein Erzeugnis der Nachfolge ist, der Anstrengungen, in der Geschichte Jesu zu leben. Die christologische Sprache von Nicea und Chalcedon, die Jesus in ontologischen Begriffen von Menschheit und Gottheit definiert, schildert nicht mehr die erzählte Geschichte, von der die Nachfolge abhängt. Es ist nicht möglich, einem Jesus nachzufolgen, der nur über »Menschheit« und »Gottheit« definiert wird. Auch fordern die Kategorien dieser Bekenntnisse

das Einvernehmen zwischen Kaiser und Schwertgewalt nicht direkt heraus.¹⁰ Ich meine, daß diese Formulierung die Kirche widerspiegelt, die dieses Einvernehmen für notwendig erachtete – »orthodox« –, nämlich die Kirche der Kaiser Konstantin und Theodosius, die in der Ablehnung der Schwertgewalt keine christliche Position mehr sahen.

Die Postmoderne und die mit ihr verbundene Aufmerksamkeit, die der Partikularität entgegengebracht wird, führen uns wieder die Frage von Autorität und Tradition vor Augen. Frühere Bekenntnis- oder Konfessionsgrundsätze als autoritativ zu akzeptieren, bedeutet, die partikular geltende Entscheidung einer bestimmten Gruppe einer früheren Zeit als Autorität anzuerkennen. Über eine Standardtheologie zu verfügen, eine »Orthodoxie«, heißt, die Entscheidung einer bestimmten Körperschaft oder Gruppe von Menschen als definitive Antwort für alle Menschen aller Zeiten und Orte zu akzeptieren. Die klassischen Bekenntnisse und Formeln als Standardaussagen anzunehmen, bedeutet in Wirklichkeit, die Entscheidung von Männern, welche die Kirche im vierten und fünften Jahrhundert führten, als Antworten auf die Frage nach der Christologie für alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten zu übernehmen. Sind aber solche Bekenntnisformulierungen früherer Zeiten notwendigerweise für alle Zeiten verbindlich? Sind theologische Entscheidungen, die damals getroffen wurden, besonders im vierten und fünften Jahrhundert, und eine Begrifflichkeit und Konzepte verwenden, die nicht biblisch sind, und ist ein Leben, das einer Weltanschauung entspringt, die mit Sicherheit nicht mehr die unsrige im 21. Jahrhundert ist, notwendigerweise die beste Art und Weise, die Wahrheit der Geschichte Jesu Christi nicht nur für das 21. Jahrhundert, sondern auch für alle kommenden Jahrhunderte zum Ausdruck zu bringen? Müssen Mennoniten im 21. Jahrhundert an theologische Entscheidungen gebunden werden, die von Männern im vierten und fünften Jahrhundert oder von Fundamentalisten im frühen oder von Evangelikalen im späten 20. Jahrhundert getroffen wurden? Oder sind nicht auch andere Entscheidungen möglich? Gebietet uns die Idee, »Jesus als Norm« (Nachfolge) anzuerkennen, uns mit den Bekenntnisformeln einer früheren Ära zufriedenzugeben, denen eine Erzählung von der Geschichte Jesu fehlt und die die Nachfolge nicht stimulieren? Oder fordert uns diese Idee auf, uns fortwährend auf die neutestamentliche Geschichte Jesu zurückzubeziehen, um wieder danach zu fragen, wie diese Idee in neuen Kontexten einer sich ständig wandelnden Welt zum Ausdruck zu bringen sei?

So führt uns diese Diskussion wieder zur Frage nach der Autorität und Tradition zurück. Von allen Christen verfügen wohl die römischen Katholiken über das am weitesten entwickelte Konzept von Autorität und Tradition. Sie

glauben, daß der Hl. Geist die Entwicklung der Lehre leitet und spätere Aussagen – die sich entwickelnde Tradition der Kirche – aus diesem Grunde autoritativen Charakter annehmen. Der Papst, mit der Macht der Unfehlbarkeit ausgestattet, repräsentiert diese Autorität. Mennoniten bezeugen angeblich die Bibel als ihre letzte religiöse Autorität und haben die Autorität der Tradition zurückgewiesen. Diese Zurückweisung von Autorität und Tradition war eines der großen Anliegen des Täuferturns im 16. Jahrhundert. Wenn nach täuferischem Verständnis die Bibel wirklich normativ ist, dann konnte keine historische Bekenntnisaussage früherer Epochen mit letzter Autorität ausgestattet gewesen sein. Sollten aber die Bekenntnisformulierungen der Christenheit als grundlegend angesehen werden, dann hieße das, sich im Bereich verbindlicher Lehr- und Traditionsbildung zu bewegen. Das jedoch widerspricht der Zurückweisung einer solchen Tradition, vor allem der katholischen, im Täuferturn, dem jedes Verständnis für eine autoritative Tradition abgeht.

Die klassischen Bekenntnisaussagen müssen nicht ganz und gar verworfen, es muß vielmehr betont werden, daß sie gute Antworten auf die Fragen gaben, die sich der Kirche in einem griechischen philosophischen System und in der Weltsicht des vierten Jahrhunderts stellten. Und diese Antworten können nicht aus dem historischen Zeugnis getilgt, sondern können stets zu Rate gezogen werden. Wenn wir jedoch ihren partikularen Charakter berücksichtigen, vor allem vom Täuferturn aus, welches das Konzept einer verbindlichen Tradition ablehnte, dann bedeutet das, den partikular geltenden klassischen Bekenntnisse keine herausragende Stellung zuzuerkennen, sie auch nicht zum Prüfstein für alle Zeiten zu erheben, der über den Wahrheitsgehalt eines besonderen theologischen Konstrukts entscheidet.

Ergänzende Betrachtungen

Es wurde die Meinung geäußert, daß die täuferische Theologie, besonders das Anliegen der Gewaltlosigkeit, mit einigen theologischen Entwürfen der christlichen Tradition vereinbar sei und daß eine Theologie für Täufer gemeinsame Sache mit einigen Strömungen dieses christlichen Spektrums machen sollte. Zwei der gängigsten Vorschläge sind, zur Übereinstimmung mit einer Version klassischer Bekenntnis tradition zu finden (z.B. Thomas Finger und A. James Reimer), oder sich mit der Rechtgläubigkeit zu identifizieren, wie sie im modernen Evangelikalismus definiert wurde. Schon früh im 20. Jahrhundert wurde die Meinung vertreten, man solle die Rechtgläubigkeit, wie sie vom Fundamentalismus gesehen wurde, akzeptieren. Eine andere Auffassung war, eine »doppelten Liste« aufzustellen: eine Liste mit

rein mennonitischen Lehrstücken und eine andere mit denjenigen Lehrmeinungen, die mit anderen Christen geteilt wurden. Das Problem ist nur, daß es keinen Konsens über die Identität dieser gemeinsamen Theologie gibt, gelegentlich als »Kern« bezeichnet, den die Mennoniten als Grundlage annehmen sollten. Ferner zweifle ich sehr daran, ob irgendeine dieser anderen theologischen Grundlagen überhaupt notwendig oder die beste Grundlage für eine Friedenstheologie ist; wäre diese die beste oder notwenige Grundlage, wäre die Mehrheit der christlichen Welt bereits pazifistisch.

Wichtiger als dieser Gedanke ist die Einsicht, die John H. Yoder kritisch dazu in einem posthum veröffentlichten Artikel geäußert hat. In *On Christian Unity: the way from below*¹¹ stellte Yoder ökumenische Diskussionen, die mit der Suche nach Übereinstimmungen beginnen, solchen gegenüber, die bei den Unterschieden ansetzen. Die Suche nach Übereinstimmung erreicht meßbare Ergebnisse, wenn Zeit und Mittel begrenzt sind, schrieb er, aber dieser Zugang begünstigt auch die Tagesordnung und die Orientierung des beherrschenden Partners in der Diskussion. Indem nach dem Gemeinsamen und Übereinstimmbaren gesucht wird, werden die Merkmale des kleineren Partners, die ihm seine Identität verleihen und ihn vom beherrschenden Partner unterscheiden, an den Rand gedrückt. Mit anderen Worten, die besonderen Identitätsmerkmale, die den kleineren Partner in der Diskussion gegenüber dem größeren Partner definieren, sind genau jene Elemente, welche, da sie nicht gemeinsame Anliegen sind, zur Seite gedrängt werden. Diese Methodologie schiebt ihrer Definition gemäß die Gesichtspunkte, welche die besondere Identität des kleineren Partners in der Diskussion herstellen, an den Rand.

Diese Einsicht bestimmt die Diskussion um den Ort, welcher der Gewaltlosigkeit in der christlichen Theologie zuzuweisen sei. Wenn Täufer mit Traditionen gemeinsame Sache machen, die sich nicht für Pazifismus oder Gewaltlosigkeit einsetzen, dann endet die täuferische Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit definitionsgemäß in einer Kategorie von Themen, die nicht von gemeinsamem, christlichem Interesse sind. Weiter folgt: Wenn die Bekenntnisse der Christenheit, welche die Kirche annahm, die den Pazifismus als normative Tradition aufgegeben hatte, oder wenn eine moderne theologische Tradition, die sich nicht mit dem Pazifismus verband, das Täuferum mit der notwendigen Grundlage für eine christliche Theologie versehen soll, dann ist die Ablehnung der Schwertgewalt durch Jesus bereits an den Rand seiner Geschichte gedrängt worden. Die Täufer hätten dann bereits eine theologische Grundlage akzeptiert haben, in der Jesu Ablehnung des Schwertes kein Kernelement einer Theologie ist, die von Jesus Christus handelt. Die

Einsicht Yoders ist ein Grund mehr, warum ich glaube, daß eine Theologie im Geist des Täuferturns eine besondere täuferische Theologie sein sollte, anstatt zu einem bloßen Anhängsel irgendeiner anderen christlichen Konfessionsvariante zu werden.

Betrachtungen zur Versöhnungslehre

Die Diskussion hat sich bisher auf Probleme der Autorität und deren Implikationen für die klassische christologische Begrifflichkeit konzentriert. Mit der Christologie ist das Thema Versöhnung verbunden, das heißt Sinn des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu. In der Standardtheologie wird die Versöhnung oft als das Werk Christi im Unterschied zur Person Christi bezeichnet, die Gegenstand der Christologie ist. Wie oben angedeutet, war die Trennung von Person und Werk Jesu ein besonderes Problem der klassischen Christologie. Darüber wird noch einmal zum Schluß dieses Beitrags gesprochen werden. Hier wird in aller Kürze nur noch das Thema der Versöhnungslehre behandelt, nämlich inwieweit die klassische Versöhnungslehre Gewaltmotive enthält, von ihnen abhängt und sie modelliert. Es ist die Gewaltlosigkeit des Täuferturns, die dieses Thema in den Vordergrund der Diskussion rückt.

Die traditionelle Einteilung der Versöhnungslehre gruppiert sich um Metaphern, die auf die Frage antworten: Warum mußte Jesus sterben?

Christus Victor, die vorherrschende Versöhnungsmetapher der frühen Kirche, existierte in zwei Formen, jede enthielt die drei Elemente Gott, Teufel und sündige Menschheit. In der Erlösungsversion des *Christus Victor* (Christus, der Sieger) starb Jesus als Lösegeld, das dem Teufel gezahlt wurde. Das war der Preis für die Freilassung der menschlichen Seelen. In einer anderen Version stirbt Jesus in einem kosmischen Kampf, der zwischen Gott und Satan um die Kontrolle über das Universum geführt wird. In wieder einer anderen Version werden die Seelen der Menschen befreit, und die Herrschaft Gottes triumphiert in der Auferstehung Jesu. Sieg durch die Auferstehung führt zu dem Namen *Christus Victor*.

Die genugtuende (satisfaktorische) Versöhnung in jeder der vielen verschiedenen Formen ist die vorherrschende Versöhnungsmetapher des letzten Jahrtausends gewesen. Die bekannteste Version ist diejenige von Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109). Anselm zeichnet den Tod Jesu als Notwendigkeit, um der Ehre Gottes zu genügen, die von der Sünde der Menschen verletzt wurde. Im Gegensatz zu Anselm zeichnet Peter Abaelard (1079–1142) den Tod Jesu als einen Akt göttlicher Liebe, die uns Sündern entgegengebracht wird. Anselm lehnte den Gedanken ab, daß der Tod Jesu ein Löse-

geld gewesen sei, das dem Teufel gezahlt wurde. Statt die Menschen als Gefangene des Teufels zu betrachten, machte er sie direkt verantwortlich vor Gott. Darin folgte Abaelard Anselm, darüberhinaus lehnte er auch den Gedanken ab, die Versöhnungstat Jesu sei eine Gott gegenüber zu entgeltende Schuld gewesen. Der Tod Jesu war notwendig, damit die sündige Menschheit die Liebe Gottes erkennt.

Zwei Fragen zeigen die Gewaltelemente, die diesem Motiv zugrundeliegen. Zunächst: »Wer oder was macht den Tod Jesu erforderlich?« Im Hinblick auf das Christus-Victor-Motiv könnte man sagen, daß der Teufel diesen Tod erforderlich machte – es war sein Bemühen, Gott zu besiegen. Im Hinblick auf die Vergeltungstheorien machen Gottes Ehre und sein Gesetz diesen Tod erforderlich. Im Hinblick auf die Theorie, daß »wir«, die Sünder, den Tod Jesu erforderlich machen, muß gesagt werden, daß es letztlich die Liebe Gottes ist, die den Tod braucht, um von uns wahrgenommen zu werden und uns zu einem besseren Lebenswandel anzuregen. Es mag ein wenig erschrecken, Gott als denjenigen anzusehen, der den Tod Jesu erforderlich macht oder daraus Nutzen zieht. Aber es kann noch mehr erschrecken, wenn wir zweitens fragen: »Wer ordnet den Tod Jesu an oder wer ist für ihn verantwortlich?« Noch krasser gefragt: »Wer war es letztlich, der Jesus umbrachte?« Der Teufel, die Menschen oder Gott? Anselms Logik nach ist Gott der einzige, der den Tod Jesu »orchestriert«, um die Schuld zu begleichen, die seiner Ehre gebührt, oder die Strafe ableisten zu lassen, die sein Gesetz verordnet. Das ist nur ein Beispiel, andere Beispiele würden diese Antwort bestätigen. So wird deutlich, daß die Versöhnungslehre ein Bild Gottes als eines göttlichen Rächers, eines strafenden Richters oder als eines Kinderschänders hervorbringt, der den Tod eines Kindes zugunsten der anderen Kinder arrangiert. Es ist das Bild vom gewalttätigen Gott, das unvereinbar ist mit dem Bild, das in der Gewaltlosigkeit Jesu offenbar und präsent ist und welches das Herzstück der täuferischen Wehrlosigkeit bildet.

Die Lehre von der genugtuenden Versöhnung strukturiert die Beziehung zwischen Mensch und Gott in der Begrifflichkeit einer abstrakten Rechtsformel, die ihre Gültigkeit außerhalb der menschlichen Geschichte zugewiesen erhält. Ferner nutzt diese Versöhnungslehre von Leben und Lehre Jesu, von Tod und Auferstehung wirklich nur den Tod Jesu. Wie die abstrakten Kategorien der klassischen Christologie ist auch diese abstrakte und ungeschichtliche Versöhnungsstruktur für die Nachfolge wenig hilfreich. Die abstrakte, ungeschichtliche und unmoralische Formel des Genugtuungsmotivs erlaubt, das rettende Werk Jesu zu beanspruchen, während das Schwert geführt wird, das Jesus zu führen verbot. James Cone, der Begründer der

Schwarzen-Theologie-Bewegung, weist darauf hin, wie solch abstrakte Formeln es den Sklavenhaltern erlaubten, eine Erlösung zu predigen, die das Verhältnis von Herr und Knecht weiterhin aufrecht erhielt.¹²

Ein letzter Aspekt der Gewalt in der genugtuenden Versöhnungslehre betrifft das Modell Jesu, das als Modell für das Verhalten der Christen dient. Die frühere Diskussion zeigte, daß das Bild Gottes in dieser Versöhnungslehre das Bild eines göttlichen Schänders war, eines Gottes, der ein Kind zugunsten anderer Kinder leiden ließ. Stellt man dieses Bild mit dem Bild Jesu in der Versöhnungslehre zusammen, ergibt sich: Jesus ist ein Modell freiwilliger Einwilligung in unschuldiges Leiden. Wenn der Vater den Tod Jesu für erforderlich hält, um die göttliche Ehre zu befrieden, dann stimmt Jesus mit seinem unschuldigen Opfer freiwillig zu, sich der Gewalt zu fügen, die Gottes Ehre verlangt. Oder Jesus willigt als unschuldiges Opfer ein, die Strafe auf sich zu nehmen, welche die sündige Menschheit verdient hätte, um der Forderung göttlicher Gerechtigkeit zu genügen. Jesus stellte also das Modell eines freiwillig-passiven und unschuldigen Opfers dar, das zugunsten eines anderen erbracht wird.

Die Bilder von Gott als einem mißhandelnden Vater und von Jesus als einem unschuldigen Opfer sind kein heilsames Modell für eine Frau, die von ihrem Ehemann mißhandelt, und für ein Kind, das von seinem Vater verletzt wurde. Solche Bilder sind doppelt gefährlich, wenn sie mit einer hierarchisch ausgerichteten Theologie in Verbindung gebracht werden, in der dem Mann die Rolle des Hauptes zugewiesen ist. Ein Modell passiven, unschuldigen Leidens stellt ein Hindernis für Menschen dar, die Bedingungen systemischer, von der Macht der Strukturen erzeugter Ungerechtigkeit ausgeliefert sind. Beispiele dafür könnten rassische Minderheiten sein, die Diskriminierung im Beruf und in Wohnvierteln erfahren, oder Menschen, die unter militärischer Besatzung leiden, wo das Land konfisziert und eingeborene Bewohner in Ghettos gepfercht werden, »Reservations« in Nordamerika und »Bantustans« in Südafrika oder »autonome Gebiete« in Palästina. Nach dem Modell der genugtuenden Versöhnung bedeutet für diese Menschen die Idee, »wie Jesus zu sein«, sich passiv zu verhalten und die systemische Ungerechtigkeit ohne Protest zu ertragen. Doch das folgt nicht aus dem Modell Jesu, das seine Geschichte offenbart.

Theologie aus dem Geist des Täufern

Christliche Theologie sollte aus dem erwachsen, was von der Geschichte Jesu erzählt wird. In diesem Beitrag haben wir bereits eine Skizze dieser Erzählung entworfen. Darauf greifen wir noch einmal zurück. Diese Skizze ist der

Anfang einer narrativen (erzählenden) Christologie, die Jesus als denjenigen begreift, in dem die Herrschaft Gottes auf Erden und in der Geschichte präsent ist. In dieser Geschichte ist Jesu Ablehnung der Schwertgewalt mit Händen zu greifen, ebenso seine Herausforderung systemischer Gewalt. Die sozialen Dimensionen dieser Geschichte ließen sich noch in verschiedene Richtungen weiterentwickeln. Daraus entsteht eine Erzählung von Jesus, die besonders geeignet ist, eine täuferische Nachfolgeethik zu begründen.

Wenn ein wenig nachgeholfen wird, kann man erkennen, daß diese Erzählung außer dem Ruf in die Nachfolge auch eine Versöhnungsmetapher enthält. Erinnern wir uns noch einmal an das Bild des kosmischen Kampfes, eine der Versionen des klassischen Christus Victor, und verlagern wir jetzt diese Konfrontation zwischen der Herrschaft Gottes und der Herrschaft Satans von einem ahistorischen Ort im Kosmos in das Palästina des ersten Jahrhunderts. Die Herrschaft Gottes in der Person Jesu griff die geballte Macht des Bösen in der Welt an, eine Macht, die vom römischen Weltreich symbolisiert wurde, der obersten Autorität in diesem Teil der Welt und die politische Instanz, die für die Hinrichtung Jesu letztlich verantwortlich war.

Jesu Leben war – wie in der Geschichte seiner Begegnungen mit Frauen und Samaritanern gezeigt wird, seine Auffassung von gewaltlosen Strategien, mit denen militärischer Besatzung zu widerstehen sei, seine Verletzung der Sabbatheiligung, auch andere Verstöße gegen den Heiligkeitskodex und vieles andere mehr – eine einzige Konfrontation. Der Streit verschärfte sich und führte zu seiner Tötung – einer außerordentlichen Anstrengung, ihn zu vernichten. Doch diese Anstrengung schlug fehl. Gott erweckte ihn von den Toten und errichtete auf diese Weise ein für allemal seine Herrschaft auf Erden und über den Kosmos, wie immer man sich das vorstellen mag.

Viele Ebenen und Ausdrucksweisen des Bösen und der Unterdrückung traten in den Mächten in Erscheinung, die sich miteinander verschworen hatten, um Jesus zu töten. Diese Mächte werden zwar in der Auferstehung Jesu geschlagen, aber noch nicht besiegt. Mit anderen Worten, diese Mächte sind noch in der Welt aktiv, haben weiterhin Einfluß auf jedes menschliche Wesen und halten es gefangen. Alle Menschen sind der Sünde verfallen, jeder Mensch hat an den Mächten des Bösen teil, die Jesus töteten; niemand entgeht der Verantwortung für diesen Tod.

Dennoch ist dies eine Geschichte der Erlösung. Die Auferstehung Jesu ist das Ereignis einer Errettung. Diejenigen, die dem Ruf Gottes folgen, sich seiner Herrschaft, in welcher der Tod überwunden ist, zu unterstellen, können am Sieg der Auferstehung teilnehmen und tun es auch wirklich. Diese Ausübung des freien Willens, den Gott allen Menschen zuteil werden ließ, ver-

wandelt den Sünder. Er wird aus der Knechtschaft unter der Sünde befreit und zum Gehorsam gegenüber der in Leben und Lehre Jesu sichtbar gewordenen Herrschaft Gottes geführt, einem Gehorsam, der zwar angestrebt wird, aber nie vollkommen ist. Die Entscheidung, in dieser Geschichte zu leben, die Entscheidung, die Einladung Jesu »Folge mir!« anzunehmen, ist eine erlösende Entscheidung und ein erlösendes Ereignis, insofern es die Identität des Sünders an der Herrschaft Gottes ausrichtet. Die Ausübung des freien Willens ist die eine Hälfte eines Paradoxes. Die andere Hälfte besteht darin, daß sich sündige Menschen in keiner Weise selbst erlösen können. Wenn sie der Herrschaft Gottes teilhaftig sind, die Seiten von der Knechtschaft unter der Sünde zum Leben unter der Herrschaft Gottes gewechselt haben, dann ist das nicht auf die eigene Anstrengung zurückzuführen. Es ist so, weil Gott die Menschen ergriffen und unter seine Herrschaft gezogen hat – trotz ihrer sündhaften Kondition. Mit einem Begriff der lutherischen und calvinistischen Tradition könnte das sogar »Prädestination« genannt werden. Wir sind nicht erlöst, weil wir etwas dafür getan hätten, sondern nur weil Gott uns erwählt hat. Daß wir unsere menschliche Freiheit einsetzen, um uns unter die Herrschaft Gottes zu stellen, und daß wir nur gerettet sind, weil Gott uns trotz unserer Sünde erwählt, sind beides wahre Aussagen. Das ist das Paradox der Gnade. Der Apostel Paulus beschrieb dieses Paradox so: »Aber von Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet, als sie alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die in mir ist« (1. Korinther 15,10).

Diejenigen, die gerettet sind, diejenigen, die an dem Sieg der Auferstehung teilhaben, sind frei. Sie müssen nicht mehr in der Furcht vor dem Tod leben. Sie sind frei, ihre materiellen Güter miteinander zu teilen und ihre Schätze nicht für sich zu horten. Sie erlauben es nicht der bürgerlichen Regierung, ihnen zu sagen, wie sie mit Menschen umzugehen haben, sie sind frei, jedes menschliche Wesen als das geliebte Kind Gottes anzusehen, frei, Feinde in Freunde umzukehren. Sie sind von dem Zwang befreit, auf Rache zu sinnen.

Die errettende Erzählung von Jesus ist eine Versöhnungsmetapher, die ich den *narrativen Christus Victor* nenne.¹³ Diese Bezeichnung ruft das Siegeselement des *klassischen Christus Victor* ins Gedächtnis zurück, aber die Bezeichnung »narrativ« unterscheidet es von diesem auf zweifache Weise. Es weist auf seine Verankerung in der Erzählung von Jesus hin, was in der klassischen Christus-Victor-Formel nicht geschieht, und es verlegt den Sieg der Herrschaft Gottes in die menschliche Geschichte, so daß menschliche Wesen an ihr teilhaben, wenn sie in der erzählten Geschichte Jesu leben.

Achten wir nun darauf, wie der narrative Christus Victor mit der Gewaltfrage im Hinblick auf die Standard-Versöhnungslehre umgeht. Es gibt sicherlich Gewalt in der Erzählung vom Christus Victor. Aber nicht Gewalt, die Gott ausübt. Gewalt kommt vom Menschen. Und Gott braucht den Tod Jesu nicht in einem Sinn, den die Standard-Versöhnungslehre für erforderlich hält. Dieser Tod zeigt vielmehr den Unterschied an Mitteln und Machtein-satz in der Herrschaft des Bösen und in der Herrschaft Gottes auf. Ebenso ist Jesus nicht ein passives Opfer, das sich der von Gott benötigten Gewalt unterwirft. Jesus führt vielmehr eine aktive Mission aus, nämlich die Herrschaft Gottes angesichts Unterdrückung und Gewalt präsent zu machen. In dieser Geschichte zu leben, fordert sowohl Unterdrücker als auch Unterdrückte heraus. Unterdrücker werden offensichtlich aufgerufen, ihre unterdrückenden Maßnahmen zu beenden und sich auf die Seite der göttlichen Herrschaft zu stellen. Unterdrückte sind ebenso herausgefordert, nämlich ihren Opferstatus nicht mehr zu akzeptieren und sich in den Streit zu werfen, in den Jesus verwickelt war. Hier sehen wir wieder, wie sehr die narrative Christus-Victor-Metapher die täuferische Nachfolgeethik und die Auffassung des Tüfertums als gewaltloser Bewegung stützt.

Ein zweiter, anders erscheinender Weg führt ebenfalls zum *narrativen Christus Victor*. Viele Ausschmückungen in der Offenbarung des Johannes bilden die Konfrontation des angeblich kosmischen Kampfes nach. Kapitel 12 enthält das besondere Bild von einem himmlischen Kampf zwischen den Mächten Satans, vom siebenköpfigen Drachen repräsentiert, und den Heerscharen Gottes, die vom Erzengel Michael angeführt werden. Aber eines darf nicht übersehen werden, nämlich daß diese Konfrontation zwischen Michael und dem Drachen kein Kampf war, der im Kosmos ausgetragen wurde. Die Bilder und Symbole, sowohl im 12. Kapitel als auch durch das ganze Buch hindurch, beziehen sich auf Menschen und Ereignisse in der Welt des ersten Jahrhunderts. Der Kampf zwischen den Heerscharen Gottes und den Mächten Satans war in Wirklichkeit die Konfrontation zwischen der Kirche, der irdischen Institution, die Gottes Herrschaft in der Geschichte repräsentierte, und dem römischen Reich, der irdischen Autoritätsstruktur, die genutzt wird, um die Herrschaft des Teufels zu symbolisieren. Die Johannesoffenbarung benutzt kosmische Metaphern und Symbole, um die wahre Natur des Weltreichs zu schildern und die frühe Kirche zu ermutigen, sich ihm entgegenzusetzen, zumal die Auferstehung Jesu den Sieg bereits errungen hat.

Die Offenbarung des Johannes stellt die historischen Ereignisse des ersten Jahrhunderts in einer kosmischen und eschatologischen Perspektive dar: von Jesus bis zur Ausbreitung der frühen Kirche. Es ist dieselbe Geschichte, wie

sie die Evangelien und die Apostelgeschichte erzählen, nur daß sie jetzt erzählt wird, um die kosmischen und eschatologischen Dimensionen der Jesusgeschichte aufzuzeigen; und so sind wir wieder beim *narrativen Christus Victor* angelangt. Wenn die oben angedeutete Version des narrativen Christus Victor die Dimension des freien Willens im Gnadenparadox betonte, so unterstreicht die kosmische Metaphorik die Tatsache der universalen Macht Gottes, die sich im menschlichen Geschehen durchsetzt.

Ich habe den *Christus Victor* als narrative Christologie geschildert und als narrative Versöhnungsmetapher. Damit wollte ich theologische Bilder konstruieren, die mit dem Täufern in Übereinstimmung sind. Diese *Christus-Victor*-Metapher spiegelt sich im Motiv der Nachfolge und der Gewaltlosigkeit wider, das dem Täufern als wehrlosem Christentum eigen ist. Gleichzeitig begründet der narrative *Christus-Victor* ein Bild, das mit der Jesusgeschichte beginnt und ihr weiterhin Ausdruck verleiht. So gesehen ist es ein christliches Motiv, das auch unabhängig von der Kenntnis der Täufergeschichte zu verstehen ist.

Die Vorstellung vom narrativen Christus Victor skizziert einen Zugang zur Christologie und Versöhnungslehre, sie ist aber noch keineswegs eine umfassende Theologie. Sie kann und sollte aber ausgeweitet und in verschiedene Richtungen weiterentwickelt werden. Vorerst wollte ich nur zeigen, daß das Täufern, das Gerald Biesecker-Mast und ich wehrloses Christentum genannt haben, das Potential enthält, dem gesamten christlichen Leben Orientierung zu verleihen und bestimmt auch eine umfassende Theologie auszugestalten. Dieser Essay ist lediglich ein Anfang.

Schlußbetrachtung

Es wurde das Argument vorgebracht, daß im Niedergang des christlichen Bekenntnisses, wie er in Europa und Nordamerika zu beobachten ist, keine Zeit mehr sei, eine entschiedene Friedenstheologie zu verkünden, welche die klassische theologische Tradition kritisiert und über das Potential verfügt, die ohnehin schon zerteilte christliche Kirche noch weiter zu zersplittern. Statt dessen sollten wir gemeinsame Sache mit dem Christentum im allgemeinen machen. Ganz offensichtlich stimme ich diesem Argument nicht zu.

Die Situation der Postmoderne, auf die ich vorhin kurz angespielt habe, macht klar, daß jede Theologie einen besonderen historischen Kontext widerspiegelt. In diesem Essay habe ich auf die gewaltbereiten Kontexte hingewiesen, welche die Theologie der klassischen Bekenntnisstraditionen hervorbrachten. Friedenstheologie und täuferische Theologie haben ebenfalls einen Kontext. In diesem Essay habe ich versucht, die Theologie des Täu-

fertums, das wehrloses Christentum genannt wurde, in der Jesusgeschichte zu verankern, wie sie sowohl in den Evangelien als auch in der Offenbarung des Johannes erzählt wird. Die Situation der Postmoderne schafft ebensoviel Raum für eine täuferische Friedenstheologie oder legitimiert den Entwurf einer täuferischen Friedenstheologie ebenso sehr wie die Fortführung der Standardtheologie der Christenheit. Doch ich begrüße den Aufbruch der Postmoderne nicht, weil ich etwa Relativist wäre. Im Gegenteil. Wenn eine täuferische Theologie, die den inneren Ort der Gewaltlosigkeit in der Jesusgeschichte sichtbar macht, mehr Wahrheit für sich hat als die Theologien der Christenheit, die Gewaltlosigkeit an die Peripherie verlegen oder dazu schweigen – und ich glaube, daß das Täuferium der Jesusgeschichte nähersteht –, dann sollte die Postmoderne begrüßt werden. Sie fordert uns in einem kritischen, so nie dagewesenen Augenblick der menschlichen Geschichte auf, in aller Öffentlichkeit zu sagen, daß die Zurückweisung der Gewalt wirklich wesensmäßig zum Evangelium von Jesus Christus gehört. Anstatt dieses Element zu dämpfen, sollten wir den Mut aufbringen, den Augenblick zu nutzen und angesichts des schwindenden christlichen Bewußtseins in Europa und Nordamerika eine biblische und theologische Botschaft zu verkündigen, die sich zum Gewaltverzicht als Zentrum der Jesusgeschichte bekennt. Das ist eine Verkündigung der Wahrheit von Jesus Christus in einer Welt, die zu viel Vertrauen auf befreiende Gewalt setzt, wie es sich zu oft mit anderen Versionen der Christentumsgeschichte verbindet. Ich bete dafür, daß die Friedenskirchen den Mut aufbringen mögen, diese Gelegenheit zu ergreifen und ein Evangelium zu verkündigen, das die Überwindung der Gewalt in der Jesusgeschichte klar und deutlich ins Zentrum stellt.

Anmerkungen

1 Zuerst vorgetragen auf dem Täuferkolloquium-Seminar an der Eastern Mennonite University in Harrisonburg, Va., vom 8.–9. April 2006. Eine revidierte Fassung wird für den Druck vorbereitet.

2 In der Forschung hat sich inzwischen herausgestellt, daß einige Bemühungen, die schließlich ins Täuferium eingingen, als Bemühungen um eine Reform der Staatskirche begannen. Die meisten Täufer brachten die Reform zunächst nicht mit der Idee in Gang, die Staatskirche abzulehnen. So war diese Ablehnung letztlich ebenso sehr ein Ergebnis der Tatsache, von den Behörden selber zurückgewiesen worden zu sein, als auch die Ablehnung aus freien Stücken vollzogen zu haben. Sie gelangten auf verschiedenen Wegen dahin. Wenn trotz allem diejenigen, die sich auf einmal außerhalb der Staatskirche fanden, Täufer wurden, entwickelte sich ihre Ekklesiologie dann so, wie ich es geschildert habe. Siehe zu diesem Prozeß zwei Darstellungen: Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl., München 1988, und J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, 2. Aufl., Scottdale, Pa., 2005.

3 Diese Formulierung setzt sich sowohl vom »Recovery-Motiv« ab, das sich mit Harold S. Benders »Anabaptist Vision« verband, als auch von der »Polygenesis«-These, die ein normatives Täuferum ausschließt und auf den pluralistischen Charakter des Täuferums setzt (s. James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: Mennonite Quarterly Review 49, 2, 1975, S. 83–112; und die kürzliche Äußerung von Walter Klaassen, Anabaptists and Mennonites, in: The Mennonite, 9, Nr. 9, S. 8f. Er meinte, daß nur diejenigen, die verfolgt wurden, »täuferisch« genannt werden sollten).

4 Walter Wink, Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination, The Powers, Bd. 3, Minneapolis 1992, S. 175–184.

5 Siehe Präsident George W. Bush, der in Jesus seinen favorisierten politischen Philosophen sieht und dennoch einen aggressiven Krieg gegen den Irak vom Zaun brach.

6 C. Arnold Snyder, From Anabaptist Seed: The Historical Core of Anabaptist-Related Identity, Kitchener, Ont., 1999, S. 49; ders., Beyond Polygenesis: Recovering the Unity and Diversity of Anabaptist Theology, in: Essays in Anabaptist Theology, hg. von H. Wayne Pipkin, Text Reader Series, Elkhart, Ind., 1994, S. 11.

7 Thomas Finger, A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive, Downers Grove, Ill., 2004. Kritisch dazu: J. Denny Weaver, Parsing Anabaptist Theology: A Review Essay of Thomas Finger's A Contemporary Anabaptist Theology, in: Direction 34, Nr. 2, Herbst 2005, S. 241–263.

8 Gerald Biesecker-Mast, Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion: Radical Confessional Rhetoric from Schleithelm to Dordrecht, The Henry Smith Series, Telford, Pa., und Scottdale, Pa., 2006, S. 145. Ausführlichere Diskussion der täuferischen Bearbeitung der klassischen Glaubensbekenntnisse s. J. Denny Weaver, Becoming Anabaptist, S. 208–220; auch G. Biesecker-Mast, Separation (2006).

9 Kurze Beschreibung: Gerald Biesecker-Mast, Postmodernism: How we Came to Select Cars and Communion in a Similar Basis, in: Christian Living, 45, Nr. 8, Dezember 1998, S. 4–7; J. Denny Weaver, Anabaptist Theology in Face of Postmodernity: A Proposal for the Third Millennium, The C. Henry Smith Series, Bd. 2, Telford, Pa., und Scottdale, Pa., 2000, S. 17–30; Susan und Gerald Biesecker-Mast (Hg.), Anabaptists and Postmodernity, The C. Henry Smith Series, Bd. 1, 2000.

10 James Cone, God on the Oppressed, verbesserte Aufl., Maryknoll, N.Y., 1997, S. 107, S. 181.

11 John H. Yoder, The Christian Unity: The Way from Below, in: Pro Ecclesia, 9, Nr. 2, Frühjahr 2001, S. 165–183.

12 Ähnliches Argument bei James Cone, God of the Oppressed, S. 42–49, S. 211f.

13 Ausführlich: J. Denny Weaver, The Nonviolent Atonement, Grand Rapids 2001; kürzere Fassung: ders., Violence in Christian Theology, CrossCurrents, 51, Nr. 2, Sommer 2001, S. 150–176; ders., Narrative Christus Victor, in: The Answer to Anselmian Atonement and Violence: A Theological Conversation, hg. von John Sanders, Nashville (im Druck). Speziell zu Pilgram Marpeck s. Neal Blough, Redemption et Histoire: Le Salut dans la Pensée de Pilgram Marpeck: Lettre »Concernant l' Humanité du Christ« (Fevrier 1547), London 2004.

Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Jürgen Goertz

Späte Moderne und Christliche Theologie

Meine Theologie hat sich in den vergangenen dreißig Jahren als eine Art *via negativa* entwickelt, das heißt als eine kritische Antwort auf die Moderne und den Verlust der Ewigkeit, der mit modernen Annahmen über Gott, Freiheit, Vernunft, Geschichte und das Selbst des Menschen einhergeht. Ich benutze den Begriff »späte Moderne« bewußt, um auf das Ende der Moderne hinzuweisen, die sich in ihrer frühen (»frühmodernen«) Epoche mit den Idealen des spätmittelalterlichen Nominalismus verband, mit der Vision von Einzigartigkeit und Fortschritt in »dieser Welt«, in Renaissance und Humanismus und mit der reformatorischen Aufwertung des individuellen, personalen, vom Willen bestimmten Subjekts vor Gott (Rechtfertigung aus Glauben allein) – vor einem Gott, der als Gott voller Willens- und Tatkraft vorgestellt wurde und nicht, wie bei Thomas von Aquin, als *ipsum esse* (Sein selbst). Moderne ist der Triumph der frühmodernen Anschauungen ohne einen von der Ewigkeit begrenzten Horizont, abgekürzt gesprochen, vor allem mit der Aufklärung, der Geburt der modernen Wissenschaft, der Herrschaft der technischen Vernunft und dem, was manchmal auf problematische Weise »Säkularisierung« genannt wird (einer nichtreligiösen Perspektive, in der Wirklichkeit erfaßt wird). Ich sage »auf problematische Weise«, weil die von der Aufklärung vorgebrachten Ideen ungewollt ihren eigenen »religiösen Charakter« annahmen. Wenn man Religion als »Wendung des Geistes zum Unbedingten« (Paul Tillich) definiert, dann gibt es kein Individuum oder Zeitalter, das nicht religiös wäre, die Religiosität des einen oder anderen nimmt dann nur jeweils andere Formen an. Darüber hinaus hat die Postmoderne eine Wiederbelebung der traditionellen Religionen und ihrer politischen Ausdrucksformen mit sich gebracht.

Es ist noch nicht ausgemacht, ob die sogenannte Postmoderne das Ende der Moderne und den Anfang eines radikal neuen Paradigmas (eines Erklärungsmusters) bedeutet oder ob sie nicht doch nur der logische Abschluß der Moderne (also noch Moderne) ist. Ich neige dazu, letzteres anzunehmen. Deshalb gebrauchte ich auch den Begriff »späte Moderne«. Der Verlust einer zusammenhängenden und einheitlichen Weltanschauung ist nur die logische Folge der modernen Leugnung eines Ewigkeitshorizonts, vor dem sich die menschliche Geschichte vollzieht. Nominalismus (die spätmittelalterliche Zurückweisung der unsichtbaren Universalien, das heißt der Allgemeinbegriffe, die das Wesen der Dinge direkt zum Ausdruck bringen, zu-

gunsten konkreter, historischer Partikularbegriffe, die nichts anderes als nur Bezeichnungen für etwas anderes sind) und historischer Voluntarismus, der Nachdruck auf den Willen statt auf das Sein (Ontologie) legt, beherrschen die späte Moderne. Ich habe mich bemüht, gewisse Elemente des antiken und mittelalterlichen Realismus (*via antiqua*) gegenüber dem modernen Realismus (*via moderna*) wieder zum Zuge zu bringen. Obwohl ich manches an dem »radikal-orthodoxen« Theologen John Milbank auszusetzen habe, sympathisiere ich doch mit seiner Kritik an der Moderne und der Vorherrschaft der Sozialwissenschaften.¹ Jede konstruktive systematisch-theologische Reflexion – eine *via positiva* – muß diese Kritik an spätmodernem Denken und spätmoderner Kultur ernst nehmen. Das habe ich in meiner eigenen Arbeit zu tun versucht.

Unerläßlich für jede theologische Arbeit ist die ernsthafte Beschäftigung mit der Vielfalt der wissenschaftlichen Disziplinen. Auch wenn ich Karl Barth als den wichtigsten Theologen des 20. Jahrhunderts ansehe und von ihm stark beeinflußt wurde – ich leite einen monatlichen Lektürekurs zu seiner »Kirchlichen Dogmatik« –, scheint mir dessen Argwohn gegenüber anderen wissenschaftlichen Disziplinen, was ihre Bedeutung für das theologische Denken betrifft, unangemessen zu sein. Ich unterrichtete einige Jahre lang einen Kurs für graduierte Studenten, den ich »Methoden im theologischen Studium« nannte und erst kürzlich in »Theologisches Denken« änderte. In diesem Kurs untersuchen wir, wie die verschiedenen Disziplinen (biblischen, historischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, pastoralen etc.) ihre Beiträge zum Studium der Theologie leisten.² Aus diesem Grunde begrüße ich die Gelegenheit, mich mit den Gedanken des Sozialhistorikers Hans-Jürgen Goertz in einer Diskussion darüber zu beschäftigen, wie eine systematische Theologie, die aus dem Geist des Täuferniums erwächst, heute aussehen könnte.

Philosophie und Theologie

Mein Verständnis der Moderne und der ihr zu Grunde liegenden Voraussetzungen wurden zutiefst vom Denken des verstorbenen kanadischen Philosophen George P. Grant geprägt.³ Im ersten Teil meines Buches über *Mennonites and Classical Theology*, der »The Crisis of Modernity« überschrieben ist, beschäftige ich mich vor allem mit George P. Grant und Gordon D. Kaufman, um mein Verständnis und meine Kritik der Moderne darzulegen,⁴ mit dem einen (Grant), der kritisch gegenüber der Moderne ist, und dem anderen, der die Moderne in sein theologisches Denken aufnimmt. Grant begann als ein Liberaler und entwickelte sich zu einem »Red Tory« (einem ro-

ten Konservativen), wie noch erörtert wird, und nahm schließlich eine kritische Haltung gegenüber allen modernen Annahmen zugunsten eines klassischen Konservatismus ein. Für ein tieferes Verständnis dessen, wer wir sind, um als menschliche Wesen zu bestehen, zog er die vormoderne Epoche des westlichen Denkens der modernen, ganz zu schweigen der postmodernen vor.⁵ Kaufmann dagegen ist in seiner Dekonstruktion des vormodernen Denkens und der Rekonstruktion der theologischen Kategorien im Lichte von Moderne und Postmoderne immer radikaler geworden. Ich werde hier vor allem die Gedanken Grants zusammenfassen, da er es war, der die Hinwendung zur Vormoderne in meinem eigenen theologischen Denken stark bestimmt hat.

In seiner ersten, der liberalen Phase, wie sie sich in seinem Buch *Empire: Yes or No?* (1945) widerspiegelt, denkt Grant noch zuversichtlich über die Perfektibilität des Menschen. Er glaubt an Fortschritt, an das Ziel menschlicher Freiheit, auch wenn er den derben amerikanischen Individualismus und den rücksichtslosen Kapitalismus zurückweist und ein Gleichgewicht zwischen individueller Freiheit und einem britisch-kanadischen Typ geordneten Gemeinwesens sucht. In seiner *Philosophy in the Mass Age* (1959) ist Grant skeptischer gegenüber dem Konzept des Fortschritts und plädiert für ein Konzept der Begrenzung – das heißt, zur Fähigkeit zu unbegrenztem Fortschritt und den zu erwartenden Schäden »nein« zu sagen – und für eine Wiederbelebung des Glaubens an eine absolute Transzendenz (Jenseitigkeit) und an Gott. Trotzdem steht er noch unter dem Einfluß Georg Friedrich Wilhelm Hegels, wenn er weiterhin nach einer Vermittlung von radikaler Freiheit und konservativer Ordnungsvorstellung sucht und dem marxistischen Antiindividualismus ebenso wie der optimistischen Aussicht, das konkrete Übel in der Welt überwinden zu können, positiv gegenübersteht, selbst wenn er die marxistische Einschätzung der geistigen Natur des Menschen nicht teilt.

Mit seiner Veröffentlichung von *Lament for a Nation* (1965) betritt Grant seine zweite, die »Red Tory«-Phase (»Red Tory« ist ein spezifisch kanadisches Phänomen). Jetzt kritisiert er den kanadischen Liberalismus und dessen Sieg über den konservativen Nationalismus in Kanada, auch den Ausverkauf Kanadas an die Interessen der Vereinigten Staaten – er sieht, wie Kanada eine »Ableger«-Gesellschaft des amerikanischen Kapitalismus wird. Er glaubt, daß Sozialismus (wie er in Kanada von der New Democratic Party repräsentiert wird) und Konservatismus (damals Progressive Conservative Party genannt) mehr miteinander gemeinsam haben als jede von ihnen mit der Liberal Party. Beide haben eine Auffassung von organisch

strukturierter Gesellschaft und befürworten den Eingriff des Staates in die Gesellschaft, um individuelle Freiheiten zugunsten des Allgemeinwohls zu begrenzen.

Das Buch *Technology and Empire* (1969) markiert Grants Wende zur Weisheit des Altertums. Das ist seine dritte Phase. Dieses Buch besteht aus einer Sammlung von Essays, die über eine längere Zeit hin geschrieben wurden und Grants wachsende Enttäuschung über den Sozialismus und letztlich auch über alle politischen Parteien (liberal, sozialistisch und konservativ) dokumentierten, weil alle sich grundsätzlich der liberal/aufklärerischen Auffassungen bedient hätten, vor allem der Annahme, daß der Mensch für sich steht und über eine unbegrenzte Freiheit verfügt, Natur, Geschichte und das Leben so zu gestalten, wie es ihm gefällt. Das zeigt sich besonders klar in der modernen Technologie (wofür als Beispiel par excellence der Computer steht). Moderne Technologie ist kein neutrales, wertfreies Instrument, das gleichermaßen entweder für Gutes oder für Schlechtes genutzt werden könnte. Sie enthält versteckte Werte (zum Beispiel in ihrer Verpflichtung auf Effizienz und Vereinheitlichung). Sie setzt moderne Annahmen von Freiheit und Natur voraus, in denen die Natur als toter Stoff behandelt wird, der uns zur Verfügung steht, und in denen Vernunft auf technisch-instrumentelle Vernunft reduziert wird.

In *Time and History* (1969) legt Grant eine kraftvolle Analyse des modernen »Historizismus« vor (der Annahme, daß es nichts anderes als nur Geschichte gäbe, nichts, was Geschichte überschreitet), eine Analyse technischer Vernunft (Vernunft als Instrument, etwas zu machen) und der Preisgabe des Ewigkeitshorizonts (Nietzsche, Heidegger). Grants Alternative zu diesem Historizismus ist erstens Erinnern und zweitens Meditation und Kontemplation. Für Grant gibt es zwei wesentliche Züge in der westlichen Geistesgeschichte: Barmherzigkeit und Liebe, die aus der jüdisch-christlichen Tradition stammen, und Vernunft als Meditation und Kontemplation, welche uns von den alten Griechen überkommen ist. In der klassischen, vormodernen Christenheit waren diese beiden Grundzüge miteinander vereint, besonders im Katholizismus. Mit dem modernen Zeitalter geht der eine Grundzug (Kontemplation und Meditation) verloren. Was übrig bleibt, ist eine säkularisierte Form von Barmherzigkeit, die ihrer göttlichen Wurzeln beraubt ist und zu rein menschlichem Handeln wurde.

Obwohl Grant nicht auf naive Weise meint, wir könnten die Moderne einfach zurückweisen (wir haben alle Anteil an ihr und sind von ihr geprägt), glaubt er, daß wir zeitweise wenigstens ihrer kompletten Herrschaft über uns entgehen könnten. Gegen Ende seines Lebens ärgerte er sich zunehmend

über Leute, die ihn einen Pessimisten nannten, weil er sich als einen gläubigen Christen zu erkennen gab und einen philosophischen Platonisten. Er glaubte, daß es einen Ewigkeitshorizont gäbe, vor dem alle menschliche und kosmische Geschichte ihre Bedeutung erhielte, und er glaubte auch, daß es einen Gott gäbe, der auf unerwartete Weise in die menschliche Geschichte einbricht (die Natur, die sich gegen menschliche Aktivitäten zur Wehr setzte, war ein solches Beispiel dafür). Er fühlte sich zum Mystizismus Simone Weils hingezogen, der französischen Philosophin, die er wegen ihres tiefen Verständnisses vom Leiden als Heilige verehrte. Grant faßte das Christentum als eine »Religion des Leidens« auf.

Der kanadische Theologe Douglas Hall, auch von Grants Denken stark beeinflusst, hat eine Theologie entworfen, in der das Christentum als eine Religion des Kreuzes (wie die *theologia crucis* Martin Luthers) das zentrale Strukturprinzip ist.⁶ Während ich die Bedeutung des Kreuzes und des Leidens für eine christliche Theologie anerkenne – ein Motiv, das auch in der frühen täuferischen Tradition vorherrscht, ebenso im Denken des mennonitischen Theologen John Howard Yoder – habe ich Grant in anderer Hinsicht für meinen Entwurf einer eigenen konstruktiven Theologie genutzt, wie sich unten zeigen wird. Ich habe mich den griechischen und katholischen Quellen zugewandt, um die Bedeutung von Bekenntnis, Lehre, Dogma und altkirchlichen Glaubensbekenntnissen als ein Mittel von Metaphysik und Ontologie in die moderne und postmoderne Ära hinüberzuretten, die diese größtenteils als veraltetes Denken über die Wirklichkeit abweist. Das Leiden Christi und der Weg des Kreuzes sind wichtig, nehmen aber nur im Kontext des trinitarischen Gottesverständnisses Bedeutung an. Ich versuche auch, die Bedeutung von Geschichte und Tradition als wichtige Elemente für die christliche Theologie wiederzugewinnen, ohne die Wirklichkeit auf Geschichte zu reduzieren (Historizismus).

Geschichte und Theologie

In meinem eigenen Denken nehme ich *einerseits* Grants Kritik des Historizismus ernst, daß alles auf Geschichte reduziert wird. *Andererseits* beachte ich seine Verteidigung historischer Tradition (besonders der vormodernen, d.h. antiken und mittelalterlichen Geschichte) und den Anspruch, daß das Universale (Allgemeine) durch das Partikulare (Besondere) vermittelt sein muß (das heißt, man kann nur durch das Partikulare des je Eigenen, zum Universalen durchstoßen). In meinem Fall bedeutet das nicht nur, die klassische Bibel- und Bekenntnis tradition zu berücksichtigen, sondern auch das täuferisch-mennonitische Erbe⁷ – nicht nur die Glaubenshelden des 16. Jahrhun-

derts, sondern auch die Tradition, wie sie durch fünf Jahrhunderte niederländisch-norddeutscher-polnisch-russischer ebenso schweizerisch-süddeutscher-amerikanischer Geschichte ihren Ausdruck fand, auch in den verschiedenen Geschichten der weltweiten mennonitischen Kirche der letzten Jahrhunderte. Bekenntnisse und Katechismen haben in dieser langen Geschichte eine wichtige Rolle gespielt und bieten einen reichen Fundus für das systematisch-theologische Denken.

Geschichte ist die zeitliche Bühne, auf der sich die göttlichen und menschlichen Dramen abspielen. Ich habe in meinen Schriften stets gegen einfache Auffassungen von Fortschritt und Teleologie im modernen Sinn einer zielgerichteten Bewegung von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft, Gott immer näherkommend, angekämpft. Das zeigt sich in meinen Aufsätzen über Gordon D. Kaufman und in meinem Briefwechsel mit ihm am deutlichsten.⁸ Jeder historische Augenblick, behaupte ich, ist gleichweit von Gott entfernt, der seinem Wesen nach jenseits von Zeit und Raum existiert, mit der Inkarnation Christi aber Zeit und Raum betreten hat (das ist das »Ärgernis der Partikularität«). Während Kaufman sich bemüht, das klassische Zeitverständnis mit seinem Ewigkeitshorizont, innerhalb dessen die historische Zeit Bedeutung annimmt, durch die moderne, zielgerichtete Zeit zu ersetzen, bemühe ich mich, die Bedeutsamkeit beider Auffassungen von Zeit (ewig und historisch) zu betonen.

Ich wende mich jetzt Hans-Jürgen Goertz zu, der manchmal auf unfaire Weise angeklagt wurde, die Theologie auf Sozialgeschichte reduziert zu haben. In seinem fingierten Interview faßt er sein Lebenswerk und sein Verständnis vom Verhältnis der Geschichte zur Theologie zusammen und gibt denjenigen zu denken, die sich vornehmen, systematische Theologie aus mennonitischer Perspektive zu treiben.⁹ Ich will seine Argumentationslinie, wie ich sie verstehe, zusammenfassend darstellen. *Erstens* berichtet Goertz uns, wie und warum er die wissenschaftlichen Disziplinen wechselte: von systematischer Theologie an der Universität Heidelberg zur Sozialgeschichte an der Universität Hamburg. Als freikirchlicher Theologe hatte er damals keine Chance, einen theologischen Lehrstuhl in Deutschland zu erlangen, da den evangelischen und römisch-katholischen Kirchen bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle an den Universitäten ein staatskirchenvertraglich zugesichertes Monopol zustand.¹⁰ *Zweitens* reflektiert er über die Kluft zwischen Theologie und Sozialgeschichte. Während es einen großen Unterschied macht, ob man als Theologe oder als Historiker arbeitet, gibt es doch, wie bei der Schnittechnik des Films, Kontinuität und Diskontinuität zwischen beiden. »Andererseits«, sagt er, »ist mir immer klarer geworden, daß

die täuferischen Bewegungen und die mennonitischen Gemeinden nicht nur am Unbedingten teilnahmen, von dem die Theologie letztlich lebt, sondern daß sie sich auch im Bedingten, in Gesellschaft und Kultur verwirklichten« (S. 15). *Drittens* denkt Goertz darüber nach, wie der aggressive Nonkonformismus der Täufer in der Reformationszeit für die nachfolgenden Generationen allmählich zu einem Problem wurde. Was sich vollzog, war ein Übergang von religiös-sozialen Bewegungen in den frühen Jahren der Reformation zu fest etablierten Gemeinden in späteren Zeiten, mit ihren eigenen Gebäuden, ihren eigenen Glaubensbekenntnissen, ihrer eigenen Ordnung und Moralität. Sie wurden zu den »Stillen im Land«. Es existiert ein grundlegender Unterschied zwischen Bewegungen und Gemeinden: Bewegungen sind lose organisiert, experimentell, provisorisch, im Fluß, offen für eine Vielfalt von Möglichkeiten. Eine Gemeinde oder Kirche ist verwirklichte Bewegung – sie hat ihren provisorischen, vorübergehenden und fließenden Charakter verloren. Goertz scheint die fließende und revolutionäre Natur der ersten Täufergeneration zu idealisieren und die Errichtung von Gemeinden und Traditionen als Kompromiß mit den späteren Gegebenheiten zu betrachten. *Viertens* baut das Denken der nordamerikanischen Mennoniten im 20. Jahrhundert, das von Harold S. Bender geprägt wurde, wie er sagt, auf einer Illusion über das Täuferium des 16. Jahrhunderts auf, die Mennoniten aus der Bedrohung helfen sollte, die von zeitgenössischer liberaler Religiosität auf der einen Seite und vom konservativen Fundamentalismus auf der anderen Seite ausging. Das war ein Täuferbild, das den mystischen, apokalyptischen und revolutionären Charakter des frühen Täuferiums ignorierte. Soziologisch gesprochen gab es im frühen Täuferium einen utopischen Gesichtspunkt, der in Diskontinuität zur weiteren Entwicklung des mennonitischen Lebens und Denkens steht. Man muß die frühen Täufer in ihrem eigenen Kontext verstehen und sich nicht vornehmen, ihren eigenen Charakter in nachfolgende Zeiten und verschiedene Situationen hinüberzutragen. Die Aufgabe der Sozialgeschichte ist zu zeigen, wie religiöse Bewegungen mit dem Geflecht ihrer je eigenen Zeit verwoben sind. *Fünftens* verteidigt Goertz die revisionistischen Sozialhistoriker und antwortet auf seine Kritiker, indem er sagt, daß die Sozialhistoriker die Theologie der Täufer niemals vernachlässigt hätten, vielmehr hätten sie diese Theologie, sofern sie in einer besonderen historischen Situation eingebettet war, sehr ernst genommen. Die Konsequenzen, die man aus der situativen Verwurzelung täuferischer Theologie ziehen kann, ist erstens die Vielfalt der theologischen Äußerungen, die nicht nahtlos miteinander zusammenhängen – ein Flickenteppich theologischer Ansichten. Zweitens darf man die Täufer nicht von ihrer historischen

Situation trennen – es gab keine reine täuferische Theologie. Das Religiöse, Politische und Soziale waren unauflösbar miteinander verbunden. Nicht Flucht aus der Welt – das war die spätere Entwicklung der »Stillen im Land« für lange Zeit –, sondern Sorge um die Welt war das Motto der Täufer. Nach und nach änderte sich das aber, die Mennoniten wurden zu »konformen Nonkonformisten«. Die Glaubenstaufe wurde nicht mehr als ein aggressiver Angriff auf das Corpus christianum angesehen, die Eidesverweigerung nicht länger als Affront gegen die weltliche Obrigkeit, und die Mennoniten versuchten, sich durch Kontributionszahlungen vom Militärdienst freizukaufen. Was ursprünglich eine personale Gemeinschaft war, bewegt vom Hl. Geist, verhärtete sich zu einer Kirche mit einer autoritären Hierarchie und einer dauerhaften Organisationsstruktur. Goertz betont die Diskontinuität zwischen dem frühen Täufertum und den späteren quietistischen Mennoniten, ebenso die Anpassung, welche die spätere Lehrentwicklung darstellte. Ich habe in meiner Arbeit versucht, die Entwicklung der Lehrtradition unter den Mennoniten als ein notwendiges und positives Phänomen aufzufassen.¹¹

Sechstens: Was hat das nach Goertz mit Theologie zu tun? Historisch gesprochen kann man den Rückzug der Mennoniten aus der Turbulenz sozialer Konflikte feststellen. Daß dieser Rückzug dem Werk des Hl. Geistes widerspricht, ist ein theologisches Urteil. Der Geist, der Neues schafft, soll nicht als Absonderung verstanden werden, als Rückzug in eine fromme Gemeinde, sondern als Begrenzung all dessen, was sich dem Kommen des »Neuen Seins« (hier benutzt Goertz Kategorien Tillichs) widersetzt. Die revisionistische Täuferforschung hat die Auffassung zerstört, daß das täuferische Beispiel kontinuierlich verwirklicht werden könne. Diese Einsicht öffnet einen Raum für theologische Arbeit heute. Die Aufgabe der Theologie in der Gegenwart ist, sagt Goertz, auf die Beziehung zwischen unserer Situation heute, der Hl. Schrift, die von der neuen Beziehung zwischen Gott und den Menschen spricht, und der Tradition zu achten, die uns geholfen hat und immer noch hilft, zwischen der gegenwärtigen Situation und unserer Gottesbeziehung zu vermitteln. Diese Aufgabe ist komplex und kann nur auf eine systematische Weise behandelt werden: mit totaler Hingabe, mit einer breit angelegten Gelehrsamkeit und konstruktivem Geschick. Dieses Geschick ist definitiv erforderlich, denn systematische Theologie ist traditionellerweise ein intellektuelles System, das nach einem Konstruktionsplan errichtet wird. Ein systematischer Theologe muß ein Spezialist in Situationsanalyse, Philosophie, Sozialwissenschaft und Biblexegese sein, er muß auch in der Lage sein, ein sachgemäßes Bild vom Täufertum des 16. Jahrhunderts und der Tradition zu zeichnen, die ihm zugrunde liegt. Ferner muß

der systematische Theologe die Geschichte und Theologie anderer Kirchen kennen, tief in seiner eigenen Kirche verwurzelt sein und über eine ökumenische Orientierung verfügen.

Die Forderung, die Goertz gegenüber dem systematischen Theologen erhebt, ist anspruchsvoll. Meine eigene Arbeit als systematischer Theologe genügt nur teilweise dem hohen Standard, den Goertz setzt. Ich habe kein System theologischen Denkens konstruiert, sondern nur eine Reihe von systematischen Überlegungen zu verschiedenen Aspekten theologischer Methode und theologischen Inhalts vorgelegt. Thomas Fingers kürzlicher Versuch, eine systematische Theologie zu schreiben, *A Contemporary Anabaptist Theology* (2004), zeigt die Schwierigkeit, das zu leisten, wenn man die große Verschiedenheit und Vielfalt des frühen Täuferturns in Rechnung stellen will. Ich habe mich bemüht, die kulturelle, soziale und politische Dimension, Philosophie und Sozialwissenschaften ernstzunehmen, ich habe meine Theologie kritisch im fünfhundertjährigen täuferisch-mennonitischen Erbe zu verankern versucht, ich habe die Bibel und Dogmengeschichte ernst genommen und schließlich viel Wert darauf gelegt, Theologie im ökumenischen Kontext zu treiben. Die hauptsächlichsten Einflüsse, die mein theologisches Projekt geprägt haben, sind die Bibel, das klassische katholische (auch das orthodoxe) Verständnis von Theologie und ihrer Entwicklung (beispielsweise die Glaubensbekenntnisse), mein eigenes täuferisch-mennonitisches Erbe, moderne Philosophie, besonders das Denken des verstorbenen kanadischen Philosophen George P. Grant, zahlreiche zeitgenössische Theologen (vor allem Paul Tillich, Emanuel Hirsch, Karl Barth¹³ und Dietrich Bonhoeffer) und die Frankfurter Schule der Kritischen Theorie (besonders Max Horkheimers und Theodor Adornos dialektische Kritik der Aufklärung).¹⁴

Bibel und Dogma

Ich wuchs mit der Bibel und ihrem Wirklichkeitsverständnis auf. Sie hat meine Konzeption und Erfahrung von Welt bestimmt. Von früh auf lehnte ich jedoch eine buchstäbliche Auslegung der Bibel angesichts einer komplexen Welt als unangemessen ab.¹⁵ Ich erinnere mich, wie ich mit meinem Vater während der ersten Studienjahre über meine Überzeugung diskutierte, daß die Bibel, ihre Geschichte und Gebote immer durch unsere Konzepte und Erfahrungen vermittelt seien. Über die Jahre hin habe ich meine Ansichten über die Schrift und ihre Offenbarungsnatur (besonders unter dem Eindruck der Theologie Barths) verändert, aber ich lehnte auch weiterhin die Anschauung ab, daß die Bibel von philosophischem, humanistischem und wissenschaftlichem Wissen irgendwie unberührt zu verstehen sei. Man

muß nicht zwischen Jerusalem und Athen wählen, zwischen Theologie und Philosophie, denn sie ergänzen einander. Hier ist der Einfluß von Paul Tillichs philosophischer Theologie für mich ausschlaggebend gewesen. Thomas Fingers wiederholte Behauptung, daß die Bibel die »unüberbietbare« Norm der Theologie sei, ist zwar lobenswert, fordert aber die Frage heraus, in welchem Maße nicht seine eigene und jede andere Theologie vermittelnde Prinzipien gebraucht, wenn sie diese Norm interpretieren.¹⁶ Indem ich mich auf das orthodoxe und katholische Bibel- und Traditionsverständnis bezog, habe ich dafür plädiert, daß biblische und systematische Theologie als parallele und einander ergänzende Disziplinen innerhalb der Theologie angesehen werden sollten (s. Bernhard Lonergans »funktionale Spezialisierung«): »Der biblische Theologe konzentriert seinen Blick auf die Welt des biblischen Textes und die Übersetzung dieser Welt, während der systematische Theologe sich auf den Inhalt und die Bedeutung des Bekenntnisses (»Kerygmas«) in jeweils neuen Situationen und Kulturen konzentriert. Wenn sich der biblische Theologe mit dem Inhalt und der Bedeutung des frühchristlichen Bekenntnisses (Lehre, Glaubensbekenntnisse, Dogmen) befaßt, treibt auch er systematische Theologie. Wenn der systematische Theologe die biblische Welt zu verstehen versucht, in der das Kerygma zum ersten Mal verkündet und in Texten bewahrt wurde, wird auch er zu einem biblischen Theologen. Die Zeit ist gekommen, daß diese beiden wichtigen Spezialdisziplinen innerhalb der christlichen Theologie einander Respekt zollen sollten.«¹⁷ Die Aufgabe des biblischen Theologen ist es, den systematischen Theologen davon abzuhalten, die elementaren biblischen Quellen zu verzerren; die Aufgabe des systematischen Theologen ist es, den biblischen Theologen an die philosophischen und theologischen Voraussetzungen zu erinnern, die das Verstehen der Texte unweigerlich beeinflussen (Hermeneutik). Die Bibel wird am besten kanonisch gelesen – das heißt als ganze mit einer ihr unterliegenden Gottes-Erzählung, die eine trinitarische Struktur aufweist: Schöpfung, Sündenfall-Erlösung und Vollendung. Das verleiht der biblischen Auslegung einen bekennenden, theologischen Charakter. Der Exeget richtet sein Augenmerk auf die Vieldeutigkeit des Textes; der systematische Theologe konzentriert sich auf die Einheit der Bekenntnisthemen und Dogmen in der Glaubensgemeinschaft.

Systematische Theologie wird nicht von einer ungezügelter Einbildungskraft gelenkt, deren Tagesordnung sich von jedweden modernen Einfall und Forschungsfeld bestimmen läßt. Christliche Theologie ist »Glaube, der verstehen will« (Anselm von Canterbury) in einer Gemeinschaft, die den Glauben lebt (Kirche); sie ist Reflexion über Gott und alle Dinge, die in Beziehung

zu Gott stehen, unter der Prämisse des Glaubens an Gott als dem jenseitigen Geheimnis und dem Schöpfer der Welt, historisch manifestiert im Christusereignis und immanent präsent als dynamische Kraft im Heiligen Geist. Sie ist systematische Reflexion im Lichte erstens der Schrift, zweitens der historischen Glaubensbekenntnisse der Kirche und drittens der Erkenntnisse aller Bereiche des menschlichen Wissens und der Erfahrung in Vergangenheit und Gegenwart. Die historischen Glaubensbekenntnisse, Lehren und Dogmen der Kirche, um die drei Brennpunkte der Trinitätslehre (Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie) organisiert, sind der ausdrückliche Gegenstand der systematischen Theologie – sie liefern den Rahmen und den Grund für den christlichen Glauben allgemein, für christliches Leben und Denken, ebenso für die Ethik. Der biblische und lehrhafte Inhalt braucht die ganze Fülle der menschlichen Sprache für seine Interpretation und Aneignung: zum Beispiel Zeichen, Bild, Symbol, Allegorie, Analogie, Gleichnis, Metapher, Dialektik. Lehren sind nicht als buchstäblich zu nehmende Vorstellungen zu verstehen, die mit der äußeren Wirklichkeit auf unzweideutige Weise in Verbindung stünden, sondern als dynamische »Metaphern des Unbedingten«, als Symbole und Analogien des Glaubens, welche die großen theologischen Geheimnisse in jedem Zeitalter aufs Neue bestätigen, ohne die alten Wahrheiten der jüdisch-christlichen Tradition bloßzustellen.

Der biblische Bericht von der Antwort, die Petrus auf eine Frage Jesu gibt, sein pathetischer Versuch, auf dem Wasser zu gehen, sein Bekenntnis, seine Verleugnung Jesu, seine erste Predigt und sein Brief sind hilfreich, um die Abfolge der Theologie von der Glaubensbegegnung zu vernunftgemäßer Reflexion zu verstehen, von personenbezogener Erzählung zu systematischer Theologie. Man kann zumindest sieben Etappen auf dem Verstehensweg dieses Jüngers erkennen. *Erstens* kann man annehmen, daß Petrus in einer jüdischen Glaubensgemeinschaft aufgewachsen ist, wie sie in Deuteronomium (5. Mose 6) beschrieben wird, wo die Gemeinde darüber unterrichtet wird, wie ihr Glaube den nachfolgenden Generationen zu überliefern sei. *Zweitens* beobachten wir die unmittelbare Antwort des Jüngers auf den Ruf Jesu am See, die Fischernetze zu verlassen und ihm zu folgen (Matthäus 4,20). Da mögen Ereignisse diesem Moment vorausgegangen sein, im biblischen Bericht ist dieser Ruf aber die erste Begegnung zwischen Jesus und Petrus. Das ist die zweite Etappe auf dem Weg vom Glauben zu systematischer Reflexion, sozusagen vorreflektiv (wie alles irgendwie vorreflektiv ist). Petrus wird mit einem Ruf von außen konfrontiert und antwortet auf existentielle Weise. Der Glaube setzt existentielle Begegnung voraus und führt erst im nachhinein zu vernünftiger, systematischer Reflexion. *Drittens* hören

wir das Bekenntnis des Petrus. Nachdem er Jesus eine Weile gefolgt ist, ihn beobachtet und als sein Jünger über den Meister, seine Lehre und seinen Weg nachgedacht hat, antwortet er auf Jesu Frage »Wer sagt denn ihr, daß ich sei?« mit der kryptischen Aussage: »Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn«. Darauf beruht der Gründungsanspruch der frühen Kirche (»Du bist der Christus«), der zweite und der Kernartikel des Apostolischen und des Nicänischen Glaubensbekenntnisses. Wie Petrus dieser anfänglichen, existentiellen Begegnung am See einen Sinn gibt, deutet auf ein beträchtliches Maß an vernünftiger Reflexion hin. Sich den Glauben durch ein öffentliches Bekenntnis anzueignen, berührt unsere Gefühle, unseren Intellekt und unseren Willen — aber nur als eine Antwort auf die Bewegung Gottes in unserem Leben. *Viertens* lesen wir, daß Petrus Jesus verleugnete. Er war in einer Glaubensgemeinschaft aufgewachsen, die ihn erzog, und hatte seine Netze verlassen, um Jesus nachzufolgen. Er hatte Jesus auf ganz persönliche Weise als den Christus bekannt. Trotzdem hat er, wie früher allzu selbstbewußt im Glauben, ohne Erfolg versucht, über das Wasser zu gehen, und nun setzte er sein Leben als eine schwache Person fort, als ein Sünder wie jeder von uns, der in ernste Versuchung fallen und ihr unterliegen konnte. Er versank im Zweifel, als er Jesus auf dem Wasser begegnen wollte, und schließlich leugnete er, Jesus je gekannt zu haben (Matthäus 14 und 26). Die Predigt des Petrus, wie sie in der Apostelgeschichte überliefert ist, stellt *fünftens* eine weitere Etappe auf seinem Weg dar, den Glauben zu verstehen. Indem er die Christusereignisse im Lichte der prophetischen Tradition des Alten Testaments nacherzählt, auch die Grundzüge des Kerygmas (»Regel des Glaubens«), wie sie in den Glaubensbekenntnissen formuliert wurden – Vor-sehung Gottes, Kreuzigung Jesu, Niederfahrt zur Hölle, Auferstehung zur Rechten des Vaters, Ruf nach Buße, Vergebung der Sünden, Gabe des Heiligen Geistes (Apostelgeschichte 2,14–36) – liefert Petrus uns eine hochsystematische Interpretation aller Ereignisse, die zu Tod und Auferstehung Christi und zur Ausgießung des Heiligen Geistes führten. *Sechstens* liegt uns im 1. und 2. Petrusbrief eine systematisch-theologische Rechenschaft des christlichen Glaubens für eine neue Situation vor. Gemeinsam mit einigen paulinischen Texten (wie Kolosser 1,15–23) ist ein Niveau von »metaphysischen« philosophisch-theologischen Reflexionen über Gott, den Vater, Christus und den Heiligen Geist erreicht, die es mit allen späteren ökumenischen Glaubensbekenntnissen aufnehmen kann. Die Grundelemente der späteren Bekenntnisse sind bereits in den frühesten apostolischen Hymnen und Schriften des Neuen Testaments präsent. Noch genauer: Petrus gibt uns folgenden Rat: »Fürchtet euch aber vor ihrem Trotzen nicht und erschreckt

nicht; heiligt aber Gott den Herrn in euren Herzen. Seid allzeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmütigkeit und Furcht« (1. Petrus 3,14 ff.). Diese Rechenschaft (Apologie) jedoch, wie die frühen Täufer nicht müde wurden zu sagen, ist nie und nimmer ein esoterischer Intellektualismus, abgetrennt von Moralität und Ethik. Es ist eine Rechenschaft, die in christlicher Lebensführung bewahrheitet wird: »und habt ein gutes Gewissen, auf daß die, so von euch afterreden als von Übeltätern, zu Schanden werden, daß sie geschmäht haben euren guten Wandel in Christo« (1. Petrus 3,16). Dogmatisches Bekenntnis ist für Petrus das Fundament für die christliche Ethik, und Ethik ist der Lackmустest für die Wahrhaftigkeit des Bekenntnisses. *Siebtens* können wir schließlich über eine Etappe nach dem Tod des Petrus sprechen – über das Vermächtnis, das er hinterließ. Es ist genauso wichtig wie das jüdische Vermächtnis, das er geerbt hatte. Nach seinem Bekenntnis zu Christus als dem Herrn antwortete Jesus: »Du bist Petrus, auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen« (Matthäus 16,18). Dieser denkwürdige Vers ist auf zweifache Weise interpretiert worden. Die römischen Katholiken meinten, daß die Kirche auf Petrus gegründet worden sei, den ersten Bischof (Stellvertreter Christi) in einer langen, ununterbrochenen Reihe apostolischer Nachfolge. Die Protestanten meinten, daß mit dem »Felsen« nicht Petrus selbst gemeint war, sondern nur sein Bekenntnis: »Du bist der Christus«. Diese beiden Ansichten können miteinander kombiniert werden, so daß sich sagen ließe, die christliche Gemeinschaft sei auf den Apostel Petrus und sein Bekenntnis gegründet worden. Petrus repräsentiert die Jünger und die historische Kirchengemeinschaft, sein Bekenntnis repräsentiert die apostolische Botschaft. Wenn Menschen zum Glauben gerufen werden, zu Bekenntnis, Zeugnis und Rechenschaft (Apologie), ist es wichtig, daß sie sich als Teil einer historischen Institution sehen, die viel größer und älter ist als ihre Ortskirche oder Denomination. Sie sind ein Teil der universalen Kirche, die sich durch die Zeiten und durch die ganze Welt erstreckt.

Die Deutung, die hier von der historischen und theologischen Bewegung gegeben wurde, die vom Glauben zum Dogma in der frühen Kirche führte, steht in einem scharfen Gegensatz zur Deutung der liberalen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts (und mancher mennonitischen Theologie), die davon ausging, daß Bekenntnis, Credo und Dogma einer späteren hellenistischen Verfälschung der synoptischen Evangelien entsprungen seien. Die nachösterliche Glaubensgemeinschaft, die eine Petrus ähnliche Begegnung mit dem auferstandenen Christus erlebt hatte, hörte, wie das Kerygma verkündigt wurde, bekannte Jesus als den Christus, dachte auf vielfältige Weise

über den Sinn der Christusereignisse nach und deren Bedeutung für ihr Leben, schrieb Texte, benutzte diese im Gottesdienst, sammelte sie nach und nach und kanonisierte sie. Auf der Grundlage dieser Ereignisfolge lesen und interpretieren auch wir jetzt den biblischen Text am besten aus der Perspektive des persönlichen und gemeinschaftlichen Bekenntnisses. Die christlichen Schriften wurden gesammelt und mit autoritativem Status auf der Grundlage des apostolischen Zeugnisses versehen, dessen Kern das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus war. Die frühe Tradition der Bekenntnisbildung, von der ich spreche, ist der Prototyp der systematischen Theologie, wie die biblische Kanonisierung prototypisch für die biblische Theologie ist, für die innere Entwicklung, und sie steht in Übereinstimmung mit dem biblischen Zeugnis selbst.

Ein trinitarischer Ausgangspunkt

Sollte ich eine voll ausgebaute systematische Theologie schreiben, würde sie ungefähr so aussehen. Ich würde die Lehre von Gott als den drei Personen in eins (Trinität) zur Grundlage der christlichen Theologie nehmen, aus der sich sogleich die Organisationsstruktur des Stoffes ergibt, der zu behandeln ist. Alle die verschiedenen Lehrstücke der Theologie können unterteilt werden in Theologie (Patrologie), Christologie und Pneumatologie: 1. Gottes Existenz, seine Natur und Werke unter Theologie (oder Patrologie), einschließlich der Lehre von der Schöpfung, Bewahrung, Vorsehung und auch Anthropologie (die nach dem Bild Gottes geschaffene Menschheit, die durch Sünde und Sündenfall, wie die ganze Schöpfung auch, zerstört wurde), 2. Leben und Werk Christi einschließlich der Soteriologie (Versöhnung, Rechtfertigung und Wiedergeburt) unter Christologie und 3. Ekklesiologie (das Wesen der Kirche, Gottesdienst, Sakramente, Predigt, Mission) und Eschatologie (einschließlich Zeit und Geschichte, Tod, Gericht, Himmel und Hölle), Auferstehung und ewiges Leben unter Pneumatologie. Diese Einteilung der einzelnen Lehrstücke habe ich der klassischen systematischen Theologie und ihrer Organisationsstruktur entlehnt. Die Ethik jedoch, ganz in der täuferisch mennonitischen Tradition, sollte keine getrennte Kategorie sein, wie in den klassischen theologischen Büchern (Dogmatik und Ethik), sondern ein wesentlicher Bestandteil jeder Lehre und ihrer Wahrheitsansprüche.

Eine Diskussion der Trinität würde nicht erst am Ende einer solchen theologischen Darstellung geführt werden (wie in Thomas Fingers *Christian Theology: An Eschatological Perspective*, 1985/89), sondern wäre Teil der Prolegomena (Einleitung), um ihren die Theologie begründenden Charak-

ter für alles Folgende zu durchdenken. Hier wäre auch zu diskutieren, was Christen unter einer allgemeinen, speziellen, fortlaufenden und endgültigen Offenbarung verstehen. Ebenfalls müßte zu Beginn auch eine Analyse der Sprache und des Begriffs von »Lehre« durchgeführt werden – zu achten wäre auf die propositionalen-ontologischen, empirisch-expressiven und kulturell-linguistischen Komponenten (s. George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 1984). Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* setzt ebenfalls mit Überlegungen zur Offenbarung als dem Wort Gottes und zur Trinität als der Grundlegung der Theologie ein. Sie sind nicht nur eine Einleitung in die Theologie, sondern gehören zur Substanz der Christlichen Theologie. Darin stimme ich mit Barth überein.

Meine Erörterung des Dreieinigens Gottes würde mit der historischen Überprüfung der biblischen und frühchristlichen Lehrentwicklung beginnen und sehr viel Zeit auf das Problem der Einheit und Verschiedenheit verwenden, wie es in der östlichen und westlichen Kirche verstanden wurde. Auch würde ich mir die täuferisch-mennonitische Anschauung von der Trinität und zeitgenössische Trinitätstheologien anschauen. Ich würde sowohl die Diskontinuität als auch die Kontinuität der Immanenten (der innergöttlichen) Trinität und der Ökonomischen Trinität (der Beziehung der trinitarischen Personen zu dem, was außerhalb Gottes ist, die Schöpfungsordnung) darstellen und miteinander verbinden wollen: die Diskontinuität, um die radikale Jenseitigkeit, das Anderssein und das Geheimnis Gottes zu beachten, die Kontinuität, um auf die Erkenntnis Gottes Nachdruck zu legen, die mit der Offenbarung vermittelt wird. Viel wurde erst kürzlich darüber gesprochen, ob die innertrinitarischen Beziehungen nicht als Modell dienen könnten, dem sich die Beziehungen im kreatürlichen Bereich nachgestalten ließen. Während ich einer solchen Beziehungsanalogie zwischen den trinitarischen Personen und dem Kreatürlichen grundsätzlich beipflichte, möchte ich doch der Versuchung widerstehen, diese Analogie zu stark oder zu exklusiv aus Sorge darüber zu betonen, die Immanente und die Ökonomische Trinität könnten ineinander fallen, so daß ihr je Eigenes verloren ginge. Ebenfalls aus Sorge, man könnte in die Feuerbachsche Falle geraten und das eigene Verständnis (oder die Wunschvorstellung) von der Welt (oder von der Kirche) und ihren Beziehungen zueinander auf ideologische Weise in Gott hineinprojizieren.¹⁸

Dennoch hat die Trinitätslehre eine wichtige Bedeutung für die gegenwärtige Situation.¹⁹ Zunächst hat die Art und Weise, wie man die Unterscheidungen, die Einheit und die gegenseitigen Beziehungen von Vater, Sohn und Heiligem Geist zueinander versteht, einen direkten Bezug zur sozialen und poli-

tischen Ethik. Dieser Bezug rüstet uns mit Kritik an allen politischen Theologien aus, die Ideologien der Linken, Rechten oder der Mitte rechtfertigen. Ein trinitarisches Denken, in dem der eine Gott als wirklich jenseitig angesehen wird (YHWH, von dem keine Bilder geschnitzt werden können und neben dem keine anderen Götter sind), der historisch nur in Jesus präsent ist (der kein Halbgott mehr ist, der in zahlreichen Gestalten, politischen Figuren, historischen Bewegungen inkarniert werden könnte, sondern der wahrhaft Gott mit uns ist) und der auf immanente Weise im Kosmos, in der Natur, in der Geschichte und besonders in der Kirche als Heiliger Geist ist (nicht als der menschliche Geist, sondern als der Geist, der von Gott, dem »Vater«, und Gott, dem »Sohn«, ausgeht). Das ist der sicherste Weg, vor allen Formen des politischen und nationalen Götzendienstes gefeit zu sein (Konstantinismus). Das ist das Herzstück von Karl Barths Verteidigung des christologisch orientierten Trinitätsverständnisses gegenüber den »arianischen« Häresien der pro-Hitlerischen Deutschen Christen in den 1930er Jahren.²⁰

Sodann ist trinitarisches Denken über Gott angesichts der Umweltkrise heute dringend geboten. Die drohende ökologische Katastrophe hat ihren Ursprung in modernen Annahmen über den Fortschritt in der Geschichte, über unbegrenzte menschliche Freiheit und über Natur als »toten Stoff«, die auf jede Weise, die wir für angebracht halten, ausgebeutet werden sollte. Diese Katastrophe hat auch ihren Ursprung im Verlust eines moralischen Verantwortungsgefühls für unser Tun mit und auf der Erde angesichts einer jenseitigen Wirklichkeit. Ein trinitarisches Gottesverständnis zeigt uns auf dreifache Weise, wie göttliche Wirklichkeit in Beziehung zur Welt und zu unserer moralischen Verantwortlichkeit zu begreifen sei: als Verständnis vom *jenseitigen* Schöpfer, dem wir verantwortlich sind, und der letztlich, trotz allem was wir tun, für den Kosmos Sorge trägt; als Verständnis von der *geschichtlichen* Selbstoffenbarung im Sein und in der Natur Christi (worin uns eine ganz bestimmte moralische und ethische Anweisung gegeben ist, etwa wie der gesamten Schöpfung auf gewaltlose Weise zu begegnen sei); und als Verständnis vom Heiligen Geist, der uns in der Kirche, aber auch in der ganzen Schöpfung unmittelbar *präsent* ist. Es ist nicht möglich, die geschaffene Ordnung weiterhin als toten Stoff anzusehen, der uns frei zur Verfügung stünde. Die ganze Schöpfung ist in gewisser Weise im Sein Gottes selbst begründet.²¹

Schließlich ist trinitarische Theologie der notwendige Rahmen oder besser das Fundament für das täuferisch-mennonitische Nachdenken über Frieden, Gewaltlosigkeit und soziale Gerechtigkeit. Umfassender erforscht werden müßte noch, wie sich die Unterscheidung zwischen »immanenter Trinität« (die Einheit und Verschiedenheit des göttlichen Seins selbst) und »ökono-

mischer Trinität« (Einheit und Verschiedenheit des Göttlichen, wie sie zu Gottes Schöpfung in Beziehung stehen) auf die Sozialethik auswirkt. Zu sagen, daß »Gott Liebe sei« ist das Tiefste, das über Gott gesagt werden kann, aber es ruft auch die Frage nach dem Wesen der göttlichen Liebe wach und danach, wie sich diese Liebe in ihrer Beziehung zur Welt äußert.

Was diese Liebe sicher bedeutet, ist, daß Gott das Wohl der geschaffenen Ordnung am Herzen liegt und daß alles, was Gott tut oder zuläßt, letztlich gut für die Schöpfung ist. Man könnte das theologisch so weiter ausbuchstabieren: Gott ist Liebe in seinen innertrinitarischen Beziehungen – nach Augustin ist Gott die Quelle aller Liebe, Gott ist der Gegenstand der Liebe, Gott ist Liebe selbst. Weiter: das innertrinitarische Leben der Liebe (die immanente Trinität) ist das Fundament der ökonomischen Trinität.

Ich stimme jedoch nicht dem Gedanken zu, beide könnten ineinander aufgehen, wie einige zeitgenössische Theologen es zu befürworten scheinen, denn die ökonomische Trinität ist das Leben Gottes, wie es seinen äußeren Ausdruck gefunden hat und von uns als »Heilsgeschichte« erfahren wird. Der ökonomischen Trinität ist eine Historizität eigen, die der immanenten Trinität nicht eigen ist. Sogar im Kontext der ökonomischen Trinität – Gott als geheimnisvoller Ursprung der Welt, Gott, wie er uns in Christus als dem Erlöser offenbart ist, und Gott, wie er uns in dem Heiligen Geist als dem Vollender präsent ist – geht Gott Wege, die uns oft nicht ganz klar sind, auch wenn die christliche Kirche bekennt, daß uns das verborgene Wesen und die Vorsehung Gottes auf irgendeine geheimnisvolle Weise in Christus offenbar wurden.

Das Wesen und das Werk Gottes (in seinen ökonomischen Beziehungen) bleiben, trotz dieser Offenbarung in Christus, weiterhin verborgen und geheimnisvoll. Von Gott kann nicht gesagt werden, er sei gewaltlos oder pazifistisch in irgendeinem strikten oder eindeutigen Sinn. Und doch stimme ich mit Miroslav Volf überein, wenn er in seinem Buch *Exclusion and Embrace* (1998) schreibt, daß Gottes Zorn und Gericht sich nicht in eine Rechtfertigung unseres eigenen Gewaltgebrauchs umgestalten lassen. In der Tat, sagt Volf ganz richtig, ist das deshalb nicht angängig, weil Rache auf das Göttliche übertragen wurde, so daß wir Menschen frei sind, von ihr keinen Gebrauch zu machen.²²

Ekklesiologie als bestimmte Perspektive

Obwohl die christliche Lehre von Gott als »drei in eins« grundlegend für alle anderen Lehren ist, stellt die besondere täuferische Ekklesiologie als freiwillige Friedenskirche etwas dar, das allen Lehren ihre Würze gibt. Es wird

oft gezeigt, daß das »Friedenszeugnis« (Pazifismus, Gewaltlosigkeit, gewaltfreie Liebe) der besondere Kern des täuferisch-mennonitischen Glaubens sei. Das ist für unsere Tradition sicherlich nicht nur wichtig, es macht vielmehr ihr Ureigenes aus und ist damit das, was uns wohl am auffälligsten von den meisten anderen christlichen Traditionen unterscheidet. Meiner Ansicht nach ist diese Anschauung aber nicht der theologische Kern, geschweige denn das Fundament unseres Bekenntnisses. Wichtiger und fundamentaler ist die Lehre von der Trinität und die Ekklesiologie, die aus ihr hervorgeht. Es ist unsere Lehre von der Kirche, die historisch gesehen unsere Theologie am klarsten bestimmt hat und die weiterhin die größte Herausforderung für uns sein wird. Konkret gesprochen: Wie wir die Kirche verstehen, widerspiegelt unsere tiefsten Überzeugungen von Gott (Vater, Sohn und Heiligem Geist), Anthropologie (Imago Dei, Sünde und die Folgen des Sündenfalls, Freiheit und menschliches Handeln, Gemeinschaftlichkeit und Verantwortlichkeit), Heil (individuell und/oder gemeinschaftlich, Rechtfertigung und/oder Wiedergeburt), Spiritualität (Gottesdienst, Gebet, Sakramente und/oder Ordnungen), Ethik (Nachfolge Christi, die Rolle religiöser, kultureller und bürgerlicher Institutionen zur Erhaltung des Lebens, gerechtfertigter und nicht gerechtfertigter Gebrauch von [militärischer] Gewalt) und Eschatologie (das Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes, das Ende von Zeit und Geschichte, Jüngstes Gericht und Auferstehung der Toten).

Im Formalen unterscheidet sich unsere Ekklesiologie von der anderer Konfessionen in der Kirchenverfassung – das heißt wie wir uns kirchlich organisieren und uns eine Struktur geben. Wir unterscheiden uns sowohl von der episkopalen Tradition (östlich-orthodox, römisch-katholisch und anglikanisch) als auch von der presbyterial-synodalen Tradition (presbyterisch, lutherisch), während wir unseren Kongregationalismus herausstreichen. Das gilt trotz der Tatsache, daß es starke episkopale Elemente (Führung durch Bischöfe) in unserer historisch gewachsenen Kirchenführung gibt. Woran wir uns im Hinblick auf die erste Generation der Täufer erinnern sollten, ist: (a) der Begriff der sogenannten Freikirche (getrennt vom Staat) entstand erst allmählich, als der Versuch einer obrigkeitlichen Reformation der Proto-Täufer fehlgeschlagen war; (b) es gab keine absolute Einheitlichkeit in ihren Anschauungen von der Kirche (einige waren individualistischer ausgerichtet als andere, einige betonten das innere Wort, das über den äußeren Ordnungen und der Disziplin der Kirche (Gemeindezucht) stand, andere, wie die Hutterer, entwickelten separate Gemeinschaften, in denen Kirche und Kultur eigentlich zusammenfielen und ein internes Corpus christianum bildeten; (c) die Mennoniten haben im Laufe ihrer Geschichte verschiedene For-

men der Kirchenführung entwickelt, oft abhängig von der Umgebung, in der sie gerade lebten. Im Zusammenschluß der beiden großen nordamerikanischen mennonitischen Konferenzen (General Conference Mennonite Church und The Mennonite Church) von 1995 wurden Unterschiede in der Kirchenführung zu einem Streitpunkt. Die eine Konferenz war mehr kongregationalistisch und die andere mehr denominationalistisch (konfessionell) ausgerichtet. Diese »formalen« Unterschiede der Kirchenverfassung haben grundlegenden Einfluß darauf, wie man mit theologischen und moralischen Unstimmigkeiten innerhalb der Kirche umgeht und führen auf diese Weise auch zu »materiellen« Konsequenzen. Je mehr sich Mennoniten mit anderen Christen in einer Welt ökumenisch engagieren, in der christliche Vorstellungen weitgehend fremd sind, um so mehr wird sorgfältig darüber nachgedacht werden müssen, was wir bewahren und was wir in unserem materiellen und formalen Verständnis von Kirche verändern wollen.

Die täuferisch-mennonitische Perspektive, unter der die Kirche als ein freiwilliger Zusammenschluß und als Friedenskirche in den Blick genommen wird, könnte als Gabe des Heiligen Geistes an die universale ökumenische Gemeinschaft der Kirchen angesehen werden.²³ Es gibt drei neutestamentliche Texte, die diese Geistesgaben aufzählen: Römer 12,4–8 (Prophetie, Dienst, Lehre, Ermahnung, Fürsorge, gegenseitige Hilfe, Barmherzigkeit), Ephesus 4,11–16 (Apostel, Prophetie, Evangelisten, Hirten, Lehrer), 1. Korinther 12,1–26 (Weisheit, Erkenntnis, Glaube, Kraft zu heilen, Wunder zu tun, Prophetie, Unterscheidung der Geister, Zungenreden und deren Auslegung). Die Tatsache, daß jede dieser Auflistungen verschieden ist, obwohl es unter ihnen auch Ähnlichkeiten gibt, ließe wohl annehmen, daß keine der Gemeinden, zu denen Paulus redet, eine umfassende Sammlung von Gaben hat, die sie von anderen Gemeinden unabhängig machte. Von Anfang an hatten die Gemeinden in den verschiedenen Zentren der griechisch-römischen Welt (Jerusalem, Alexandria, Antiochien, Konstantinopel, Rom, Ephesus, Korinth etc.) ihren eigenen Charakter ausgebildet und unterschiedliche theologische Orientierungen entwickelt, die verschiedene Traditionen hervorbrachten.

Was diese Auflistungen miteinander gemeinsam haben, ist der Ruf zur Demut, Liebe und Einheit in der Vielfalt. Die umfassendste Sammlung der Gaben findet sich im 1. Korintherbrief. Paulus beschreibt die geistlichen Gaben, die einzelnen Christen in Korinth gegeben wurden, nicht als deren jeweils eigenen Besitz, sondern als Gaben, die der Gemeinde gehören. Er sieht in der Kirche einen organischen Leib, in dem jedes Glied (diejenigen, die schwächer, genauso wie diejenigen, die stärker zu sein scheinen) ein uner-

läßlicher Teil des Ganzen ist. Gott hat diesen Leib tatsächlich so geordnet, daß er dem »dürftigen Glied am meisten Ehre gegeben« hat, »auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen« (1. Korinther 12,24f.). Insgesamt kommt es darauf an: »Es sind mancherlei Gaben; aber es ist ein Geist. Und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allem« (1. Korinther 12,4–6).

Gewöhnlich denken wir, daß diese verschiedenen Gaben Geistesgaben sind, die einer bestimmten Gemeinde als geistliches Fundament für die verschiedenen Dienste auf der lokalen Ebene gegeben wurden. Ich will hier aber die Meinung äußern, ohne den neutestamentlichen Texten Unrecht zu tun, daß wir diese Gaben auf die größeren theologischen Traditionen in der universalen Kirche beziehen können. Ich versuche nicht, zwischen jeder einzelnen Gabe, die Paulus aufgelistet hat, und bestimmten Traditionen eine Parallele zu ziehen, sondern ich will nur sagen, daß jede der größeren Gruppen einen wertvollen Beitrag zum christlichen Leib als Ganzem leistet, einen Beitrag, der auf einem biblischen Fundament ruht und vom Heiligen Geist gegeben wird: (1) *Östliche Orthodoxie*: die Kirche als der mystische Leib Christi, Pantokrator, der Herrscher über das Universum (Epheser 1,15–23); (2) *Römischer Katholizismus*: die historische, institutionalisierte Kirche als offizielle Hüterin der Tradition mit Hilfe der apostolischen Sukzession und der Sakramente (Matthäus 16,13–20); (3) *Anglikanismus*: Gottesdienst und Liturgie (Psalter, Jesaja 6, The Book of Common Prayer); (4) *Luthertum*: Rechtfertigung durch Gnade im Glauben (sola gratia und sola fide: Galater 3,6–14); (5) *Kalvinismus*: die Souveränität Gottes, Bund, Erwählung und kultureller Auftrag (2. Petrus 1,10, Römer 9,6–18, 1. Mose 1,27f., 2,15ff.); (6) *Metho-dismus*: Heiligkeit und Heiligung (1. Petrus 1,13–21); (7) *Täufer/Baptisten*: Kirche als freiwilliger Zusammenschluß (Matthäus 18,15–20); (8) *Quäker*: stille Meditation spontaner Gottesdienst, der auf dem inneren Licht beruht (1. Korinther 14,26–33); (9) *Pfingstlertum*: Geistesgaben, besonders Zungenreden (Apostelgeschichte 2,1–4); (10) *Mennoniten*: Nachfolge und historisches Friedenszeugnis (Matthäus 5; Römer 12,9–21).

Das ist nicht als eine erschöpfende Auflistung zu verstehen, sondern soll nur meinen Ansatz umreißen. Ich meine nicht, daß diese Beiträge nur für jeweils eine Tradition exklusiv gelten, geschweige denn, daß sie die Gaben dieser Tradition voll ausschöpfen, sondern nur von dieser oder jener Tradition besonders stark hervorgehoben werden. Weiter ist zu sagen, der ganze Leib Christi, die universale christliche Gemeinschaft ist zu ihrem Wohlergehen auf alle diese Gaben angewiesen. Eine kann nichts ohne die andere ausrich-

ten. Auf diese Weise die Beziehung zwischen der partikularen und der universalen Kirche zu sehen, läßt Vielfalt ohne Relativismus zu und Einheit ohne Dogmatismus.

Was bedeutet gerade das für die Mennoniten und ihr Friedenszeugnis? Die Gabe eines jeden ist ein wesentlicher Aspekt des Ganzen, aber sie ist nicht das Ganze. Eines jeden Definition von Häresie, um dieses Modell zu nutzen, wäre die Verminderung aller Gaben auf die jeweils eigene Gabe und die Verabsolutierung dieser Gabe, als ob sie die einzig wahre wäre. Keine einzelne Tradition kann den Reichtum aller Gaben voll ausschöpfen. Das zu versuchen, würde die Verwässerung einer jeden einzelnen Gabe nach sich ziehen und wäre ein sicherer Weg, die einzigartige Kraft jeder individuellen Gabe einzubüßen.

Die mennonitische Betonung der Nachfolge Christi und des Friedens (wechselweise Wehrlosigkeit, Pazifismus, Gewaltlosigkeit genannt) ist eine Gabe unter vielen, aber sie ist eine Gabe für die ganze Kirche. Ihren Friedensakzent als einen »begnadeten« Dienst für den ganzen Leib Christi zu verstehen, ist für Mennoniten mehr als eine spezielle Berufung. Das ist eine Wahrheit, die den ganzen Leib betrifft, und das ist der Geist, der durch unsere eigene partikulare Tradition auf die Veränderung des ganzen Leibes hin wirkt und durch diese auf die Auferstehung der ganzen Welt.

Es sollte immer daran erinnert werden, daß es auch andere Gaben gibt, die andere Traditionen haben, Gaben, die ebenso wichtig und vielleicht noch wichtiger sind, um Gottes Absichten mit der Schöpfung zu erfüllen. So habe ich in meinen Schriften beispielsweise oft gesagt, daß das mennonitische Friedenszeugnis nicht das Fundament für unsere Theologie sein könne, obwohl es ein wesentlicher Teil aller Aspekte einer christlichen Theologie ist. Das unbedingte Fundament ist Gott in seiner Dreifaltigkeit, die Trinität.

Anmerkungen

1 Zu John Milbank s. A. James Reimer, Introduction to the 2002 Forum: Radical Orthodoxy and Radical Reformation, Sonderausgabe von Conrad Grebel Review, 23, Nr. 2, Frühjahr 2005, S. 6–8.

2 Vgl. dazu A. James Reimer, Theology: An Interdisciplinary Approach, in: Anabaptist-Mennonite Scholars Network Newsletter, 5, Nr. 2, Juni 2002, S. 2–5; und eine Antwort von Eimer J. Tiessen, A Hierarchy of Disciplines, in: ebd., 6, Nr. 1, März 2003, S. 2f.

3 Zu meinem Verständnis von Moderne s. Paul Heidebrecht, A Prescription for the Ills of Modernity? Understanding A. James Reimer's Approach to Modernity, in: Mennonite Quarterly Review, 80, 2, 2006, S. 229–248.

4 A. James Reimer, Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics, Kitchener, Ont. 2001, S. 21–158.

5 Kurzer Überblick über die verschiedenen Entwicklungsphasen George P. Grants s. A.

- James Reimer, *George Grant: Liberal, Socialist, or Conservative*, in: *George Grant in Process: Essays and Conversations*, hg. v. Larry Schmidt, Toronto 1978, S. 49–57.
- 6 Siehe Pamela McCarroll, *Waiting for the Thief in the Night: The Character of Christian Hope in a Theology of the Cross for the North American Context*, unveröffentl. PhD Diss., Toronto School of Theology, 2006.
- 7 Zu meiner Auffassung von täuferischer Geschichte s. A. James Reimer, *Chilastic Imagination and Social Change: Bloch's Interpretation of Müntzer*, in: A. James Reimer, *Mennonites and Classical Theology*, S. 443–455; und ders., *From Denominational Apologetics to Social History and Systematic Theology: Recent Developments in Early Anabaptist Studies*, in: *Religious Studies Review*, 29, Nr. 3, 2003, S. 235, 240.
- 8 A. James Reimer, *Time, History, and Ethics in Gordon Kaufman*, and Appendix: *Correspondence between Kaufman and Reimer*, in: ders., *Mennonites and Classical Theology*, S. 138–158.
- 9 Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Historie und Theologie – oder: Muß die revisionistische Täuferforschung schon ersetzt werden?*, in dieser Nummer, S. 9–26.
- 10 Das hat sich erst kürzlich mit der Einrichtung einer Stiftungsdozentur für Mennonitische Friedenstheologie an der Universität Hamburg geändert. Mit dieser Stelle wurde Dr. Fernando Enns betraut.
- 11 S. auch Karl Koop, *Anabaptist Confession of Faith: The Development of a Tradition*. Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2004.
- 12 Th. Fingers Versuch, auf die Vielfalt der täuferischen Gruppen im Hinblick auf jeden der verschiedenen Brennpunkte einer christlichen Theologie einzugehen, ist sicherlich eindrucksvoll, strauchelt aber, wenn damit begonnen wird, Generalisierungen zu formulieren (z. B. Vergöttlichung als täuferisches Schlüsselmotiv, das für gegenwärtige Theologie brauchbar wäre).
- 13 Zur deutschen Theologie im 20. Jahrhundert, während der Nazi-Zeit: A. James Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate: A Study in Political Ramifications of Theology*. Lewiston 1989, dt. Emanuel Hirsch und Paul Tillich: *Theologie und Politik in einer Zeit der Krise*, Berlin 1995; ders., *Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture and Politics*, Münster 2004.
- 14 Siehe A. James Reimer, *The Influence of the Frankfurt School on Contemporary Theology: Critical Theory and the Future of Religion: Dubrovnik Papers in Honour to Rudolf Siebert*, Lewiston 1992; ders., *Doctrinal Renewal and the »Dialectic of Enlightenment«*, in: ders., *Mennonites and Classical Theology*, S. 54–66.
- 15 A. James Reimer, *Dogmatic Imagination: The Dynamics of Christian Belief*, Scottdale, Pa., 2003, schildert meine Ansicht darüber, wie Bibel und Dogma schöpferisch und auf phantasievolle Weise in der gegenwärtigen Situation gelesen werden könnten; vgl. ders., *Why give them Stones? Catechesis as Imaginative Apologetics*, in: *Vision: A Journal for Church and Theology*, 4, Nr. 2, Herbst 2003, S. 36–44.
- 16 Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*, Downers Grove 2004, S. 101.
- 17 A. James Reimer, *Biblical and Systematic Theology: Two Parallel but Related Activities*, in: ders., *Mennonites and Classical Theology*, S. 373.
- 18 Über Ludwig Feuerbach: A. James Reimer, *Political Theory and Praxis in the Life and Thought of Ludwig Feuerbach*, unveröffentl. MA Cognate Essay, University of Toronto, August 1974.
- 19 Zu meinen eigenen fragmentarischen Erörterungen über die Trinität s. A. James Rei-

mer, The Trinity: Why God's Threeness is so important, in: Discipleship, November 2003, S. 2–4, S. 9, A Newsletter of the Rockway Mennonite Church, Kichener, Ont.). Ders., God as Triune, in: ders., Mennonites and Classical Theology, S. 260–271, S. 486–492, S. 495ff. und S. 538f.

20 A. James Reimer, Mennonites and Classical Theology, S. 270.

21 Ebd., S. 271.

22 Miroslav Volf, Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation, Nashville 1996, bes. S. 275–306. Gegen Ende kompromittiert Volf seine eigene kraftvolle Kritik des menschlichen Gewaltgebrauchs, indem er zum Niebuhr-Typ des politischen Realismus wieder zurückgleitet: »Es könnte sein, daß ein konsistenter Verzicht auf Vergeltung und Gewaltanwendung in einer Welt der Gewalttätigkeit nicht möglich ist. Tyrannen müssen wohl von ihren Thronen gestürzt und Verrückte aufgehalten werden, Elend zu verbreiten« (S. 306).

23 A. James Reimer, Mennonites and the Church Universal: Ecumenical Gifts of the Spirit, in: Mennonites and Classical Theology, S. 537–552.

Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Jürgen Goertz

genen Juden in Babylon herauszufinden, wie man mit der allgemeinen Kultur umgehen soll – nicht mit moralischen Antworten wie »gegen die Kultur oder für die Kultur aufzutreten, sondern mit sorgfältig erarbeiteten Urteilen von Paul, so Paul, und daß ihr prüfen möget, welches da sei das gute, annehmbare und vollkommene Gotteswille« (Römer 12, 3).

Um das zu tun, benötigen wir eine angemessene theologische Orientierung, einen Kompaß für unsere Reise, der uns einen Weg im Wahren oder der Erkenntnis weisen kann, die es uns ermöglicht zu sagen: »Hier stehen wir.« Wir benötigen eine konkrete, vom Leben erfüllte Christologie, ermöglicht durch Glauben, um uns von den Mächten zu befreien, die uns hindern, so daß wir auf gesunde Weise in der Welt leben können. Wir müssen vom Bedürfnis nach Reichtum befreit werden, so daß wir vergeben können, befreit von den Mächten des Besitzes, so daß Mittel an die Armen ausgewirft werden können, befreit von engen Loyalitäten gegenüber »unserem« Volk, so daß wir unsere Feinde lieben können, und »erfreit von unserem Stolz, um mit anderen Nachbarn versöhnt zu werden. Gerecht und nachfolgend abzumessen, heißt ist unser Anspruch (wie schon in der frühen Kirche, der Reformation und bei Dietrich Bonhoeffer). Wir antworten über die »billige Gnade« hinaus gerechtfertigt und spirituell-reichen Christen hinausgehen, welche die Christologie auf die Formel reduziert »Jesus starb, um uns für das gereinigte Leben von unseren Sünden zu erlösen«. Eine solche Christologie kann keine ethischen Visionen des Lebens hervorbringen, das in der Lage wäre, die herrschenden Werte unserer Kultur des materiellen Erfolgs und der Mythen reduzierender Gewalt herauszufordern. Der Glaube, daß »Gerechtigkeit errettet, und der Weg ist, unsere Zukunft zu sichern, ist die Herrschaft und alles durch sie«

Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur

Wenn die Nachfolger Christi von Gottes Geist ermächtigt sind, der Leib Christi zu »sein«, werden sie ein Leben führen, das sich nonkonform zu den machtvollen Kräften einer modernen Gewaltkultur verhält, die Gläubige voneinander trennt, Arme niederdrückt, häßliche Vorstädte schafft und die Umwelt zerstört. Kirche zu sein, heißt jedoch nicht, in Absonderung zu leben, soziologisch betrachtet, abgetrennt von der Welt im weiteren Sinne. Nonkonformität bedeutet vielmehr, sich ganz und gar mit der Kultur allgemein zu beschäftigen, so daß wir das Beste der Städte suchen, in denen wir leben (frei in der Sprache des Briefes, den der Prophet Jeremia an die gefangenen Juden in Babylon schrieb, Jeremia 29,1–7). Unsere Aufgabe ist es, herauszufinden, wie man mit der allgemeinen Kultur umgehen soll – nicht mit monolithischen Antworten wie »gegen« die Kultur oder »für« die Kultur aufzuwarten, sondern mit sorgfältig erarbeiteten Urteilen von Fall zu Fall, »auf daß ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille« (Römer 12,2).¹

Um das zu tun, benötigen wir eine angemessene theologische Orientierung, einen Kompaß für unsere Reise, der uns einen Weg des Wissens oder der Erkenntnis weisen kann, die es uns ermöglicht zu sagen: »Hier stehen wir.« Wir benötigen eine konkrete, von Leben erfüllte Christologie ermächtigender Gnade, um uns von den Mächten zu befreien, die uns binden, so daß wir auf kreative Weise in der Welt leben können. Wir müssen vom Bedürfnis nach Rache befreit werden, so daß wir vergeben können, befreit von den Mächten des Besitzes, so daß Mittel an die Armen ausgeteilt werden können, befreit von engen Loyalitäten gegenüber »unserem« Volk, so daß wir unsere Feinde lieben können, und errettet von unserem Stolz, um mit unseren Nachbarn versöhnt zu werden. Gnade und Nachfolge zusammenzuhalten, ist unser Anspruch (wie schon in der frühen Kirche, der Reformation und bei Dietrich Bonhoeffer). Wir müssen über die »billige Gnade« eines gnostischen und spiritualistischen Christus hinausgehen, welche die Christologie auf die Formel reduziert »Jesus starb, um uns für das jenseitige Leben von unseren Sünden zu erlösen«. Eine solche Christologie kann keine alternative Vision des Lebens hervorbringen, das in der Lage wäre, die herrschenden Werte unserer Kultur des materiellen Erfolgs und den Mythos rettender Gewalt herauszufordern. Der Glaube, daß »Gewalt errettet« und der Weg ist, unsere Zukunft zu sichern, ist die herrschende und alles durchdrin-

gende Wertvorstellung der amerikanischen Weltmacht, dem Äquivalent zum »Tier aus dem Abgrund« des römischen Weltreichs, wie es in der Offenbarung des Johannes aufgedeckt wird. Wir können mit unserer Kultur nur auf schöpferische Weise umgehen, wenn wir von diesem »Tier« befreit werden, um den christologischen Skandal historischer Partikularität zu erfassen, den konkreten Ruf in die Nachfolge, der Jesus ans Kreuz führte, das geschlachtete Lamm, das Ehre und Treue verdient.

Auch wenn wir eine authentische Nachfolge wieder beleben, müssen wir das im Kontext einer Theologie tun, die sich ganz und gar an der Trinität orientiert.² Eine Nachfolgetheologie allein kann nicht die ganze Aufgabe der Theologie erfüllen. Wir können in diesem kurzen Essay nicht herausarbeiten, was das bedeutet. Unsere theologische Aufgabe ist allerdings nicht sektiererisch, sondern schließt die Agenda aller Gläubigen aus verschiedenen Traditionen ein, die Teil des einen ökumenischen theologischen Erbes sind, das die Katholizität der Kirche immer wieder erneuert und aufrechterhält.

Diese einleitenden Abschnitte sind mein zusammengefaßter Vorschlag, wie eine »zeitgenössische« Aneignung der täuferischen Tradition aussehen könnte. Als mennonitischer Christ, der innerhalb dieser Tradition aufgewachsen ist, glaube ich, daß wir das vierte Gebot, »Vater und Mutter zu ehren«, beachten sollten. Die Tradition, in die viele von uns hineingeboren wurden und die wir »gewählt« haben, stellt für uns eine gewisse Autorität dar, nicht weil wir ihr in sklavischem Gehorsam folgen müßten, vielmehr aus Respekt und auch Verehrung, die wir ihr schuldig sind, weil sie uns so geformt hat, wie wir geworden sind, auch wenn wir gegen sie rebellieren. Wenn wir dieser Tradition unseren Respekt erweisen, können wir diese besondere Tradition nicht ohne ein tiefes Bewußtsein unserer Beziehungen zu ökumenischen Traditionen der heiligen, apostolischen, universalen, katholischen (allesumfassenden) Kirche ehren. Wir müssen uns auch der bedeutsamen Wandlungen bewußt sein, die von der modernen oder postmodernen Welt herbeigeführt wurden, in der wir leben. Die folgenden Abschnitte dieses Essays sind ein Versuch, auf einführende Weise einige der schwierigen philosophischen und theologischen Themen anzusprechen, mit denen wir uns beschäftigen müssen, wenn wir eine »zeitgenössische« täuferische Theologie der Kultur entwickeln wollen.

Es sind zwei historische Veränderungen, die wir ansprechen müssen, wenn eine zeitgenössische Theologie entworfen werden soll, Faktoren, die dem Bewußtsein des 16. Jahrhunderts noch nicht eigen waren. Der erste Wandel ist die Einsicht in die Bedeutsamkeit wissenschaftlicher Weltanschauung, das Bewußtsein, daß wir Menschen und unsere Art zu denken im Laufe ei-

ner langen Entwicklung entstanden. Als biologische Geschöpfe sind wir über die Zeiten als ein integraler Teil des Lebensnetzes hervorgegangen, das alle Kreaturen einbezieht und trägt. Als »vernünftige« Wesen sind wir Geschöpfe der Kultur. Kultur ist grundsätzlich die von Menschen konstruierte Welt, die unsere »Körper« und die natürliche Welt überlagert. Der fundamentale Wesenszug der Kultur ist die Sprache der Menschen. Sprache hat sich in einem langen Evolutionsprozeß gebildet, der zur Entwicklung eines komplexen Gehirns und eines menschlichen Körpers mit der Fähigkeit geführt hat, eine schier unendliche Vielfalt von Lauten und Zeichen zu erzeugen. Unsere Weltanschauungen, sogar unsere Gottesvorstellungen, sind ein integraler Teil der von Menschen konstruierten kulturellen Welt. Das denkwürdigste Thema unserer Zeit ist, daß die weltumfassende Kultur, die sich herausgebildet hat, vor allem im letzten Jahrhundert, nicht erhalten werden kann, ohne daß gerade das Netz des Lebens, welches das Leben auf dem Planeten Erde erhält, zerstört wird. Nukleare Waffen und globale Erwärmung der Erde sind die auffälligsten Warnsignale dieser Unvereinbarkeit zwischen moderner menschlicher Kultur und der Bewahrung der natürlichen Umwelt.

Die Vorstellung vom »Ende der Welt« war der Eschatologie fast aller Reformer des 16. Jahrhunderts gemein. Viele von ihnen glaubten, daß die Zeichen der Zeit auf die Wiederkunft Christi in der Geschichte hinweisen. Sie erwarteten, daß Christus wiederkommen werde, die Bewohner der Erde zu richten. Daraus mochten zeitgenössische Christen deshalb folgern, daß wir, wie die Theologen der Reformation, nicht darüber beunruhigt sein sollten, daß der Planet Erde bekanntlich nicht in alle Ewigkeit bestehen werde. Eine solche endzeitliche Eschatologie beunruhigt jedoch zutiefst, denn sie rechtfertigt die sehr egozentrischen und selbstsüchtigen Einstellungen und Verhaltensweisen, die der Bibel so entgegengesetzt sind, die uns zur Treue und zur Ehrfurcht vor Gottes guter Schöpfung ruft. Wir meinen aber, daß die täuferische Eschatologie, ihre Eschatologie in ihrer Zeit, gerade die entgegengesetzte Funktion erfüllte, nämlich nicht menschliche Selbstsucht und Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Kosmos zu rechtfertigen. Ihr ganzes theologisches Projekt der Nachfolge war darauf angelegt, Treue und Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung zu fördern. Wir können hier nicht ausführen, wie eine zeitgenössische Theologie aussehen muß, um eine ganz andere Eschatologie im Lichte eines Evolutionsprozesses zu entwickeln, in dem »endzeitliches« Denken keinen Sinn mehr macht.⁴

Die zweite Veränderung ist unser historisches Bewußtsein dafür, daß eine christliche Weltanschauung nur eines von vielen Glaubenssystemen ist. Mit der Beeinträchtigung der Welt durch den menschlichen Kontakt quer durch

viele Kulturen, wie er sich aus der Entwicklung der modernen Kommunikationstechnologie ergibt, können wir grundsätzlich andere, mögliche Glaubenssysteme kennenlernen, die wir wählen könnten, andere als die Tradition, die uns vererbt wurde. Die Wissenssoziologie hat uns besonders darauf aufmerksam gemacht, wie sehr unsere Denk- und Glaubenskategorien ein Produkt unserer kulturellen Umstände sind. Weil wir mit der Fähigkeit, eine Vielfalt linguistischer Welten zu entwickeln, ausgestattet sind, ist eine Vielfalt menschlicher Kulturen über die Zeiten hin entstanden mit unterschiedlichen Institutionen, Sitten und Verhaltensweisen, auch unterschiedlichen Weisen, über die Welt nachzudenken. Die Zufälligkeit der Geburt scheint einen nachhaltigen Einfluß darauf zu haben, was die meisten menschlichen Wesen glauben und tun.

Wir haben erkannt, daß Religion ein integraler Teil menschlicher Kultur ist, weder außerhalb noch von ihr getrennt vorkommt. Mit Hilfe religiöser Symbolsysteme, Rituale und Institutionen haben Menschen Deutungssysteme konstruiert, um ihr Leben in einen unbedingten Rahmen zu spannen und in ihm zu führen. Dieses historische Bewußtsein, das wir Menschen geschaffen haben, wirft eine grundsätzliche Frage auf. In welchem Sinne ist eine von Menschen konstruierte Deutungswelt wirklich mit dem Unbedingten oder mit Gott verbunden oder in dem einen oder anderen begründet? Welche Geltung hat unsere Inanspruchnahme von Transzendenz?

Die theistischen Weltanschauungen des Judentums, des Christentums und des Islams wollen alle ein besonderes kulturelles Phänomen sein, in dem sie die Mitte ihrer Orientierung an der »Offenbarung« des Unbedingten sehen (in der Thora, im Koran oder im Bild Christi, das in der Bibel offenbart ist). Alle diese Religionen erheben den Anspruch, daß ihre Offenbarung das Wort Gottes sei. Dennoch erscheint dieses Wort in sehr menschlichen Büchern, in der Sprache der Menschen, und es wird von fehlbaren und endlichen menschlichen Wesen ausgelegt. Was ist nun Gottes Wort für die Menschen?

Obwohl die Täufer des 16. Jahrhunderts einer relativ einheitlichen Kultur des Christentums angehörten, stießen sie doch auf intensive Konflikte zwischen verschiedenen theologischen und ethischen Gesichtspunkten. Wenn ihre Welt auch vor allem und zuerst »christlich« war, nahmen sie doch die Türken wahr, die vor den Toren Wiens standen, und die jüdische Minderheit »inmitten« der Christenheit. Die radikalen Reformer spiegelten den Geist ihrer Zeit in der Gewißheit ihres eigenen Glaubens und in ihrem zureversichtlichen Sendungsauftrag für die Welt wider. Dennoch waren sie verpflichtet, mit ihren Gegnern zu sprechen, und zogen sich nicht in quietistische Enklaven zurück wie die Mennoniten in späteren Jahrhunderten.⁵

Vielleicht setzten sich einige radikale Reformer, weil sie ins Zentrum intensiver Konflikte geraten waren, für mehr Toleranz ein und schlossen in ihrem Denken diejenigen weniger aus, die nicht getaufte Gläubige waren oder nicht zur christlichen Welt gehörten. Ich finde das Kapitel »Sectarian ecumenicity« (sektiererische Ökumenizität) des enzyklopädisch angelegten Buches von George Huntston Williams lehrreich und für uns heute bedeutsam. Zum Beispiel waren die Täufer in der Lage, die Kindertaufe aufzugeben, weil sie die weit verbreitete Überzeugung teilten, daß »Christus die adamitische oder Erbsünde von der ganzen Welt genommen habe und daß Kinder aus diesem Grund nicht auf die Taufe angewiesen waren, um Heil zu erlangen.«⁶ Das öffnete die Tür für die Annahme der Willensfreiheit und die Vorstellung, die göttliche Gnade werde der gesamten Schöpfung zuteil. Diese Vorstellungen führten zu der Einsicht, daß gläubige Menschen vor Christus und außerhalb der christlichen Welt (Heiden, Juden und Muslime) als potentiell im Einvernehmen mit Christus zu betrachten seien, sofern sie das »innere Wort« zu vernehmen bereit seien. Muslime wurden wechselweise und manchmal abwechselnd als Werkzeuge des göttlichen Zorns, als Werkzeug göttlicher Errettung (z.B. Suleiman der Prächtige als neuer Cyrus) oder als Adressaten ihrer Verkündigung, als Mitbegründer einer interreligiösen Kirche spiritueller Semiten und mit Juden und aufrechten Heiden zusammen schon als ein Teil der *ecclesia spiritualis* (sofern sie dem inneren Wort beipflichteten) betrachtet.⁷ Wie Williams meinte, akzeptierten eine gewisse Anzahl radikaler Reformer – Müntzer, Denck, Entfelder, Servet, Hut, Schiemer, Schlaffer, Spittelmanier, Franck, Marpeck und Stadler – die Idee des »Evangeliums aller Kreatur«. Im Traditionsgefälle der mittelalterlichen Mystik »nahmen sie an, daß die Schöpfung oder Natur mit göttlichen Sinnbildern« gefüllt sei, welche die Menschen Universalität, Solidarität und Sinn im Leiden lehrten, wonach sich die ganze Schöpfung in ihren Nöten sehnte. Wie der Bäcker den Teig knetet, wie der Stellmacher seine Stäbe biegt, wie der Schlachter ein Tier zum Verzehr für die Menschen aufzieht, so knetet, biegt und bricht Gott den Menschen mit Hilfe des Gesetzes und gestaltet ihn aus Gnade für den noch höheren Gottesdienst um.⁸ Für diese Auffassung war das Evangelium aller Kreatur aus Markus 16,15 die biblische Grundlage. An die Stelle des griechischen Dativs setzten diese Täufer im Deutschen den Genitiv. Das Evangelium wird nicht *aller Kreatur* (Dativ) gepredigt, sondern das Evangelium *aller Kreatur* (Genitiv) wird gepredigt. All das sind Themen, die im 16. Jahrhundert hochkamen und auch für uns heute noch wichtig sind, wenn wir unsere Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens und zur Schöpfung allgemein betrachten. Einige radikale Reformer waren ihrer Zeit weit voraus.

Eine täuferische Theologie der Kultur heute, die mit dem historischen Bewußtsein beginnt, daß unsere religiösen Weltanschauungen zutiefst von menschlichen Kulturen geprägt sind, die im Laufe von mehr als tausend Jahren entstanden, muß zugleich Denkwege finden, die uns mit Menschen verbinden, die andere Überzeugungen als wir hegen, und mit der Schöpfung allgemein. Eine täuferische Theologie der Kultur heute wird sich deshalb über exklusiv gemeinte Ansprüche, die unsere eigene Weltanschauung »von Gott« erhebt, hinausgehen müssen, allerdings ohne eine Suche nach einer universalen Fundierung in Gott aufzugeben, die uns mit der ganzen Schöpfung verbindet. Zentral für diese Suche wird die erkenntnistheoretische Frage sein: Wie wissen wir oder wie können wir den Anspruch erheben, zu wissen, was wir wissen?

Obwohl unser modernes Bewußtsein von der Evolutionslehre und von der historischen Relativität geprägt ist, müssen diese Unterschiede zwischen uns und dem 16. Jahrhundert durch andere Merkmale moderner Kultur qualifiziert werden, die doch denjenigen früherer Zeiten ähnlich sind. Tatsächlich könnten wir sagen, daß die täuferische Tradition selbst Bedeutendes zur Entwicklung der modernen Welt beigetragen hat. Die Täufer forderten die Grundvoraussetzungen der Christenheit heraus, die ihr Symbol in der Kindertaufe fanden. Die Herausforderung der Kindertaufe bedeutete, daß der christliche Glaube nicht das einzig mögliche Glaubenssystem war. Christen waren aufgefordert, ihre Glaubensorientierung zu »wählen« und sich frei zu entscheiden, ein Glied der Kirche zu werden, die ihr Symbol in der Glaubenstaufe hatte. Die angebliche Gewißheit, daß die Tradition wahr sei, und die Garantie sozialer Solidarität unter der Einheitskultur der Christenheit wurden zutiefst in Frage gestellt. Die Erkenntnisgewißheit einer besonderen kulturellen Situation wurde bis ins Mark hinein erschüttert. Es ist also kein Wunder, daß die Täufer als Märtyrer für ihre »Häresie« zu leiden hatten, welche zufällig vom griechischen Verb »harein« abgeleitet ist, das heißt »zu wählen«.

Wenn John H. Yoder und Gordon Kaufman, die beiden bekanntesten nord-amerikanischen mennonitischen Theologen unserer Zeit, auch sehr unterschiedliche theologische Positionen einnehmen, glaube ich doch, daß beide die grundlegende täuferische Annahme erkenntnismäßiger Ungewißheit miteinander teilen, wie ich sie oben beschrieben habe: »Sowohl Yoder als auch Kaufman beachten und betonen die Partikularität und Relativität aller menschlichen Standpunkte. Beide kritisieren die Theorie der »Letztbegründung«, die Annahme, daß Menschen einen objektiven, universalen Rahmen errichten können, von dem aus sich Wahrheit beurteilen läßt. Beide sind in

ihrer kritischen Haltung von ihrer mennonitischen Erfahrung beeinflusst, nämlich eine Minderheitsposition einzunehmen, die nur begrenzt von der allgemeinen Kultur geteilt wird. Das hat sie zutiefst auf den Pluralismus menschlicher Sichtweisen aufmerksam gemacht.⁹

Das historische Bewußtsein kultureller Relativität arbeitet jedoch nicht einer radikalen, subjektivistischen, postmodernen Auffassung in die Hände, als ob wir unfähig wären, Normen zu errichten, an denen sich Wahrheit und ethische Forderung messen lassen müßten. Wir können mit dem Ärgernis der Partikularität leben, ohne in einen schwächlichen Relativismus zu verfallen. John H. Yoders »Politics of Jesus« (1972) bietet uns ein Erklärungsmodell an, das die postmoderne Erkenntnis von der Partikularität christlicher Weltanschauung aufnimmt, das heißt es gibt keine allgemeine, universale, abstrakte, letztbegründete Wahrheit unabhängig von der historischen Partikularität Jesu. Das »geschlachtete Lamm«, das in Palästina lebte und starb, ist Herr über den Kosmos. Die christliche »Antwort« auf die Relativität ist jedoch kein triumphaler Universalismus, sondern Zeugnis, das heißt die Übersetzung der guten Nachricht vom Weg Jesu in Wort und Tat in alle Sprachen. Die gute Nachricht überzeugt nicht aufgrund ihrer Rationalität, sondern weil Jesus jemand ist, der das Leben in seiner Ganzheit wiederherstellen kann, wie Gott es ursprünglich wollte.

Die täuferische Position führte in der Tat zur Verpflichtung, sich Zwang und Gewalt in Glaubensangelegenheiten zu widersetzen. Die Verfolgung der Ketzer, von Augustin bis zur Inquisition, ist die Logik der Christenheit. Christen wurden dahin verleitet, sich auf die Macht der Obrigkeit zu verlassen, um ein Glaubenssystem zur Geltung zu bringen, das die Gesellschaft zusammenhält. Nach der Spaltung der Christenheit rückten andere kulturelle Kräfte in dieses Vakuum ein. Nationalität, Rasse und Ethnizität ersetzten die Religion als Basis für organisierten Zwang und Gewalt. Heute sehen einige die Welt als einen »Wettkampf« zwischen westlich-christlichem und islamischem Fundamentalismus an. George W. Bushs Ansicht, die in der »National Security Strategy of the United States« (Nationale Sicherheitsstrategie der USA) erläutert wird, rechtfertigt massiven militärischen Einsatz, um die »Freiheit zu verteidigen« (in seiner Sicht ist das der Leim, der die Zivilisation zusammenhält) gegenüber der »Achse des Bösen«.

Die Logik der täuferischen Position führt dazu, alle »Ismen« herauszufordern. Im Hinblick auf die Täufer des 16. Jahrhunderts kann gesagt werden, daß die Verpflichtung, die Kultur zu erhalten, nicht Gewalt unterstützte. Alles was die Täufer tun konnten, war, sich auf Christus als Orientierung der Kirche und ihres eigenen Lebens zu berufen. Sie konnten nur ihr eigenes

Zeugnis der Gewaltlosigkeit ablegen (»bekennen«). Kein anderer Grund konnte die Gewißheit der Glaubenswahrheit tragen, als ihr eigenes Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr der Welt sei. Ihre Haltung war verwundbar, riskant und einem Weg verpflichtet, auf dem sie sich weigerten, sich auf die Erkenntnisgewißheit zu verlassen, die der Staat verstärkte.

Welchen Platz nimmt die Vernunft in einer solchen Weltanschauung ein? Wenn die Vernunft Erkenntnis über keine Gewißheit verfügt, gibt es dann überhaupt keine Gründe für Wahrheitsansprüche und moralische Urteile? Sind wir zu einem radikalen existentialistischen »Glaubenssprung« im Sinne Sören Kierkegaards verdammt? Ich werde diesen Essay mit dem Hinweis auf einen dreifachen Gebrauch der Vernunft in einer täuferischen Theologie der Kultur für die Gegenwart beenden.

HISTORISCHE VERNUNFT bemüht sich, den Sinn biblischer Texte in ihrem geschichtlichen Kontext für jene Gemeinden herauszufinden, die diese Texte einst hervorbrachten. Welche Weisheit enthalten diese Texte für uns heute? Im Sinne unserer modernen Erkenntnis, daß diese Texte kulturelle Erzeugnisse innerhalb ihres eigenen Kontexts sind, können sie von uns nicht mehr als Autorität angesehen werden, nur weil sie in der Bibel stehen. Ein Text ist vielmehr wahr, weil er »Überzeugungskraft« hat, weil er fortwährend »Wahrheit spricht«. Der autoritäre Biblizismus des Fundamentalismus ist ein Beispiel gewaltsamen Zwangs und dem Voluntarismus der täuferischen Tradition (der auf freie Willensentscheidung setzt) zutiefst fremd. Trotzdem ist Jesus Christus für Christen die orientierende Mitte des Glaubens, so daß Christus zu »erkennen« von uns ein außerordentliches Maß an Ehrfurcht und Treue fordert. Diese Ehrfurcht schließt Treue gegen die christliche Tradition ein – wie wir miteinander Gottesdienst feiern, im Gespräch sind, uns gemeinsam an den Praktiken und dem Zeugnis beteiligen –, die Christen rund um den Globus aus verschiedenen kulturellen Traditionen zur Einheit führt. Christus zu »erkennen« schließt zweierlei ein: einmal »objektives«, historisches Wissen (über die inkarnierte oder leibhaftige Präsenz Christi in Raum und Zeit) und zum anderen stetige Teilhabe »am« Leben Christi in der Nachfolge. Das ist von Hans Denck gut zum Ausdruck gebracht worden: »Das Mittel (um zur »Ruhe« zu kommen) aber ist Christus, welchen niemand mag wahrlich erkennen, es sei denn, daß er ihm nachfolge mit dem Leben. Und niemand mag ihm nachfolgen, denn soviel er ihn vorher erkennt.«¹⁰

KONSTRUKTIVE VERNUNFT verlangt, daß wir unsere eigene theologische Orientierung für unsere Zeit und unseren Ort entwickeln. Theologie ist eine Disziplin, die niemals in den Kategorien der Tradition eingefroren werden kann. Sie ist stets im Fluß und stets im Prozeß der Anpassung an ihren ei-

genen kulturellen Kontext. Als lebendige Tradition fragt christliche Theologie fortwährend danach, wie der christliche Glaube »deutende Kraft« hat, dem Menschen zu einer in sich gefestigten Weltsicht zu verhelfen, die auf angemessene Weise alles berücksichtigt, was wir über uns selbst und die natürliche Welt, in der wir leben, wissen. Das bedeutet, das weite Wissen zu berücksichtigen, das wir durch wissenschaftliche Forschung erlangt haben. Wir müssen für das wissenschaftlich erworbene Wissen offen sein, ohne in einen »szientistischen« Reduktionismus zu verfallen, indem wir nur das Wissen akzeptieren, das den mit wissenschaftlichen Methoden geführten Test besteht.

Zwei Beispiele für diese schöpferische konstruktive Theologie haben unter nordamerikanischen Mennoniten J. Denny Weaver mit Arbeiten zur Versöhnungslehre und Gordon Kaufman mit dem Vorschlag geliefert, das Konzept von Gott in einer evolutionistischen, biohistorischen Sicht des Universums neu zu durchdenken. Ihre Projekte fordern nicht nur unser Denken heraus, sondern auch unsere Frömmigkeit, ebenso die Lieder, die wir singen, und die Rituale, die wir pflegen. In einem Gottesdienst in meiner Gemeinde stellten sich für mich kürzlich mit der Sprache aller Lieder mit einer Ausnahme problematische theologische Fragen im Lichte von Weavers Kritik an der Stellvertretungstheorie der Versöhnungslehre. Meine Erfahrung legt den Schluß nahe, daß eine zeitgenössische Theologie der Kultur darauf bestehen muß, neue Lieder zu komponieren, Kunstwerke zu schaffen und Gedichte zu schreiben, die einem lebendigen Glauben Ausdruck verleihen, der sich neuen Sensibilitäten anpaßt. Dankenswerterweise ändern sich unsere Liederbücher schon und gleichen sich unseren Bedürfnissen an. Ich bin für neue Lieder von Komponisten wie Brian Wren und von Dichtern wie Jean Janzen dankbar.¹¹

PRAKTISCHE VERNUNFT spricht an, wie wir in der Welt von Raum und Zeit leben, wie wir unser Leben in der Welt als Christen führen, auf welche Tugenden wir mit unserem Leben hinweisen und wie wir unseren Glauben praktizieren. Die Täufer hatten mit der jüdischen Tradition viel gemeinsam, wo Orthopraxis wichtiger war als die Orthodoxie des Glaubens. Das bedeutet nicht, daß Glaubenslehren für die Täufer unwichtig wären, sondern nur, daß der wichtigste Test für den Glauben nicht der Glaube war. Das war vielmehr die Nachfolge. Was Nachfolge bedeutet, ist in einer modernen Welt nicht einfach zu erklären, die von globaler Wirtschaft mit komplexer und mächtiger Technologie, von Computer und Massenkommunikation, weltumspannendem Transport und wissenschaftlicher Medizin symbolisiert, charakterisiert wird. Wir leben in einer Welt von Nationalstaaten und internationalen

Organisationen, die von der Weltmacht der Vereinigten Staaten mit ihrem ungeheuren militärischen und industriellen Potential beherrscht werden. Viele von uns arbeiten in juristischen, sozialen, geschäftlichen, lehrenden und medizinischen Berufen. Was bedeutet es, Christus in diesem Kontext die Treue zu halten? Die Aufgabe praktischer Vernunft ist ungeheuer groß und sehr komplex, dennoch können wir nicht zulassen, daß wir angesichts der Größe dieser Aufgabe gelähmt werden und untätig bleiben.

Zum Schluß führen wir drei zeitgenössische Projekte an, die zu verstehen geben, was von praktischer Vernunft in einer zeitgenössischen täuferischen Theologie der Kultur erwartet wird. Das erste ist das Werk Arnold Zehrs und anderer, die ein Modell aufbauender Gerechtigkeit als Alternative zum vorherrschenden Modell einer vergeltenden Gerechtigkeit erarbeitet haben. Das Modell aufbauender Gerechtigkeit hat sich als besonders vielversprechend erwiesen, um in juristischen Systemen vieler verschiedener Länder aufgrund seiner empirischen Evidenz, »daß es funktioniert«, akzeptiert zu werden.

Das zweite Projekt ist die Entwicklung der »just peacemaking theory« (die Theorie, die Gerechtigkeit und Frieden zusammendenkt). Das ist eine Theorie, die über die Diskussion um Pazifismus und gerechten Krieg hinausführt.¹³ Obwohl die Diskussion zwischen Pazifisten und Theoretikern des gerechten Krieges nicht enden will (das heißt ob Kriege gerechtfertigt seien), stellt die neue Theorie eine andere Frage: Welches sind die Praktiken (und ihre empirische Überzeugungskraft), die zwischen den Konfliktparteien, ohne Zuflucht zur Gewalt zu nehmen, zum Frieden führen können? Zehn Praktiken sind ausfindig gemacht worden, die für das Friedenstiften entscheidend sind.¹⁴

Das dritte Projekt ist die Entwicklung von Theorie und Praxis der Sicherheit (security), eine Alternative zur Annahme, daß Sicherheit für die Menschen nur durch Gewaltmaßnahmen (auch militärischer Art) gewährt werden könne.¹⁵ Die Arbeit an alternativen Sicherheitsmodellen suchte danach, Praktiken zu finden, die sich aus empirischen Gründen nahe legen: Modelle der Führung von Gemeinwesen, die sich nicht in erster Linie auf Gewaltmaßnahmen stützen, Strategien, die gefährdete Personen begleiten (z.B. Friedenstifter-Teams oder Weißhelme unter dem Schutz der Vereinten Nationen), Einsatz für Menschenrechte und die Einhaltung von Gesetzen, schließlich Unterstützung für den Ausbau der Infrastruktur von Institutionen, welche die politische Ordnung erhalten.

In diesen Modellen praktischer Vernunft können wir das Ineinander von biblischer, theologischer und ethischer Analyse mit empirischen Modellen und

Befunden beobachten. Wir müssen die besten sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse nutzen, alternative Praktiken herausfinden, welche die aufbauende Gerechtigkeit fördern, Frieden als Alternative zum Krieg schaffen und auf die Sicherheit der Menschen bedacht sind, ohne in erster Linie auf Gewalt zurückzugreifen. Nicht nur die besten empirischen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse sind wichtig, wir müssen auch phantasievolle Konstruktionen alternativer Praktiken erfinden. Zu oft haben Mennoniten zum Krieg nur »nein« gesagt, ohne sich der schweren Arbeit zu unterziehen, sich alternative friedensstiftende Maßnahmen einfallen zu lassen. Und zu oft haben sie nur in Begriffen eines utopischen Ideals gedacht, das sich nach Frieden sehnt, ohne Handlungsweisen zu ersinnen, die tatsächlich Frieden schaffen und von empirischen Befunden gestützt werden.

Indem wir diese Fragen ansprechen, müssen wir den Dialog mit dem 16. Jahrhundert fortsetzen. Heutigen Erben der täuferischen Tradition haben mit den Täufern des 16. Jahrhunderts eine Welt heftig umstrittener Visionen christlichen Glaubens gemeinsam, vor allem was die Rolle des Staates betrifft, die öffentliche Ordnung mit (militärischen) Gewaltmaßnahmen zu schützen. Die meisten Christen, damals wie heute, sind einer »Ontologie der Gewalt« zutiefst verpflichtet, der Auffassung, daß Gewalt in einer unvollkommenen Welt der Sünde eine »notwendige« Antwort auf das Böse sei und daß Christen gerechte Kriege unterstützen müßten. Diejenigen in den pazifistischen Strömungen der täuferischen Bewegung (Menno Simons, das Schleithheimer Bekenntnis, die Hutterer) stimmten darin überein, daß Christus nachzufolgen bedeutet, Gewaltmaßnahmen für sich zu verwerfen.

Sie stimmten aber nicht in der Frage überein, ob Gewalt »außerhalb der Vollkommenheit Christi« (Schleithheimer Bekenntnis) notwendig war. Die Ermahnung, die Menno Simons an die weltlichen Obrigkeiten richtete, sich wie fromme Christen zu verhalten, deutet an, daß einige Täufer die »Notwendigkeit« der Gewalt auch für den Staat nicht unbedingt einsahen. Darüber wird auch unter den Mennoniten heute noch gestritten, auch unter Christen vieler konfessioneller Traditionen sind darüber heiße Diskussionen entbrannt. Diese komplexen Aspekte drängen sich vor allem im Kontext innergesellschaftlicher Konflikte auf. So beobachten wir diese Probleme beispielsweise in den Bedrohungen, denen die gefährdete Bevölkerung in Somalia während der neunziger Jahre ausgesetzt war und erst kürzlich in der Gegend von Dafur im Sudan.¹⁶ Einige Mennoniten in der Tradition, die Menno Simons einst begründete, versuchen, nur gewaltlose Formen der Politikausübung zu unterstützen, mit denen die öffentliche Ordnung gesichert werden soll. Andere sind der Meinung, daß Christen nicht zu politischen Ämtern berufen seien.

Für sie sei »Kirchesein« das vordringliche Anliegen, und nicht der Versuch, die Gesellschaft zu lenken. Viele mennonitische Pazifisten unterscheiden zwischen politischem Handeln und Krieg und können deshalb einem begrenzten Gebrauch von gesetzlich kontrollierten Zwangsmaßnahmen zustimmen oder ihn vielleicht sogar unterstützen. Einige unterstützen auch staatliche Gewalt, freilich nur solche, die nicht zum Tode führt.

Ein radikaler Dualismus, der militärische Gewalt »außerhalb der Vollkommenheit Christi« billigt, untergräbt jedoch ein täuferisches Zeugnis heute. Wenn Gewaltanwendung der regierenden Autoritäten zum Wohle einer »guten Sache« gerechtfertigt wird und wenn das »Böse« gerechtfertigterweise mit militärischer Macht angegangen werden kann, dann trägt ein kirchlicher Dualismus, der eine Ethik für gläubige Christen und eine andere für den Staat kennt, nur zur Eskalation der Gewalt bei. Christen, die den »Krieg gegen den Terror«, den der Staat führt, unterstützen (auch wenn sie persönlich als Nachfolger Christi Gewalt verwerfen), verewigen nur die Gründe für systemische Gewalt. Das ist sowohl theologisch widersinnig als auch praktisch wenig hilfreich. Wenn »Christus der Herr« der Schlüssel für unser Gottesverständnis oder der Weg Christi die »Struktur des Universums« ist, dann ist dieser Weg nicht nur der Wille Gottes für die Kirche, sondern letztlich auch für die Welt.¹⁷ Sobald man einen Spalt zur Rechtfertigung von Gewalt öffnet, ist die praktische Konsequenz daraus, daß man die weltbedrohende Geißel der Gewalt anzusprechen verfehlt. Wir werden dann nicht die Phantasie stärken, die nach gewaltfreien Alternativen sucht und sie praktiziert, und wir werden fortfahren, unsere intellektuellen und finanziellen Mittel für die Vorbereitung möglicher Gewaltmaßnahmen einzusetzen.

Wie gesagt, es genügt nicht, diese theologischen Aspekte nur im Dialog mit der täuferischen Tradition anzusprechen. Täuferische Christen heute, die in einem modernen oder postmodernen kulturellen Kontext leben, bestehen die Herausforderung nicht schon, wenn sie »nein« zur Gewalt sagen, sondern erst, wenn sie konstruktiv dazu beitragen, Frieden zu schaffen. Wie reagieren eine täuferische Verpflichtung Christus gegenüber und eine Vision der Kirche auf die Kultur der Gewalt in einer post-modernen Welt mit konstruktiven Alternativen?

Diese Analyse mag einigen als eine außerordentlich optimistische Sicht von der *conditio humana* erscheinen. Sind wir nicht doch für alle Zeiten der Geißel des Krieges ausgesetzt? Vertrauen wir nicht doch zu sehr auf die Zweideutigkeit empirischer Befunde und auf eine pragmatische Philosophie, die in Zweifel zieht, daß Gewaltlosigkeit tatsächlich funktioniert?

Abschließend soll noch Nachdruck darauf gelegt werden, daß eine theolo-

gische eschatologische Vision überaus wichtig ist, um uns Orientierung zu bieten, als glaubenstreue Christen in der Welt zu leben und mit unserer Kultur umzugehen. Eine eschatologische Vision weckt Hoffnung, uns eine alternative Welt vorzustellen, und verleiht uns Kraft, demütiger zu sein, auch die Grenzen dessen zu erkennen, was wir erreichen können.¹⁸

Anmerkungen

- 1 In seinem klassischen Werk *Christ and Culture* (1951, 2. Aufl. 1965) entwickelte der nord-amerikanische Theologe Richard H. Niebuhr eine Typologie, in welcher die Täufer in der Rubrik »gegen Kultur« geführt werden. Ich glaube, daß diese Charakterisierung mißverständlich und unfair ist. Niemand kann in der Welt leben und sich nicht eine »kulturelle Vision« davon zu eigen machen, wie seines Erachtens das Leben zu führen sei. Selbst die Amischen hatten eine solche Vision, auch wenn sie sich zu den Mächten der herrschenden Kultur um sie herum nonkonform verhielten. Deshalb müssen alle Christen prüfen, wie sie mit der sie umgebenden Kultur umgehen wollen – manchmal in Opposition zu ihr, manchmal auf unterstützende Weise und ein anderes Mal neutral. Die Täufer waren nicht »gegen Kultur«, sondern gaben einer kulturellen Vision Gestalt, die eine Alternative zur herrschenden Kultur darstellte. Zu einer umfassenden Kritik an Niebuhr s. Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers: Seeking the Peace of the City*, Scottdale, Pa. 2000, S. 43f.
- 2 Ebd., S. 89 f.: Skizze einer solchen trinitarischen Theologie in täuferischer Perspektive.
- 3 Wir sind für das kreative theologische Buch von Fernando Enns, dem Delegierten der deutschen Mennoniten im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, dankbar: *Friedenskirche in der Ökumene*, Göttingen 2003. S. seinen Beitrag: Public Peace, Justice, and Order in Ecumenical Conversation, in: Duane K. Friesen und Gerald Schlabach (Hg.), *At Peace and Unafraid*, Scottdale, Pa., 2005, S. 241f.
- 4 Gordon D. Kaufman argumentiert in *Theology for a Nuclear Age*, Philadelphia 1985, daß wir unsere Auffassung von Gott, die wir von der Bibel ererbt haben, radikal neu durchdenken müssen, um menschliche Einstellungen und Verhaltensweisen zu thematisieren, die den Planeten Erde bedrohen. Seine Gedanken haben bei mennonitischen Theologen, die m. E. die moderne Evolutionstheorie und ihre Unvereinbarkeit mit der traditionellen Gottesvorstellung nicht voll in Rechnung gestellt haben, nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die sie verdient hätten.
- 5 George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, S. 829.
- 6 Ebd., S. 799.
- 7 Ebd., S. 835.
- 8 Ebd., S. 837.
- 9 Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers*, S. 65.
- 10 Hans Denck, *Schriften*, 2. Teil: Religiöse Schriften, hg. v. Walter Fellmann, Gütersloh 1956, S. 45.
- 11 In meinem Buch *Artists, Citizens, Philosophers* (2000) findet sich ein Kapitel unter der Überschrift »Artistic Imagination and the Life of the Spirit«. Hier argumentiere ich dafür, daß eine Theologie der Kultur darauf achten sollte, auf ehrliche Weise Gottes Geist in unserer Kultur zum Ausdruck zu bringen (S. 183f.).
- 12 Howard Zehr, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Scottdale, Pa., 1990.

- 13 Glen Stassen (Hg.), *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*, 2. Aufl. 1998.
- 14 Diese Praktiken sind in drei Kategorien eingeteilt: A) Friedensschaffende Initiativen, B) Gerechtigkeit und C) Gemeinwesen.
- 15 Duane K. Friesen und Gerald Schlabach (Hg.), *At Peace and Unafraid*, 2000.
- 16 Siehe die Stellungnahme: The responsibility to protect, kürzlich von der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre (Februar 2006) verabschiedet.
- 17 Dieses komplexe Thema der Bedeutung der Trinitätstheologie für die politische Ethik kann in diesem kurzen Beitrag nicht erörtert werden. Eine gründlichere findet sich im Kapitel »The Dynamics of Dual Citizenship«, in: Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers* (2000). John H. Yoder erörterte die Implikationen, welche die Königsherrschaft Christi über Kirche und Welt hat, in *Christian Witness to the State*, Newton, Ks., 1964.
- 18 Duane K. Friesen und Gerald Schlabach, *At Peace and Unafraid*, S. 48f.

Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Jürgen Goertz

Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt

Ich habe nicht vor, in diesem Artikel zu umreißen, was in meinen Augen eine adäquate mennonitische Friedenstheologie für heute ist. Stattdessen wende ich mich vor allem methodologischen Problemen zu, die durchdacht werden müssen, wenn Mennoniten eine angemessene Friedenstheologie entwickeln. Insbesondere möchte ich hervorheben, wie wichtig es ist, daß wir bei unserem Unterfangen, eine für heute relevante Theologie zu entwerfen, über die »hermeneutischen« theologischen Methoden hinauskommen, die gewöhnlich von Mennoniten praktiziert werden.

Eine frühere Version dieses Artikel wurde vor zehn Jahren in *The Conrad Grebel Review* (Bd. 14, Nummer 1, 1996, S. 33–47) veröffentlicht; sie gibt mein Denken in jener Zeit gut wieder. Sie ist jedoch nicht völlig auf dem neuesten Stand hinsichtlich der Bezugnahme auf andere Autoren oder im Blick auf mein gegenwärtiges Denken. Es gibt Aspekte meines Denkens, die sich seit damals weiterentwickelt und in wichtigen Punkten verändert haben. Würde ich einen Artikel zum selben Thema heute schreiben, so würde ich wahrscheinlich weitgehend dieselben Argumente bringen, diese aber in etwas andere Worte fassen. Ich habe den früheren Artikel überarbeitet, um ihn auf einen aktuellen Stand zu bringen. Aber nur eine komplette Neufassung hätte ihn völlig in Einklang mit meinem jetzigen Denken in Bezug auf die Symbole »Gott« und »Christus« gebracht. Jetzt denke und rede ich von Gott schlicht als Schöpfungskraft anstatt als Schöpfer (um völlig von dem Anthropomorphisieren wegzukommen, das im Reden vom Schöpfer allgegenwärtig ist). Wegen der supranaturalistischen Implikationen des traditionellen Begriffs »Christus« benutze ich diesen Titel nur noch selten, bevorzuge hingegen den Eigenamen »Jesus«, um hervorzuheben, daß wir von einem menschlichen Wesen der Geschichte handeln.¹ Diese Akzentverschiebungen hängen recht eng mit dem zusammen, was den gesamten Artikel hindurch über »Christus« gesagt wird, obwohl die Untertöne dieses Begriffs sich von denen des Namens »Jesus« deutlich unterscheiden. Da es jedoch schwierig gewesen wäre, den gesamten Artikel neu zu fassen, habe ich weitgehend die ursprünglichen Formulierungen bestehen lassen.

Ich werde meine Bemerkungen mit einigen allgemeinen Überlegungen zu mennonitischer geschichtlicher Erfahrung und zur mennonitischen Auffassung von christlichem Glauben beginnen. Beides hat uns Mennoniten aus

meiner Sicht auf besondere Weise darauf vorbereitet – obwohl das vielleicht nicht häufig wahrgenommen wurde –, Fragen theologisch zu durchdenken, die sich angesichts des religiösen Pluralismus stellen, der in der Welt von heute so lebendig ist. Außerdem werde ich mittels einiger autobiographischer Reflexionen zeigen, wie mein eigenes Denken in Bezug auf diese Themen sich aus dem reichen mennonitischen Ethos entwickelt hat.

I.

Soweit ich sehe, geht es beim christlichen Glauben nach Auffassung der Mennoniten insgesamt ganz grundlegend um die Frage, wie man leben soll. Während die vorherrschenden christlichen Traditionen normalerweise bestimmte Wahrheiten betonten – grundlegende Überzeugungen oder Lehren, denen Christen zustimmen müssen, um wirklich als Christen angesehen zu werden –, haben Mennoniten die Fragen nach der Gestalt des Lebens, das jemand führt, für wichtiger gehalten als Fragen zu Glaubenssätzen, denen jemand beipflichtet: »So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in sich selber« (Jakobus 2,17) war ein häufig gehörtes biblisches Wort in mennonitischen Kreisen. Aus diesem Grund haben Mennoniten historisch gesehen meist nicht auf der förmlichen Zustimmung zu Glaubensbekenntnissen bestanden. Das verwandelte Leben – wie in Lehre, Dienst und Tod Jesu dargestellt und weiter veranschaulicht und artikuliert in den frühen christlichen Gemeinden – war für Mennoniten immer das Merkmal wahren Glaubens, nicht aber die verbale Zustimmung zu hoch entwickelten dogmatischen Formulierungen.² Daher ist es kein Zufall, daß Mennonitengemeinden, obwohl sie sich selbst gemeinhin als »orthodox« gläubige Christen einschätzten, bis vor ungefähr 50 Jahren fast keine Theologen hervorbrachten, die in den metaphysischen Feinheiten der traditionellen christlichen Glaubenslehre geschult waren.

Es scheint so, daß Mennoniten religiöse und andere metaphysische Wahrheitsansprüche nicht als wichtig an sich angesehen haben, sondern nur insofern, als sie Orientierung im Leben bringen, also es leichter machen, in richtiger Weise zu leben. In meiner mennonitischen Jugend wurde ich selbst in diese konfessionell enge »praktische« Einstellung zur Welt eingeführt. Recht früh lernte ich, mißtrauisch zu sein gegenüber vielen Ansichten und Praktiken, die in der amerikanischen Gesellschaft im allgemeinen für selbstverständlich gehalten werden und ebenfalls mißtrauisch zu sein gegenüber einigen wichtigen Behauptungen der dominierenden konfessionellen Strömungen der Christenheit, weil ich dort (in beiden Fällen) Dinge sah, die ich – ebenso wie andere aus der Gemeinschaft, in der ich aufwuchs – als schwer-

wiegende Umgehung der ethischen Forderungen christlicher Nachfolge auffaßte. Und normalerweise begründete ich meine persönlichen Urteile zur Wahrheit oder Falschheit, also zur Gültigkeit verschiedener religiöser oder philosophischer Behauptungen hauptsächlich mit den ihnen inhärenten moralischen oder ethischen Konsequenzen, also mit den ihnen impliziten Antworten auf die Frage, wie das Leben zu leben ist. Das war eine pragmatische Weise des Denkens in Bezug auf religiöse Wahrheit, welche meiner Meinung nach typisch mennonitisch war: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« (Matthäus 7,16) war ein Bibelwort, von dem ich früh lernte. Meine Erfahrungen als Kriegsdienstverweigerer im Zweiten Weltkrieg haben diese Überzeugungen vertieft.

Erst in meinen Jahren an der Yale Divinity School, wo meine Lehrer Liston Pope und H. Richard Niebuhr eine ausdrucksvolle und genaue Kritik des christlichen Pazifismus boten, nahm ich die beträchtlichen Auswirkungen meines von mennonitischer Gegenkultur geprägten Bewußtseins deutlich wahr und sah es als notwendig an, mir selbst einige schwierige Fragen zu stellen. Sollte ich weiterhin die Position einnehmen, die ich durch die Erziehung in meiner »kognitiven Minderheit« erworben hatte, wonach wir Mennoniten in Bezug auf christlichen Pazifismus absolut im Recht sind und alle anderen vollkommen im Unrecht? Sollte ich also weiterhin bei der Annahme bleiben, daß die kleine religiöse Gruppe, zu der ich gehörte, die Wahrheit in Besitz hat in Bezug auf diese Punkte, bei denen wir uns in heftigem Meinungsstreit mit anderen erfahren – obwohl doch (wie ich es sah) viele dieser meiner anderen Freunde ebenso gläubige und nachdenkliche Christen waren wie Mennoniten? Diese Position erschien bei weitem zu simpel als daß ich daran hätte festhalten können. Ich mußte darüber nachdenken, ob mein Beharren auf einer pazifistischen Position nicht, zumindest zu einem guten Teil, Ausdruck starrsinniger, hochmütiger Selbstverteidigung und Selbstbehauptung war – also genau das Gegenteil jener christlichen Demut, die hoch zu schätzen ich ebenfalls (und zwar als Mennonit) gelehrt worden war.

Vor allem durch die Lehre von Richard Niebuhr stand mir jedoch mehr und mehr eine erkenntnistheoretische Alternative zu jener Position zur Verfügung, die ich vertreten hatte, bevor ich nach Yale kam – eine Alternative mit, wie wir sehen werden, wichtigen Implikationen für die theologische Interpretation des zeitgenössischen religiösen Pluralismus. Dieser Sichtweise zufolge lehrt uns die Erkenntnis menschlicher Endlichkeit und Sündhaftigkeit, daß kein menschliches Wesen jemals im Besitz der Wahrheit ist (das ist allein Gottes Sache); absolutistische Ansprüche zu erheben, wonach wir »wie

Gott ... wissen, was gut und böse ist« (Genesis 3,5; vgl. 3,22), bedeutet in Wahrheit, von Gott »abzufallen«. Wir Menschen können zu Recht höchstens behaupten, daß wir ein wenig Einsicht in jene partiellen und relativen Wahrheiten haben, die von unserem Standort in der Welt aus für uns zugänglich sind; und wenn unsere Mitmenschen nicht mit uns übereinstimmen – besonders im Blick auf tiefgreifende ethische und religiöse Streitfragen – sollten wir einfühlsam versuchen, ihre Einsichten zu verstehen und zu schätzen, die ihnen von ihren deutlich differierenden Standpunkten aus nahe liegen. Mit einer solchen Offenheit, die nicht auf Verteidigung der eigenen Position besteht, könnte man zu einer tieferen Wahrnehmung des anstehenden Problems gelangen, und – was noch wichtiger ist (besonders aus mennonitischer Perspektive) – man könnte sogar einen Weg finden, in Versöhnung mit jenen zu leben, mit denen man in bestimmten Punkten zutiefst uneinig ist.

In meiner Doktorarbeit (1955) – später unter dem Titel *Relativism, Knowledge and Faith* (University of Chicago Press, 1960) als mein erstes Buch veröffentlicht – entwickelte ich eine Theorie zu menschlichem Dasein und menschlichem Wissen, die eine solch relativistische Auffassung der menschlichen Situation stützte. Der wichtigste Antrieb zur Entwicklung dieser Position kam, wie ich angedeutet habe, von meiner mennonitischen Prägung als Mitglied einer kognitiven Minderheit. Diese theologisch-philosophische Position verlieh den Standpunkten einer Minderheit und den Einsichten, die sie ermöglichen, nicht nur beachtliche Bedeutung, sondern betonte in Wahrheit, wie wichtig es ist, den Pluralismus des religiösen und kulturellen menschlichen Lebens insgesamt zu bestätigen anstatt dagegen zu kämpfen. Es war diese Position, die kontinuierlich meine religiöse und philosophische Reflexion und mein Schreiben belebte und in meinem Hauptwerk, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Harvard University Press, 1993) zentral ist.

Man wird zu einer recht radikalen Neuorientierung christlicher Theologie geführt, wenn man versucht, von diesem moralisch-ethisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu arbeiten. Dieser Standpunkt entspricht der bei Mennoniten geltenden Priorität von Form und Inhalt unsres Lebens vor der verbalen Zustimmung zu einer Sammlung von Glaubenssätzen. Aus dieser Sicht wird es unnötig, vielleicht sogar falsch, theologische Arbeit vor allem auf dogmatische Aussagen oder Wahrheitsbehauptungen zu gründen, seien sie biblisch oder bekenntnismäßig – wie es traditionelle Theologie zumeist getan hat, mennonitische ebenso wie die der vorherrschenden Konfessionen. Dieser gängige Ansatz führte die meisten Theologen dazu, theologische Arbeit im wesentlichen als eine hermeneutische Aufgabe aufzufassen: als Interpretation oder Übersetzung dieser »wahren« christlichen Auffassungen

und Perspektiven in ein moderneres Idiom. Anstatt Theologie in dieser Weise zu begründen, sah ich es nun (von mennonitischer Position aus, die ich zu halten suchte) als wichtig an, daß Theologen sich direkt den sozialen, kulturellen, intellektuellen und religiösen Problemen zuwenden, mit denen Menschen in der Welt, die uns umgibt, konfrontiert werden; das heißt theologische Arbeit ist (weit gefaßt) auf wichtige moralische und ethische Themen zu konzentrieren. So ergibt sich eine doppelte theologische Aufgabe: Es geht erstens um den Versuch, zu erkennen, in welcher Hinsicht christliche Einsichten hilfreich sind, um diese Themen zu identifizieren und genauer zu beleuchten und folglich ihr Verständnis und ihre Analyse zu erleichtern. Zweitens ist festzustellen, in welcher Hinsicht christliche Perspektiven selbst zu modifizieren oder neu zu fassen sind, damit sie effektiv die enormen Probleme ansprechen können, mit denen unsere heutige Welt uns konfrontiert. Werden menschliche Existenz und theologische Reflexion in diesen weitgehend moralisch-ethischen Begriffen erfaßt, die menschliches Leben und Handeln in der Welt in den Vordergrund stellen, so werden wir frei, uns imaginativ und pragmatisch zu betätigen, indem wir frühere christliche Auffassungen und Denkweisen neu fassen, damit sie unmittelbar relevant werden für die anstehenden aktuellen sozialen, kulturellen und religiösen Probleme.

Die hier vorgeschlagene Position ist in mancher Hinsicht dem Insistieren von Befreiungstheologen auf Praxis ähnlich, aber ihre Implikationen sind radikaler. Wie in meinem Buch *Essay on Theological Method* (1. Auflage 1975)³ und in all meinen weiteren Publikationen seither argumentativ dargelegt, sollte Theologie als Tätigkeit gesehen werden, bei der es im wesentlichen um »imaginative Konstruktion« (imaginative construction) geht, nicht aber einfach um Neuinterpretation ererbter Glaubenslehren. Theologie war in Wahrheit schon immer ein Werk menschlicher Imagination: die Präsentation – und ständige kritische Transformation – von Bildern oder Konzeptionen menschlichen Lebens in der Welt unter Gott. Wenn das anerkannt ist, wird es für Theologen möglich – ja sogar moralisch verpflichtend –, die volle Verantwortung für ihre Arbeit zu übernehmen, also ohne Zögern neue christliche Konzeptionen oder Bilder von menschlicher Existenz in der Welt zu erstellen. In der theologischen Arbeit ist diese Art von imaginativer Aktivität Ausdruck der für uns Menschen als uns unsrer selbst bewußte Wesen immer (zu allen Zeiten an allen Orten) bestehenden Notwendigkeit, uns im Leben zu orientieren, uns zurechtzufinden, während wir unterwegs sind in der Welt, in der wir leben.

Wir Menschen leben in einer extrem komplexen und zutiefst geheimnisvollen Welt, die in vieler Hinsicht für uns nicht verständlich ist. Wir sehen uns

genötigt, über unseren Ort im Weltplan nachzudenken. In unseren verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen und (in neuerer Zeit) in unserem wissenschaftlichen Denken haben wir versucht, Antworten auf diese Frage zu artikulieren. Aber die Antworten, die wir in unserer langen und abwechslungsreichen menschlichen Geschichte in aller Welt gefunden haben, sind vielfältig und unterschiedlich, stehen oft in Widerspruch zueinander. Anscheinend gibt es für uns keine Möglichkeit, Gewißheit darüber zu erlangen, welche Antworten wahr sein könnten (falls das überhaupt für einige zutrifft), welche in die Irre führen und welche falsch sind. Nur dann, wenn wir ansatzweise eine Vorstellung von unserem Menschsein haben und ein Konzept oder Bild von unserem Ort in der Welt, die uns umgibt, sind wir in der Lage, die zahlreichen Entscheidungen zu treffen und die Handlungen auszuführen, die das Leben ständig von uns fordert. So werden wir dazu gebracht, wohl oder übel in der Welt Position zu beziehen: gemäß unseres Verständnisses von jenem Kontext, in dem wir uns befinden und entsprechend unseres Weltbildes zu leben, sowie gemäß einer besonderen Auffassung davon, was für Wesen wir Menschen sind. So leben wir also in einem bestimmten Verhältnis zu den verschiedenen Problemen, mit denen wir konfrontiert werden und zu all den Möglichkeiten, die uns zur Bearbeitung dieser Probleme zur Verfügung stehen.

Keine und keiner hat jemals diese unlösbaren Rätsel allein entschlüsselt. Wenn wir über sie grübeln, über sie nachdenken, gehen wir immer von Traditionen aus und bauen auf sie. Es sind die Traditionen, die in der Kultur in Erscheinung getreten sind und sich entwickelt haben, in der wir aufgewachsen sind (oder derzeit leben) und die von unseren Eltern und von Gemeinden an uns weitergegeben wurden. Kurz gesagt, in Bezug auf Glauben akzeptieren wir einen großen Teil dessen, was uns über das Leben und die Welt gelehrt wurde, modifizieren es in welcher Weise auch immer so, wie es eigene Erfahrung und eigenes Nachdenken fordern. Und wir leben aus dem und aufgrund des Selbstverständnisses und der Orientierung in der Welt, wie dieser Glaube sie bereitstellt. Die verschiedenen religiösen Traditionen in aller Welt repräsentieren die wichtigsten Spielarten des Glaubens, die das Leben von Frauen und Männern ausgerichtet und geordnet haben in den zahllosen kulturellen Strömungen, welche im Lauf der Geschichte in Erscheinung traten und entwickelt wurden. Diese sollten folglich so aufgefaßt werden, daß sie eine Vielfalt von Glaubensalternativen bieten, deren jede Generationen von Menschen (manchmal sehr viele Generationen) befähigt haben, sich in der Welt zurechtzufinden und es ermöglicht haben, daß menschliches Leben weitergeht. Die christliche Tradition in ihren zahlreichen und unterschiedli-

chen Versionen ist eine Familie solcher Glaubenstraditionen, die Orientierung vermitteln. Christen glauben, daß sie grundlegende Orientierung finden in ihren und durch ihre Beziehungen zu dem, was sie Gott und Christus nennen. Darum ist christliche Theologie im wesentlichen der Versuch, Bilder von unserer Welt und von menschlichem Leben in dieser Welt zu entwerfen, in welchen die Relevanz dieser zentralen christlichen Symbole (»Gott« und »Christus«) für die Hauptprobleme, mit denen Frauen und Männer heute konfrontiert werden, so deutlich und klar wie möglich gemacht wird.

Wir leben heute in einer Welt, die durch wissenschaftliche Methoden des Wissens und durch Technologien, die sich ihrer bedienen, stark geformt ist. Gleichwohl wurde sie durch vielfältiges Versagen der westlichen Zivilisation in große Bedrängnis gebracht. Es ist eine Welt, in der die Zahl der »Elenen der Erde« anscheinend beständig zunimmt, während ein irreversibler ökologischer Zusammenbruch das Überleben der gesamten Menschheit bedroht. Es ist eine Welt, in der Verständnis für andere Kulturen und andere religiöse Perspektiven im Wachsen begriffen ist, obwohl erbitterte, höchst destruktive ethnische Konflikte sich wie Flächenbrände auszubreiten scheinen. Es ist eine Welt, in der niemand klare Antworten auf unsere weitreichenden Fragen hat. In dieser Welt ist die Orientierung, welche die beiden christlichen Hauptsymbole zur Bearbeitung unserer wichtigsten Probleme anbieten, alles andere als offensichtlich. In einer derartigen Situation ist es aus meiner Sicht nicht zufriedenstellend, weiterhin christliche theologische Arbeit nur in der endlosen Neuinterpretation der ererbten christlichen Traditionen zu sehen. Neue imaginative Visionen christlicher Wege sind gefordert, die dem Leben Richtung geben, Visionen, welche die enorme Vielschichtigkeit und die überwältigenden Probleme im Blick haben, mit denen das Leben die heutige Menschheit konfrontiert, Visionen, die zudem die Bedeutung des grundlegend pluralistischen Charakters der menschlichen Existenz umfassend berücksichtigen. Heutzutage ist eine Theologie gefordert, die – bedacht und ihrer selbst völlig bewußt – imaginative christliche Perspektiven entwickelt und die zugleich Kenntnis und Respekt zeigt gegenüber anderen Sichtweisen der heutigen menschlichen Situation und gegenüber radikal anderen Vorstellungen von menschlicher Existenz.

II.

In diesen mehr oder weniger autobiographischen Bemerkungen habe ich einige der Schritte skizziert, die ich in meiner eigenen Entwicklung von einer hermeneutischen Auffassung von Theologie gegangen bin bis zur Konzeption von Theologie als imaginative Konstruktion. Um das, was ich bisher ge-

sagt habe, noch deutlicher sichtbar zu machen, stelle ich das Konzept in den Kontext der zeitgenössischen theologischen Szene. Drei signifikant unterschiedliche Auffassungen über die Aufgabe theologischer Arbeit scheinen im heutigen theologischen Diskurs miteinander zu streiten: Diejenigen, die ich die »eindimensionalen« Verfahrensweisen nenne (unter denen die hermeneutischen und einige auf Erfahrung bezogene Methoden am bekanntesten sind), sodann die »zweidimensionalen« Verfahrensweisen (unter denen verschiedene Versionen der sogenannten »Methode der Korrelation« die bekanntesten sind), schließlich die »multidimensionalen« oder »holistischen« Verfahrensweisen (unter denen meine Methode der »imaginativen Konstruktion« ein Beispiel ist). Ich kann diese Methoden hier nicht im Detail beschreiben und analysieren, wohl aber einige Worte zu einer jeden sagen.⁴ Wie der Name nahe legt, wird bei dem eindimensionalen Verfahren der Versuch gemacht, Theologie – so weit wie möglich – ganz und gar von einer einzigen Ressource aus zu betreiben, von der angenommen wird, daß sie alles bereitzustellen vermag, was wir über die charakteristischen theologischen Themen Gott und Christus wissen können. Karl Barths theologisches Werk ist für das 20. Jahrhundert das herausragende Beispiel dieser Auffassung von Theologie. Barth versucht, alles, was er theologisch sagt, aus der Bibel zu begründen. Interpretation der Bibel – Hermeneutik – wird so die zentrale, wenn nicht sogar ausschließliche theologische Methode. Eindimensionale hermeneutische Verfahrensweisen dieser Art stehen offensichtlich in scharfem Kontrast zu eindimensionalen empirischen Methoden, bei denen gefordert wird, daß die gesamte Theologie einfach und direkt auf menschliche Erfahrung zu gründen ist. Meiner Meinung nach haben sich aktuelle und traditionelle mennonitische Theologie meist vorrangig als eindimensionale Hermeneutik verstanden, wobei die Bibel als zentrale »Autorität« aufgefaßt wird, der Theologen ihre Arbeit zu unterwerfen haben.⁵ Mit dieser Konzeption verbinden sich zahlreiche Probleme, von denen nicht das geringste ist, daß sie Theologie in Gestalt eines Ideals beschreibt, das zu realisieren indes nicht möglich ist, weil jede neue Interpretation deutlich neue Einsichten einschließt. Theologie als eine strikt hermeneutische Aktivität zu verstehen bedeutet daher, ein eindeutig falsches Bild davon zu zeigen, was bei theologischer Arbeit tatsächlich geschieht. Wie wir heute sehr genau wissen, sind alle Texte (biblische eingeschlossen) verschiedenen Deutungen und Interpretationen unterworfen, und zwar in Abhängigkeit von Standpunkt, Interessen und Anliegen des Auslegers. Keine Auslegung (noch nicht einmal eine, bei der versucht wird, zu den ursprünglichen Intentionen des Schreibers zu gelangen), kann zu Recht behaupten, den wahren Sinn des Textes

wiederzugeben, alle anderen Interpretationen aber als fehlerhaft oder in anderer Weise unangemessen anzusehen. Alle Texte also haben einen vielfältigen Sinn. Texte, die biblischen eingeschlossen, werden immer in den Dienst von Interessen, Anliegen, Problemen der jeweiligen Leser genommen.⁶ Eine adäquate Auffassung von theologischer Methode muß dem explizit Rechnung tragen. Überlegungen zu diesem Sachverhalt führten Paul Tillich dazu, seine »Methode der Korrelation« zu entwickeln als die angemessene Art und Weise, theologische Arbeit zu konzipieren: Bei der theologischen Arbeit versuchen wir ständig, biblische Botschaft in bedeutsame Beziehung oder Korrelation zu Problemen unsrer eigenen Lebenswelt zu bringen, zu unsrer eigenen persönlichen Erfahrung und der soziokulturellen Welt, in der wir leben. Theologie, so zeigt sich, ist in ihrem Wesen zweidimensional. Eine Reihe von Theologen der neueren Zeit (z.B. David Tracy, Schubert Ogden, Edward Schillebeeckx) sind Tillich gefolgt, indem sie eigene Methoden der Korrelation oder aber einen anderen Typ eines zweidimensionalen Verfahrens entwickelten.

Aus meiner Sicht vereinfachen jedoch zweidimensionale Konzeptionen von Theologie die theologische Aufgabe ebenfalls noch viel zu sehr und geben so nicht richtig wieder, was bei theologischer Arbeit tatsächlich geschieht. Ich kann auf dieses Thema hier nicht im Detail eingehen, möchte aber doch zeigen, daß Theologen notwendigerweise in weit mehr verwickelt werden als einfach nur in die Korrelation von biblischen Ideen zu gegenwärtigen Problemen. Das ist so, weil sie eine Vorstellung oder ein Konzept von Gott zum Zentrum ihrer Forschung machen. Denn indem wir von Gott sprechen, (insbesondere vom biblischen Gott!), sind wir darauf aus, unsere Gedanken dem Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren zuzuwenden, dem Alpha und Omega, auf den ich selbst häufig mit dem Begriff »ultimativer Bezugspunkt« (ultimate point of reference) verweise, in Bezug auf den alles, was ist, verstanden werden muß – ohne Ausnahme alles, was wir erfahren, wissen oder uns vorstellen können. Wir können aber den zentralen theologischen Gedanken – Gott – nicht denken, ohne implizit »alles, was ist«, zu dem Gott als Schöpfer und Erhalter in Beziehung steht, ins Bewußtsein zu rufen. Nur wenn wir Gott in solch signifikanter Relation zu diesem gesamten gewaltigen Universum denken, wenn wir dabei all diese komplexen Geschöpfe als Gottes Schöpfung mitdenken und nur, wenn wir versuchen, Gott imaginativ zu denken als Quelle und Grund und unermüdlichen Erhalter von all dem, können wir zu Recht unser Denken und unsere Überlegung als in angemessener Weise Gott zugewandt ansehen. In diese Überlegungen sind natürlich die kompliziertesten dieser Geschöpfe einzuschließen, wir mensch-

liche Wesen (wie gesehen in moderner Biologie, Psychologie, Soziologie, Anthropologie, wie dargestellt in Dichtung, Mythos und Lied, wie reflektiert in all den vielen Religionen und Philosophien der Welt, ebenso wie in biblischen und christlichen Traditionen). Theologie – Nachdenken über Gott – schließt also notwendigerweise imaginative Aktivität einer höchst komplexen Art ein, imaginative Konstruktion nämlich, mit der wir versuchen, diese unermeßliche Weite und Komplexität beieinander zu halten. Annäherung an das Symbol »Gott«, dabei bleibe ich, »kann weder in eindimensionalen noch in zweidimensionaler Weise angemessen erfolgen, denn es ist seiner Bedeutung nach holistisch: Es hat zu tun mit Quelle und Grund und Sinn von allem, was ist. Da ein großer Teil des gegenwärtigen Wissens über die Welt für unsere religiösen Traditionen völlig unbekannt war und da dies eindeutig die Art und Weise betrifft, wie Gott aufgefaßt wurde, können Theologen es nicht wagen, einfach traditionelle Ideen zu übernehmen. Wir müssen darauf eingestellt sein, jeden Gebrauch, jede Interpretation des Symbols »Gott«, die bisher in Erscheinung getreten ist, einer Kritik zu unterziehen.«⁷ Sodann müssen wir darangehen, imaginativ, nach bestem Vermögen, ein Gottesverständnis zu konstruieren, das geeignet ist, menschlichem Leben in der heutigen Welt Richtung zu geben.

III.

Was bedeutet dies alles nun für ein theologisches Verständnis von uns Menschen, also für unsere theologische Anthropologie? Ich möchte an dieser Stelle das Problem des religiösen Pluralismus in den Blick nehmen. Wir wenden uns also der Frage religiöser und kultureller Verschiedenheit der Menschen zu, mit der wir heutzutage konfrontiert sind. Wie haben wir das Faktum zu verstehen, daß menschliche Existenz offensichtlich in sich pluralistisch ist, daß es in der Vergangenheit viele verschiedene Weisen des Menschseins gab – daß das womöglich bis in eine ferne Zukunft so bleiben wird – und entsprechend viele Auffassungen davon, wer Menschen sind und wie sie leben sollten? Wie haben wir umzugehen mit diesem Pluralismus bei der menschlichen Auffassung des Lebens, bei der Frage nach seinem tiefsten Sinn und wie es gestaltet werden sollte? Diese ganze Problematik ist für uns Mennoniten nicht nur deswegen wichtig, weil sie im pluralistisch-relativistischen Bewußtsein der modernen oder postmodernen Kultur von heute so weit verbreitet ist. Sie erhält für uns eine besondere Bedeutung (zumindest in Teilbereichen, wie oben vorgeschlagen), wenn wir über unser enges konfessionelles Bewußtsein nachdenken und es zu verstehen suchen, also unsere Selbstwahrnehmung, wonach wir es notwendig und richtig finden, in

einer Weise zu leben und zu denken, die recht weit entfernt ist von einer Übereinstimmung mit den meisten unsrer Nachbarn. Wie haben wir diese menschliche Vielfalt zu verstehen, von der wir ein Teil sind und der wir selbst Ausdruck verleihen? Befähigen uns traditionelle christliche und menonitische Vorstellungen vom Menschsein, all das zu erfassen, was hier wichtig ist? Wenn aber nicht, welche Konzeptionen haben wir dann zu entwickeln, die uns zu einem besseren Verständnis verhelfen und die auf diese Defizite eingehen?

In meinem Buch *In Face of Mystery* habe ich eine pluralistisch-historistische Auffassung menschlicher Existenz herausgearbeitet. So eröffnet sich die Möglichkeit, die große Verschiedenheit und die weitreichende Uneinigkeit in Bezug auf Werte, Sinn, Lebensweisen, Wahrheitskonzepte zu Leben und Welt zu berücksichtigen und zu deuten. Die biogeschichtliche Versteheungsweise, die ich in diesem Buch vorschlage (und die meiner Meinung nach viele Annahmen zur menschlichen Existenz zusammenfaßt, die unter gebildeten Menschen im Westen weithin für gültig angesehen werden), bietet mehr als eine nur deskriptive Darstellung menschlichen Lebens. Darin verborgen sind normative Ansprüche bezüglich der menschlichen Existenz und der biologischen, sozialen, kulturellen, psychologischen und interpersonellen Bedingungen, die sie ermöglichen. Wenn nun diese verschiedenen Merkmale unsrer biogeschichtlichen Existenz offengelegt werden, wird uns nicht nur eine Beschreibung menschlicher Geschichtlichkeit (die uns hilft, unsere Verschiedenheit rund um den Globus zu verstehen und zu deuten) und der biologischen Grundlagen unsrer geschichtlichen Existenz im Ökosystem des Planeten Erde präsentiert. Zudem werden wir mit Kriterien ausgestattet, die uns helfen können, drängende Probleme aus den Bereichen Umwelt, sozio-kulturelles Leben, Politik und Wirtschaft sowie andere moralische, ethische, religiöse Themen zu identifizieren und zu bearbeiten, mit denen Frauen und Männer heute zurechtkommen müssen. So werden wir befähigt, eine Ethik zu entwickeln, die sensibel ist für den aus heutiger Sicht durch und durch pluralistischen Charakter menschlicher Existenz und die darauf basiert. Darüber hinaus schafft eine solche Ethik Raum für das Eingeständnis, daß unsere eigenen Standpunkte unausweichlich von Provinzialismus und Voreingenommenheit geprägt sind.

Diesen letzten Punkt greife ich zuerst auf und skizziere dann den biogeschichtlichen Charakter unsrer menschlichen Existenz. Eine zeitgenössische Ethik – ausgestattet mit modernem historischen Bewußtsein, mit Verständnis für die Bedeutung des religiösen Pluralismus und mit dem Wissen, daß all unsere menschlichen Theologien unsere eigenen imaginativen Kon-

struktionen sind – kann keinesfalls den Anspruch erheben (wie Christen es so oft getan haben), ihre Behauptungen seien direkt und besonders und gänzlich autorisiert oder garantiert durch göttliche Offenbarung, welche theologische Bedeutung auch immer sonst solcher Offenbarung gegeben wird. Christlicher Glaube muß vielmehr seine eigenen Behauptungen genau in derselben Weise auffassen, in der er diejenigen anderen religiösen Glaubens und anderer Reflektionsmuster sieht – nämlich als menschliche imaginative Antworten auf die bestehende Notwendigkeit, in unsrer jeweiligen geschichtlichen Situation Orientierung zu finden. Unter der Voraussetzung, daß wir uns des durchgehend menschlichen Charakters all unserer Behauptungen bewußt sind, wird es für den christlichen Glauben angemessen, aufgeschlossen zu sein für Einsichten, Kritik und Korrektur durch andere Sichtweisen. Darin eingeschlossen sind nicht nur andere religiöse und säkulare Perspektiven und Ansichten der Welt, sondern selbstverständlich auch die Unterschiede bei den Christen selbst bezüglich so scharf debattierter Themen wie denjenigen, die mit Abtreibung, Homosexualität, Sterbehilfe, Teilnahme am Krieg usw. zu tun haben. Das heißt selbstverständlich nicht, daß christlicher Glaube damit aufhören muß, sich in signifikantem Sinn als in Gott gegründet zu sehen, dem ultimativen Bezugspunkt (ultimate point of reference) für alles, was ist; ebenso wenig heißt es, daß der Begriff der Offenbarung nicht mehr benutzt werden sollte, um bestimmte wichtige Aspekte dieser Basis des Glaubens zu artikulieren. Dazu wird unten mehr gesagt werden. Hier geht es vielmehr um die offene Anerkennung der Tatsache, daß unser christlicher Glaube uns nicht über die Sphäre der menschlichen Existenz mit ihren zahlreichen Verwirrungen, Problemen, Vorurteilen und anderen Schwierigkeiten erhebt.

Mit Sicherheit bringt diese Interpretation der Implikationen unsrer ganz und gar menschlichen Position, die wir als Glaubende einnehmen, einen enormen Vorteil gegenüber einigen der vertrauteren theologischen Verfahren. Unsere modernen geschichtlichen Studien zeigen uns in anschaulicher Weise, daß jede einzelne der bisher eingenommenen theologischen Positionen und jeder Anspruch, der erhoben wurde, von bestimmten, begrenzten, endlichen menschlichen Wesen kommt, ob sie nun Paulus von Tarsus, Thomas von Aquin, Menno Simons oder Karl Barth heißen. Glaubensüberzeugungen hinsichtlich göttlicher Inspiration und Offenbarung haben indessen Theologen allzu oft dazu geführt, diese Tatsache zu verschleiern, indem sie für diese oder jene theologische Behauptung den Anspruch erhoben, sie sei direkt in Wahrheit von oben begründet. Und Häretiker wurden (wie wir Mennoniten sehr gut wissen) auf dem Scheiterhaufen verbrannt, weil sie nicht in

rechter Weise anerkannten, was Gott so klar offenbart hatte und was dieser oder jener Theologe oder mit Autorität ausgestattete Kirchenvertreter mit solcher Sicherheit wußte. Offen und beharrlich zuzugeben, daß unsre theologischen Aussagen und Ansprüche immer schlicht die unseren sind – daß sie das Produkt unsrer eigenen menschlichen Studien und unsres Nachdenkens sind, ebenso der Spontaneität und Kreativität unsrer eigenen menschlichen Fähigkeiten, imaginativ die Vision einer Welt und unsres Ortes in dieser Welt zu entwerfen – befreit uns von diesen allzu bequemen aber falschen Tendenzen zu Arroganz und Autoritarismus, die christliche Theologie vergangener Jahrhunderte so stark gekennzeichnet haben. Gleichzeitig erschließt sich uns das weite Feld von Erfahrungen, Lebensformen, Einsichten, die außerhalb unsrer eigenen Tradition liegen, und wir erhalten einen starken Anreiz, uns im Dialog und in anderen Formen des Austauschs auf gleicher Ebene mit Repräsentanten anderer Religionen und säkularer Sichtweisen zu engagieren.

Wenn wir unseren eigenen christlichen Standpunkt in dieser Weise relativieren (und es somit möglich machen, in einen ernsthaften Dialog auf gleicher Ebene mit Personen einzutreten, deren religiöse Sichtweisen sich von den unsren stark unterscheiden), bedeutet das nicht – und das möchte ich besonders betonen –, daß wir nicht länger in der Lage sind, Urteile abzugeben über richtig und falsch, gut und böse und darüber, welche Denkweisen über menschliche Existenz und die Welt wir akzeptieren und welche wir ablehnen sollten, welche Vorschläge zur Lösung wichtiger sozialer und kultureller Probleme wir unterstützen und welche wir zurückweisen sollten. Die Auffassung des Menschlichen, wie ich sie hier skizziere, läßt uns nicht in einem Morast des Relativismus stecken bleiben, wo keine moralischen oder ethischen Urteile gefällt werden können. Im Gegenteil, in die biogeschichtliche Konzeption des Menschlichen ist (wie oben gesagt) eine normative Ethik direkt mit eingeschlossen. Es handelt sich um eine Ethik, die in dezidierte Weise präzisiert und ausgerichtet werden kann durch die an Christus orientierten Bilder, Einsichten, Forderungen, die wir Mennoniten immer als wichtig angesehen haben und die uns in letzter Zeit dazu geführt haben, die entsprechenden Anliegen in Gestalt von »Friedenstheologien« zum Ausdruck zu bringen.

Die Besonderheit dieser biogeschichtlichen Auffassung, welche die Basis zur Entwicklung einer in unsrer heutigen menschlichen Situation adäquaten Ethik schafft, läßt sich in fünf Punkten darstellen. Beim ersten geht es um allgemeine Bemerkungen zu unserer Geschichtlichkeit und deren normative Implikationen. Die nächsten drei bieten eine detailliertere Beschreibung und Er-

klärung dazu, was es bedeutet, Geschichtlichkeit als mit normativer Bedeutung ausgestattet zu sehen. Der letzte Punkt führt die ganze Diskussion zu unserer vollständig biogeschichtlichen Existenz zurück und stellt die normative Bedeutung unsrer Geschichtlichkeit in ihrem weiteren Kontext dar.⁸

1. Was Menschen am schärfsten von anderen Lebensformen unterscheidet ist ihre Geschichtlichkeit. Sie haben durch Prozesse historischer Veränderung und Entwicklung Gestalt gewonnen und schrittweise eine gewisse Kontrolle über die weitere Entfaltung dieser Prozesse erworben. Die zentrale Bedeutung unsrer Geschichtlichkeit für unser spezifisch menschliches Dasein impliziert, daß eine optimale Verwirklichung unsrer biogeschichtlichen Existenz in wichtigen Teilen von einer optimalen Verwirklichung unsrer Geschichtlichkeit abhängt. Was Optimierung hier heißen kann und wie sie zu bestimmen ist, wird ansatzweise in den folgenden Punkten spezifiziert.

2. Es ist klar, daß historische Existenz – also Geschichte und Geschichtlichkeit – ohne Wahrung der delikaten Balancen zwischen Ordnung und Freiheit, Kontinuität und Kreativität nicht möglich wäre. Die Wahrung solcher Balancen bei Institutionen und Praktiken von Gemeinschaften sowie bei handelnden Individuen und deren Aktionen ist das, was man »verantwortlich« ordnen und handeln nennen kann. Eine optimale Verwirklichung menschlicher Geschichtlichkeit in einer konkreten Situation kann nur insoweit geschehen, als Gemeinschaften und einzelne Personen in der Lage und willens sind, in bedeutsamer Weise Verantwortung zu übernehmen für ihre Institutionen, Praktiken und Aktionen (wie unterschiedlich auch immer solche Verantwortlichkeit in verschiedenen soziokulturellen und geschichtlichen Zusammenhängen verstanden werden mag).

3. Es ist wichtig, daß die Gestaltung menschlicher Geschichtlichkeit im verantwortlichen Ordnen und Handeln, welche nicht nur unsre eigenen Gemeinwesen und Persönlichkeiten, sondern auch künftige Geschichte und so künftige Humanität formt, infolge der Zunahme an Freiheit in guter Ordnung kontinuierlich wächst – bei Gesellschaften und Individuen rund um den Globus. Die enorme Entwicklung der technologischen Fähigkeiten der Menschheit in den letzten Jahrhunderten, die nun kulminieren in der Macht, die gesamte Menschheit zusammen mit vielen anderen Arten des Lebens zu zerstören, bedeutet: Nur dann, wenn wir Menschen dabei Fortschritte machen, mehr Verantwortung zu übernehmen für die Auswirkungen unsrer Handlungen auf unsre Umwelt und auf die weitergehende Entwicklung von Geschichte und Kultur und deren Ausrichtung, ist es wahrscheinlich, daß wir überhaupt überleben, von einer blühenden Zukunft zu schweigen.

4. Unsere Geschichtlichkeit, speziell im Hinblick auf unsere Fähigkeit, Ver-

antwortung für uns selbst und für die Ausrichtung der weitergehenden Geschichte zu übernehmen, wäre ohne ein Mindestmaß an historischem Bewußtsein nicht möglich. (Wie dies dann genau Ausdruck findet und wie es in verschiedenen Situationen für verschiedene Personen und Gemeinschaften zu bestimmen ist, bleiben offene Fragen, die sich nur im jeweiligen Kontext beantworten lassen.) Die Gestaltung unsrer Geschichtlichkeit, so läßt sich sagen, hängt vor allem von der Wahrnehmung unserer Situation in der Welt und von unseren realen Möglichkeiten im Leben ab, ebenso aber davon, daß in unserer Gesellschaft Praktiken und Institutionen vorhanden sind, welche diese Gestaltung erleichtern. In unserer Einbindung in historische Situationen sind jedoch Hinweise zu einem angemesseneren Verständnis unserer Geschichtlichkeit und deren Bedeutung enthalten, sowie zu historisch gesehen brauchbaren Mustern für gesellschaftliche Institutionen und Praktiken.

5. Unsrer Geschichtlichkeit kann selbstverständlich nicht in optimaler Weise Gestalt annehmen, wenn sie nicht mit ihrer biologischen Basis harmoniert (was sie umgekehrt eindeutig modifiziert), und das ist nur möglich, wenn diese Basis selbst ihre Funktion erfüllt. Für uns selbst als biogeschichtliche Wesen Verantwortung zu übernehmen muß darum schließlich beinhalten, auch klar Verantwortung zu übernehmen für die größeren organischen und physikalischen Netzwerke, deren Teil wir sind.

Ich kann diese fünf Punkte hier nicht im einzelnen genauer herausarbeiten, wie es nötig wäre, um eine vollständige Ethik zu entwickeln. Aber ich hoffe, daß ich zeigen konnte, wie die Konzeption der Geschichtlichkeit – das Merkmal, das unser Menschsein am schärfsten von anderen Formen des Lebens unterscheidet – uns selbst mit Kriterien ausstattet, so daß bezüglich moralischer, religiöser und anderer sozialer und kultureller Belange aller Art Urteile getroffen, Grundsätze formuliert werden können und zu Handlungen ermutigt werden kann. Diese Urteile, Grundsätze und Praktiken sind nur dann gültig, wenn sie Integrität und Verschiedenheit der ganzen Vielfalt kultureller Traditionen achten, mit denen wir heutzutage interagieren, und wenn sie zugleich die Grundlage für ihre kritische Bewertung schaffen. Wie ich gleich darlegen werde, bietet diese biogeschichtliche Anthropologie und die ihr implizite Ethik in hervorragender Weise Kontext und Rahmen, um die radikalen Imperative des Neuen Testaments, die schon immer für Mennoniten hohe Bedeutung hatten, im Hinblick auf bestimmte Situationen zu interpretieren. Was ich hier skizziert habe, ist, so könnte man sagen, eine zeitgemäß pluralistische und historistische Version einer zentralen paulinischen Annahme zur menschlichen Existenz, daß diese näm-

lich ihrem Charakter nach zutiefst moralisch ist: Wir sind gefordert, die volle Verantwortung für unser soziales und individuelles Versagen zu übernehmen. Wie Paulus es sagt: Wir haben »keine Entschuldigung« für das, was wir denken und tun (Römer 1,20). Ich versuche jedoch, diese Sichtweise so zu artikulieren, daß die in höchstem Maß verurteilende Haltung gegenüber anderen Lebensstilen vermieden wird, wie sie Paulus so scharf im Römerbrief und an anderen Stellen zum Ausdruck bringt. Dieser Weg eröffnet uns ein einfühlsames und anerkennendes Verständnis für Modelle des menschlichen Glaubens, der Lebenspraxis und der Institutionen, die sehr verschieden sind von denen, an die wir uns gewöhnt haben (und die uns gerade aus diesem letzten Grund als richtig und gut erscheinen). Diese Auffassung eröffnet uns umgekehrt die Möglichkeit, in einer wahrhaft versöhnlichen Weise mit anderen zu leben, indem wir versuchen, den »Dienst der Versöhnung« zu verwirklichen, zu dem Christen in besonderer Weise berufen sind (2.Korinther 5,18) – eine Aufgabe, der Mennoniten gewöhnlich zentrale Bedeutung beigemessen haben.

Die traditionelle christliche Ethik hat ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die Beziehungen von Menschen zu Gott und zueinander gerichtet; diese sind ohne Frage sehr wichtig. In unsrer Zeit ist jedoch evident geworden, daß wir uns in gleicher Weise ernsthaft mit Problemen beschäftigen müssen, die aus unsrem langen Versagen entstanden sind, in rechter Weise für unsre natürliche Umwelt Sorge zu tragen. Das soll heißen: Ein historistisches Verständnis des pluralistischen Charakters unseres Menschseins ist nicht alles, was wir brauchen. Wir haben ebenso eine biogeschichtliche Auffassung unseres Menschseins nötig – eine Konzeption, welche weder traditionelle Vorstellungen von der »Seele« noch traditionelle Darstellungen der »Christlichen Story« (in der fast ganz aus dem Blick geraten war, welche Bedeutung es hat, daß wir Teil der Natur sind) zufriedenstellend zum Ausdruck bringen. Eine angemessene Konzeption des Menschlichen muß also heute auf die modernen biologischen Wissenschaften zurückgreifen, auf die Evolutionstheorie, die uns mit dem Rest des Lebens auf der Erde verbindet, und auf ein ökologisches Verständnis unserer ständigen Interdependenz mit dem gesamten Netzwerk des Lebens. Diese modernen Vorstellungen sind selbstverständlich eingebettet in eine Sicht des Kosmos als eines selbst evolutionären Prozesses mit einer Dauer von Billionen von Jahren, außerhalb dessen Leben, wie wir es kennen, nie hätte in Erscheinung treten können. Dieses Gesamtbild von menschlicher Existenz und ihrer Umgebung (der »Welt«) unterscheidet sich beträchtlich von allem, was sich in traditioneller christlicher Gedankenwelt findet. Dieses Verständnis von der Welt, in der

menschliche Existenz zum Vorschein kommt, macht klar, daß eine heutzutage angemessene theologische Ethik und ein ebenso angemessenes moralisches Handeln von Christen den Problemen hohe Priorität geben müssen, die sich durch unsre gegenwärtige ökologische Krise stellen. Soweit ich sehe, hat unsre »mennonitische Friedenstheologie« bisher der Aufgabe »Frieden mit unsrer Umwelt zu schließen« kaum die erforderliche Aufmerksamkeit zukommen lassen.

IV.

Wenn unser christlicher Glaube und unsere christliche Ethik uns hinsichtlich unserer aktuellen Hauptprobleme tatsächlich Orientierung geben sollen, dann ist es wichtig, daß die beiden zentralen christlichen Symbole »Gott« und »Christus« in einen bedeutungsvollen Zusammenhang mit den uns gestellten normativen Forderungen gebracht werden, die in unserer biogeschichtliche menschlichen Existenz impliziert sind (wie gerade kurz dargestellt). Ich habe kürzlich zwei kleine Bücher verfaßt (eines zu jedem dieser Symbole, siehe Anmerkung 1), in welchen ich die Auffassung skizziere, zu der ich in den letzten Jahren gelangt bin: Gott einfach als Schöpfungskraft (an Stelle des traditionellen Begriffs »der Schöpfer«) zu benennen und eine Christologie, die dieser Konzeption von Gott entspricht. Auf diesen abschließenden Seiten werde ich kurz zeigen, wie die normativen Dimensionen dieser christlichen Symbole in der heutigen Welt klare Orientierung für uns biogeschichtliche Geschöpfe bringen können. Insbesondere soll beachtet werden, in welcher Hinsicht sie erhellen, wie Christen von heute mit dem religiösen Pluralismus unsrer Welt umgehen können.

In Bezug auf das Symbol »Gott« habe ich bereits deutlich gemacht, daß in meiner Sicht Glaube an Gott das Folgende einschließt: Anerkennung unserer Endlichkeit und Sündhaftigkeit, der Begrenztheit unserer Einsicht und unseres Verstehens in Bezug auf jedes Thema, mit dem wir uns befassen, dazu unserer Neigung, ein jedes Thema so zu pervertieren, daß es unseren eigenen Absichten, der Erhöhung unseres Ansehens und unserer Aufwertung dient. Gott anzuerkennen bedeutet, diese Sündhaftigkeit zu bekennen, einschließlich der Sündhaftigkeit, die darin besteht, daß wir für unsere christlichen Glaubenssätze den Anspruch auf Wahrheit erheben sowie den Anspruch auf Richtigkeit für unsere (christlichen) ethischen Standards und moralischen Praktiken. Infolge unseres christlichen Glaubens sehen wir uns also gefordert, in einen Dialog mit Menschen anderer Überzeugung einzutreten, und zwar im Grunde genommen auf der gleichen Ebene, ohne aber Absolutheitsansprüche zu erheben in Bezug auf unsere eigenen religiösen Glau-

benssätze und Praktiken. Es ist offensichtlich, daß ich damit eine im Vergleich zu den Darstellungen vieler Christen in Vergangenheit und Gegenwart unterschiedliche Folge dessen herausstelle, was die Absolutheit Gottes für unsere Stellung in der Welt bedeutet. Es ist jedoch eine Folge, die aus meiner Sicht in der radikal pluralisierten Welt von heute unentbehrlich ist. Es ist eine Welt, die von uns verlangt – wenn uns Menschen überhaupt daran gelegen ist zu überleben –, Männer und Frauen anzuerkennen und mit ihnen zu leben, die sich in ihrem Glauben, ihren Lebenspraktiken und ihrem Engagement radikal von uns unterscheiden. Unser traditioneller mennonitischer Rückzug in mehr oder weniger isolierte Enklaven, wo wir es relativ bequem hatten, weil alle um uns herum in Bezug auf grundlegende Prinzipien weitgehend mit uns übereinstimmten, muß aufhören. Das ist kein passender Lebensstil für das Weltdorf von heute.

Dieses Argument wird besonders überzeugend, wenn wir uns dem Symbol »Christus« zuwenden, um unserem Verständnis sowohl des Menschseins als auch Gottes mehr Genauigkeit und Eindeutigkeit zu verleihen.⁹ Ich habe festgestellt, daß es hilfreich ist, die hier zu beachtenden christologischen Probleme im Rahmen einer, wie ich sage, »geweiteten Sicht Christi«¹⁰ zu entfalten, einer Sicht, in der das Symbol »Christus« so verstanden ist, daß es sich nicht nur auf den Mann Jesus von Nazareth bezieht, sondern auf »wichtige Aspekte des gesamten Komplexes aus Geschehnissen und Beziehungen, die Jesu Dienst und seinen Tod umgeben, einschließen oder aber daraus folgen. In dieser Sicht ist das Erscheinen eines neuen gemeinschaftlichen Ethos' in der Geschichte von zentraler Bedeutung, nicht so sehr ein metaphysisch einzigartiges Individuum.«¹¹

Auf der einen Seite wird das Christusereignis hier so gesehen, daß es in konkreten geschichtlichen Darstellungen und Motiven ein normatives Bild menschlicher Existenz (in Gemeinschaft und als Individuen) darbietet. Auf der anderen Seite, in dem wir exakt diese Christusmotive und -bilder als normativ für uns Menschen auffassen – sie also als Ressourcen betrachten, womit Kriterien für die Bestimmung und Beurteilung der vielen verschiedenen Besonderheiten menschlicher Wirklichkeit entwickelt werden können, als Ressourcen, die uns einen »Maßstab« in die Hand geben, woran wir uns selbst messen können – weisen wir ihnen eine Position und eine Funktion von einzigartiger Bedeutung zu. Wird das Christusereignis als Darstellung des normativ Menschlichen gedeutet, so ist es als eindeutige Manifestation (als »Offenbarung«) dessen erfaßt, was die göttliche Schöpfungskraft schafft – oder jedenfalls in welche Richtung sie sich bewegt – in und durch unsere menschliche, geschichtliche Welt. Das Christusereignis ist also so gedeutet,

daß es uns gleichzeitig zeigt, was Menschsein in Wahrheit ist und sein sollte und was Gottes Wirken ist – welche kreative und versöhnende Aktivität hier auf dem Planeten Erde am Werk ist. Aus der Sicht des christlichen Glaubens stellt das Christusereignis Gottes Präsenz für die Menschheit (Gottes Inkarnation) dar und zugleich die gesamte Menschheit auf der Erde, mit der und durch welche die göttliche Schöpfungskraft nach christlicher Auffassung wirkt (Chalcedon). Gottes schöpferisches und heilendes Wirken wird als in der neuen christlichen Gemeinschaft inkarniert gesehen – mit ihrem Geist der Liebe und der Freiheit, des Miteinander-Teilens, der gegenseitigen Vergebung. »Obwohl das Christussymbol sein Zentrum in dem Menschen Jesus hat ... [wird es hier in der Weise gesehen], daß es über diese Einzelgestalt hinausreicht und so die Gemeinschaft der Versöhnung einschließt, die als Antwort auf sein Werk erwachsen ist – und folglich im Prinzip ausgedehnt werden kann auf alle Gemeinschaften, für die Heilen, Liebe und Gerechtigkeit genuine Anliegen sind.¹²

Diese Auslegung des »Christusereignisses«, daß es in erster Linie als Erscheinung (Erschaffung) einer neuen historischen Konstellation gesehen wird (statt als übernatürliches göttliches Wunder), kann als Erweiterung und Radikalisierung täuferischer Akzentuierungen gesehen werden. Norman Kraus hat vor einigen Jahren in einem Artikel dargelegt, daß täuferische Sichtweisen zur Erlösung weder auf römisch-katholische Konzeptionen noch auf solche der Hauptströmung des Protestantismus reduziert werden sollten; denn beide sehen Erlösung als ein Geschehen, bei dem es hauptsächlich um die Notwendigkeit geht, Gottes Liebe mit den Forderungen von Gottes Gerechtigkeit zu versöhnen – das heißt, sie sehen Erlösung als ein Ereignis im Innern des göttlichen Seins anstatt in erster Linie als Ereignis in der Geschichte. Solche Sichtweisen, so führt er aus, sind in Wirklichkeit »... eine Form des Doketismus. Erlösung wird zum *deus ex machina*. Gott nimmt in minimaler Weise Menschlichkeit an, um den eigenen gesetzlichen Forderungen Genüge zu tun, und er überträgt die gesetzlichen Verdienste auf diejenigen, die er erwählt.«¹³ Im Gegensatz dazu ist Erlösung für Täufer im wesentlichen ein Ereignis im Rahmen der Geschichte, das dramatische Veränderungen kreiert, um menschliche Angelegenheiten in Ordnung zu bringen. Die Erlösung war »ein Akt von Gottes Solidarität mit uns mit dem Ziel, uns zu befreien und uns ein neues Selbstbild als Kinder Gottes zu verleihen.« Aus diesem Grund »sind wir nur dann solidarisch mit unsrem großen Stellvertreter, wenn wir teilhaben an [Jesu] Tod und Auferstehung (Römer 6,4), ›Gemeinschaft haben mit seinem Leiden‹ (Philipper 3,9–10) und ihm folgen, indem wir unser eigenes Ich verleugnen und unser Kreuz

in seinem Dienst auf uns nehmen (Markus 8,34).«¹⁴ Folglich ist es unsere Aufgabe als Nachfolger und Glaubende, unser Leben, unsere Aktivitäten und unsere Institutionen in Übereinstimmung mit dem im Christusereignis dargebotenen normativen Muster zu ordnen.

Diese täuferische Gewichtung, wonach das Christusereignis grundsätzlich innerhalb der Geschichte Bedeutung hat (im Gegensatz zur Tendenz großer Teile der traditionellen Theologie, dieses Ereignis im wesentlichen innerhalb des göttlichen Seins und damit jenseits der Geschichte zu lokalisieren), stellt einen wichtigen Schritt zu der von mir vorgeschlagenen, weiter gefaßten Christologie dar. Ebenso wie bei den Täufern wird bei meiner Position »Christus« als die Stelle in der menschlichen Geschichte aufgefaßt, wo radikale, sich selbst hingebende Liebe in den Mittelpunkt rückt und zentrale Bedeutung erhält für das Selbstverständnis einer Gemeinschaft und für die Art und Weise, wie sie mit ihren Angelegenheiten umgeht. Und »in Christus« zu sein heißt, in Solidarität mit dieser Gemeinschaft und allen, die daran teilhaben möchten, zu leben und zu arbeiten und so diese radikale Sicht zu stärken, wonach Gott als in der menschlichen Welt und in der menschlichen Geschichte wirkend gedacht ist.

Die Konsequenzen aus all dem für mennonitische Friedenstheologie sollten deutlich sein. Aufgrund der mennonitischen Auffassung von christlichem Glauben wurden wir zum Versöhnungsdienst, zum Stiften von Frieden, zum Wiederaufbau in aller Welt gerufen: Wir sollen unsere Nächsten lieben wie uns selbst, sogar unsere Feinde sollen wir lieben. Die Lehren Jesu zu diesen Themen waren für Mennoniten immer von großer Bedeutung, und daß Jesus selbst seinen Verfolgern sogar auf dem Weg zum Kreuz vergeben hat, wurde als Paradigma angesehen, dem Christen in ihrem Leben nacheifern sollen, bestimmt von hingebungsvoller Liebe und hingebungsvollem Dienst in dieser Welt. Wie diese radikalen moralischen Forderungen in der Komplexität modernen Lebens zu verstehen sind, ist ohne Zweifel höchst umstritten. Heute werden wichtige Fragen gestellt: etwa ob die zur Selbsthingabe bereite Liebe (self-giving love), wie sie genannt wird, in Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht eher schwächend als befreiend wirkt. Hier gibt es schwierige Probleme, die umsichtig zu bedenken sind. Und traditionelle mennonitische Themen und Anliegen zur Christologie müssen in wichtigen Punkten modifiziert werden. Für diejenigen unter uns, die uns als Friedensstifter in unsere schrecklich zerrissene Welt gerufen sehen, ist es deswegen wichtig, daß wir sorgfältige theologische Arbeit betreiben, wenn wir solche Probleme durchdenken. Bei unsern Versuchen, eine Friedenstheologie für heute zu artikulieren, dürfen wir keinesfalls ver-

gessen, daß es ohne Gerechtigkeit einerseits und ebenso wenig ohne Beachtung der ökologischen Krise andererseits nirgendwo wahren Frieden geben kann. Die Ethik, die (wie oben kurz erörtert) in der menschlichen Geschichtlichkeit impliziert ist, kann besonders hilfreich dabei sein, diese Art von Problemen genau zu durchdenken. Wenn jemand die radikalen Christusthemen und -bilder des Neuen Testaments in bedeutsame und wechselseitige Beziehung zu einer biogeschichtlichen Konzeption des Menschen setzt, so werden diese Bilder und Themen mit einem anthropologischen Kontext ausgestattet, der sie zum Leuchten bringt. Zugleich zeigen sie, wie die enorm destruktiven Probleme anzugehen sind, die von unserer zutiefst korruptierten Geschichtlichkeit hervorgebracht wurden.

Bei der Entwicklung einer für die heutige Zeit angemessenen Friedenstheologie werden wir nicht erfolgreich sein, wenn wir lediglich über biblische Ideen, Gebote oder Bilder nachdenken, von denen man annimmt, diese seien in besonderer Weise relevant oder aber autoritativ für christliche Ethik: Eine Vergötterung alter Texte ist in Wahrheit Gott gegenüber Unglaube, kein Glaube. Um diese Aufgabe zu bearbeiten, müssen wir uns vielmehr darauf einlassen, imaginativ und so gut wir es vermögen die Bedeutung der zentralen christlichen Symbole »Gott« und »Christus« umfassend zu untersuchen. Mit der Kraft dieser Symbole, bei uns Visionen einer versöhnten Welt und einer versöhnten Menschheit hervorzurufen, und mit ihrer Forderung, daß wir versöhnend in unsrer verzweifelt zerrissenen Welt und in unserer verschmutzten und verkommenen Umwelt wirken sollen, können sie viel an jener Orientierung bringen, die wir heute brauchen. Es ist als Antwort zu verstehen auf den Satz »Gott ist in Christus manifest« (aber nicht einfach als Versuch, einer biblischen Lehre zu entsprechen), daß wir uns der Aufgabe stellen müssen, imaginativ eine Friedenstheologie für heute zu entwerfen – eine Friedenstheologie, die für diese Generation unsere tiefsten Überzeugungen angesichts der Probleme und der Möglichkeiten menschlicher Existenz in der heutigen Welt formuliert und die uns mit Leitlinien ausstattet, um dem Dienst der Versöhnung nachzukommen, zu dem Gott in Christus uns berufen hat.

Anmerkungen

1 Eine ausführliche Erörterung dieser Themen findet sich in meinen beiden neuen Büchern *In the beginning ... Creativity* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), und *Jesus and Creativity* (Minneapolis: Fortress Press 2006).

2 Eine Studie mit dem Titel *The Community of Scholars and the Essence of Anabaptism* (Mennonite Quarterly Review 67 [1993]: S. 429–450) von Calvin Redekop hat gezeigt, daß Forscher weithin darin übereinstimmen, daß es Fragen zu Gestalt, Stil und moralischer

Qualität der Lebenspraxis waren, welche die Täufer entscheidend von anderen Christen ihrer Zeit unterschieden, nicht aber Angelegenheiten theologischer Lehre.

3 Dritte Auflage, überarbeitet und mit neuem Vorwort, Oxford University Press, 1995.

4 Eine ausführlichere Analyse findet sich in Kapitel 2 von *In Face of Mystery*.

5 Jeder Bericht über mennonitische theologische Überlegungen offenbart ein bisweilen undifferenziertes und unkritisches Vertrauen darauf, daß direkte biblische Zitate theologischen oder moralischen Ansprüchen Autorität verleihen; siehe beispielsweise die Diskussionen zu mennonitischen »Friedenstheologien« in: *The Conrad Grebel Review*, Bd. 10 (1992).

6 David Kelseys Buch *Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia, Fortress Press, 1975) demonstriert mit großer Klarheit diese Relativität beim theologischen Gebrauch der Schrift.

7 *In Face of Mystery*, S. 29.

8 Diese fünf Punkte sind vollständiger ausgeführt in *In Face of Mystery*, S. 127f. Die folgenden Seiten des 10. Kapitels bieten nähere Bestimmungen und Nuancierungen dieser Punkte; die implizite vollständige Ethik ist in den Kapiteln 11–15 skizziert.

9 Siehe die knappe Erörterung oben auf den ersten beiden Seiten dieses Aufsatzes bezüglich meiner jetzigen Unzufriedenheit mit dem häufigen Gebrauch des Symbols »Christus« auf den folgenden Seiten an Stelle des Symbols »Jesus«. Vgl. auch Anmerkung 1.

10 Siehe *In Face of Mystery*, Kap. 25.

11 Ebd. S. 396.

12 Ebd. S. 397.

13 *Interpreting the Atonement in the Anabaptist-Mennonite Tradition*, in: *Mennonite Quarterly Review* 66 [1992], S. 308.

14 Ebd. S. 309.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Hans Adolf Hertzler,
beraten von Dr. James Jakob Fehr

Friedenskirchliche Theologie aus einer pluralen Tradition

(Zur Diskussion zeitgenössischer theologischer Ansätze aus mennonitischer Perspektive in Nordamerika)

Die Aufgabe, der sich die hier versammelten Beiträge stellen, ist in vielfacher Hinsicht nicht einfach. Wer sich bisher an der wissenschaftlichen Diskussion zur Frage einer »täuferischen« oder »mennonitischen« Theologie beteiligt hat, sei es aus historischer, aus systematisch-theologischer oder theologisch-ethischer Perspektive, kennt die Herausforderungen, die sich damit stellen. Wie könnte eine neue Theologie aus dem Geist des Täuferturns heute aussehen? Die Fragestellung suggeriert mit dem Begriff »Täuferturn« eine halbwegs geschlossene, beschreibbare GröÙe als Referenzrahmen. Doch gerade die revisionistische Täuferforschung (vor allem Hans-Jürgen Goertz) hat herausgearbeitet, daß es höchst problematisch, ja im Grunde unmöglich sei, von dieser Voraussetzung auszugehen. Nimmt man das »Täuferturn« des 16. Jahrhunderts in den Blick, dann lassen sich je nach Blickwinkel sehr unterschiedliche Gruppierungen ausmachen. Es herrscht keine Einigkeit darüber – weder unter Historikern, noch unter Theologen – wer jeweils zu welcher Gruppe zu zählen ist, denn es gibt keinen Konsens darüber, welche Kriterien anzulegen sind. Daher ist ungeklärt, ob und wenn ja welche der Strömungen innerhalb dieser pluralen Bewegung maßgeblich sein könnte für eine gegenwärtige Theologie heutiger Mennoniten.

Erprobt wurden und werden mehrere Möglichkeiten. So kann dieses Täuferturn als eine sozio-ökonomische Bewegung beschrieben werden, als eine spezifische Ausprägung der größeren protestantischen Reformation oder auch als vorekklesiale GröÙe im Sinne einer werdenden Denomination. Einigkeit herrscht allein hierüber: Wenn vom »Täuferturn« des 16. Jahrhunderts die Rede ist, dann stellt dies jeweils den etwas gezwungenen Versuch dar, eine in sich sehr plurale Bewegung zusammenzufassen, aus der sich erst in den nachfolgenden Generationen tatsächlich klarer beschreibbare Gemeinschaften und Institutionen herausbildeten, die sich nicht minder plural in ihren unterschiedlichen Kontexten entwickelten. Die wohl bewußt vage gehaltene Fragestellung nach einer Theologie »aus dem Geist des Täuferturns« spiegelt eben diesen Sachverhalt wider.

Die Legitimität der Fragestellung erschließt sich demnach nicht vordergründig aus den Anfängen der Täuferbewegung, sondern eher aus den Rückgriffen einer kirchlichen Tradition, die sich tatsächlich auf dieses historische

Datum als ihre konfessionelle Geburtsstunde beruft. Daß dies in ganz unterschiedlicher Weise geschieht, illustrieren wiederum die hier versammelten Beiträge eindrucksvoll. Aber wir begegnen in der Gegenwart mennonitischen (oder sich auch anders nennenden) Gemeinden, die in ihrer Geschichte Bekenntnisse formulierten und Institutionen herausbildeten, die Ämter entwickelten, auch Musik und Poesie hervorbrachten, Hilfsdienste und missionarische Tätigkeiten organisierten, kurz: die ihre Identität offensichtlich aus einem Bewußtsein »täuferischer« Ursprünge und »mennonitischer« Tradition beziehen. Diese Identität(en) beteiligen sich nicht nur am gesamtheologischen Diskurs, sondern werden in der Gegenwart gelebt. Sie grenzen sich ab und sie kommunizieren mit anderen. So ergibt sich also nicht nur die Rechtmäßigkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit unserer Fragestellung aus der Tatsache, daß wir heute mennonitische (oder täuferische) Gemeinden in allen Teilen der Welt vorfinden, die Gottesdienste feiern, gemeinsam beten und singen, seelsorgerlich und diakonisch füreinander und für andere tätig sind. Es sind klar beschreibbare Sozialformen – theologisch gesprochen: Kirchen oder Gemeinden, die ihre Lebensgestaltung dieser Identität entsprechend ausrichten. Und auch eine wissenschaftlich-historische und theologische Reflexion eben dieser Identität, die sich aus dem »Täuferium« ableitet, ist festzustellen, für die die vorliegenden Beiträge Beleg genug sind.

Es ist also erforderlich, die orientierende und identitätsstiftende Kraft des »Täuferiums« zu reflektieren, erstens, um Rechenschaft darüber einzufordern und abzulegen, inwiefern denn diese Reflexionen als »täuferisch« oder »mennonitisch« gelten können, und zweitens, um den ungeheuren Schatz an theologischer Erkenntnis und Kreativität zu heben, den diese Reflexionen offensichtlich freisetzen. Daraus mögen sich Anregungen für das weitere Theologisieren aus täuferisch-mennonitischer Perspektive auch in unserem Kontext ergeben.

Damit sind die zwei grundlegenden Aufgaben beschrieben, die mein Beitrag summierend erfüllen soll. Er kann nicht mehr sein als eine »Lesehilfe«, eine vollständige Analyse ist er nicht, geschweige denn eine Bewertung der vorgestellten Ansätze. Das wäre anmaßend, denn hinter den Beiträgen stehen in allen Fällen ein größeres Œuvre und jahrzehntelange Forschung.¹ Aus der Betrachtung der hier gesammelten Aufsätze mögen sich Fragestellungen und Erkenntnisse für den deutschsprachigen Kontext ergeben, schließlich stammen alle Beiträge aus dem nordamerikanischen theologischen Diskurs, der seine eigenen kontextuellen Erfahrungen und Herausforderungen in das theologische Denken (meist bewußt) einträgt. Da sich dort inzwischen eine

sehr reiche und in hohem Maße »gelehrte«, insofern auch selbstbewußt geführte Diskussion entwickelt hat, drängt sich der Versuch geradezu auf, diese auch für den deutschen Sprachraum fruchtbar zu machen. Schließlich finden diese Beiträge nicht nur unter mennonitischen Theologen Beachtung, sondern gehören in vielen theologischen Schulen inzwischen zum festen Repertoire der Curricula. Theologie aus mennonitischer Perspektive wird längst im gesamt-ökumenischen Diskurs wahr- und ernstgenommen.

Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß Theologien »aus dem Geist des Täuferiums« auch in anderen Teilen der Welt zunehmend mit genuinen Beiträgen zu akademischen theologischen Diskursen beitragen und gleichfalls von anderen wahrgenommen und geschätzt werden: in Lateinamerika (vor allem Kolumbien, Guatemala, Paraguay), in Asien (z.B. Indonesien) und auch in Afrika (z.B. in der Demokratischen Republik Kongo oder in Nigeria).² So sind also die hier aufgenommenen Beiträge nicht mehr als ein Ausschnitt einer inzwischen viel breiter angelegten, internationalen Diskursgemeinschaft.

Eine radikal pluralistische Friedenstheologie

Das »Täuferische« an dem theologischen Denken Gordon D. Kaufmans, so läßt sich kurz und salopp formulieren, ist seine Radikalität im Bruch mit dem Konventionellen. Theologie ist für ihn ein fortwährendes, imaginatives Konstruieren. Es reicht nicht, die alten Wahrheiten in immer neuer Sprache zu sagen, die gegenwärtigen Herausforderungen müssen vielmehr so angenommen werden, daß auch die althergebrachten christlichen Perspektiven selbst modifiziert werden. Sprach er in seinen früheren Werken noch von den »zentralen Symbolen« des christlichen Glaubens (»Gott« und »Christus«), so ist es heute »Kreativität« für den Schöpfer und »Jesus« für das Humanum schlechthin. Im Blick auf »Gott« sollen die anthropomorphen Redeweisen überwunden werden, im Blick auf »Christus« die supranaturalistischen Implikationen. Auf diese Weise rückt die Anthropologie ins Zentrum: Gott anzuerkennen heißt vor allem, die eigene biologische und historische Begrenzung anzunehmen. Und der Blick auf das Christus-Ereignis öffnet ein normatives Bild menschlicher Existenz, individuell wie gemeinschaftlich. Ganz allgemein und eher am Rande greift Kaufman auf das 16. Jahrhundert zurück: Auch die Täufer hätten im Christus-Ereignis vor allem ein historisches Ereignis gesehen, das dramatische Veränderungen des menschlichen Lebens nach sich zieht, und nicht zuerst ein innergöttliches Geschehen. In beidem, Schöpfung und Humanum, sei Pluralität und Begrenzung (Biologismus und Historizität) angelegt.

So will Kaufman eindimensionale (»in der Bibel ist alles schon begründet«) und zweidimensionale (»der Ausleger ist immer Teil der Auslegung«) theologische Entwürfe zugunsten von mehrdimensionalen ersetzen: eine Vielzahl von Quellen sei zu berücksichtigen, wenn diese Theologie tatsächlich orientierende Kraft in der Gegenwart gewinnen sollte, in einer Gegenwart, die vor allem durch Pluralität gekennzeichnet ist. Damit ist das zweite täuferisch-mennonitische »Steuerungselement« dieses theologischen Denkens benannt: die konsequente Hinwendung zu der Frage, wie dieses Leben zu gestalten sei. Nicht metaphysische Wahrheiten oder überkommene Dogmen interessieren, sondern Ethik. Es ist ein praxisorientierter, pragmatischer Ansatz. Der radikalen Historizität und biologischen Bestimmtheit menschlicher Existenz folgend, stellt sich diese Frage im postmodernen Kontext des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Ziel ist nicht das Urteilen in der Kategorie von richtig oder falsch, sondern eher das Wahrnehmen und Respektieren all der anderen Glaubens- und Wertesysteme.

Diese Konsequenz ist selbst – so Kaufman – Ausdruck einer Ethik, die dem christlichen Glauben inhärent ist, insbesondere dem friedenskirchlichen Anspruch einer mennonitischen Identität. Denn daraus ergibt sich ein versöhntes Zusammenleben von bleibend Verschiedenem, weil alles Sein in seiner Partikularität radikal ernst genommen wird. Freiheit und Verantwortung sind die normativen Kriterien einer bio-historisch bestimmten Existenz. Kaufman geht davon aus, daß diese Befreiung von Absolutheitsansprüchen die selbstherrliche Arroganz gegenüber alternativen Denk- und Glaubensformen beendet und so den Weg zu einem echten Dialog ebnet: eine zeitgenössische Versöhnungstheologie der Friedenskirche! Kaufman fordert in Ergänzung, die Bewahrung der Natur als integralen Bestandteil mennonitischer Friedentheologien aufzunehmen.

Eine nonkonformistische, nicht-separatistische Friedenstheologie

Duane K. Friesen gehört zu den mennonitischen »Schülern« Kaufmans, die dessen wissenschaftstheoretische Ansätze in das eigene theologische Denken explizit aufnehmen. Wie Kaufman plädiert auch Friesen dafür, die nachauflärerische Kultur, die von einer naturwissenschaftlichen Weltansicht dominiert ist, radikal ernst zu nehmen. Daraus ergeben sich wichtige epistemologische Verschiebungen, die allerdings voraussetzen, die Sicherheiten der Wahrheitsansprüche überkommener Traditionen aufzugeben und zugunsten von Wahlfreiheiten (»Häresien«) in Frage zu stellen. Erkennbar wird das »täuferische Erbe« hier zunächst in der Methodik. Im Blick auf den religiösen Pluralismus greift Friesen gezielter als Kaufman auf die Erfahrungen des

16. Jahrhunderts zurück. Auch zu jener Welt gehörten Andersglaubende: Türken und Juden. Aber für das Phänomen des religiösen Pluralismus läßt sich ernsthaft wohl nicht mehr als die Bereitschaft zu neuem Denken bei den Täufern anführen. Friesen wertet dies auch als Beleg für die Evolution allen theologischen Denkens.

Friesen kann sich dem Verdacht eines radikalen postmodernen Subjektivismus klar entziehen. Zwar ist auch für ihn ein christlicher Universal-Triumphalismus nicht mehr denkbar, aber doch ein dezidiertes Zeugnis – natürlich in Wort und Tat, daß seine Überzeugung durch die Kraft des Evangeliums selbst erhalten wird. Zwang und Gewalt sind in Glaubensdingen dann selbstverständlich ausgeschlossen – eine Erkenntnis, die bereits manche Täufer vertraten.

Friesen zielt mit diesen Vorüberlegungen aber eigentlich auf etwas anderes: Wenn Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes tatsächlich ermächtigt ist, Leib Christi zu sein, dann wird sie ihr Leben auch nonkonform zu den Mächten einer modernen Kultur – gekennzeichnet durch die Ontologie der Gewalt – gestalten. Der Mythos der erlösenden Gewalt ist zu brechen. »Täuferische Elemente« sind also Nonkonformismus und Gewaltfreiheit, die allerdings gerade nicht in die Weltflucht treiben, sondern stets »der Stadt Bestes« (vgl. Jeremia 29,7) suchen. In der heutigen Kultur reiche es nicht aus, bloß »nein« zu sagen, sondern es müßten kreative, theologisch begründete und überzeugende Alternativen entwickelt werden. Friesen hat sich stets für realisierbare Umsetzungsmöglichkeiten zur gewaltfreien Friedensbildung eingesetzt. Wie bei manchen Täufern des 16. Jahrhunderts ist auch hier eine eschatologische Vision dabei leitend, in rein präsentischer Ausprägung. Die Antizipation dieser Vision in der Gegenwart führt zur Erkenntnis der Verantwortung für die Welt, heute eben erweitert durch die Bewahrung der Natur. – So ist auch hier die enge Verknüpfung, wenn nicht gar die Vorrangigkeit der Orthopraxie vor der Orthodoxie zu beobachten.

Damit wendet sich Friesen auch dezidiert gegen eine dualistische Ethik, wie sie die Schleitheimer Artikel (1527) vorschlagen. So wird erkennbar, daß Rückgriffe auf täuferisches Gedankengut nicht einfach nur für Legitimations- und Motivationsargumente herhalten, sondern tatsächlich auch zu kritischer Auseinandersetzung anregen, die zu klaren Abgrenzungen führen. Die Möglichkeiten zu Korrekturen seien heute vor allem durch die ökumenische Begegnung gegeben. Der Leib Christi ist größer als die menonitische Gemeinschaft, er ist universal. (Als Beispiel wird die notwendige Verschränkung einer Nachfolgeethik mit der altkirchlichen und reformatorischen Gnadenlehre genannt.)

Die Materialisierung einer täuferischen Friedenstheologie: Kontinuität und Diskontinuität

Thomas Finger und J. Denny Weaver materialisieren eine Theologie »im Geist des Täuferturns«. Finger legt eine vollständige Systematische Theologie aus dieser bestimmten Perspektive vor, während Weaver sich in jüngster Vergangenheit auf den zentralen Topos der Versöhnungslehre konzentriert. Beiden ist die Pluralität des Denkens im Täuferturn bewußt, ein selektives Vorgehen beim Rückgriff auf die Quellen aus dem 16. Jahrhundert daher unerläßlich. Rechenschaft muß folglich eingefordert werden über die Kriterien einer solchen Auswahl, da eine sinnvolle Verständigung sonst kaum möglich erscheint.

In der Methodik des Theologisierens gehen beide Autoren aber sehr viel konventioneller vor als Kaufman und Friesen, auch wenn sie der Grundannahme zustimmen, daß Theologie letztlich immer Konstruktion ist. Doch sie ist primär eine Aktivität der glaubenden und nachfolgenden Kirche und wird sich daher vorrangig auf die Offenbarung des Evangeliums berufen und nicht auf kulturell geprägte Erfahrungen, das wissenschaftliche Experiment oder die Vernunft. Daher überrascht es nicht, daß hier die Schriften des biblischen Kanons als erste und maßgebliche Quelle genannt werden – in all ihrer Vielfalt, auch wenn klar bleibt, daß die Offenbarung nur im Medium unserer kulturellen Erfahrungen erkannt und angeeignet werden kann.

Finger geht es primär darum, die Kirche als universale zu begreifen. Theologie von und für die Kirche muß daher stets als ökumenisches Unterfangen gestaltet werden. Dies schließt die Berücksichtigung und den Respekt vor der gesamten Bekenntnis- und Dogmengeschichte der Kirche(n) ein. Und dennoch bleiben das »Täuferturn« und die mennonitische Tradition jene besondere »Linse«, durch die alles betrachtet und geprüft wird. Zu dieser Linse zählt Finger gemeinsame Überzeugungen der Täufer (Taufe, Abendmahl, Gemeindedisziplin und wirtschaftliches Teilen), in denen eine Ekklesiologie erkennbar werde, die in ihren Anfängen sicherlich nur implizit vorhanden war und sich zunächst in bestimmten Glaubens-Praktiken und im Lebenswandel der Täufer äußerte.

Das zweite Argument für die ökumenische Ausrichtung ist das Bewußtsein der Historizität aller theologischen Erkenntnis. Die Universalität Gottes erschließt sich dem christlichen Glauben immer im partikular Geschichtlichen. Die biblischen Erzählungen von der Schöpfung bis zur Vollendung – und darin als Zentrum Jesu Kommen, Leben, Sterben und Auferstehen – überliefern das christliche Kerygma. Theologie vergegenwärtigt dies stets neu, aber gleichzeitig birgt das Kerygma auch die Kraft zu historischen Verän-

derungen in sich. Dies werde gerade im Täuferturn des 16. Jahrhunderts sichtbar, weshalb es auch nicht ausreiche, sein Entstehen als Ergebnis sozio-kultureller Veränderungen darzustellen. Theologie ist immer kontextuell und deshalb auch vielfältig gestaltet, und doch weist sie stets über sich hinaus auf die Universalität Gottes.

Es überrascht nicht, daß sich bei der Entfaltung einer zeitgenössischen »täuferischen Theologie« Kontinuitäten wie Diskontinuitäten zum 16. Jahrhundert ergeben, ohne daß hier schon die Kriterien erkennbar würden, die Finger selbst fordert. Finger betont die Notwendigkeit der Balance von geistlich-spiritueller und sozial-ethischer Dimension – gegen eine Überbetonung der letzteren. So wird die Güterteilung und das Streben nach einem einfachen Lebensstil in einer Geisteshaltung verortet, die sich letztlich kritisch gegen alle Überbewertung des Materiellen wendet, weil sich daraus Gewalt und Ungerechtigkeit ergeben. Frieden zu schaffen ist daher nicht ein beliebiges Thema auf einer Liste ethischer Fragen, sondern will im Grunde alle theologischen Loci formen.

J. Denny Weaver entfaltet das an einem entscheidenden Thema: der Veröhnungslehre. Gewaltfreiheit als zentrales Thema des täuferischen Erbes ist bei ihm integrales und gestaltgebendes Element für eine christliche Theologie im Sinne der Friedenskirche, denn die Gewaltfreiheit Jesu enthält Aussagen über Werk und Person Christi. Wenn die Erzählung von Jesus (im Unterschied zu »Kerygma« bei Finger) normative Geltung für die Gestaltung des christlichen Glaubens und Lebens hat, dann ergibt sich daraus – wie bei den Täufem – vor allem eine andere Ekklesiologie: eine bekennende Gemeinde der Nachfolge Jesu. Hierin scheinen sich beide Autoren einig zu sein. Zwischen Finger und Weaver ist nun aber eine heftige Debatte über den Wert der altkirchlichen Bekenntnisse für die täuferisch-mennonitische Christologie entbrannt. Wenn ich richtig sehe, dann nähern sich beide Autoren der gleichen Sache aus unterschiedlichen Richtungen. Während Finger zeigen will, wieviel eine täuferische Theologie von den Bekenntnissen lernen und aufnehmen kann – ohne sich damit vollends zu identifizieren –, will Weaver deutlich machen, an welchen entscheidenden Punkten Differenzen sind und bleiben. Beide Ansätze können gute Argumente benennen und müssen sich nicht notwendig gegenseitig ausschließen. Zusammengenommen vervollständigen sie vielmehr das Bild von Kontinuität und Diskontinuität der Täufer gegenüber der altkirchlichen Dogmenbildung. Und sicherlich ist es sinnvoll, dieses Verhältnis gründlich zu analysieren, denn eine Theologie »im Geiste des Täuferturns« wird auch im 21. Jahrhundert eben diese Frage von Kontinuität und Diskontinuität beantworten müssen.

Weaver kommt es in dieser Auseinandersetzung vor allem darauf an, den Akt der Befreiung von der Autorität der Tradition zu unterstreichen. So will er der traditionellen Trennung (auch Unterscheidung?) von Person und Werk Christi vorbeugen. Das widerspreche der Jesus-Story zutiefst, wie die Täufer sie im 16. Jahrhundert zu recht wiederentdeckt hätten. Nur so konnten sie jenes »wehrlose Christentum«³ verkörpern, das die Kirche vor der konstantinischen Wende war. Im Täuferturn werde ein Set von Überzeugungen sichtbar, nach denen das Leben in der Nachfolge Jesu zu gestalten sei. Dabei komme es nicht darauf an, daß alle einzelnen Überzeugungen auch von allen Täufem vertreten worden seien, sondern auf das Wiederentstehen dieses neuen Paradigmas im Gegenüber zur »Welt«. Damit laufe man weder in die Fallen der »Anabaptist Vision« der Bender-Schule, noch bleibe man bei einer revisionistischen Täuferforschung stehen, die keinerlei Normativität mehr erkennen ließe.

Christsein heißt, an der weitergehenden Geschichte Jesu teilzuhaben, die mit einer sozialen Botschaft ihren Anfang nahm: Der Befreiung von direkter wie systemischer Gewalt. Wie radikal die Diskontinuität dann ausfallen kann, demonstriert Weaver anschaulich anhand seiner Neu-Interpretationen des Kreuzestodes Jesu. Die gängigen Interpretationen (die östliche Idee eines Rechtsgeschäftes zwischen Christus und Satan, die Anselmsche Satisfaktionslehre oder die Abaelardsche Liebes-Offenbarung) förderten allesamt Gewalt, weil sie diese letztlich in Gott verankerten und Jesus als hingebungsvolles Opfer darstellten. Eine narrative Christologie aber, die von Jesus als demjenigen erzähle, der das Reich Gottes auf Erden präsent machte, offenbare genau das Gegenteil: Die realen (bösen) Mächte der damaligen Zeit waren für den gewaltsamen Tod verantwortlich. Christus überwindet durch die Auferstehung diese Mächte, er ist Subjekt des Geschehens. So erst werde die Geschichte zum Evangelium und zur Bedingung der Möglichkeit, von Gewalt erlöst zu leben.

So radikal anders dieser Auslegungsversuch ist – den Weaver in Diskontinuität zur christlichen Dogmenbildung sieht, aber sehr wohl in Kontinuität zum »Täuferturn« – so wichtig bleibt zu beobachten, daß er an anderer Stelle vollständig auf traditionelle Erklärungsmuster zurückgreift: die Prädestinationslehre calvinistischer Prägung. Dennoch zeigt sich hier konkreter als bei allen anderen Autoren, welche kreative, anregende und auch selbstbewußte Neu-Konstruktionen theologischer Dogmen die täuferisch-mennonitische Tradition freisetzt, weil sie sich weniger als andere an das Konventionelle gebunden fühlt und ihr Denken stärker von der christlichen Lebensgestaltung der Glaubenden aus leiten läßt.

Eine orthodoxe Friedenstheologie als Abwehr des postmodernen Relativismus

Auch A. James Reimer erkennt die Herausforderung gegenwärtiger Theologie in der »Spätmoderne«, den Verlust einer einheitlichen und zusammenhängenden Weltanschauung. Aber im Gegensatz zum Ansatz Kaufmans und Friesens findet sich die Radikalität hier in der vehementen Kritik an der Vorherrschaft der Sozialwissenschaften (diese Kritik teilt er mit der »Radical Orthodoxy«, einer neueren theologischen Denkschule der angelsächsischen Welt, die vor allem von John Milbank angestoßen wurde).⁴ Auch wenn Theologie die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften ernsthaft berücksichtigen müsse, so sei sie doch etwas ganz anderes und daher überlegen.

Obwohl Reimer Sympathie zeigt für den systematischen Aufbau der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, fühlt er sich in seinem konstruktiven (!) Denken vor allem dem theologischen Ansatz Paul Tillichs verwandt. Voraussetzung der Theologie ist der Glaube, die existentielle Begegnung mit Gott. Christliche Theologie bleibt »Glaube, der verstehen will«. Daher reicht die Bibel als Norm nicht aus, sondern Rechenschaft ist zu fordern, wie die Schrift ausgelegt werden soll. Die Philosophie hat sich seit den Anfängen als Helferin des verstehenden Glaubens bewährt. Das zeige die altkirchliche Dogmenbildung. Daher sei den traditionellen Quellen (Glaubensbekenntnisse, altkirchliche Dogmen und Glaubenssätze) wieder Geltung zu verschaffen, um so das Metaphysische und Ontologische in der Postmoderne zu retten. Positioniert man G. Kaufman auf der einen Seite, dann steht J. Reimer auf der gegenüberliegenden Seite der Skala zeitgenössischer mennonitischer Theologie-Entwürfe.

Reimer reiht die mennonitische Tradition ein in den langen Lehr- und Bekenntnisbildungsprozeß der universalen Kirche. Wie andere Konfessionen haben auch Mennoniten in ihrer Jahrhunderte währenden Tradition unzählige Bekenntnisse und Katechismen hervorgebracht, aus denen sich die kontinuierliche Ausbildung von Lehraussagen nachweisen lasse und die daher genauso Beachtung erwarten können wie die Anfänge im 16. Jahrhundert. Durch die Betrachtung dieser Tradition als Teil der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte werde aber auch deutlich, wo täuferisch-mennonitisches Gedankengut korrigiert werden müsse. Ins Zentrum theologischer Reflexion gehört für Reimer das trinitarische Gottesverständnis, weil es die entscheidende Gliederungs- und Ordnungsfunktion in der Systematischen Theologie übernehmen könne, die vor Einseitigkeiten schütze. Der Leidensweg Jesu sei beispielsweise nur im Kontext eines trinitäts-theologischen Ansatzes angemessen zu verstehen, ja die einseitige Fokus-

sierung auf die Christologie sei so zu überwinden (ganz anders als Weaver).

Dieser »konservative« Ansatz hat dann aber – und hier bleibt Reimer den anderen Ansätzen doch überraschend verwandt – unmittelbare Konsequenzen für die Ethik. Denn eine vernünftige Apologie sei nie von Ethik zu trennen, wenn sie denn glaubwürdig sein wolle. Daher enthielten die traditionellen Bekenntnisse implizit immer auch Aussagen über die christliche Ethik. Hier wird das »täuferische Erbe« am deutlichsten sichtbar: Ethik ist wesentlicher Bestandteil jedes Wahrheitsanspruches. Reimer kann in diesem kurzen Beitrag zumindest andeuten, inwiefern der trinitätstheologische Ansatz sich direkt auf unser Verständnis von Gemeinschaft, unsere Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung und den Einsatz für Gewaltfreiheit und soziale Gerechtigkeit auswirkt.

Am Ende kristallisiert sich auch hier eine Ekklesiologie heraus, die sich vor allem durch eine alternative Perspektive auszeichnet: das Modell der »freiwilligen Friedenskirche« – in vielgestaltigen Formen. Auch Reimer will dies als mennonitischen Beitrag zu einem weit gefaßten ökumenischen Diskurs verstanden wissen. Spezifische Erkenntnisse der einzelnen Konfessionen begreift er als Gnadengaben des Geistes, die in der ökumenischen Gemeinschaft zu teilen sind, weil nur so das Universale der Kirche zur Geltung komme.

Schluß: eine pluralismusfähige, freikirchliche Friedenstheologie

Die Beobachtungen ergeben ein ausgesprochen plurales Bild. Eine Theologie aus dem Geiste des Täufertums kann heute offensichtlich nicht weniger vielfältig sein als im 16. Jahrhundert. Das ist weniger überraschend als die Tatsache, daß die Legitimität dieser Pluralität von keinem der Vertreter ernsthaft in Frage gestellt wird. Sicherlich werden die einzelnen Ansätze mit Vehemenz vertreten, es wird diskutiert und gestritten, aber eher über theologische Methodik und Inhalte als über den Anspruch, täuferische oder mennonitische Theologie treiben zu können. Vielmehr erkennen gegenwärtige mennonitische Theologen die Pluralität des Täufertums an. Das macht offensichtlich frei für einen kreativen Umgang mit der eigenen Tradition, die dadurch nicht minder »täuferisch« zu werden scheint, sondern hierin einen ersten wichtigen Ausdruck findet.⁵ Kaum eine andere christliche Tradition traut sich diese Freiheit im Umgang mit den eigenen Ursprüngen und der weiteren Traditionsbildung zu. Dies kann zur Befreiung von den konventionellen theologischen Denkkategorien selbst führen wie bei Kaufman, zur Entwicklung einer Theologie der nonkonformistischen Gegenkultur wie bei

Friesen, zur Freiheit, einzelne Glaubensinhalte neu zu konstruieren, wie bei Weaver oder zu dem Versuch einer theologischen Gesamtschau durch die Linse der eigenen Tradition bei Finger; bis hin zu Reimer, der für die Befreiung von der konfessionellen Selbstbeschränkung und der zwanghaften Abkehr von allem scheinbar Nicht-täuferischen in der Theologiegeschichte eintritt. Alle Autoren sind frei im kritischen Umgang mit der eigenen Traditionsbildung.

Dadurch erheben diese theologischen Entwürfe auch nicht den Anspruch der Absolutheit – wenn sie auch von dem Absoluten reden wollen (auch Kaufmann) –, sondern verstehen sich durchgängig als korrekturfähige, evolutionäre Konstruktionen.⁶ So sind sie sich ihrer Beschränkungen aufgrund ihres konfessionellen und kulturellen Kontextes stets bewußt. Das verleiht ihnen allen eine ökumenische Anschlußfähigkeit, und sie sind auf Kommunikation angelegt. Womöglich ist die mennonitische Tradition heute stärker als alle anderen Konfessionen dem zeitgenössischen Pluralismus gewachsen, weil sie sich ihrer pluralen Ursprünge und Entwicklungen bewußt bleibt und nicht künstlich Uniformität vorgibt, sei es durch ein für alle verbindliches Lehramt, ein Bekenntnis oder eine verbindliche Gestalt des Kircheseins. Diese Tradition wurzelt selbst in den Anfängen der Möglichkeit zum pluralistischen Denken (Reformation) und hat diese mit hervorgebracht.

Das muß eine Theologie »im Geiste des Täufern« auch heute nicht beliebig machen. Dies ist das zweite, das diese Ansätze in all ihrer Unterschiedlichkeit eindrucklich und gemeinsam vermitteln. Neben der Tatsache, daß Mennoniten Theologie treiben und daher ihre Theologie von dieser Tradition geprägt ist, sind sie auch in der Gewichtung bestimmter Inhalte überraschend einig, die sie als täuferisch-mennonitisch gegenüber anderen in der Ökumene qualifizieren. Diese Gewichtungen funktionieren eher als »regulative Prinzipien«⁷, denn als definierte Glaubenssätze.

Zum einen ist in allen Ansätzen die enge Verschränkung von Dogmatik und Ethik erkennbar. Orthodoxie und Orthopraxie bedingen sich gegenseitig in ihrer Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. Dagegen müssen nicht sofort die traditionellen Bedenken aufgefahren werden (der Vorwurf des Legalismus oder der Werkgerechtigkeit), wenn das Verhältnis so formuliert ist, daß eine fehlende Orthopraxie die Glaubwürdigkeit der Orthodoxie in Frage stellt. Die Notwendigkeit, Nachfolgeethik in den größeren Kontext der Versöhnungs- und Gnadenlehre einzuordnen, wird immer wieder betont (wie schon bei den Täufern zu finden). Auch dies ist ein zeitgemäßer Ansatz, denn gerade in der Postmoderne ist die Orientierungsbedürftigkeit größer denn je. In einer Zeit fehlender zusammenhängender Weltanschauungen hängt die

Stabilität pluralistischer Gesellschaften von kommunizierbaren und vereinbarten ethischen Maximen ab, die durchaus unterschiedliche Begründungen finden können. Entscheidend aber bleibt, daß sie begründet werden, da sie sonst nicht nachhaltig wirken können.

Als zweites regulatives Prinzip ergibt sich daraus eine bestimmte Ekklesiologie: die freiwillige Friedenskirche, die in gewisser Nonkonformität eine Alternative zur herrschenden Kultur lebt. Alle Ansätze zielen auf die unterscheidbare Gemeinschaft jener, die sich auf das erste Prinzip (Bekenntnis zu Jesus Christus und Nachfolge) verständigen. Diese Gemeinschaft kann dann näher beschrieben werden. Durchgängig abgelehnt wird aber ein dualistischer Ansatz in der Ethik: Kirche als unterscheidbare Gemeinschaft ist dennoch Teil der Kultur und Gesellschaft, in der sie lebt. Und ihre Ethik erhebt also auch den Anspruch, in dieser Kultur lebbar zu sein. Der zunächst erzwungene, dann selbst gewählte Separatismus früherer Jahrhunderte hat in diesen Ansätzen keinen Ort mehr.

Damit wiederum eng verknüpft ist das dritte regulative Prinzip: die Gewaltfreiheit. Sie ist viel mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit. Sie wird tatsächlich zum »Steuerungselement« theologischer Reflektion.⁸ Offensichtlich hat sich gerade dieser Inhalt in einem Maße bewährt, daß er in einer zeitgenössischen »täuferischen« Theologie identitätsstiftend wirkt. Ohne Zweifel ist diese Erkenntnis auch einer reichen, nicht immer einheitlichen geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Gewalt geschuldet. Und der gegenwärtige politisch-soziale Kontext fordert offensichtlich eher zur Schärfung dieses Prinzips heraus denn zu seiner Relativierung. (Die Ablehnung der derzeitigen aggressiven Außenpolitik der USA ist in allen Ansätzen deutlich erkennbar.)

Für die deutschsprachige theologische Diskussion, nicht nur die innermenonitische, sondern die ökumenische, ergibt sich also ein farbenfrohes Bild einer Friedenstheologie im Geiste des Täuferturns für heute. Pluralismusfähigkeit, Orthodoxie und Orthopraxie, friedenskirchliche Ekklesiologie und Gewaltfreiheit werden erkennbar als regulative Prinzipien, die sich in kreativen und selbstbewußten theologischen Konstruktionen von Mennoniten niederschlagen. Es lohnt sich, diese aufzunehmen und den Diskurs zu suchen. Wir Mennoniten werden das als Vergewisserung und Orientierung für uns selbst brauchen sowie als Rechenschaft gegenüber anderen Konfessionen, Religionen und einer säkularen Öffentlichkeit, um glaubwürdig von der Hoffnung zu zeugen, die in uns ist – zumal in einer Zeit, in der die These von der »Rückkehr der Religion« immer weitere Plausibilität erhält.

Anmerkungen

1 Zu beachten sind die reichen Bibliographien in den Anmerkungen aller Beiträge dieser Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter. Einige Ansätze habe ich etwas ausführlicher diskutiert in: Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ein ganzes Kapitel ist dort dem Werk von John Howard Yoder gewidmet, dem wohl einflussreichsten mennonitischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

2 Vgl. Thomas Finger, Art. »Anabaptist Theology«, in: *Global Dictionary of Theology*, InterVarsity Press 2006. Die internationale Diskussion der Theologien der Friedenskirchen findet zur Zeit auch im Rahmen der ökumenischen »Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010« statt. Dazu sind bisher zwei große Konferenzen organisiert worden: In Bienenberg/Schweiz 2001: Fernando Enns, Scott Holland, Ann Riggs (Hgg.), *Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation*, Geneva: World Council of Churches, 2004. In Nairobi/Kenia 2005: Don Miller u.a. (Hgg.), *Seeking Peace in Africa*. Geneva: World Council of Churches (erscheint in Kürze). Eine dritte Konferenz ist für 2007 in Indonesien geplant.

3 Diese Bezeichnung, die Weaver offensichtlich zusammen mit Gerald Biesecker-Mast vertritt, halte ich für sehr unglücklich, denn sie widerspricht dem eigentlichen Argumentationsgang und der Aussageintention. Gewaltfreiheit heißt eben nicht Wehrlosigkeit, und eine nonkonforme, freiwillige Friedenskirche sollte nicht als »Christentum« bezeichnet werden, weil sie von diesem Allgemeinbegriff gerade zu unterscheiden ist.

4 Vgl. als Überblick James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 2. Aufl., Grand Rapids/MI: Baker Academic 2005. Zur Auseinandersetzung Mennonitischer Theologen mit »Radical Orthodoxy« vgl. The Conrad Grebel Review, Spring 2005: *Radical Orthodoxy and Radical Reformation*.

5 Vgl. hierzu ausführlicher in: Fernando Enns, *Kirche im Pluralismus: Pluralismus aus Glauben. Mennonitisches Selbstverständnis als Paradigma für eine plurale Minderheitskirche*, in: Häuser ohne Fenster? Zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen. Hg. von Ulrike Link-Wieczorek, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 77, Frankfurt/M.: Lembeck 2005, S. 74–89. Siehe auch Fernando Enns, *Mennoniten: plurale Minderheitskirche im Pluralismus*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 13. Jg., 2/2000, S. 359–375.

6 Vgl. hierzu Gerd Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München: Kaiser 1984.

7 Vgl. George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Theol. Bücherei Bd. 90, München: Kaiser 1994.

8 Vgl. Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Kaiser TB 38, 2. Aufl., München: Kaiser 1988.

Mennoniten in der Literatur

MARION KOBELT-GROCH

In Münster sind die Täufer los

|| Jürgen Kehrer's Roman *Wilsberg und die Wiedertäufer*

Mord und Totschlag unter Mennoniten, das paßt nicht zusammen – oder doch? »Ich hätte wirklich wissen müssen, daß es bei den Amisch genau wie bei allen anderen Menschen Heilige und Sünder gibt. Daß jedoch ein Amisch-Mann, noch dazu ein geweihter Priester, etwas mit mehrfachen Morden zu tun hatte, überstieg sogar meine Vorstellungskraft.«¹ Und das will schon etwas heißen, denn Magdalena Yoder, der ansonsten gewitzten mennonitischen Ich-Erzählerin in Tamar Myers Kriminalroman mangelt es keineswegs an Phantasie. Merkwürdige Dinge hatten sich ereignet. Cousin Yost Yoder, zehnfacher Vater, war nackt in einem Milchtank aufgefunden worden und Levi Mast zuvor von einer Leiter gestürzt. Oder sollte er Selbstmord begangen haben? Nein, so die Quintessenz des amüsant geschriebenen Buches, auch er war, wie sich zeigen sollte, unfreiwillig aus dem Leben geschieden. Tamar Myers frecher Krimi, dessen Handlung im amisch-mennonitischen Milieu Pennsylvanias spielt, dürfte zusammen mit einigen anderen Titeln dieses literarischen Genres eher als Ausnahmeerscheinung zu betrachten sein. Mennoniten mit kriminellen Machenschaften aller Art oder gar Morden in Verbindung zu bringen, erscheint auf den ersten Blick nicht sonderlich überzeugend. Wenn überhaupt, geraten Mennoniten oder Amische allenfalls in eine prekäre Situation hinein, ohne sie gesucht oder verursacht zu haben. In diesem Zusammenhang ist an den Filmklassiker *Der einzige Zeuge* mit Harrison Ford in der Rolle des Polizei-Captain John Book zu erinnern. Ausgangspunkt ist der Mord an einem Polizisten, den der achtjährige Amisch-Junge Samuel beobachtet hat.² Auch in einigen anderen Krimis tauchen Mennoniten auf, beispielsweise in Petra Oelkers historischem Kriminalroman *Der Sommer des Kometen*³, in Wolfgang W. Moellekens *Die Mennoniten-Affaire. Geheimnisse in der Sierra Madre*⁴ und in Krystyna Kuhns Kriminalroman *Engelshaar*⁵.

Ein weiterer interessanter Titel, der sich in diese Reihe spannender Unterhaltungsliteratur einerseits nahtlos einfügt und andererseits durch seinen be-

wußten Umgang mit der Münsteraner Täufergeschichte über sie hinausweist, bereichert seit 1994 den deutschen Büchermarkt. Gemeint ist Jürgen Kehrer's Kriminalroman *Wilsberg und die Wiedertäufer*, der wie die meisten anderen seit 1990 erschienenen insgesamt siebzehn Wilsberg-Romane zuzüglich einiger Filme in Münster spielt. Den meisten Lesern oder auch Zuschauern dürfte es schwerfallen, für den verkrachten Privatdetektiv und Serienhelden Georg Wilsberg keine Sympathien zu empfinden. Nicht gerade vom Schicksal verwöhnt und stets unter chronischem Geldmangel leidend, trifft der Leser ihn abends bevorzugt in seiner Stammkneipe, dem Alcatraz, an. Diese volksnahe Lokalität samt erklärter Lieblingskellnerin Anna deutet bereits darauf hin, daß Wilsberg nicht gerade zur Kategorie distinguiierter Vorgezagedetektive und Agenten à la Sherlock Holmes oder James Bond gehört, eher könnte er in der kauzigen Miss Marple eine mütterliche Seelenverwandte finden, aber diese Lady arbeitet bekanntlich nicht in Münster.

Der hier zu behandelnde Fall ist vor allem deshalb interessant, weil er die Münsteraner Täufergeschichte auf recht eigenwillige und dennoch seriöse Art lebendig macht und unmittelbar mit dem aktuellen Geschehen verquickt. Wilsberg wird diesmal mit der Existenz einer täuferischen Nachfolgeorganisation konfrontiert, die als »Kommando Jan van Leiden« der katholischen Kirche mit Anschlägen und einem Erpressungsversuch zu schaffen macht. Die mysteriöse Gruppe hatte nicht nur ein Säureattentat auf ein im Dom hängendes Porträt des Fürstbischofs Franz von Waldeck verübt, sondern zuvor schon eine nächtliche Farbattache auf die Täuferkörbe am Kirchtum von St. Lamberti gestartet. Nun forderte man auch noch Geld, was die Vertreter der katholischen Kirche zum Handeln veranlaßte und Wilsberg auf den Plan rief: »Wir haben einen Bekennerbrief bekommen, so nennt man das wohl. Darin erklärt sich ein Kommando Jan van Leiden für den Anschlag verantwortlich. Sie drohen mit weiteren Anschlägen, falls wir nicht fünfhunderttausend Mark zahlen. Die Dagobert-Masche, verstehen Sie.«

Wilsberg, von Monsignore Kratz mit Aussicht auf ein lukratives Geschäft ins Bischofspalais eingeladen und nun im Gespräch mit Weihbischof Becker, versteht zunächst nicht, was dieser im Zusammenhang mit den Vorkommnissen nun eigentlich von ihm will. »Wollen Sie mir unterstellen, daß ich etwas mit dem Anschlag zu tun habe?« »Ich unterstelle gar nichts, Herr Wilsberg! Ich lese. Und hier steht ...« Er hob den Brief hoch und kniff die Augen zusammen. »Die selbsternannten Wiedertäufer verlangen klipp und klar, daß die fünfhunderttausend Mark von Georg Wilsberg überbracht werden.« Da die katholische Kirche sich nicht lumpen lassen will und gute Bezahlung winkt, steigt Wilsberg in den Fall ein, der sich für ihn jedoch gänzlich an-

ders und viel komplizierter entwickelt als erwartet. Er gerät nicht nur in oberflächlichen Kontakt mit den neuen Täufern, sondern fällt der Gruppe kurzfristig sogar in die Hände, bevor er sich ihr letztlich anschließt. Weiterreichende Sympathien für ein weibliches Organisationsmitglied mit wechselndem Namen »Tori-Marion-Mareike-Imke« sind für diesen Schritt mit verantwortlich, aber auch die antiklerikal-soziale Philosophie einer heterogenen Organisation, deren Mitglieder wie einst die Täufer in Konflikt mit der katholischen Kirche und ihren Machtstrukturen geraten sind. Daß einst ein Geistlicher wie Bernhard Rothmann an vorderster Front für eine Erneuerung der Christenheit gekämpft und zum theologischen Wegbereiter der Münsteraner Täuferherrschaft geworden war, erweist sich wie so manches aus der Täufergeschichte als durchaus gegenwartstauglich. So verwundert es nicht, daß zum »Kommando Jan van Leiden« auch ein Mönch gehört, der aus der Position eines Insiders die katholische Kirche mit vernichtender Kritik angreift: »Meine Arbeit läßt mir viel Zeit, über Theorie und Praxis der Kirche nachzudenken. Das Ergebnis ist niederschmetternd. Seit langer Zeit, vermutlich seit dem fünften Jahrhundert, als die katholische Kirche Staatskirche wurde, beteiligt sie sich an staatlichen Verbrechen. Ich will hier gar nicht von der Inquisition und den Hexenverbrennungen reden. Das kann man als finsternes Mittelalter abtun. Aber bis auf den heutigen Tag weihen Priester Waffen und Bomben. Während der Nazizeit hat die Kirche schweigend mitangesehen, wie die Faschisten Millionen Menschen umbrachten. Es gab ein Konkordat zwischen Hitler und dem Papst. Leute wie Kardinal von Galen, der in den letzten Kriegsjahren gegen die Nazis predigte, waren die absolute Ausnahme. Noch heute werden Theologen, die sich auf die Seite der Unterdrückten stellen, wie die Vertreter der Befreiungstheologie in Südamerika, mundtot gemacht. Und der Papst verbietet im Aids-Zeitalter den Katholiken, Präservative zu benutzen. Aids sei eine Geisel [sic!] Gottes, sagt er und meint indirekt, daß alle, die Aids bekommen, schuldig geworden sind.«⁶ Anders, aber kaum weniger erschütternd ist das, was eine junge Erzieherin erlebt hatte, die mit einem geschiedenen Mann zusammengezogen war. Sie verlor ihre Stelle im katholischen Kindergarten und war fortan gezwungen, als Putzfrau zu arbeiten. Und da ist ein Arzt, der einer jungen Frau in verzweifelter Lebenssituation zu einer Abtreibung geraten hatte und aufgrund dessen fristlos entlassen worden war.⁷

In diesen individuellen Leidensprozessen, die allesamt aus einer Unverträglichkeit mit den Normen und Werten der katholischen Kirche erwachsen, liegen die Bindeglieder zu einer Jahrhunderte entfernten Vergangenheit, die plötzlich nicht mehr allein in Gestalt toter Relikte, sondern einer lebendigen

Botschaft wahrgenommen wird: »Wir wollen ein sichtbares Zeichen setzen. Die Wiedertäufer sind dafür nur eine Metapher. Eine kleine Gruppe von Christen, die den Reichtum und die Verkommenheit der Kirche ablehnten, die, bei allen ihren Fehlern, zu den Wurzeln des Christentums zurückkehren wollten, zur Apostelgemeinschaft, zur klassenlosen Gesellschaft des Urchristentums.«

Mehr kann ein Krimi kaum leisten. Geschickt und spannend konzipiert, weist er erstaunliche chronologische und inhaltliche Übereinstimmungen mit den Geschehnissen der Jahre 1534/35 auf. Die Wurzeln des »Kommandos Jan van Leiden« liegen in einer Vergangenheit, die den modernen Täufern als Orientierungsmuster und Vorlage für die Gegenwart dient, einschließlich sämtlicher antiklerikaler Aktionen modernen Stils: »Das System der Anschläge steckte in der Wiedertäufergeschichte. Sowohl was die Art der Aktion als auch den Zeitpunkt betraf.«⁸ Zu dieser Erkenntnis gelangt Wilsberg, nachdem die Käfigattacke in der Nacht vom 21. zum 22. Januar gelaufen und Franz von Waldecks Bild am 24. Februar nachmittags mit Säure in Berührung gekommen war, gefolgt von einem Angriff auf die Bistumsbank, die man am 28. Februar demolierte. An zwei Aktionen, darunter das Sprengstoffattentat auf die Türme der Lambertikirche, nimmt Wilsberg persönlich teil, obwohl man seiner Bereitschaft zur Mitarbeit anfangs mit äußerstem Mißtrauen begegnet war. Zwar hatte er versichert, daß alle auf ihn zählen könnten, aber was bedeutete das schon. Schließlich gab es einen »Maulwurf« in den eigenen Reihen, der mit der katholischen Kirche kollaborierte und sich mit etwas Phantasie als Neuauflage Heinrich Gresbecks interpretieren ließe. Eine von vielen Parallelen, die der Roman zu bieten hat, ohne mit den Konsequenzen der Münsteraner Täufergeschichte zu enden. Niemand verhungert, wird mit glühenden Zangen gerissen, hingerichtet und tot in Körben am Kirchturm zur Schau gestellt. Es gab Gefängnisstrafen, Wilsberg selbst kam mit zwei Jahren auf Bewährung davon.

Was diesen Kriminalroman von anderen unterhaltsamen Titeln dieser Art unterscheidet, ist nicht nur der streckenweise enge Dialog mit den historischen Ereignissen des Münsteraner Täuferreichs, sondern auch das ernsthafte Bemühen, den Täufern in ihrem sozialen Anliegen sowohl rückblickend als auch zukunftsweisend gerecht zu werden. Damit grenzt der Autor sich von all jenen literarischen und filmischen Darstellungen ab, die dem Münsteraner Täuferreich eine tiefere, religiös-soziale Sinngebung absprechen und vor allem das Orgiastisch-Destruktive in allen Schattierungen betonen und durch die Art der Darstellung am Leben erhalten.

Jürgen Kehler hat zwar keinen Krimi geschrieben, der in seinen historischen

Bausteinen jeder wissenschaftlichen Prüfung standhält, aber darum geht es auch nicht. Schließlich handelt es sich um spannende Unterhaltung und keine wissenschaftliche Abhandlung, obwohl Ansätze vorhanden sind. Ungewöhnlich genug für einen Kriminalroman hat der Autor nämlich mit Fußnoten gearbeitet, was ihn zu folgender Vorbemerkung veranlaßte:

»Dies ist ein Roman. Bitte lesen Sie ihn wie einen Roman, verstehen sie ihn wie einen Roman und stellen Sie ihn auf der Seite des Bücherschranks ab, wo auch die anderen Romane stehen! Danke.

Der Autor

P.S. In diesem Roman gibt es Anmerkungen. Lassen Sie sich davon nicht irritieren! Es ist trotzdem ein Roman.«¹⁵ ... und ein sehr lesenswerter dazu, wenn man sich nicht daran stößt, daß von Wiedertäufern und nicht von Täufern die Rede ist und Melchior Hoffman fälschlich mit doppeltem »n« geschrieben wurde. Dies zu erwähnen ist fast schon peinlich. Über derartige Kleinigkeiten könnte Wilsberg im Alcatraz nur kopfschüttelnd schmunzeln, bevor er sich das nächste Bier bestellt.

Anmerkungen

- 1 Jürgen Kehrer, Wilsberg und die Wiedertäufer. Kriminalroman, Dortmund 1994
- 2 Tamar Myers, Milch macht manche Männer mausetot. Aus dem Amerikanischen von Sonja Hauser, München 1999, S. 265
- 3 Der einzige Zeuge (1985); Originaltitel: Witness, Drehbuch William Kelley und Earl W. Wallace, Kriminalfilm USA, Paramount
- 4 Petra Oelker, Der Sommer des Kometen. Ein historischer Kriminalroman, Reinbek bei Hamburg 1999
- 5 Wolfgang W. Moelleken, Die Mennoniten-Affaire. Geheimnisse in der Sierra Madre, Norderstedt 2001
- 6 Krystyna Kuhn, Engelshaar, München 2004
- 7 Jürgen Kehrer's erster Wilsberg-Roman erschien 1990: Und die Toten läßt man ruhen; der bislang letzte Titel 2006: Wilsberg und die dritte Generation.
- 8 Jürgen Kehrer, Wilsberg (wie Anm. 1), S. 15
- 9 ebd., S. 16
- 10 ebd., S. 179
- 11 ebd., S. 58f.
- 12 ebd., S. 61
- 13 ebd., S. 82
- 14 ebd., S. 128
- 15 ebd., S. 6

Vom Scheitern eines 500jährigen Experiments

|| Miriam Toews' Roman *Ein komplizierter Akt der Liebe* ||

Steinbach im kanadischen Manitoba war in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Zentrum des konservativen Mennonitentums in Kanada. Gegründet wurde der Ort 1874 von rußlanddeutschen Mennoniten der »Kleinen Gemeinde«¹. Um 1960 leben in Steinbach etwa 2500 Einwohner, rund vier Fünftel davon sind Mennoniten und verteilen sich auf acht mennonitische Gemeinden rußlanddeutscher Herkunft, daneben gibt es drei nichtmennonitische Kirchen. Mehrere mennonitische Einrichtungen sind in Steinbach ansässig, darunter ein Krankenhaus. Und die »Steinbach Post«, das Wochenblatt des Ortes, wird nicht nur in Kanada viel gelesen, sondern auch in Mexiko und Paraguay, denn zu den dortigen Mennoniten bestehen zahlreiche Kontakte. Hier in Steinbach wurde die Autorin und Journalistin Miriam Toews 1964 als Tochter eines mennonitischen Lehrers geboren, hier verbrachte sie ihre Kindheit und Jugend, und zwar, wie sie in einem Interview sagte, »in der konservativsten Gemeinde am Ort«, allerdings als Kind »liberaler Eltern«.² Mit ihrem Roman *Ein komplizierter Akt der Liebe*, ausgezeichnet mit mehreren Preisen, darunter dem renommierten Governor General's Literary Award, wurde sie über Kanada hinaus bekannt.³ In diesem Buch läßt Toews die 16jährige Naomi »Nomi« Nickel in der Ich-Form von ihrem Leben und von dem Zerfall ihrer Familie erzählen.

Eine Familie zerfällt

Die Familie Nickel zeigt sich den Anforderungen ihrer Glaubensgemeinschaft nicht gewachsen und zerbricht daran. Es beginnt mit Natasha, der bewunderten großen Schwester Nomis, kurz »Tash« genannt. Sie ist gradlinig und mutig und folgt dem, was sie für richtig erkannt hat. Tash ist diejenige in der Familie, die wohl am klarsten erkennt, daß man nicht frei und sich selbst treu und dabei gleichzeitig in Übereinstimmung mit den Werten und Anforderungen der Gemeinde leben kann. Bei dem Versuch, sich anzupassen, müssen sich die Menschen verbiegen, Heuchelei ist daher die Signatur des Lebens, bis in die Spitzen der Gemeinde hinein. »Tash« thematisiert das immer wieder auf provozierende Weise und überfordert damit ihre Familie. Schließlich verläßt sie den Ort (180–185), zusammen mit ihrem Freund Ian, dem Sohn von Mr. Quiring, Nomis Lehrer. Damit ist eine Dynamik in Gang gesetzt, die schließlich zur Auflösung der Familie führt.

Denn ihre Mutter Trudie Nickel kommt über den Verlust der Tochter nicht hinweg. Die ehemals so lebensfrohe Frau, die stets ein Lied vor sich hin trällerte, trägt schwer daran. Und es belastet das Verhältnis zu ihrem Mann, der sich nie für seine Familie und gegen die Gemeinde zu entscheiden vermochte. Und nun muß Trudie befürchten, auch ihre zweite Tochter zu verlieren. Trudies Stärke und zugleich ihre größte Schwäche ist ihre Fähigkeit zum praktikablen Kompromiß und manchmal auch zur lebenserleichternden Flunkerei. Sie engagiert sich einerseits in der Gemeinde, deren Leiter und Prediger ihr Bruder Hans Rosenfeldt ist, und arrangiert sich mit den Erwartungen, die man an sie stellt. Andererseits läßt sie fünf gerade sein, setzt sich großzügig über die Konventionen der Gemeinde hinweg und interessiert sich beispielsweise für Literatur, Musik und Kunst. Sie lebt in den Tag hinein, und wenn die Kinder nachmittags aus der Schule kommen, kann es sein, daß sie ihre Mutter noch immer im Morgenmantel auf dem Sofa liegend und lesend vorfindet. Aber dann ist sie schnell auf, erledigt Haushalt und Einkäufe im Nu und zaubert ein Essen auf den Tisch. Ganz früher war sie mal Sängerin und hat in einem Musical mitgesungen (261).⁴ Mit ihrer zupackenden und lebensfrohen Art ist sie immer gut durchgekommen, aber um Probleme und Konfrontationen mogelt sie sich gern herum. Bis es nicht mehr geht und ihr Leben und das ihrer Familie aus den Fugen gerät. Sie sah kommen, daß Tash weggehen würde, und konnte es nicht verhindern. Trudies Weg des Kompromisses ist gescheitert. Das bringt sie aus dem Gleichgewicht. Sie fängt an, nachts spazieren zu gehen, und die Menschen im Ort beginnen, über sie zu reden. Als Nomi wieder einmal nachts schreiend aufwacht, weil ihre ältere Schwester gegangen ist, rastet Trudie aus: Sie nimmt Nomi an die Hand und geht mit ihr stracks zum Haus des Bruders, trommelt ihn aus dem Schlaf und fordert ihn in ihrer Wut ultimativ auf, bei Nomi um Entschuldigung zu bitten: »Du hast ihr solche Angst eingejagt, Hans. Sag, daß es dir leid tut. Sag's! Sag, daß das alles nicht stimmt. Sag, daß es nur Geschichten sind. Du verstehst nichts von Liebe, nicht das geringste. Du verstehst auch von sonst nichts, und ich hasse dich. Ich hasse dich!« (213) Aber Hans Rosenfeldt reagiert hart, wendet sich ab und schließt die Tür. Und Nomi notiert: »Ich setzte mich auf den Randstein und wartete auf meinen Vater, während meine Mutter das Haus ihres Bruders mit Steinen bombardierte und dabei Schimpfwörter brüllte, die ich noch nie zuvor gehört hatte« (214). Die Konsequenz liegt auf der Hand: Trudie wird ausgeschlossen und verläßt die Familie, nur sieben Wochen, nachdem Tash gegangen ist. Nomi begreift beim Abschied nicht, daß ihre Mutter für immer geht, und das ganze Buch hindurch ziehen sich ihre Reflektionen, mit denen Nomi versucht, das Ge-

schehen zu verarbeiten. Die Phantasie über alle Fragen, die damit zusammenhängen, einschließlich der, ob Trudie vielleicht aus dem Leben geschieden ist, beschäftigen sie in ihren Tagträumen.

Von da ab hat Nomi nur noch ihren Vater. Mit gleichem Recht ließe sich allerdings auch sagen, der Vater hat nur noch sie. Denn die hervorstechendsten Eigenschaften von Raymond »Ray« Nickel sind neben seiner Frömmigkeit seine Hilflosigkeit und die Unfähigkeit, sich zu entscheiden. Bezeichnend, wie er reagierte, als Lehrer Quiring zu den Nickels kam und ihnen freundlich signalisierte, daß Tash eigentlich zu begabt und von zu wachem Verstand sei, um sich in dieser Stadt entfalten zu können. »Als Mr. Quiring wieder weg war, knallte Mom ihr Glas auf die Arbeitsplatte und fauchte Dad an, selbst Almon Quiring würde erkennen, daß Tash nicht in diese Stadt paßt. Und Dad fragte, was er da unternehmen soll, vielleicht bei Almon Quiring einen Kurs über Natasha Nickel belegen? – Sogar ich konnte die Frage beantworten. Ähm, Dad, wir ziehen einfach alle nach New York? Aber ich hielt den Mund« (148).

Ray schaut hilflos zu, wie seine Familie zerbricht, seine Gottergebenheit scheint grenzenlos, und er versäumt keinen Gottesdienst, den er nach Nomis altkluger Einschätzung braucht, weil er da immer wieder in seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit bestärkt wird (70). Als Physiklehrer mit einem besonderen Faible für die Teilchenphysik zieht er andererseits sogar Trost aus der Tatsache, daß auch die kleinsten Bauteilchen der Materie ehernen Gesetzen gehorchen, wenn sie zerfallen. Er achtet genau auf die Einhaltung gewisser Abläufe, die ihm Halt zu geben scheinen, und ist stets mit Anzug und Schlips bekleidet, sogar bei der Gartenarbeit. Nomi ist darüber erhaben. Aber in vieler Hinsicht sind Ray und Nomi sich auch sehr ähnlich, sie mögen sich und finden ihre Art, gemeinsam Zeit zu verbringen. Seit Trudie weg ist, kochen sie Gerichte nach dem Alphabet, und ihre gelegentlichen gemeinsamen Aktivitäten zeigen beide in großer Eintracht. Wo sie können, unterstützen sie sich und halten gegenüber dritten zusammen. Nie gibt es Streit zwischen ihnen.⁵

Als Tash geht, wird Nomi gerade dreizehn, als das Buch endet, ist sie sechzehn und hat soeben ihren Führerschein erworben, was ihr einen neuen Freiheitsraum eröffnet. Das Buch spielt am Ende dieses Zeitabschnitts, ist aber mit zahlreichen Rückblenden und Erinnerungen durchzogen, die oft in die gemeinsame Zeit der Familie zurückreichen. Nomi gerät seit dem Weggang der Mutter immer mehr aus der Bahn, und Ray kann es nicht verhindern. Sie treibt sich herum und schlägt die Zeit tot, wenn sie nicht gerade mit ihrem Freund Travis zusammensein kann. Aber auch die Beziehung zu dem älte-

ren Travis gestaltet sich problematisch, da sie Nomi nicht zu stabilisieren vermag. Im Gegenteil, diese Beziehung belastet Nomi zusätzlich. Sie verhält sich Travis gegenüber zutiefst unfrei, meint, sich verstellen und Travis imponieren zu müssen. Schließlich endet die Freundschaft.

Nomis Tagesablauf erscheint im Laufe des Buches immer ungeordneter. Sie schwänzt die Schule, rasiert sich den Kopf kahl, macht die Nacht zum Tag, probiert Drogen aus, ist gewalttätig gegenüber Sachen und steckt schließlich sogar den Pick-up von Travis' Vater in Brand, der vor einem Motel geparkt ist.⁶ Das muß Konsequenzen haben, und so geschieht, was geschehen muß: Auch Nomi wird aus der Gemeinde ausgeschlossen (286). Für Ray bedeutet das nach den Regeln der Gemeinschaft, daß auch er den Kontakt zur gebannten Tochter meiden muß. Da er sie aber nicht wegschicken will, geht Ray selber (290). Jedenfalls ist das Nomis Sicht. Schließlich endet das Buch damit, daß Nomi rauchend dasitzt, über die Vergangenheit nachsinnt, Möglichkeiten durchspielt, die den Verkauf des Hauses betreffen, und sich fragt, wie es weitergehen kann: »Ich habe das Auto. Ich muß nur noch das Haus verkaufen. Solider Bungalow, unmöbliert. Ideal für Familien. Günstig abzugeben. Ehrlich gesagt, endet diese Geschichte damit, daß ich immer noch in meinem Zimmer auf dem Boden sitze und mich frage, was aus mir wird, wenn ich diese Stadt verlasse. Und ich muß daran denken, wie ich als Kind hier im Bett lag, der Duft von frisch gemähtem Gras wehte herein, meine Mutter und meine Schwester unterhielten sich lachend in der Küche, und mein Vater pusselte im Garten, damit alles schön wird, direkt vor meinem Fenster« (298f.).

Suizidgefährdete Personen wollen meist nicht wirklich sterben, sie wollen nur partout nicht weiter so leben wie bisher. Sie sehnen einen anderen Zustand herbei, sehen aber keinen Weg dahin. Zugleich sperren sie sich gegen Veränderungen, und die Bindung an ein bestimmtes Bild von sich selbst erweist sich als stärker als die an das Leben. Nomi muß als suizidgefährdet angesehen werden, es erscheint durchaus fraglich, ob sie die Kraft finden wird, ihr Leben in die Hand zu nehmen und zu gestalten. Sie ist stark von einer großen Sehnsucht nach Harmonie bestimmt und davon, die Familie wieder vereint zu sehen, gespeist von Erinnerungen an die Zeit, als die Familie noch zusammen und die Welt heil war. Jetzt aber ist sie einerseits durch ihr Verhalten, andererseits durch den über sie verhängten Bann und die Meidung sozial völlig isoliert. Ohne ihren Vater hat sie niemanden mehr, dem sie vertraut, niemanden, der ihr hilft. Es ist offen, wie es mit ihr weitergeht. Wird sie sich aufraffen können und den Ort verlassen? Oder werden ihr Phlegma und ihre chronische Unentschlossenheit siegen? Das könn-

te bedeuten, daß sie als Ausgestoßene im Ort bleibt, so wie etliche Gebannte, die im Jargon der Menschen dort als »Gespenster« bezeichnet werden und von denen es doch einige gibt: Randexistenzen, sozial geächtet, wie beispielsweise jene Frau, die man tatenlos liegenläßt, wenn sie in der Öffentlichkeit einen ihrer Schwächeanfälle bekommt und umkippt. Denkbar ist aber eben auch ein Suizid, und Nomi wäre nicht die erste, die diesen Ausweg wählt. *Ein komplizierter Akt der Liebe* ist keine tröstliche Lektüre, sie ist auch nicht erbaulich und nichts für Leser, die ein Happy End gewöhnt sind.

Eine surreale Welt

Das Leben der Familie Nickel wird stark von der Gemeinde bestimmt, zu der sie gehören. Trudies Bruder ist Hans Rosenfeldt, Prediger und bestimmender Kopf der Gemeinde.⁷ Die Geschichte vom Zerfall der Familie Nickel ist damit zugleich ein Blick ins Innenleben der überschaubaren und zu einem guten Teil aus Verwandten bestehenden Gemeinde. Der Onkel versucht das Leben der Nickels zu bestimmen, und das kann nicht gutgehen. Von Tash wurde er einmal als »Stimme der Verdammnis« apostrophiert und von da an im Jargon der Schwestern nur noch »die Stimme« genannt.

Und dann ist da noch Mr. Quiring, Nomis Lehrer, mit dem sie einen ständigen inneren Dialog um das Schreiben von Aufsätzen führt. Nomi wird seinen Vorstellungen weder mit ihrer Themenauswahl noch hinsichtlich der formalen Gestaltung (Aufbau, Gliederung) gerecht. Das Buch durchziehen Reflektionen darüber, wie Geschichten zu schreiben sind. Am Schluß des Buches erzählt Nomi, wie sie Briefe Mr. Quirings an Trudie gefunden hat, aus denen hervorgeht, daß Trudie ein Verhältnis mit ihm hatte und er Trudie erpreßte, als sie es beenden wollte. Da wendet sich Nomi als Ich-Erzählerin direkt an ihren Lehrer (und damit zugleich an den Leser) und reflektiert über diese Geschichte der Familie und die erlösende Kraft von Geschichten überhaupt, wenn Menschen nur an sie glauben. Man kann das Buch auch als Roman über das Schreiben und über die heilende und erlösende Macht von Geschichten lesen. Nomi glaubt, daß das Leben nur zu ertragen ist, wenn wir die Augen schließen und uns eine Geschichte ausdenken, die uns die Realität erträglich erscheinen läßt. Wie Mr. Quiring glaubt sie an Liebe. Aber während er die Religion benutzt, um die Realität nach seinen Vorstellungen zu gestalten, selbst auf die Gefahr hin, dabei Menschen zu zerstören, ist Nomi eine Träumerin, die ihre Kraft aus den Geschichten bezieht, an die sie glauben will, und aus dem Traum von einer Welt, in der die Liebe das höchste ist (296).⁸

Außer den genannten Personen gibt es weitere, und wer aufmerksam liest, registriert, daß es im Ort einen nicht unerheblichen Teil von Menschen gibt, die nicht oder nicht mehr zur Gemeinde gehören, die – mitten im Ort – Teil der Außenwelt sind, von der man sich besser fernhält, obwohl sie einem täglich begegnen. Im Bewußtsein der 16jährigen erscheint die Realität sowohl des Ortes als auch der Gemeinde perspektivisch verzerrt und auf eine bestimmte Art gewichtet. Dadurch ergibt sich für die Autorin die Möglichkeit, Dinge zu verfremden und zu überzeichnen, was sie geschickt ausnutzt.

Einiges spricht dafür, daß der Roman sich auf Vorgänge bezieht, wie sie sich in der Gemeinde der Holdeman-Mennoniten ereigneten, der sich in Steinbach schon früh zahlreiche Mitglieder der aus Rußland kommenden »Kleinen Gemeinde« angeschlossen hatten.⁹ Als Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre die moderne Welt mit ihrer musikalischen und kulturellen Aufbruchstimmung sowie geänderten gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Umgangsformen auch in entlegenen Teilen des Landes spürbar wurde, gab es, wie mir erzählt wurde, in manchen Gemeinden Steinbachs, vor allem aber bei den Holdeman-Mennoniten, Versuche, sich mit Hilfe von rigoroser Gemeindezucht, Bann und Meidung dagegen aufzulehnen und die Gemeinden zu »säubern«. Das Ziel wurde nicht erreicht, und die Gemeindezucht wurde wieder zurückhaltender geübt. Die psychischen Verheerungen bei einzelnen Personen und Familien waren natürlich nicht ungeschehen zu machen. Diese Ereignisse sind der heranwachsenden Autorin damals nicht unbekannt geblieben. Sie bilden den realgeschichtlichen Hintergrund des Buches, und sie werden im Roman ins Drastische gesteigert und literarisch verfremdet. Unschwer zu erkennen, tritt dennoch hinter etlichen Details des Romanortes East Village der wirkliche Ort Steinbach hervor.

East Village ist nicht einfach Steinbach, sowenig wie Ereignisse und Personen des Romans die Realität eins zu eins wiedergeben, obwohl die Anleihen an der Realität zunächst sehr ausgeprägt erscheinen. Äußerst geschickt verfremdet Toews jedoch im Laufe des Romans die Verhältnisse zusehends, im gleichen Maß, in dem die Perspektive der Erzählung sich verschiebt und zunehmend deutlich wird, daß es sich lediglich um Nomis Wahrnehmung der Realität handelt. Der Roman gewinnt an Intensität und Dichte, zugleich gleitet das, was erzählt wird, ins Bizarre, Groteske und Surreale ab, sinnfällig greifbar beispielsweise im allmählichen Verschwinden des Mobiliars. Das wird von Ray nach und nach verkauft, Vater und Tochter hausen nur noch, von wohnen kann eigentlich keine Rede mehr sein, und auch die Tätigkeiten der Protagonisten erscheinen zunehmend unglaublich und ungeheuerlich, beispielsweise wenn Ray nachts Müllkippen aufräumt. In manchen Pas-

sagen steht die erzählende und reflektierende Nomi unter Drogen, und spätestens da beginnt der Leser, sich zu fragen, ob das alles so sein kann, wie es erzählt wird.

Bevor der Leser jedoch so weit ist, ist er – geführt von der Erzählkunst der Autorin – längst selbst viel zu tief verstrickt in die Geschichte und muß, von der Autorin insgeheim auf die Metaebene der Deutung geholt, plötzlich selbst entscheiden, wie er die Geschichte deuten will. Stimmt er der »realistischen« Sicht zu, vorgetragen von »der Stimme«, derzufolge Trudie wahrscheinlich Suizid begangen hat und möglicherweise am Grunde des Flusses ruht, oder glaubt er mit Nomi an die Möglichkeit eines guten Endes? Nomi entpuppt sich, aller Aufsässigkeit und Frechheit zum Trotz, als gläubige Tochter ihres Ortes: Sie arbeitet intensiv an ihrer Deutung des Geschehenen und ist von der Hoffnung beseelt, daß alles am Ende doch noch gut ausgeht. Aber ihre Phantasie ist auch sehr trügerisch, und daß das, was sie für real hält, in Wirklichkeit nur ihre Einbildung ist, wird mehrfach im Roman deutlich.¹⁰ So wird der Roman unversehens zu einer Reflektion über die erlösende Kraft von Geschichten, was Toews mit dem das Buch durchziehenden Thema der das Leben erleichternden Verdrängung der Realität verknüpft: »Durch diese Stadt habe ich gelernt, daß es die Geschichten sind, auf die es ankommt, und daß, wenn wir sie glauben, wenn wir sie wirklich glauben können, wir dann vielleicht erlöst werden. East Village hat mir das Gottvertrauen gegeben, an die Möglichkeit einer glücklichen Wiedervereinigung unserer Familie zu glauben. Ist es denn falsch, wenn einem das durchs Leben hilft?« (298)

Von der Unfähigkeit, einfach menschlich zu sein

Toews schildert die Bewohner von East Village nicht negativ. Sie wollen menschlich sein, wissen aber nicht, wie das geht. Sie wollen taktvoll sein und sind dabei doch nur bigott und verklemmt. Takt ist die hohe Kunst, das Gegenüber nicht bloßzustellen, indem man beispielsweise Dinge nicht anspricht, die den Gesprächspartner unangenehm berühren oder ihn vor anderen bloßstellen. Im Taktgefühl konkretisiert sich eine christliche Ethik, die den nächsten ehrt und behutsam mit ihm umgeht. Sie behandelt den anderen gemäß der Goldenen Regel – so, wie man selbst behandelt werden möchte. Manchmal ist Takt freilich kaum von der Verlogenheit zu unterscheiden, die dem anderen die Wahrheit schuldig bleibt.

Das kann seinen Grund entweder in individueller Feigheit haben oder in der Unfähigkeit, die Wahrheit taktvoll auszusprechen, so daß sie annehmbar ist. Sie kann aber auch aus ideologischer Verblendung erwachsen, wenn einfach

nicht sein kann, was nicht sein darf. In East Village kommt alles vor. Überzeugendes Christentum aber gibt dem keinen Raum. Weder sollte in ihm Verlogenheit, verbrämt als Nächstenliebe, gedeihen können. Noch dürfte mit scheinbar frommen Scheuklappen die Auseinandersetzung mit der Realität verweigert werden. Gelingendes christliches Verhalten müßte sich auf der Gratwanderung bewähren, Wahrhaftigkeit und Liebe miteinander zu verbinden, so daß Menschen mutig genug sind, einander die Wahrheit zuzumuten – wie sie auch lernen, die Wahrheit so behutsam und liebevoll auszusprechen, daß sie annehmbar ist. Und christlicher Glaube müßte aus lebendigem Gottvertrauen genug Kraft schöpfen, sich von allen Formen einer ideologisch verzerrten Sicht der Dinge dadurch zu unterscheiden, daß er die Realität nicht verleugnet, sondern sich ihr stellt. Zumal für Gemeinden von Mennoniten, die den Wert der Wahrhaftigkeit traditionell sehr hoch ansetzen und die einst und auch heute noch oft mit dem Anspruch auftreten, der umgebenden Welt eine bessere Alternative vorzuleben, dürften die genannten Maßstäbe für ein glaubwürdiges Christentum keine unangemessenen Forderungen darstellen.

Was eine rigide mennonitische Frömmigkeit aus Menschen macht

Die Welt der Mennoniten von Steinbach alias East Village ist freilich beklemmend anders, als man es von einer Gemeinschaft erwarten kann, die Wahrhaftigkeit auf ihre Fahnen geschrieben und die Besserung des Lebens zum Programm erhoben hat. Diese mennonitische Welt, wie Miriam Toews sie uns darstellt, ist zum Fürchten, denn sie ist vor allem eins – verlogen, doppelbödig, wahrheitsscheu. »Dieser Himmel ist die Hölle« überschrieb die Netzeitung ihre Rezension, und das trifft die Sache sehr genau.¹¹ Lebensfreude gilt hier als Sünde und Realitätsverweigerung als Tugend. Noch schwerer als diese Lebensfeindlichkeit, die schon für sich nicht leicht auszuhalten ist, wiegt allerdings etwas anderes: Die Gemeinde erhebt einen hohen christlich-moralischen Anspruch – und genügt ihm nicht. Sie ist nicht, was sie zu sein vorgibt – und das deformiert die Menschen, die nämlich nicht besser sind als andere, es aber vor sich und voreinander nicht offen eingestehen dürfen, weil sich dann das Selbstverständnis, auf dem die Gemeinschaft sich gründet, als falsches Bewußtsein, als Ideologie entpuppen würde. Das erzeugt massive kognitive Dissonanzen, die durchaus krank machen können. Tash jedenfalls hält es nicht länger aus, weinend liegt sie ihrer Mutter in einer Schlüsselszene im Arm: »Das ist alles so verdammt verlogen! Es stimmt einfach nicht, und das bringt mich um. Es bringt mich um, Mom, ehrlich!« (182) Die Ideologie der Gemeinde deformiert ihre Mitglieder,

zwingt sie zu Bigotterie und Heuchelei und hält sie in einem Zustand der Unreife. *Ein komplizierter Akt der Liebe* ist ein Roman vom Erwachsenwerden, das in East Village nicht zuletzt deshalb besonders schwierig ist, weil dort die Erwachsenen selbst nicht richtig erwachsen sind (61).

An diesem Urteil über die mennonitische Welt von East Village ist nicht zu deuteln, es ist vielmehr erschreckend eindeutig. Daß der Roman trotzdem nicht mit dem Gestus und der Schärfe einer Abrechnung daherkommt, liegt an dem literarischen Kunstgriff der Autorin, die Geschichte aus der Perspektive der 16jährigen Nomi zu erzählen, die mit ihrer Familie selbst nicht besser ist. Die Nickels sind keine Helden, sie stehen moralisch nicht höher als andere Einwohner. Ihre Unzulänglichkeiten, ihre menschlich-allzumenschlichen Fehler und Schwächen, besonders im Umgang mit der Wahrheit, machen sie sympathisch und nehmen den Leser für sich ein. Die meisten Mennoniten dürften sich dennoch schwertun mit diesem Roman, aber sie sollten beachten: Miriam Toews klagt nicht an, und sie führt die Mennoniten nicht vor. Sie erzählt und stellt dar, was eine rigide mennonitische Frömmigkeit aus Menschen macht – übrigens mit sehr viel Liebe für ihre Figuren und auf einem literarischen Niveau, das Bewunderung verdient. Eine Abrechnung sähe anders aus. Miriam Toews tritt mit ihrem mutigen Roman nicht als Ankläger auf, schon gar nicht als Rächer, sondern als Beobachter, als Chronist. Und zwar als jemand, der die Innenansicht der Gemeinde mit der Wahrnehmung von außen verbindet. Sie hält den Mennoniten einen Spiegel vor, und man darf einen Spiegel nicht dafür tadeln, daß das, was man sieht, einem nicht gefällt. Miriam Toews, die sich weiterhin als Mennonitin sieht, obwohl sie in keine Gemeinde mehr geht,¹² bezeugt mit dem Roman in eindrucksvoller Weise die literarische Selbstreinigungskraft einer fatalen mennonitischen Tradition. Und darum bin ich voller Bewunderung und Dank dafür, daß sie diesen Roman geschrieben hat und daß sie ihn so geschrieben hat, wie er ist. Er stellt ein beachtliches literarisches Zeugnis ihrer Auseinandersetzung mit der eigenen konfessionellen Herkunft und Prägung dar. Miriam Toews hat sich nicht, wie zigtausend andere junge Menschen, die sich einfach nur von der mennonitischen Tradition abkehren, wortlos abgewandt, sondern sich der Mühe unterzogen, diesen Prozeß aufzuarbeiten und literarisch darzustellen. Vermutlich mußte sie das. So wie Nomi es nicht einfach Tash gleichtun und gehen kann, so kann auch Miriam Toews ihr Mennonitisch-Sein nicht einfach hinter sich lassen und abhaken, wenngleich sie den Ort verlassen hat und darin eher Tash gleicht. Wie Toews bekennt, ist vieles von dem, was mennonitisches Christ-Sein ausmacht, für sie weiterhin von großer Bedeutung. Davon, wie sie ihre Erfahrungen als Kind und Ju-

gendliche einer extrem konservativen Mennonitengemeinde verarbeitet, können Mennoniten nur profitieren. Und besonders diejenigen, die von Berufs wegen über mennonitische Gemeinden, über ihre Geschichte und Theologie nachdenken, sollten das selbstkritische Potential, das in der literarischen Verarbeitung mennonitischer Geschichte und Gegenwart steckt, für ihre Arbeit nutzen. *Ein komplizierter Akt der Liebe* enthält viel implizite Theologie, und mennonitische Theologen täten gut daran, diese und andere mennonitische Literatur nicht zu ignorieren.¹³

Wunschvorstellungen, Selbsttäuschungen, Lügen

»Diese Stadt steckt voller Wunschvorstellungen« (295), und die Nickels sind ein Produkt dieser Stadt. Wie ihre Familie, mit Ausnahme der älteren Schwester Tash, neigt auch Nomi dazu, sich die Welt zurechtzulegen, wie sie sie gern sehen möchte. Wunschenken und Schönfärberei kennzeichnen sie, aber es gelingt Miriam Toews, dem Leser dies so subtil und menschlich sympathisch darzustellen, daß er es fast nicht merkt.

Mit unscheinbaren Äußerlichkeiten wird an dieses zentrale Thema des Buches herangeführt. »Trudie meinte immer, ihre Augen wären braun, dabei sind sie genauso graugrün wie die von Ray« (13). Sie will sich täuschen. Wer das überliest, wird stutzig, wenn er erfährt, wie man in der Familie Nickel mit der Wahrheit umgeht. Trudie versucht, Motorradfahren zu lernen, von Jerry, Nomis Cousin. Aber es endet mit einem Sturz und einem gebrochenen Arm. »Jerry hatte ein fürchterlich schlechtes Gewissen, und wir mußten Trudie versprechen, Ray nichts zu erzählen, was gar nicht so einfach war, als er später nach Hause kam und wissen wollte, woher der Gips an ihrem Arm kam. Sie wäre die Treppe runtergefallen, behauptete sie, mit dem Weichspüler in der Hand, um den letzten Spülgang noch rechtzeitig zu erwischen. Tash hat ihm dann die Wahrheit erzählt, aber er mußte ihr versprechen, nicht zu verraten, daß er Bescheid weiß« (30).

In der Welt dieser Mennoniten ist es eine der schwersten Sünden, »etwas darzustellen, was man nicht ist« (53), aber weil diese Forderung von der Gemeinde völlig überzogen vertreten wird und beispielsweise selbst harmloses Sich-Ausprobieren von Jugendlichen und das Theaterspielen umfaßt, können sie kein Gespür für die Grenze entwickeln. Sicher ist es noch relativ harmlos, wenn Nomi beim ersten Gespräch mit Travis, ihrem Freund, so tut, als kenne sie ihn nicht, obwohl sie genau weiß, wer er ist.¹⁴ Zuvor hatte der Leser Nomi als barmherzigen Samariter erlebt, die ihrer im Krankenhaus liegenden, unter dem Luftzug leidenden Freundin bei einem Besuch vorspielt, sie suche eine Stelle im Raum, an der es nicht zieht, und dann ihr Bett dort-

hin schiebt, damit sie Linderung erfährt. In Wirklichkeit aber zieht es überhaupt nirgends im Zimmer, Nomi verabreicht ihrer Freundin eine Lüge als wirksames Placebo.

Die Lügen, mit denen Nomi Frau Peters etwas vormacht (81, 83), lassen sich aber nicht so leicht rechtfertigen, und wenn Nomi Travis vorschlägt, den Teppich von zu Hause bei Goldzacke gegen Rauschgift einzutauschen und dem Vater zu erklären, er sei vom Wagen gefallen, dann ist das nicht mehr als harmlos abzutun. Nomi erklärt Travis einmal, »daß ich fast nie meine, was ich sage« (134). Aber Travis hat sie schon längst durchschaut: »Du lügst, und zwar zwanghaft, sagte Travis« (98). Nach einem Streit ruft sie ihn an, »und dann wollte er wissen, was ich anhabe, und ich schwindelte ihm zuliebe, sein Blumenort-Jets-Sweatshirt« (163). Kein Wunder also, daß Nomi auch den Arzt belügt, um die Pille zu bekommen: Ja, ihr Vater wisse davon und sei einverstanden (167). Was sie aber viel mehr beschäftigt als ihre Lügen, ist die Tatsache, daß in einem tieferen Sinn die Pille selbst ein Betrug ist, denn sie täuscht dem Körper eine Schwangerschaft vor: »Ich wandte mich wieder meinem Beipackzettel zu und erfuhr, daß mein Körper mich für schwanger halten würde. – Schon wieder ein Teil von mir, der nicht wüßte, was wirklich gespielt wird« (176). Täuschung und Anpassung erscheinen fast als universale Prinzipien, jedenfalls als probate Mittel zum Zweck des Durchkommens – und bisweilen sogar als Ausdrucksformen von Menschlichkeit.

Warum verurteilt der Leser Nomi und die Nickels nicht für diesen leichtfertigen Umgang mit der Wahrheit? Warum beläßt er bis zum Schluß seine Sympathie auf ihrer Seite? Weil die Autorin die Nickels von Anfang an geschickt als liebenswürdige Opfer der Verhältnisse schildert. Denn die Gemeinde ist nicht besser, und gerade in diesem Verhalten erscheinen die Nickels, mit Ausnahme der aufrechten Tash, als Kinder ihrer Stadt, ihres Milieus und ihrer Gemeinde mit deren bigotten Frömmigkeit. Denn die kennt nur ein lebens- und realitätsfremdes Schwarzweißdenken, das die Menschen zur Heuchelei erzieht: »Aber das ist ja das Dumme an dieser Stadt: es gibt kein Dazwischen. Man ist entweder drin oder draußen. Entweder gut oder böse. Eigentlich entweder sehr gut oder sehr böse. Oder sehr gut darin, sehr böse zu sein, ohne sich dabei erwischen zu lassen« (18).

Bezeichnenderweise kommen die Menschen des Ortes bei Nomi aus ihrer Binnenperspektive besser weg als beim außenstehenden, im Laufe der Lektüre zunehmend kritischer werdenden Leser. Nomi nimmt sehr wohl die versteckte, individuelle Menschlichkeit wahr, die es natürlich bei den Menschen des Ortes auch gibt, aber diese Menschlichkeit kann sich leider in der Kultur der Mennoniten und im Milieu des Ortes nicht recht entfalten. Mit-

menschlichkeit und spontane Herzlichkeit sind nicht gelernt worden, folglich tun sich die Menschen schwer damit: »Es gibt allerdings auch so was wie Liebe hier, komplizierte Akte der Liebe. Sie spricht manchmal aus den Augen der Leute, wenn sie einen anschauen und nicht wissen, was sie sagen sollen. Wenn sie mich fragen, wie es meinem Vater geht, zum Beispiel, und damit meinen, wie ich ohne meine Mutter zurechtkomme« (62). Direkte, unverstellte Zuwendung, natürliche Herzlichkeit, spontane Anteilnahme und Hilfsbereitschaft – damit tun sich die Menschen äußerst schwer. Nomi ist sehr verlassen, niemand hilft ihr. Eigentlich ist das eine Bankrotterklärung sowohl der christlichen Gemeinde als auch der Gemeinschaft der Menschen im überschaubaren Ort. Nomi braucht Hilfe und Unterstützung, statt dessen wird sie ausgeschlossen und sozial geächtet. Wo Nomi gelegentlich auf Verständnis und Mitgefühl trifft, ist sie überwältigt und zu Tränen gerührt. Andererseits bleibt sie voll Zuneigung zu den Menschen des Ortes und hat am Ende sogar noch Verständnis für diejenigen, die glauben, Bann und Meidung an ihr vollziehen zu müssen.

Eine literarische Leistung

Miriam Toews erweist sich in *Ein komplizierter Akt der Liebe* als ausgezeichnete Erzählerin, als sehr sensible und genaue Beobachterin, mit einem Blick für das unscheinbare und doch vielsagende Detail. Das Buch schlägt den Leser von den ersten Seiten an in seinen Bann. Das liegt erstens an der frechen, schnoddrig-sarkastischen Sprache, die Toews Nomi in den Mund legt, ein Kunst-Idiom, das keine 16jährige spricht und das dennoch authentisch wirkt. Und wenn sich auch manche Leser an der bisweilen vulgären Ausdrucksweise Nomis stoßen mögen, es ist der Rhythmus dieses Tons, der den Leser durch das Buch trägt. Aber es liegt zweitens auch an der ausgefeilten Komposition, durch die es Toews geschickt versteht, Episoden und Erinnerungen mit tatsächlichen Ereignissen der Gegenwart zu vermischen, alles zusammengehalten, gespiegelt und vernetzt durch Nomis Reflektionen und ihre Art, die Dinge wahrzunehmen und zu bewerten. Es liegt drittens an der Sympathie der Autorin, mit der sie die Menschen und Ereignisse darstellt, wodurch ihr sehr schöne, einfühlsam und anrührend formulierte Passagen gelingen. Und es liegt viertens an dem ganz eigenen Humor, gepaart mit einem ausgeprägten Sinn für Komik, der vielen Szenen ein typisches Toews-Kolorit verleiht.

Für die deutsche Ausgabe hat die Übersetzerin Christiane Bucher entscheidenden Anteil an dem suggestiven, den Leser fesselnden Stil. Soweit ich es beurteilen kann, ist die Übersetzung gut und zielt darauf ab, Tonfall und Duk-

tus des Originals im Deutschen nachzubilden, mit großer Freiheit im Detail, was den Wortlaut betrifft. An einigen Stellen wäre es interessant, den Grund für die Abweichung vom englischen Text zu erfahren. Dies betrifft beispielsweise eine zentrale Metapher des Buches: Der Gemeindeleiter Hans Rosenfeldt, Trudies Bruder, wurde von Tash einmal als »die Stimme der Verdammnis« apostrophiert, und seitdem heißt er im Jargon der Schwestern so. Im Englischen aber liest man »The Mouth of Darkness«¹⁵, und das ist etwas anderes. Zwar gibt die deutsche Wendung manche der Assoziationen, die mit dieser Metapher verbunden sind, ausgezeichnet wieder, beispielsweise das Dröhnende der Predigten und die Lebensfeindlichkeit ihrer Verkündigung. Aber Entscheidendes entgeht auch. So kann nämlich ein Mund, aber nicht eine Stimme etwas verschlingen, und eben das ist gegen Ende des Buches eine der zentralen Aussagen über diese Stadt: daß sie solche Kinder wie die der Nickels »verspeist, zerkaut und wieder ausspuckt«¹⁶. So flüssig sich der Roman auch liest, es entstehen immer wieder unangenehme Nebengeräusche beim Lesen, verursacht durch eine ungewohnte Rechtschreibung. Mal stolpert man über grammatisch Falsches,¹⁷ mal über sinnentstellende, barocke Großschreibungen¹⁸, über Buchstabenhäufungen¹⁹ oder zahlreiche zerhackte Wörter²⁰. Oft sind es fehlerhafte Reformschreibweisen, die inzwischen zurückgenommen wurden, was das Buch bereits wenige Monate nach Erscheinen veraltet erscheinen läßt.

Bann und Meidung

Und noch ein Komplex verdient es, in seiner Terminologie genauer in Augenschein genommen zu werden. Es geht um den für das Verständnis des Buches so wichtigen Bereich der gemeindlichen Disziplin, traditionell auf deutsch »Gemeindezucht« genannt. Es gibt den Ausschluß lediglich vom Abendmahl, aber auch den aus der Gemeinde. Daneben gibt es aber noch als drittes die umfassende soziale Ausgrenzung, die bedeutet, daß der Kontakt der Gemeindeglieder zu einer Person untersagt oder doch zumindest sehr restriktiv geregelt ist. Mennoniten sprechen hier von Meidung. Der Begriff Exkommunikation dagegen ist im Deutschen eher im Bereich anderer konfessioneller Traditionen angesiedelt und bei Mennoniten nicht gebräuchlich, er klingt stark nach Kirchenrecht, das Mennoniten nicht kennen. Miriam Toews verwendet mehrere Ausdrücke, meist ist von excommunication bzw. to excommunicate die Rede, was Buchner durchgehend mit Exkommunikation bzw. exkommunizieren wiedergibt. Hier wäre statt dessen im Deutschen der mennonitische Terminus Bann bzw. bannen zu gebrauchen. Daneben verwendet Toews to shun bzw. shunning, das als ächten bzw. Ächtung über-

setzt wird. Das erscheint einerseits problematisch, denn damit wird im Deutschen eigentlich die staatliche Rechtsfolge des Bannes bezeichnet (vgl. das Wort Reichsacht): Wer geächtet ist, ist vogelfrei, ist recht- und friedlos, jeder kann ihn töten, ohne dafür mit einer Strafe rechnen zu müssen. Zu erwarten wäre eigentlich der mennonitische Fachausdruck Bann und Meidung. Meidung klingt allerdings umgangssprachlich viel harmloser, als die Sache ist, denn bei den Mennoniten von East Village geht es dabei um einen massiven Eingriff in die sozialen Beziehungen. Das müßte auch deutschen Mennoniten erst wieder erläutert werden, die seit langem die Meidung nicht mehr praktizieren. Der Gemiedene ist tatsächlich wie ausgestoßen, Kontakte zu ihm sind verboten oder stark eingeschränkt, auch Angehörige dürfen ihn beispielsweise nicht mehr grüßen und nicht mit ihm gemeinsam an einem Tisch essen. Solche Vorgaben können der Form nach eingehalten und zugleich umgangen werden, indem etwa Gebannte in einem separaten Anbau wohnen oder indem zwei Tische aneinandergestellt und mit einem Tischtuch abgedeckt werden. Gebannte, die nicht den Ort verlassen, leben auf diese Weise als »Gespenster« weiter im Ort.

Diese einschneidende Dramatik und Tragweite einer solchen »Meidung« wird durch ein umgangssprachlich aufgefaßtes »ächten« besser wiedergegeben als durch ein umgangssprachlich aufgefaßtes »meiden«. Noch besser wäre es allerdings, die deutschen mennonitischen Ausdrücke zu übernehmen und dem Leser in einem Glossar zu erläutern. Solch ein Vorgehen ist durchaus üblich in belletristischer Literatur, die in einer fremden Kultur spielt, und es wäre eigentlich vom Berlin Verlag zu erwarten gewesen. Dann wäre vielleicht auch der Übersetzungsfehler vermieden worden, der den frommen Mennoniten der kanadischen Provinz eine katholische »Kommunion« anstelle eines mennonitischen Abendmahls beschert.²¹ Um *Ein komplizierter Akt der Liebe* zu verstehen, muß man eigentlich Grundkenntnisse über Mennoniten, ihre Geschichte und ihre Kultur haben. In Kanada, wo die Mennoniten eine durchaus bekannte Minderheit sind, kann man das vielleicht voraussetzen. In Deutschland sicherlich nicht. Als 2004 das Buch *The Blue Mountains of China* des bekannten kanadischen Autoren Rudy Wiebe auf deutsch erschien (*Wie Pappeln im Wind*, s. MGBI 2004, S. 154–157), schrieb der Autor einen Anhang zum Buch, in dem er die Mennoniten einem breiten Lesepublikum vorstellte und in das Buch einführte. Vergleichbares wäre auch für *Ein komplizierter Akt der Liebe* zu wünschen, verbunden mit einem Verzeichnis der Wendungen »in der Sprache unseres Volkes« (gemeint ist das mennonitische Plautdietsch), die jetzt wie im englischen Original einfach ohne Erklärung phonetisch wiedergegeben werden.

An den sozialen Folgen von Bann und Meidung wird deutlich, daß in East Village die Sphären (weltlicher) Ort, (christliche) Gemeinde und (bürgerliche) Gesellschaft kaum unterschieden sind, sondern ein komplexes Ganzes bilden, eine Totalität, die keinen Spielraum zuläßt. Nomi hat das messerscharf durchschaut: »In dieser Stadt hängt alles mit allem zusammen, Schule, Kirche, Freilichtmuseum, Hühnerschlachtereie ... Es gibt keine Trennung zwischen Kirche und Staat, nur zwischen Realität und Verständnis, und am Steuer der ganzen Maschinerie sitzt Die Stimme« (227). Es gibt keine profane Sphäre, die Religion kann darum als totalitär empfunden werden, sie durchdringt und regelt alles. So bleibt, neben dem Verlassen des Ortes, als einziger Ausweg nur die Flucht in eine Interpretation der Wirklichkeit, mit der man sich die Dinge so zurechtlegt, wie man sie sehen möchte. Darin sind die Nickels, wie etliche andere Mennoniten von East Village auch, wahre Meister.

Ekklesiologie und Moral – vom Scheitern eines mennonitischen Experiments

»Okay, this is the tail end of a five-hundred-year-experiment that has failed« sagt Tash an einer Stelle. Sie meint damit, daß sich die Voraussetzungen dieses mennonitischen Experiments, auf eine bestimmte Weise Kirche zu sein, als falsch herausgestellt haben. Es klappt einfach nicht. Das mennonitische Experiment ist gescheitert. In dieser bemerkenswerten Szene schildert Miriam Toews, wie Hans Rosenfeldt zu Trudie kommt und sie zu einem Gespräch nach draußen bittet, in die Toreinfahrt, damit die Mädchen sie nicht hören (118f.). Aber Tash und Nomi bekommen vom Fenster aus die Gestik mit, und die ist eindeutig genug: Trudies gebeugter Rücken, das in die Hände vergrabene Gesicht – Gesten der Verzweiflung und der Ohnmacht. Da macht Tash diese altkluge Bemerkung. Es geht also um Gemeindezucht, um das alte mennonitische Projekt der reinen Gemeinde, das mit dem täuferischen Separatismus im 16. Jahrhundert begann und auch im kanadischen Steinbach Miriam Toews' noch verfolgt wird. Es geht um ein Selbstverständnis als Kirche, das einmal darin bestand, als eine abgesonderte Gemeinschaft einen bestimmten Verhaltenskodex zu praktizieren, mit dem man sich nicht nur von der Welt abheben, sondern ihr gegenüber auch die bessere, christliche Alternative darstellen wollte. Theologisch gesprochen ging es um eine separatistische Ekklesiologie, die durch die Verschränkung mit einer anspruchsvollen Moral ihre besondere Zuspitzung erfuhr. Die Einsicht, daß Mennoniten damit gescheitert sind, ist nicht neu und stellt nur im East Village der Nickels noch eine Provokation dar. Die mennonitische Geschichte hat Tash längst recht gegeben: Bann und Meidung, einst intendiert

als Werkzeuge des brüderlichen Miteinanders in der Gemeinde und bei fast allen Mennoniten gebraucht, haben sich im Gegenteil überall als Werkzeuge der Zerstörung von Gemeinden erwiesen, und zusammen mit dem Verbot der Ehe mit Nichtmitgliedern, ebenfalls einst einem verbreiteten Kennzeichen mennonitischer Gemeinden, sind sie mehrheitlich aufgegeben worden. Beides ist unvereinbar mit der modernen Welt und ihren kulturellen Voraussetzungen – und nach heutigem Verständnis auch mit dem Evangelium. Dank der modernen Geschichtsschreibung ist zudem deutlich geworden, daß diese täuferischen Kennzeichen ihre spezifischen Entstehungsbedingungen in der Reformationszeit haben und auch nur in diesem Kontext ihren Sinn ergaben.

Um so erstaunlicher ist es, daß gerade diese geschichtlich so belastete Verbindung von Ekklesiologie und Moral, die sich in der Geschichte der Täufer und Mennoniten als so verhängnisvoll erwiesen hat, für heutige mennonitische Theologie ein Anknüpfungspunkt sein soll. In Wirklichkeit erscheint gerade dies als ein Teil täuferischen Selbstverständnisses, das mit der Moderne nicht kompatibel ist. Wie Mennoniten mehrheitlich von Bann und Meidung im Laufe der Jahrhunderte abgegangen sind, das ließe sich zugleich darstellen als Prozeß der Auseinandersetzung der Mennoniten mit den intellektuellen und kulturellen Voraussetzungen der Moderne. Beides hängt eng zusammen, und diese Entwicklung ist unumkehrbar. Miriam Toews schildert in ihrem Roman die Kollateralschäden, die dort entstehen, wo man heute immer noch versucht, dieses antiquierte Projekt fortzuführen. Mennonitische Theologen sollten diese und andere Stimmen mennonitischer Literatur wahrnehmen. *Ein komplizierter Akt der Liebe* bietet gerade im Blick auf eine mennonitische Ekklesiologie lebendig erzähltes Anschauungsmaterial und kann für mennonitische Theologen nur eine Mahnung sein, nicht zu vergessen, welche Gefahren in der mennonitischen Spielart des christlichen Glaubens angelegt sind, die auf besondere Weise versucht, Ekklesiologie mit Moral und Moral mit Ekklesiologie zu verbinden.²²

Ein überwältigender Erfolg

Man kann *Ein komplizierter Akt der Liebe* auf verschiedene Weisen lesen. Es ist *auch* ein Roman über das Schreiben, über das Verhältnis von realer und erzählter Welt und über die Macht von Geschichten. Es ist *auch* eine kritische und reinigende Auseinandersetzung einer modernen Mennonitin mit der eigenen konfessionellen Herkunft aus einem extrem konservativen Milieu, aus dem sie sich gelöst hat. Eine Lektüre, bei der Mennoniten etwas mehr über sich erfahren, als ihnen lieb ist. Vor allem aber ist das Buch ein

sehr gut geschriebener Roman über die Schwierigkeiten, erwachsen zu werden, und dies vor allem hat seinen außerordentlichen, weltweiten Erfolg begründet, denn es kann symbolisch gelesen werden als ein Buch über Verluste und schmerzliche Trennungen auf dem Weg zu sich selbst. Wie man hört, wurde oder wird *Ein komplizierter Akt der Liebe* in dreizehn Sprachen übersetzt, und auch eine Verfilmung ist im Gespräch. Mit Nomi Nickel hat Miriam Toews zweifellos eine überzeugende literarische Figur geschaffen, die weltweit die Herzen der Leser gewinnt. Ein mennonitischer Teenager, rotzfrech und trotzig und dabei zugleich voll Sehnsucht nach Anerkennung und Liebe, eine Heranwachsende auf dem schmalen Grat zwischen Verzweiflung und Überschwang, halb sündige Rebellin, halb liebende Heilige, sich selbst suchend, verlierend und vielleicht auch findend. Wer ihre Geschichte liest, wird Nomi Nickel in sein Herz schließen und so schnell nicht wieder vergessen.

Anmerkungen

Ich danke ganz herzlich den Hauskreisen meiner Gemeinde in Aachen und Bonn, in denen wir an zwei Abenden über das Buch gesprochen haben. Darüber hinaus danke ich den beiden Kanadiern Joyce Redekop-Fink, Köln, und Peter Scheffler-Kroeker, Möckmühl, die Steinbach aus persönlichem Erleben kennen und mir davon erzählt haben.

1 Die konservative »Kleine Gemeinde« war in Rußland entstanden, als 1812 in der Kolonie an der Molotscha Klaas Reimer sich mit 18 Familien von der »großen« Gemeinde trennte, weil sie aus seiner Sicht zu offen war für Neuerungen.

2 »Miriam Toews Breaks Out«, Interview mit Dave Weich vom 8. November 2004, in: Exclusive to Powell's Author Interviews, www.powells.com/authors/toews/.html: »I come from a reasonable liberal, tolerante home ... my family was quite tolerante, but we belonged to the most conservative congregation in town.«

3 Miriam Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*. Roman, deutsch von Christiane Buchner, Berlin Verlag 2005, 304 S. (ISBN 3-8270-0598-1). Das Original *A Complicated Kindness* erschien 2004 bei Alfred A. Knopf, Kanada. Den englischen Text zitiere ich nach der Taschenbuchausgabe, die 2005 bei Faber und Faber in London erschienen ist (ISBN 0-571-22707-4). – Die deutsche Ausgabe ist in Radio und Tagespresse vielfach wahrgenommen und – meist sehr oberflächlich und plakativ – besprochen worden. Hier einige Besprechungen (per Internet im Februar 2005 recherchiert, ohne Anspruch auf Vollständigkeit): Tilman Urbach, *Aus der Gnade fallen*. *Miriam Toews erzählt vom Aufwachsen in einer mennonitischen Gemeinde in Kanada*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 4. Mai 2006; Katharina Granzin, *Lauter Menno-Probleme*, in: Die Tageszeitung vom 19. Oktober 2005; Vladimir Balzer, *Erst im Jenseits ist es wirklich schön. Roman über eine Teenagerin bei den Mennoniten*, in: www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/434129 vom 2. November 2005; Sandra Schäfer, *Unter Mennoniten*, in: Hamburger Morgenpost vom 10. November 2005; Holger Schlodder (ohne Überschrift) auf den Seiten des Norddeutschen Rundfunks (www.ndrkultur.de), gesendet am 14. November 2005; Jennifer Wilton, *Wo Glück gezüchtet wird. Miriam Toews beschreibt eine Jugend unter Mennoniten*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Dezember 2005; Andreas Schäfer, *Beim Beten und Arbeiten das Le-*

ben nicht vergessen, in: Welt am Sonntag vom 11. Dezember 2005; Manuel Karasek, *Dieser Himmel ist die Hölle*, in: www.netzeitung.de/voiceofgermany/karasek/377218.html vom 13. Januar 2006; Christa Thelen, *Dauerbeten? Fehlanzeige*, in: Woman 01/2006, S. 128; Christine Weiner unter www.swr.de/kaffee-oder-tee/buch/buch-co/2006/01/13/beitrag1.html (ohne Überschrift und Datum); eine anonyme Buchbesprechung findet sich auf den Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland: [www.facts.ch/dyn/magazin/print/buecher/554133/html](http://www.ekd.de/medientipps/buch Tipp unter Angabe des Titels; ebenfalls anonym die Kurzvorstellung bei facts am 25. Oktober 2005: www.facts.ch/dyn/magazin/print/buecher/554133/html); zu Buch und Autorin vgl. Gudula Geuther, *Einblicke in ein mennonitisches Universum. Die Schriftstellerin und Journalistin Miriam Toews*, in: www.dradio.de/dkultur/sendungen/profil/444199 vom 5. Dezember 2005.

4 Zu Trudie Nickel vgl. besonders S. 27–31.

5 Bezeichnenderweise ist aber gerade diese auf den ersten Blick schwach und wenig überzeugend dargestellte Figur des Ray Nickel die Lieblingsfigur der Autorin in diesem Buch, wie sie in einem Interview bekennt. Auf die Frage: »Who is your favourite character in this book, and why?« antwortet Miriam Toews: »Ray, because he loves Nomi unconditionally, and in spite of losing so much and having to live within a conundrum, behaves with dignity and grace. He has deep religious convictions, but also manages to maintain his humanity«, zitiert nach den Internetseiten des Verlages (www.randomhouse.ca; Miriam Toews; author interview).

6 Vermutlich meint Nomi, daß Travis ein alternatives Verhältnis mit Adeline Ratzlaff hat, und zündet den Pick-up aus Wut darüber an, vgl. S. 227: Adeline ist das Mädchen, mit dem Travis zusammen im Freilichtmuseum für Touristen die ersten Siedler nachstellt, eine Tätigkeit, die Nomi auch schon ausübte. Die »Lumpenpuppe« (a Cabbage Patch doll, 183 u. 229) und der Teppich auf dem Pick-up deuten auf Travis hin. Travis ist einige Jahre älter und hat vorzeitig die Schule beendet. Er hilft seinem Vater beim Verlegen von Teppichen. Nomi macht diese Entdeckung vor dem Motel, kaum daß sie den Führerschein hat und Travis nachfahren kann.

7 Er wird als »Ober-Schulze« (17), engl. »the Über-Schultz« (10) bezeichnet, an anderer Stelle ist er für Nomi kurz »der Boss« (36, engl. »the man«, 25).

8 In dieser Hinsicht durchläuft Nomi eine Entwicklung. Denn ihr etwas naiv und plakativ anmutendes Bekenntnis zur Liebe am Ende des Buches (295: »Die Liebe ist alles.«) verbindet sie mit Tash. Als aber Tash am Tag vor ihrem Abschied fast wörtlich das gleiche sagte, war das in Nomis Augen noch ein Zeichen dafür gewesen, daß Tash komplett verrückt und verloren ist: »Ich ließ sie nicht los. Nomi, du weinst ja, sagte sie. Bitte nicht weinen. Ich will nicht, daß du in die Hölle kommst, flüsterte ich. Tash lachte. Die Hölle ist doch bloß eine Metapher, sagte sie. Ich wußte nicht, was das heißt, und selbst wenn ich es damals gewußt hätte, wäre es mir egal gewesen. Ich glaubte. Und ich war überzeugt, daß meine Schwester auf den Abgrund zusteuerte. Gott ist die Liebe, Nomi, sagte sie, alles andere zählt nicht, Mann. Gott ist die Liebe. Sie war rettungslos verloren« (184). Aufgrund eigener Einsicht hatte Tash die Ordnung der Gemeinde in Frage gestellt und den Ort verlassen. Nun ist, drei Jahre später, auch Nomi soweit und reif, diese Welt hinter sich zu lassen. Ob sie tatsächlich die Kraft dazu findet, bleibt allerdings offen.

9 Mennonite Encyclopedia, Vol. IV, 1959, S. 625 s. v. »Steinbach (Man.) Church of God in Christ Mennonite Church« von J. F. Barkman, Steinbach. »Church of God in Christ, Mennonites« ist die Selbstbezeichnung der Holdeman-Mennoniten. – Die Holdeman-Mennoniten nehmen selbst im breiten Spektrum der konservativen Gruppen eine extreme

Position ein. Sie gehen zurück auf Johannes Holdeman (1832–1900) aus Ohio, der sich 1859 von seiner Mennonitengemeinde trennte und eine eigene Anhängerschaft um sich zu sammeln begann. Nach den Vorstellungen dieser Gruppe kommt es entscheidend auf die Wiedergeburt an, und nur Wiedergeborene können in der Gemeinde Ämter übernehmen. Die Gemeinde legt auf Absonderung von der Welt und von nichtbekehrten Christen Wert, was sich beispielsweise im Eheverbot mit nicht zur Gemeinde gehörenden Personen niederschlägt. Ausgeschlossene werden gemieden, und wer neu zur Gemeinde kommt, muß sich taufen lassen. Man übt die Fußwaschung und lehrt die Wehrlosigkeit. Ihre Gemeinden gründeten die Holdeman-Mennoniten vorzugsweise, indem sie in bestehenden Mennonitengemeinden missionierten, auch in Steinbach war so eine ihrer Gemeinden entstanden.

10 Z.B. wenn Nomi sich eine Dealertätigkeit von Tash »zusammenphantasiert«, für die es keinen Anhalt gibt (183). Die Kommunikation in der Familie war gestört. Mehrfach wird deutlich, daß Nomi von der Kommunikation in der Familie nur Bruchstücke mitbekommt, vor allem was die Beziehung zwischen Trudie und Tash und die Vorgeschichte von Tashs Weggang betrifft. Nomis Phantasie schließt solche Lücken mit Spekulationen. – Miriam Toews ist selbst in einer Familie aufgewachsen, deren Atmosphäre durch die schwere Krankheit des Vaters (manische Depression) beeinflußt war. Er war Lehrer und warf sich nach seiner Pensionierung 1998 vor einen Zug. Miriam Toews hat ihrem Vater in ihrem Buch *Swing Low: A Life* (2000) ein Denkmal gesetzt. Auch in *Swing Low* schreibt Toews aus der Innenperspektive des kranken Vaters, so wie in *Ein komplizierter Akt der Liebe* aus Nomis Sicht.

11 Manuel Karasek (wie Anm. 3).

12 Gudula Geuther (wie Anm. 3); auch Miriam Toews' Ehemann ist mennonitisch getauft, die Kinder wachsen ohne kirchliche Bindung auf.

13 Anders nimmt Sarah Klassen in *Mennonite Quarterly Review*, April 2006, S. 269–271 den Roman auf. Sie bedauert, daß kanadische Autoren vornehmlich auf die Defizite der Mennoniten fixiert seien, und beklagt den Rummel um Toews' Roman, der zeige, daß das Publikum nur an verzeichnenden Darstellungen der Mennoniten interessiert sei: »A *Complicated Kindness* makes clear that Canadian Mennonite writers continue to be preoccupied with the shortcomings of the Mennonite Church and community, a theme introduced by Rudy Wiebe in *Peace Shall Destroy many* (1962). This year David Elias, another Manitoba Mennonite, has launched *Sunday Afternoon*, also a novel exposing hypocrisy in a southern Manitoba town. Though some will say there's been enough of mirror-gazing by Mennonites, the steady buzz around Toews's book indicates the public's willingness to look longer at the reflection, no doubt gauging how clear or distorted it is.«

14 »Nomi hast du gesagt, oder? sagte Travis. Genau, sagte ich, und wie heißt du noch mal? Travis, sagte er. Genau, Travis, sagte ich, als gäbe ich mir die allergrößte Mühe, mir den Namen zu merken. Ich wußte schon seit Jahren, wie er heißt« (33f.).

15 »Mein Onkel heißt eigentlich Hans Rosenfeldt. Er ist der Pastor unserer Kirche. Und der Bruder meiner Mutter. Tash meinte einmal, Die Stimme der Verdammnis sei vor dem Haus vorgefahren. Soll ich sie reinlassen? Seitdem nennen wir beide unseren Onkel Die Stimme, was zwar überhaupt nicht lustig ist, aber einfach gut paßt« (S. 60f.). Auf englisch lautet diese Passage: »My uncle's name is Hans Rosenfeldt. He is the pastor of our church. He's my mother's brother. Tash once said The Mouth of Darkness has pulled up onto our driveway. Shall I let him in? From then on she and I called him The Mouth, which, if not smart or funny or anything like that, is apt« (S. 45).

16 Nomi sinniert, warum ihre Mutter ein Verhältnis mit Mr. Quiring hatte (297): »Hat sie sich mit Ihnen eingelassen, weil sie es Ray übelnahm, daß er sie in einer Stadt festhielt, die eines Tages ihre Familie zerrütten würde? Denn soviel war ihr klar. Hat sie jeden Tag gerätselt, wie sie einerseits ihre Kinder zu freien, unabhängigen Menschen erziehen sollte, denn das wollte sie, während sie andererseits wußte, daß eine Stadt wie diese genau solche Kinder verseist, zerkaut und wieder ausspuckt, so sicher wie das Amen in der Kirche? Die Stimme hat einmal angedeutet, meine Mutter hätte sich wahrscheinlich aus Scham und Reue umgebracht. Das war wohl das Ende, das ihm am meisten Freude gemacht hätte. Das typische schlechte Ende, das ihm am plausibelsten erschien.« Diese Passage mag als ein Beispiel für die Übersetzung Christiane Buchers gelten, auf englisch lautet sie: »Did she have a thing with you because she was angry with Ray for keeping her in a town that she knew would inevitably break up her family? Did she live every day with the conundrum of wanting to raise her kids to be free and independent and of knowing that that's just the kind of kid a town like this chews up and spits out every day like happy hour? The Mouth had suggested once that my mother might have killed herself out of guilt and regret. I think it was the ending he most enjoyed. The typically grim outcome that made sense to him« (245).

17 Z.B. »mein Eigen« (41), sehr häufiges »es tut mir Leid«.

18 Z.B. »Wir saßen Händchen haltend im Wagen« (215); oder: »Im Grunde kann ich dort aufkreuzen, wann ich will, und unter der Hand mein Geld von dem Typen im Showroom kassieren, den all die Schläuche schwingenden Mädchen in kurzen Shorts unendlich faszinieren« (S. 43f.), unterderhand bedeutet heimlich und verboten, und das ist gemeint mit dem englischen »under the table«. – »Dann holte ich den selbst gebackenen Eins-zwei-drei-vier-Kuchen, in dem eine Hand voll Kerzen und in der Mitte eine Wunderkerze steckten« (S. 243); aber seit wann wird englisch »bunch« wird mit deutsch »Hand« übersetzt? »... auf's Neue das Herz zu brechen« (S. 296); sehr häufig »alles Mögliche tun«, obwohl eindeutig »alles mögliche« gemeint ist.

19 »helllichter Tag«, 170

20 »viel versprechende Aussichten« (247); »die Dachrinne sauber zu machen« (105); »damit sich Grandma nicht mit flüssiger Vanille voll tankte« (223); »kennen lernen« (264); »liegen gelassen« (228).

21 S. 115, engl. S. 90; zwar spricht man in Steinbach auf englisch von »Communion«, aber gemeint ist auf deutsch keine »Kommunion«, sondern das Abendmahl.

22 Ich spreche von Moral, nicht von Ethik, obwohl heute überwiegend von Ethik gesprochen wird. Aber das Wort ist doppeldeutig und kann sowohl eine Moral bezeichnen wie das philosophische Nachdenken darüber (Moralphilosophie). Ethik in diesem Sinn wäre kritisches, sich selbst reflektierendes Denken.

Predigten aus früherer Zeit

BERNHARD THIESSEN

Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebräer 13, 8)

Otto Schowalter als Predigtschreiber

Er war ein Intellektueller und Ästhet, ein Liebhaber der Künste, der auch passable Gedichte schreiben konnte, und vor allem war er ein scharfsinniger Theologe. PETER J. FOTH¹

Pastor Schowalter wirkte oft wie jemand, der in höheren Sphären schwebte und mit den Niederungen des Alltags oft nur schwer etwas anfangen konnte. DOROTHEE WIENS²

Trat er einmal aus dem Schneckenhaus heraus, konnte er Menschen jeden Alters und Zuschnitts aufs köstlichste unterhalten. OSKAR WEDEL³

Als Pastor Otto Schowalter starb, war ich acht Jahre alt und lebte in Baden-Württemberg. Es versteht sich von selbst, daß ich nicht aus eigener Erinnerung über ihn schreiben kann. So habe ich alles, was ich in dieser Einführung zu einer seiner Predigten schreibe, entweder gelesen oder im Gespräch mit Menschen erfahren, die Otto Schowalter persönlich kannten. Hinweise dazu finden sich am Ende des Artikels.

Diese Predigt habe ich aus zwei Gründen ausgesucht. Zum einen steht sie für einen wichtigen Einschnitt in der beruflichen Herausforderung von Pastor Otto Schowalter und in der Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona. Ging es doch darum, den vielen verstreut lebenden mennonitischen Flüchtlingen aus West- und Ostpreußen, Pommern und Schlesien unter anderem durch die Gemeindegründung in Kiel zu einer neuen Heimat zu verhelfen. Zum anderen hat sich Ende 2005 diese damals neu gegründete Gemeinde Kiel wieder aufgelöst und ihre etwa 35 verbliebenen Gemeindeglieder ermutigt, Glieder der Gemeinde Hamburg oder anderer Gemeinden zu werden. Pastor Schowalter hat also den Beginn der Gemeinde Kiel begleitet, und ich sollte als jetziger Pastor der Gemeinde Hamburg ihr Ende begleiten. So durfte der eine und mußte der andere die Herausforderung der Zeit annehmen. Auch als Wertschätzung der getanen Arbeit und

der 56jährigen Gemeindegeschichte habe ich die Predigt herausgesucht, die zu Beginn der Gemeindegründung in Kiel entstanden war.

Vom Land in die Großstadt

Bevor ich zu der Predigt selbst komme, trage ich zunächst einiges zusammengetragen über Grundlagen, Entwicklung und Ausprägung des Theologen und Predigers Otto Schowalter, der als Pastor fast 35 Jahre lang in der Großstadtgemeinde in Hamburg-Altona lebte, wirkte und predigte.

Auf dem Kaplaneihof in der Pfalz geboren und in einer kleinen Pfälzer Landgemeinde aufgewachsen, verlor er schon bald seinen Vater, was seine »in-nigste Verbindung«⁴ zu einer Mutter noch stärkte. Ihre feinsinnige Art hat er wohl ererbt. Im Haushalt ging er ihr oftmals zur Hand, so erwarb er sich Fähigkeiten, die ihm bis zum Ende seines Lebens eine Hilfe waren, so daß er durchaus »einen bewährten Koch«⁵ abgab.

Nach dem erfolgreichen Abschluß des Gymnasiums wollte Otto Schowalter zunächst Bibliothekar werden und begann deshalb in München ein Studium der Philologie und Kunstgeschichte. Zwar ließ ihn die Kunst zeitlebens nicht los, so legte er sich später die schönen Bände »Kunst der Welt« zu, in denen er gerne blätterte und die er stolz seinen Besuchern zeigte.⁶ Doch führte ein Sinneswandel den Bauernsohn dazu, das Kunst- und Philologiestudium abzubrechen und in Tübingen Theologie zu studieren. Dort stand er unter dem Einfluß des Theologen Karl Heim und sicher auch eines Adolf Schlatter.⁷ Er studierte zusammen mit dem mennonitischen Freund und späteren Theologen Walter Fellmann. Dieser sagte einmal zu Hans Adolf Hertzler, daß Otto Schowalter gerne auch schwierige theologische Literatur gelesen und schnell verstanden habe und sich damit leichter tat als andere mennonitische Kollegen. Daß Schowalter ein belesener Mann war, der mit theologischer Literatur lebte, zeigt sich durchaus auch an Vorträgen, die er später hielt wie beispielsweise bei einer Studententagung, indem er sich nicht nur mit täuferischer Geschichte, sondern auch mit damals aktuellen Theologen wie Delekat, Diem, Bonhoeffer, Barth und auch der Barmer Erklärung der Beken-nenden Kirche auseinandersetzte, und das alles, um dem »Auftrag der Men-nonitengemeinden in der Gegenwart«⁸ auf die Spur zu kommen. Auch mit seiner Frau Gertrud Schowalter, geb. Stauffer, die er 1930 heiratete, hat er immer wieder theologische Gespräche und brieflichen Austausch gepflegt. Ausführlich schrieb sie ihm von Vorträgen des damaligen Landesbischofs Schöffel, den sie hörte.⁹

Die Schreibmaschine und andere Lernfelder

Nachdem Otto Schowalter sein Studium beendet hatte, konnte er von Mai 1927 bis Oktober 1928 bei »Onkel Neff«, wie er ihn zeitlebens nannte, eine Art Vikariat machen. D. theol. Christian Neff war Pfarrer auf dem Weierhof in der Pfalz und hatte weitverzweigte Kontakte in die nationale und internationale mennonitische Welt, die er Otto Schowalter eröffnete. Otto Schowalter half in der Gemeinde aus und hatte auch immer wieder zu predigen. Oft wurden diese Predigten dann »im Kreise der Sonntagabend-Gesellschaft – auch der Maler Daniel Wohlgemuth war oft zugegen –« bei einem Glas Pfälzer Wein besprochen und immer wieder als »viel zu lang« empfunden.¹⁰ Diese Gewohnheit hielt Schowalter wohl bei, denn an »zu lange Predigten« erinnert sich auch Helmut Greve, der dann als Kind und Jugendlicher froh war, den himmelfahrenden Jesus und all die Engel betrachten zu können. (Mittlerweile ist dieses neobarocke Deckengemälde der Hamburger Kirche überstrichen worden, die Menschen müssen heute zu lange Predigten bildlos überstehen.)

Zurück zu Schowalters Vikarszeit: Da Christian Neff als Mitherausgeber des Mennonitischen Lexikons fungierte, konnte ihm Otto Schowalter auch dabei zur Hand gehen, wobei er nicht nur viel über die mennonitische Geschichte und das wissenschaftliche Arbeiten in Archiven und mit Handschriften aus vergangenen Jahrhunderten, sondern vor allem auch lernte, auf der Schreibmaschine zu schreiben. »Zum ersten Lernen wurde ich an die älteste [Schreibmaschine im Hause Neff, B. T.] gesetzt, die noch ein Holzgestell besaß und deren Tastatur halbkreisförmig angelegt war. Sie gab einen dumpfen Ton von sich ... Mühsam suchte ich zuerst die Buchstaben, Zahlen und Zeichen zusammen. Es ging nach dem Krähwinkler Landsturm. Nach und nach machte sich manches flotter ... Es ist bezeichnend für Neffs Energie, daß er da nicht locker ließ, bis wir um die Wette schrieben. Ich muß für seine Unnachgiebigkeit sehr dankbar sein. Denn ohne Schreibmaschine ist heute das Leben und die Arbeit in einem Pastorat nicht mehr zu denken.«¹¹ Das bestätigt auch Oskar Wedel, wenn er schreibt: »Zunehmend war ich beeindruckt von der Diszipliniertheit, mit der Otto Schowalter seine geistige Arbeit verrichtete. Von langer Hand wurde jede Predigt vorbereitet und wortwörtlich auf der Schreibmaschine zu Papier gebracht.«¹²

Predigt als Kunstwerk

Vermittelt durch Christian Neff, kam Otto Schowalter 1928 als Pastor der Mennonitengemeinde nach Hamburg und blieb dort fast bis zu seinem Lebensende 1965. Das Predigen war wohl ein Hauptschwerpunkt der Arbeit

Otto Schowalters. Vielleicht sollte man genauer sagen: das Predigtschreiben, denn: »Wer Otto Schowalter kannte, weiß, daß er mehr ein Mann des geschriebenen als des gesprochenen Wortes war.« Wenn er predigte, dann war das eher »verhalten, aber intensiv, durchaus ein Wechsel in der Stimmführung, mehr mit den Augen auf dem Papier als im Blickkontakt mit der Gemeinde; lag doch jede Predigt wörtlich ausgearbeitet vor ihm. Wenn ich mich recht entsinne, saß er bereits Anfang der Woche über dem Skriptum, das sechs Tage später vorzutragen war.«¹³ Und Udo van Dühren erinnert sich im persönlichen Gespräch, daß er, bevor er die erste Predigt von Otto Schowalter hörte, von anderen Gemeindegliedern darauf vorbereitet wurde: »Du darfst dich nicht daran stören, daß sich der Pastor ständig räuspert, das ist so eine Angewohnheit von ihm!«

Immer wieder hat Schowalter Predigten in seinen Gemeindebriefen abgedruckt, um sie so einem größeren Kreis von Menschen zugänglich zu machen. Otto Schowalter legte dabei sehr viel Wert auf das bewußt geschriebene Wort. Wie bei Gedichten, die er gerne schrieb, so hatte auch bei der Predigt jedes Wort seinen Platz. Vielleicht war es sein erster Studiengang, der ihn dazu führte, die Predigt als Kunstwerk zu begreifen. »Ich erinnere mich«, so sein Bruder Paul Schowalter, »wie er [Otto Schowalter] einmal die Predigt mit einem Kunstwerk verglich, auf das man, auch wenn man eine innere Schau davon hat, doch viel Fleiß und Mühe verwenden muß, bis es die ihm gebührende Ausdrucksform erhält. Wie der Künstler selbst bei der Gestaltung, so muß dann aber auch der, der das Kunstwerk betrachtet, Mühe und Fleiß darauf verwenden, um seine Aussage wirklich aufzunehmen.« Und, so fährt Paul Schowalter fort, daß man vieles von Otto Schowalter zwei- oder dreimal lesen müsse, ehe es sich einem erschließt: »Dann aber sieht man überall den Goldgrund einer leidenschaftlichen Liebe, eines aufrichtigen Glaubens, einer staunenden Anbetung der großen Taten und Möglichkeiten Gottes in Christus.«¹⁴ Gertrud Schowalter sah seine verfaßten Texte durchaus auch kritisch: »Im Hinblick auf mich« so erinnert sich Otto Schowalter später, »hegte sie fast Zweifel, ob ich den rechten Ton finden werde zu den Herzen der jungen Männer, besonders nach dem Kriege.«¹⁵ Vielleicht spürte sie, daß junge Menschen nicht immer die Geduld aufbringen, Texte zwei- und dreimal zu lesen, um den »Goldgrund« zu finden. Zu der Zeit hatte sich Otto Schowalter viel mit dem französischen Theologen Blaise Pascal beschäftigt und darüber auch ausführlich seiner Frau geschrieben.

Zwei grundverschiedene Lebensabschnitte: vorher ...

Die beruflichen Herausforderungen, die an Otto Schowalter gestellt wurden,

kann man im wesentlichen in zwei Lebensabschnitte teilen. In der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg war die Großstadtgemeinde einem starken Säkularisierungsprozeß unterworfen. Die Gemeinde zählte 1941 noch 299 Glieder (nach Angabe des letzten noch erschienenen Gemeindekalenders), allerdings kamen in der nationalsozialistischen Zeit, wie sich Helmut Greve im persönlichen Gespräch erinnert, nur etwa »16 bis 20 Gottesdienstbesucher, und manchmal waren es sogar unter zehn«. Das veranlaßte Otto Schowalter, in seiner Widmung zum 25jährigen Bestehen der neuen Kirche (Herbst 1940) den spärlichen Kirchenbesuch anzusprechen, zunächst mit den bekannt gewordenen Worten: »die Kirche ruft noch nach der Vollgemeinde.« Gegen Ende des Artikels steigert er sich fast zur Androhung der ewigen Verdammnis all derer, die nicht in die Kirche gehen: »Kommt, laßt uns anbeten! Diese Einladung hat Grund. Sie geht nicht umsonst. Wer ihr folgt, wird gesegnet. Wer ihr nicht folgt, schlägt den Segen aus und erntet Fluch.«¹⁶

... und nachher

Wie anders ist die Situation nach dem zweiten Weltkrieg. Damals hält Otto Schowalter die vorgestellte Predigt. Viele Überlebende der ehemals etwa 13 000 Mennoniten aus Ost- und Westpreußen kamen durch Schleswig-Holstein und fanden hier zumindest zeitweise eine neue Heimat. Die Gemeinde Hamburg verdreifachte ihre Gliederzahl auf kurzfristig über 1000. »Der große Strom unserer Ostflüchtlinge floß nicht nur vorüber, sondern machte halt und entließ seine Leute in unsere Stadt und die ganze weite Umgebung ... Vergessen waren die schier lähmenden Gedanken um die Zukunft der Gemeinde; denn da war neue Zukunft, vom Herrn der Kirche geschenkt.«¹⁷ Viel Leid und viel Not gilt es auszuhalten und gemeinsam zu tragen. Es kam aber auch Hilfe vom MCC in Form von Carepaketen und Suppen für die Suppenküche »In the name of Christ«. Solche »Ausgabetage« waren für Gertrud Schowalter Tage höchster Anstrengung und Befriedigung. »Sie hatte in Kürze die einzelnen Familien und Sippenverbände im Kopf, bis auf die Erinnerung an Größe und Maß der einzelnen Personen. Eine tiefe innere Befriedigung erfüllte sie jedes Mal am Abend eines vollbrachten Ausgabetales, weil sie dadurch hatte mithelfen können, Not zu lindern.«¹⁸

Flüchtlingen in eine Gemeinde helfen

Die mennonitischen Flüchtlinge im norddeutschen Bereich (britische Besatzungszone) wurden von einem westpreußischen Ältestenausschuß in zehn Betreuungsbezirke eingeteilt, um die Arbeit besser zu organisieren, und es bildeten sich viele Gruppen und Treffpunkte. Aus manchen – wie Kiel – ent-

standen später Gemeinden.¹⁹ Bei der seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Betreuung war der aus Westpreußen stammende Älteste Albert Bartel von Bedeutung. Im ersten Gemeindebrief vom März 1949, also ein halbes Jahr vor der Gründung der Gemeinde Kiel (Hinweis I; die römischen Ziffern verweisen im folgenden auf die entsprechend gekennzeichneten Stellen im Predigttext), wird auf Gottesdienste hingewiesen, die Ältester Bartel in Schleswig-Holstein hält: 14. März in Rendsburg, 15. März in Neumünster, 19. März in Eckernförde, 19. März (nachmittags) in Kiel, 20. März in Preetz, 21. März in Eutin, 24. März in Heiligenhafen, 25. März in Lensahn und 26. März in Lübeck. Es gab also überall verstreut lebende mennonitische Flüchtlinge, die durch die Gründung der Gemeinden Kiel und Lübeck in diesem Bereich Schleswig-Holsteins eine neue geistliche Heimat erhalten sollten.

Dabei fiel es den Flüchtlingen nicht leicht, sich einer neuen oder auch einer schon bestehenden Gemeinde anzuschließen. Noch im August 1949 schrieb Otto Schowalter an die Flüchtlinge einen Rundbrief, in dem er dafür warb, sich der Gemeinde anzuschließen, »um das Gemeindeleben und die Seelsorge auf eine geregelte Grundlage zu stellen«, zumal sie ja sowieso am Gemeindeleben teilnahmen.²⁰ Die Mitgliedschaft in der Heimatgemeinde solle davon allerdings unberührt bleiben (II). Dies geht zurück auf einen Kompromiß mit dem westpreußischen Ältestenausschuß, der noch bis 1949 empfohlen hatte, sich keiner hiesigen Gemeinde anzuschließen, um nicht etwaige Ansprüche in der verlorenen Heimat aufzugeben.²¹ Schowalter sieht diese Hoffnung allerdings von einem dünnen Faden gehalten. »Er kann jederzeit durch eine kleine Verschiebung abreißen. Und dann?« (III) Nicht erst dann, sondern grundsätzlich will Schowalter in seiner Predigt darauf eine Antwort geben. Sie liegt einzig und allein im Hinweis auf Jesus Christus.

Welcher Führer?

»Führer kommen auf und verschwinden, wie sie gekommen. Gemeinden sogar bilden sich und werden wieder auseinandergerissen. Aber Einer bleibt: der Führer der Gemeinden, Jesus Christus ihr aller Herr« (IV). Es ist schon bemerkenswert, mit welcher Schlichtheit und sprachlichen Symmetrie sich Otto Schowalter dem Thema Nationalsozialismus stellt, oder eben gerade nicht stellt. Fast scheint es wie ein unausweichliches Gewitter, das aufzieht, aber dann auch wieder weiterzieht. »Führer kommen auf und verschwinden ...« So ist das Wort »Führer« für ihn kein Tabu wie in meiner Generation, sondern kann ganz bewußt und damit ja wohl auch positiv besetzt auf Jesus Christus übertragen werden. Auch wenn Otto Schowalter in einer Predigt von 1939 vehement die Buße einklagt und am Vorabend des Zweiten

Weltkrieges überhaupt kein Triumphgefühl aufkommen läßt,²² bezieht er keine klare Stellung zum Nationalsozialismus und kann unkommentiert einen Bericht von einem Feldgottesdienst mit evangelischen und katholischen Militärpfarrern und vielen Soldaten in einer Mennonitenkirche »am Westwall« abdrucken.²³

Aber er findet auch oder vielleicht gerade weil er unfreiwillig – trotz etlicher Freistellungsgesuche – ab 1941 in den Krieg ziehen mußte, bis er Ende 1945 aus britischer Gefangenschaft wieder nach Hamburg kam, in einer Auslegung des Verses »Selig sind die Friedensstifter« (Matthäus 5,9) von 1949 deutliche Worte gegen die Schuldlosigkeit des Menschen. Der Krieg, so schreibt er, »ist kein bloßes Naturereignis, wie eine Überschwemmungskatastrophe. Es ist eine geistige Katastrophe. Sie kommt nicht über den Menschen als einen völlig Unbeteiligten. Nein, diese Katastrophe trifft ihn aus dem Eigenen, aus dem eigenen Werk«.²⁴ Dennoch bleibt mir seine Stellung zum Nationalsozialismus undeutlich. Hans-Jürgen Goertz bestätigte mir im persönlichen Gespräch, daß es kaum möglich war, mit Otto Schowalter über die Zeit des Nationalsozialismus offen zu sprechen, er wich aus. Auch Oskar Wedel erhoffte sich von einem Vortrag, den Otto Schowalter 1947 vor Studenten hielt, Aufklärung: »Ich vermutete eine Abrechnung mit dem Verhalten der Mennoniten in der eben zu Ende gegangenen Periode des Dritten Reiches. Ich fand sie nicht«.²⁵ Bei diesem Thema blieb Otto Schowalter wohl in der Schwebe und beließ es bei Andeutungen. Dies gilt auch für die Worte im letzten Teil der vorliegenden Predigt, mit denen er feststellt, daß wir alle nicht nur mit die Geschichte der Gemeinde Jesu Christi, sondern auch mit der ganzen Geschichte dieser Welt verknüpft sind: »So ist unsere Frage heute ja besonders bei diesen Verwicklungen von Schicksal und Schuld. Da dürfen wir uns aber an die Tatsache halten: gemacht: auch diese Welt und ihre Mächtigen hat ihren Meister gefunden! Es ist derselbe Herr, der die Gemeinde ins Leben gerufen hat« (V). Mir scheint, daß er mit dieser Bemerkung auf die Nürnberger Prozesse anspielt, bei denen Nationalsozialisten durch einen alliierten Gerichtshof zur Rechenschaft gezogen wurden. Dieses Thema behandelt er auch im Nachruf auf seine Frau: »In allem war auch das deutsche Schicksal, das ihr [Gertrud Schowalter, B.T.] zu schaffen machte. Ich sehe uns noch vor dem Radio sitzen bei der Verkündigung der Nürnberger Urteile. So sehr wir zugeben mußten, daß hier Gerechtigkeit geschah, so waren wir auch im Bedenken, ob diese Art von geschichtlicher Gerechtigkeit gut war. Es blieb da nur noch der Ausblick auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes, auf die meine Frau sich je mehr und mehr innerlich geworfen hatte schon während des Krieges, als alle sogenannten Sinngebun-

gen dieses Krieges nach und nach zerbröckelten. Meine Frau hatte den Krieg größtenteils verstanden als einen Kampf wider den Bolschewismus, wodurch sie z. T. auch von bedeutenden Mennoniten unterstützt wurde. Sie fügte sich in Gottes Schicksal und bekam auch einen neuen Blick in das eigene Schicksal als Volk.« Ist es dieses Schicksal? Ist es diese Schuld, auf die Schowalter in seiner Predigt anspielt? Er bleibt bei vagen Andeutungen. Sicher war den Zuhörerinnen und Zuhörern deutlicher, worauf Schowalter anspielte.

Christus, nicht Goethe

Was die reale Politik und sichtbare Geschichte angeht, so verharrt Otto Schowalter in der menschlichen und seelsorgerlichen Beschreibung der Nöte und Gefühle (am Anfang und am Schluß seiner Predigt), um sie dann mit der Christusaussage zu verbinden. Hier weist er darauf hin, daß alle menschliche Auslegung fehlgehen muß. Allein Jesus Christus ist es, an dem sich unser Schicksal und unser Trost entscheiden. Diese christologische Zentrierung ist für Otto Schowalter tragend. Dazu bemerkt Paul Schowalter, daß Prediger Christian Neff »vor allem durch sein Festhalten am vollen Bekenntnis zu Christus als dem Mittelpunkt der Schrift, prägendes Vorbild für ihn [Otto Schowalter] wurde«. ²⁶ Sicher wurde dies theologisch weiter gefestigt durch die Beschäftigung sowohl mit Schriften als auch mit Predigten von Karl Barth. So berichteten mir Hannelore und Helmut Greve, daß Otto Schowalter regelmäßig Radiogottesdienste aus der reformierten Kirche der Schweiz hörte, vor allem wenn Karl Barth die Predigt hielt. Immer wieder war es die Besinnung auf Jesus Christus, »der reine Humanismus war ihm immer zu wenig. Und Goethe mochte er nicht leiden«, erinnert sich Hannelore Greve. Dabei war der Verweis auf Jesus Christus nie nur seelsorgerlich entlastend, sondern Otto Schowalter verband damit auch immer einen moralischen, ja fast könnte man sagen gesetzlichen Anspruch. So teilten es mir damalige Gottesdienstbesucher mit, und so hat er es oft ausgesprochen, wenn er am Schluß seiner Predigten immer wieder folgendes Bibelwort zitierte: »Seid aber Täter des Wortes und nicht nur Hörer allein« (Jakobus 1,2). ²⁷

Von der sichtbaren Gemeinde

»Der Herr muß das Programm, der Entwurf und das Ziel der Gemeinde sein. Ja, Er ist dieser Entwurf. Die Gemeinde ihrerseits hat gar kein bestimmtes Programm. Wo man Programm sagt, da wird man bald Programme sagen. Und welches wäre dann das rechte? Nein, ihr Herr selbst ist ihr Programm« (VI). Daß Gemeinde kein bestimmtes eigenes Programm hat, bedeutet keinesfalls, daß sie unwichtig oder gar überflüssig sei. Immer wieder weist Otto

Schowalter auf die Bedeutung der sichtbaren Gemeinde in einem sichtbaren Haus hin. Hier kommen auch seine Motivworte immer wieder zur Geltung. Gott schafft »Wasserquellen in der Wüste« (VII) und einen »Quellort« (VIII). Und Oskar Wedel zitiert, daß man zum »Quellgrund« müsse, der der Geist Jesu sei. Und fast in einer Art dialektischem Denken (ist da Karl Barth zu vernehmen?) beobachtet Oskar Wedel: »Kaum spricht er davon, daß nur der Geist es vermag, spricht er im gleichen Atemzug von der sichtbaren Kirche. Rigoros formuliert er: ›Von einem Auftrag einer unsichtbaren Kirche läßt sich nichts aussagen.«²⁸ Seiner Gemeinde schrieb er ins Gewissen: »Die Kirche ist die sichtbare Heimat einer Gemeinde ... Heimat ist die Kirche dann, wenn wir regelmäßig uns dort einfinden.«²⁹ Und nun führt er aus, daß Entfernung und Wetter kein Argument seien, nicht in die Kirche zu gehen, denn oft sind es die entfernt Wohnenden die kommen. »Ferner sind es oft die Alten, die kein Wetter scheuen. Die Kirche ist eben für sie eine Heimat.«³⁰ Hans Adolf Hertzler berichtete mir von einer Bemerkung Otto Schowalters: »Das Wetter, bei dem die Hamburger in die Kirche gehen, gibt es nicht.« Mit anderen Worten, viele finden immer eine Ausrede. Schnell hat Otto Schowalter aber auch die Mentalität vieler Flüchtlinge durchschaut und spiegelt sie in einer Predigt wider. So erzählte mir ebenfalls Hans Adolf Hertzler, Schowalter solle einmal gesagt haben: »Ihr müßt am Evangelium festhalten wie am Lastenausgleich!« (Das war die Vergütung, die die Flüchtlinge für ihre verlorenen Höfe bekamen.) So weiß Pastor Schowalter, wovon er redet, wenn er am Ende seiner Predigt deutlich wird: »Und mögen auch bei einem jeden zunächst andere Dinge vordringlicher sein als etwa ein Gottesdienstbesuch, vergeßt nicht: von hier werden große Dinge gespielt; hier schlägt das Herz des Herrn der Welt« (IX).

Mit zwei Aussagen sollte Otto Schowalter vorausschauend recht behalten, obwohl er es vermutlich nicht so konkret meinte: »Die Kirche ist die sichtbare Heimat der Gemeinde.«³¹ Die neugegründete Gemeinde Kiel hatte kein eigenes Haus und sogar mehrere, weit voneinander entfernte Predigtorte, so daß sich nicht über mehrere Generationen Heimat einstellte. Peter Foth beobachtet: »Wo in der Frühzeit eine Kirche gebaut wurde und wo ein hauptamtlicher Prediger war, da stabilisierte sich die Gemeinde über längere Zeit; wo beides nicht da war, insbesondere kein eigenes Haus, da ging die Gemeinde ein oder kümmert bis heute dahin.«³² Das trifft nun auch auf die Gemeinde Kiel zu. Obwohl sie durch die Älteste Ruth Wedel, Hamburg, und den langjährigen Vorsitzenden Hans Joachim Wiebe, Preetz, in den letzten Jahrzehnten aufopfernd betreut und begleitet wurde, mußte sie vom Kieler Gemeindevorstand nach langen Beratungen vor allem aus Gründen des fort-

schreitenden Alters der Gemeindeglieder und der Leitenden Ende 2005 aufgelöst werden. Zwar gibt es nach wie vor die Predigtstellen Neumünster und Sophienhof bei Preetz, nunmehr allerdings als Außenstellen der Gemeinde Hamburg. Sicher dachte Otto Schowalter nicht an die neugegründete Gemeinde Kiel, aber wie recht hatte er doch, als er in seiner Predigt sagte: »Gemeinden sogar bilden sich und werden wieder auseinandergerissen. Aber Einer bleibt: Der Führer der Gemeinden. Jesus Christus ihr aller Herr« (X).

Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebräer 13,8)
Predigt, gehalten von Pastor Otto Schowalter, Hamburg, zur Eröffnung der Mennonitengemeinde zu Kiel und Umgebung, am 9. Oktober 1949 (I)

In dieser Stunde bewegen uns sehr gemischte Gefühle. Empfindungen voll Gram über alles Verlorene; Bewegungen des Dankes für das Neugewonnene und zu Gewinnende. Wir kommen her aus großer Not. Unsere Heimat, unsere Wirtschaft, ja, auch unsere Gemeinden sind fürs erste dahin. Wir haben uns zwar dahin verstanden, der Überlieferung nach die Zugehörigkeit zu den alten Heimatgemeinden weiter bestehen zu lassen (II); aber jeder weiß, daß das doch nur noch ein dünner Faden ist, an dem wir hängen. Er kann jederzeit durch eine kleine Verschiebung abreißen. Und dann? (III). Auf diese Frage ist diese Stunde eine Antwort. Nichts scheint beständiger als der Wechsel. Führer kommen auf und verschwinden, wie sie gekommen. Gemeinden sogar bilden sich und werden wieder auseinandergerissen. Aber Einer bleibt: der Führer der Gemeinden, Jesus Christus ihr aller Herr (IV). Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Darum wollen wir uns hier und heute trösten lassen. Dieser Trost wächst ja aus einer seltsamen Mahnung heraus. Es heißt vordem: das Glaubenszeugnis der Väter zu beachten und ihm nachzufolgen. Ihr Ende schauet an! Aus der Betrachtung des Lebensausganges der Märtyrer erwächst der Trost für das Leben der gesamten Gemeinde: hinter den Schmerz, hinter das Leid zu sehen und seine heimliche Freude zu entdecken: Es ist der Herr, der bei allem mit dabei ist. Und so sehen auch wir zurück in die Vergangenheit unserer mennonitischen Gemeinden. Und dann sehen wir viel Trauriges und Bitteres. Am Anfang, so kann man sagen, war die Trübsal. Wieviel Märtyrer hat unsere kleine »Kirche« gehabt! Weit mehr als sonst eine Kirche. Und wie lange sind sie verfolgt und kaum geduldet worden! Von Geschlecht zu Geschlecht hieß es immer wieder: »Geh aus deinem Vaterland und deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen will«. Ja, die Gemeindegeschichte von außen betrachtet[,] bietet wenig Trost für heute. Die Geschichte ist keine Trösterin. »Bittere Frucht ist ihre Labe« sagt ein moderner Dichter.

Aber der Herr der Gemeinde, der kann trösten. Er tröstet rein durch sich selbst. Die Gemeinde braucht ja nicht viel zu wissen; sie braucht vor allem nicht wahrsagend in die Zukunft schauen zu wollen, ihr genügt ihr Herr, heute, gestern und in Ewigkeit. Der ist ihr Trost. Der ist auch unser Trost in der jetzigen Lage. Ich sage nicht: er dürfte auch unser Trost heute sein; nein, ich sage: er ist unser Trost. Nur um seinetwillen können wir doch diese Zeit ertragen, ohne zu verzweifeln. Unter Tränen singen wir heute die Lieder Ihm zu Ehren; aber wir singen sie! Er hat seine Gemeinde oft hineingeführt in die Nacht, ja nicht nur die äußere Nacht des Schicksals, sondern in die Dunkelheit der Anfechtungen des Glaubens wegen und sie hart erprobt. Er hat sie aber gerade dadurch an Sein Licht herausgeführt, in das Licht der Erkenntnis Seines Namens. Er ist das Ziel, das Ziel der Gemeinde und des persönlichen Lebens. Derselbe gestern und heute und in Ewigkeit.

Jesus Christus, ein Programm für die Gemeinde

Bei einer Gemeindegründung erhebt sich ja die Frage: worauf bauen wir sie und woraufhin wollen wir sie lenken? Welche letzten Absichten haben wir dabei? Da liegt es vielleicht nahe, mit dem Gedanken zu rechnen: daß wir eine Stätte schaffen wollen, an der wir uns alle wohlfühlen. Aber wo ist dann die Unterscheidung, was wohlfühlen heißt und was nicht? Über ein bloßes Wohlgefühl kann man sich täuschen. Darauf dürfen wir diese Gemeinde nicht bauen.

Oder sollen wir darauf fußen, eine Stätte des Vergessens zu machen für allen Kummer eine Zeitlang? Nein, auch das trägt nicht und ist nicht die Gabe Jesu Christi in ihrem vollen Reichtum. Oder sollen wir einen Hort der mennonitischen Überlieferung schaffen, an dem das Gebot der Väter und der Schrift streng und unnachsichtig geübt werde ohne Rücksicht auf neue Anliegen und Aufgaben? Die Tradition in allen Ehren; aber nicht sie, sondern der Herr muß das Programm, der Entwurf und das Ziel der Gemeinde sein.

Ja, Er ist dieser Entwurf. Die Gemeinde ihrerseits hat gar kein bestimmtes Programm. Wo man Programm sagt, da wird man bald Programme sagen. Und welches wäre dann das rechte? Nein, ihr Herr selbst ist ihr Programm (VI).

Sie wächst ja aus dem heraus, was Er gestern wirkte. Sie ist ja nicht einmal unsere Erfindung, auch diese Gemeinde ist es nicht. Und sie wächst in das hinein, was Er morgen haben will. Und so wächst sie aus seinen Zusagen und seinen Absagen; beides gehört bei ihm zusammen zu dem Programm seiner Führung.

Und daraus kommt jener wunderbare Zusammenhang und Zusammenhalt

aller Gemeinden der ganzen Kirche aller Zeiten, und die lebendige Fortführung der einzelnen Gemeinden selbst. Denn es heißt ja nicht: dasselbe in alle Ewigkeit, dasselbe Schema, dieselbe Überlieferung, nein, es heißt ja, Derselbe in Ewigkeit. Derselbe befiehlt den einen zu wandern und den anderen zu bleiben. Derselbe heißt die einen ausharren bis zum Ende und die anderen enthebt er im Nu allen Elends. Es ist ja derselbe Christus in seiner Unerbittlichkeit gegenüber Schriftgelehrten und Pharisäern und derselbe in seiner unendlichen Güte und Vergebungsbereitschaft gegenüber Sündern und Ehebrechern. Ja, es ist auch derselbe Herr, der die großen Kirchen wachsen ließ samt den kleinen. Derselbe, der das Aufblühen unserer Gemeinden in Westpreußen und in Rußland gegeben hat und der hier nun in Bescheidenheit und vielfacher Not zu einem neuen Ziele schreitet. Er kann Wasserquellen in der Wüste (VII) schaffen und Bahn machen in der Einöde. Die Zukunft ist uns nur dann eine Last und eine Qual, wenn wir vergessen und verwechseln, was sein ist und was unser. Die Gemeinde ist sich ja keineswegs selbst ihr Programm. Der Herr ist ihr Heil. Darum soll alles, was in der Gemeinde geschieht, an Erziehung und Zucht, an Tröstung und Warnung, an Aufruf und Ermunterung, im letzten Grunde hinzielen auf Christus. Das, woran wir auch hier jetzt stehen, ist ja nicht unser Werk, sondern seines. Woher wir kommen, das ist ja Sein Gestern, das Heute ist Sein Heute, und das Morgen wird Sein größeres Morgen sein. Man hat also zu unterscheiden »den Leib des Herrn« nicht nur beim heiligen Abendmahl. Was für eine Sache!

Man könnte stutzig werden. Aber wir dürfen aus diesem Programmwort noch etwas herauslesen. Denn gerade weil wir an solchen Aufgaben stehen, die uns nicht gehören, sondern die der Herr zu lösen hat, deswegen stehen wir ja durch und mit Christus am Brennpunkt der Zeiten, in der Herzkammer aller Geschichte, da, wo alle Fäden zusammenlaufen. Da, wo Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengehalten werden von Seiner Hand der Liebe und Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit und Wahrheit. Deshalb dürfen wir diese ganze, oft so schwere, so tragische Geschichte mit neuen Augen ansehen. Ja, nicht nur die Geschichte der Kirche allein, sondern auch die ganze Geschichte, mit der wir ebenso alle verknüpft sind. So ist unsere Frage heute ja besonders bei diesen Verwicklungen von Schicksal und Schuld. Da dürfen wir uns aber an eine Tatsache halten: gemacht: auch diese Welt und ihre Mächtigen hat ihren Meister gefunden! Es ist aber derselbe Herr, der die Gemeinde ins Leben gerufen hat (V). »Ob die Welt zu dunklen Gängen, möcht es scheinen ihm entglitt. Laß sie laufen, treiben, drängen: dennoch bleibt es Gottes Schritt!« Er ist die öffentliche Gewalt. Er

bleibt sie, auch wenn die Öffentlichkeit selbst es nicht wahrhaben und merken will. Er enthüllt nicht all seine Wege, oft nicht einmal hinterher. Er offenbart aber sich selbst dem Gehorsam. Nach der Gehorsamsregel geht es. Deshalb eben stehen wir am Brenn- und Schnittpunkt der Zeiten in der Gemeinde des Gehorsams, in der Er Sein Wesen hat. Darum, liebe Brüder und Schwestern, Ihr, vom Schicksal hart Angeschlagenen: man muß die Spur und die Fährte haben, will man etwas mit Erfolg nachgehen. Und das ist die rechte Fährte in dieser Sache, von der wir hier reden: nicht das Starren auf die Weltgeschichte und die große Diplomatie, auf die kluge Ausnützung gegebener Möglichkeiten ist der Quellort (VIII) der Wandlung, die wir vor allem brauchen. Die Spur: das ist der Gehorsam und die Liebe zur Gemeinde, zur Bruderschaft. Die Liebe zur Gemeinde ist der Schlüssel zum Verständnis der Gottesgeschichte. Aber das alles im Zeichen des Gehorsams diesem einen Namen gegenüber, der gestern und heute und in alle Ewigkeit derselbe ist.

So ist hier dieser Gemeinde eine Chance geboten, und uns mit ihr: als Gemeinde Jesu Christi steht sie bittend vor einem jeden, sie zu lieben um ihres Herren willen, so arm und so gering sie ist. Und mögen auch bei einem jeden zunächst andere Dinge vordringlicher sein als etwa ein Gottesdienstbesuch, vergeßt es nicht: von hier aus werden große Dinge gespielt; denn hier schlägt das Herz des Herrn der Welt (IX). Brüder und Schwestern: nützet diese Gelegenheit aus! Es wird euch nicht gereuen. Amen.

Diese Predigt zur Eröffnung der Mennonitengemeinde zu Kiel und Umgebung wurde am 9. Oktober 1949 gehalten und erstmals veröffentlicht in: Der Mennonit. Ein Gemeindeblatt zunächst für mennonitische Neusiedler in aller Welt, Basel, Mai/Juni 1950, Nr. 5/6, S. 35.

Anmerkungen

- 1 Kurzer Gang, S. 8
- 2 Festschrift, S. 12
- 3 Wir unten – er oben, S. 46
- 4 Paul Schowalter, Gedenkrede, S. 58
- 5 Oskar Wedel, Wir unten – er oben, S. 46
- 6 Hans-Jürgen Goertz, Gedächtnisrede, S. 60
- 7 Hinweis von Hans-Jürgen Goertz im persönlichen Gespräch
- 8 Auftrag, S. 80f.
- 9 Frau Gertrud Schowalter, S. 51
- 10 Otto Schowalter, Erinnerungen, S. 3
- 11 Erinnerungen, S. 2
- 12 Wir unten – er oben, S. 46
- 13 Oskar Wedel, Lebensbilder, S. 85
- 14 Gedenkrede, S. 59

- 15 Frau Gertrud Schowalter, S. 52
- 16 Mennonitenkirche, S. 6
- 17 Otto Schowalter, Frau Gertrud Schowalter, S. 51f.
- 18 ebd., S. 52
- 19 Vgl. Peter Foth, Kurzer Gang, S. 10
- 20 Kleiner Gang, S. 11 und Zueinander finden, S. 60
- 21 Vgl. Zueinander finden, S. 60
- 22 Vgl. Der Gott, S. 3ff.
- 23 Feldgottesdienst, S. 5–7
- 24 Friedensstifter, S. 1
- 25 Vgl. Lebensbilder, S. 83
- 26 Gedenkrede, S. 58
- 27 Vgl. Dorothee Wiens, Festschrift, S. 12
- 28 Lebensbilder, S. 84
- 29 Mennonitenkirche, S. 4f.
- 30 ebd., S. 5
- 31 Mennonitenkirche, S. 4
- 32 Zueinander finden, S. 60

Ganz herzlich möchte ich mich für die persönlichen Gespräche im Sommer 2006 über Otto Schowalter bedanken bei:

Prof. Dr. h.c. Hannelore und Prof. Dr. Helmut Greve, Hamburg

Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg

Udo van Dühren, Pinneberg

Dr. Hans Adolf Hertzler, Krefeld

Zitierte Literatur

- AUFTRAG** Otto Schowalter: Der Auftrag der Mennonitengemeinde in der Gegenwart, in: Botschaft und Nachfolge, Bericht und Vorträge der mennonitischen Studententagung auf dem Thomashof 1947, zusammengestellt von Theo Glück, Die Mennonitischen Schriftenreihe, hrsg. Konferenz der süddeutschen Mennoniten, S. 75ff.
- DER GOTT** Otto Schowalter: Der Gott der Heiden und Christen. Eine Predigt über Apostelgeschichte Kap. 17,16–31, in: Gemeindebrief, Jg. 1939, Nr. 1, S. 3–7.
- ERINNERUNGEN** Otto Schowalter: Erinnerungen an Pfarrer D. theol. Christian Neff, in: Gemeindebrief der Mennonitengemeinde, Jg. 1949, Nr. 4, S. 2–6).
- FELDGOTTESDIENST** Rudolf Hege: Bericht von einem Feldgottesdienst in der Mennonitenkirche zu D...hof am Westwall, in: Gemeindebrief Jg. 1939, Nr. 3, S. 5–7.
- FRAU GERTRUD SCHOWALTER** Otto Schowalter: Frau Gertrud Schowalter geb. Stauffer, 27. September 1905–16. Oktober 1961, in: Mennonitischer Gemeindekalender 1963, S. 28–36, in: Festschrift 1990, S. 47–54.
- FRIEDENSSTIFTER** Otto Schowalter: Friedensstifter in: Gemeindebrief Jg. 1949, Nr. 3, S. 1–7.
- GEDÄCHTNISREDE** Hans-Jürgen Goertz: Gedächtnisrede auf Pastor Schowalter 1900 bis 1965, bei der Trauerfeier in Hamburg-Altona am 12. Februar 1965, in: Der Mennonit, 18. Jg. Nr. 4, April 1965, S. 60f.
- GEDENKREDE** Paul Schowalter: Pastor Otto Schowalter (1900–1965), Gedenkrede bei der Trauerfeier in Kirchheimbolanden am 9. Februar 1965, in: Der Mennonit, 18. Jg. Nr. 4, April

1965, S. 58–60.

KURZER GANG Peter J. Foth: Ein kurzer Gang durch die Geschichte der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona im 20. Jahrhundert, in: Festschrift der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona aus Anlaß der 75-Jahr-Feier der Mennonitenkirche in Hamburg-Altona; im Selbstverlag der Gemeinde, Hamburg 1990, S. 3–20.

LEBENSBLDER Oskar Wedel, Otto Schowalter, in: Mennonitisches Jahrbuch 2000, Rubrik: Lebensbilder, S. 83–88.

MENNONITENKIRCHE Otto Schowalter: Die Mennonitenkirche – Eine Widmung. Zum 25jährigen Bestehen der neuen Kirche. In: Gemeindebrief Jg. 1940, Nr. 1, S. 2–6.

WIR UNTEN – ER OBEN Oskar Wedel: Wir unten – er oben, Erinnerungen an Otto Schowalter, in: Festschrift der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona aus Anlaß der 75-Jahr-Feier der Mennonitenkirche in Hamburg-Altona; im Selbstverlag der Gemeinde, Hamburg 1990, S. 45f.

ZUEINANDERFINDEN Peter J. Foth, Zueinanderfinden, Die Integration mennonitischer Flüchtlinge in das westdeutsche Mennonitentum nach 1945 dargestellt überwiegend am Beispiel der Gemeinde Hamburg, erstmals erschienen in: Mennonitisches Jahrbuch 1985, S. 17–24, zitiert nach Festschrift, S. 58–65.

Flucht und in Kriminellen aufgefalle, was in den Jahren von 1947 bis 1950 geschah. Schließlich nahm ich mich dieser Thematik an und schrieb auf, was ich wusste, und auch etwas von dieser Geschichte an unsere Kirche weiterzugeben. Als ich damit fertig war, gab ich meine Aufzeichnungen Oskar Wedel zu lesen. Der fragte mich, ob ich darüber einen Vortrag bei der Migrationskonferenz der Mennonitischen Geschichtsvereine halten möchte. Die meisten Mennoniten in Deutschland lebten vor 1945 im Gebiet der ehemaligen Provinz Westpreußen, die nach dem Ersten Weltkrieg geteilt wurde. Der größte Teil Westpreußens fiel an Polen, der in jener Zeit wieder entstand, und der neu geschaffene Freistaat Danzig unterstand dem Völkerbund und war nicht Teil Deutschlands. Zu diesem Preußen gehörten das Weichsel-Triangel Działo, die Danziger Heide und Danzig mit seinen Vororten. Hier gab es die größte Mennie Mennonitengemeinden. Außer der Stadtgemeinde in Danzig sind die Gemeinden Elbortowen, Holmsten, Marienburg, Lohelken und Orlefeld, Rosowen und Torgelagen zu nennen. In der Mennonitengemeinde Heubuden bin ich geboren.

Die Gemeinden bei Graudenz (Alte und Gruppe und Schönewald) befanden sich im Jahre 1919 unter polnischer Verwaltung auf polnischem Gebiet, ebenso die kleine Gemeinde Oberkassau bei Thorn. Sie waren nur durch eine Landsgrenze von ihren Qubotsbrüdern im Preußen Danzig getrennt. Die fruchtbare Ausbreitung von Einfahrungen und Rosowen untereinander war nur sehr schwierig. Ebenfalls durch eine Grenze abgetrennt waren auch die Gemeinden in Ostpreußen (Elbing, Eilenburg, Thurnburg, Torgelagen, Marienburg und Marienburg).

Ich war neun Jahre alt, als der Zweite Weltkrieg begann. Und es wurde

Erinnerungen

BURKHARD DRIEDGER

Mennoniten aus West- und Ostpreußen in Pfalz-Rhein Hessen zwischen 1945 und 1960

Als ich meinen Ruhestand 1988 begann, fing ich an aufzuschreiben, was ich noch von der alten Heimat an der Weichsel wußte. Das haben auch andere getan, aber bisher hat keiner darüber berichtet, wie das denn war, als nach dem Krieg plötzlich ein großer Teil der Mennoniten aus dem Osten in der Pfalz und in Rhein Hessen auftauchte, was in den Jahren von 1947 bis 1950 geschah. Schließlich nahm ich mich dieses Themas an und schrieb auf, was ich wußte, um auch etwas von dieser Geschichte an unsere Kinder weiterzugeben. Als ich damit fertig war, gab ich meine Aufzeichnungen Gary Waltners zu lesen. Der fragte mich, ob ich darüber einen Vortrag bei der Mitgliederversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins halten möge.

Die meisten Mennoniten in Deutschland lebten vor 1945 im Gebiet der ehemaligen Provinz Westpreußen, die nach dem Ersten Weltkrieg geteilt wurde. Der größte Teil Westpreußens fiel an Polen, das in jener Zeit wieder entstand, und der neu gebildete Freistaat Danzig unterstand dem Völkerbund und war nicht Teil Deutschlands. Zu diesem Freistaat gehörten das Weichsel-Nogat-Delta, die Danziger Höhe und Danzig mit seinen Vororten. Hier gab es die größte Dichte an Mennonitengemeinden. Außer der Stadtgemeinde in Danzig sind die Gemeinden Fürstenwerder, Heubuden-Marienburg, Ladekopp mit Orloffelfeld, Rosenort und Tiegenhagen zu nennen. In der Mennonitengemeinde Heubuden bin ich geboren.

Die Gemeinden bei Graudenz (Montau-Gruppe und Schönsee) befanden sich im Jahre 1919 unvermittelt auf polnischem Gebiet, ebenso die kleine Gemeinde Obernessau bei Thorn. Sie waren nun durch eine Landesgrenze von ihren Glaubensbrüdern im Freistaat Danzig getrennt. Ein fruchtbarer Austausch von Erfahrungen und Besuchen untereinander war nur schwer möglich. Ebenfalls durch eine Grenze abgetrennt waren nun auch die Gemeinden in Ostpreußen (Elbing, Ellerwald, Thiensdorf, Tragheimerweide, Königsberg und Memelniederung).

Ich war neun Jahre alt, als der Zweite Weltkrieg begann. Und als es soweit

kam, daß wir flüchten und unsere Heimat verlassen mußten, wußte ich etwas von der Geschichte der Mennoniten. Bei den Mahlzeiten war es, daß sich meine Eltern darüber unterhielten, wie schwer es die Mennoniten, die aus Rußland hatten flüchten müssen, bei ihrer Ansiedlung im Chaco von Paraguay hatten. Ich wußte natürlich auch, daß es im Werder mehrere Mennonitengemeinden gab, aber ich kannte nicht ihre Kirchen, außer denen in Heubuden und Marienburg. Einmal war ich auch in der Mennonitenkirche in Fürstentum und sogar in Tragheimerweide und in Montau bei Graudenz.

Zum Gottesdienst nach Heubuden fuhren wir fast an jedem Sonntag. Wenn wir mal nicht zum Gottesdienst fuhren, dann wurden die dicke Bibel und das Predigtbuch aus dem Schrank geholt, und Vater oder Mutter lasen daraus eine Predigt.

Es war wohl selbstverständlich, daß meine Eltern den Mennonitischen Gemeindekalender hielten, auch die Mennonitischen Geschichtsblätter. Auch Teile des Mennonitischen Lexikons wurden nacheinander gekauft, die später zu Bänden gebunden werden sollten. Diese Lektüre wurde auf dem »Stubenboden« aufbewahrt, einfach auf dem Fußboden gestapelt. Manchmal bin ich dort hingeraten und ich habe mit Interesse die Bilder in dieser Lektüre betrachtet. Und so manches Mal hat mich meine Mutter zum Essen herunterrufen müssen, weil ich in die Hefte so vertieft war.

Von Glaubensgeschwistern in Rußland und Südamerika wußte ich also. Ich wußte aber nicht, daß es auch welche in der Pfalz gab, obwohl sie doch derselben Konferenz angehörten wie die Gemeinden in Westpreußen. Das war die »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden«. Daneben gab es noch die Mennoniten in Baden-Württemberg, die sich zum »Verband Deutscher Mennonitengemeinden« zusammengeschlossen hatten. Diese beiden Konferenzen unterschieden sich auch in Glaubensauffassungen. Darauf komme ich noch zurück.

Der bäuerliche Anteil bei den Mennoniten im ehemaligen Westpreußen betrug bis 1945 etwa 80 Prozent. Meist waren das selbständige Bauern. Ähnlich wird es auch bei den Mennoniten in der Pfalz und in Baden-Württemberg gewesen sein. Das änderte sich nach dem Krieg grundlegend. Was bedeutete es für die Gemeinden, daß sich in sehr kurzer Zeit, praktisch von heute auf morgen, die Zusammensetzung ihrer Mitglieder so sehr gewandelt hat?

Zwar haben die Mennonitengemeinden in Pfalz-Rhein Hessen und in Baden-Württemberg keine Flucht erlebt, aber auch hier ist nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Strukturwandel der bäuerliche Anteil der alteingesessenen Mennoniten, wenn nicht gar stellenweise verschwunden, so aber doch stark

reduziert. Die Frage nach den Auswirkungen solcher Änderungen wäre es wert, genauer untersucht zu werden.

Die Mennoniten im Freistaat Danzig waren durch die politischen Ereignisse ziemlich bewegt, besonders seit dem Ende des Ersten Weltkrieges. Sie akzeptierten es nicht, daß sie nun so plötzlich durch die willkürlich anmutenden Grenzen von ihren Glaubensgeschwistern getrennt waren. War vorher der Austausch untereinander eine Selbstverständlichkeit, so war er jetzt mit großen Schwierigkeiten verbunden.

Da kam »im Reich« im Jahre 1933 Adolf Hitler an die Macht. Der bewirkte viel in kurzer Zeit. Er löste – so schien es – das Arbeitslosenproblem, er holte das Saarland »heim ins Reich«, er verschaffte Deutschland Ansehen in der Welt. Sollte der es nicht auch schaffen, den Freistaat Danzig wieder »heim ins Reich« zu holen und damit den alten Zustand wieder herzustellen? Kaum einer von uns ahnte, auch bis 1945 nicht, was dieser Hitler alles »im Schilde führte«. Jeder konnte es in Hitlers Buch »Mein Kampf« lesen, aber niemand wollte es sich vorstellen, daß so etwas wahr werden könnte. Diese Vorstellungen waren bisher ohne Beispiel. Wie allgemein bekannt, wurde der Freistaat Danzig dem Deutschen Reich 1939 wieder einverleibt.

Die Jugendstunden unserer Gemeinde wurden in der Gaststätte »Esau« in Kalthof abgehalten. Dazu gehörte auch Bibelarbeit. Da erschienen einmal einige Parteileute, die diese Bibelarbeit beanstandeten, weil sie nicht mit dem Programm der Hitler-Leute übereinstimmte. Danach sind wir dann für die Bibelarbeit in die Marienburger Mennonitenkirche gegangen, und zum gemütlichen Teil kehrten wir wieder in die Gaststätte »Esau« nach Kalthof zurück.

Die Mennoniten aus dem Freistaat Danzig wurden von ihren amerikanischen Glaubensbrüdern nach dem Krieg »die Danziger« genannt, im Unterschied zu denen aus Rußland. Noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die ausgewanderten Mennoniten in Uruguay so genannt. Sie blieben noch vorläufig »die Danziger«, und man meinte, daß ihnen nach der Bekanntschaft, die sie mit der nationalsozialistischen Ideologie gemacht hatten, eine geistliche Missionierung nicht schaden würde.

Im 16. Jahrhundert haben die geflüchteten Täufer aus Holland im Weichsel-Nogat-Delta eine Heimat gefunden. Vierhundert Jahre lang haben sie gearbeitet, um dieses Land frei von Wasser zu halten. Niemand konnte sich vorstellen, dieses Land einmal verlassen zu müssen. Doch unerbittlich kam der 24. Januar 1945 heran. Hitler hatte sein Volk in den Krieg gehetzt, hatte halb Europa unter seine Knechtschaft gebracht und sich und seinem Volk viele Feinde gemacht. Bereits im Jahre 1942 gab es Anzeichen dafür, daß eines

Tages der Krieg auch nach Deutschland getragen würde. Wir konnten es aber nicht voraussehen, daß unsere Tage in der alten Heimat gezählt waren.

Bei Eis und Schnee brachen wir auf. Vater war nicht zu Hause, er war zum Militär eingezogen. Mein kleiner Bruder war krank. Den 80jährigen Großvater und seine Tochter nahmen wir mit. Zwei Tage brauchten wir, um nach Meisterwalde auf die Danziger Höhe zu kommen. Hier blieben wir einen Monat, weil an der Nogat die anstürmenden Russen vorübergehend gestoppt worden waren. Wir hofften, zum Frühjahr und zur Saatbestellung wieder zu Hause zu sein. Wir konnten es uns nicht vorstellen, daß das fruchtbare Werder brach liegen bleiben sollte, ohne Frucht zu tragen. In Meisterwalde kreperte eins unserer Pferde, und um Ersatz zu beschaffen, fuhren einer meiner Onkel und ich eines Tages nach Danzig an den Hafen, wo neben den übergroßen Schiffen viele mit Pferden bespannte Flüchtlingswagen standen, mit denen Menschen aus Ostpreußen hierher gekommen waren, um weiter über die Ostsee zu flüchten.

Für 800 Reichsmark kauften wir hier einen kräftigen Fuchswallach, mit dem ich nach Meisterwalde zurückritt. Beim Kauf dieses Pferdes war der Gedanke vorherrschend, daß wir unbedingt wieder eine Zugkraft brauchten für die Frühjahrsbestellung im Werder. Wir dachten kaum daran, womöglich unsere Flucht in Richtung Westen fortsetzen zu müssen.

Diese Fortsetzung begann dann aber am 26. Februar 1945, und wir erlebten das Chaos auf den Straßen. Die sowjetischen Panzer überholten uns in Pommern. Hier saßen wir nun fest und abgeschnitten von der Welt. Keine Zeitung, keine Post. Den ersten Brief erhielten wir erst über ein Jahr später, Mitte 1946. Dann erst wurde uns bekannt, daß viele unserer Glaubensgeschwister aus dem Werder über die Ostsee nach Dänemark geflüchtet waren. Im Dezember 1946 wurden wir dann aus Polen ausgewiesen und kamen in die russische Zone. Auch hier saßen wir fest, aber durch Briefe waren wir verbunden mit denen, die bei ihrer Flucht bis in den Westen gekommen waren. Wir hörten von Auswanderungsgedanken, und wir waren in Sorge darüber, daß wir womöglich vergessen werden könnten und alleine in Deutschland zurückbleiben müßten.

Die Losung damals lautete: Nur weit genug weg von den Russen, von den Kommunisten! Denen wollen wir nicht in die Hände fallen. Die Siegermächte hatten beschlossen, Deutschland nie wieder hochkommen zu lassen, die noch vorhandenen Industrieanlagen zu demontieren und ein reines Agrarland entstehen zu lassen. Es waren Parolen, die unsere Hoffnungslosigkeit noch steigerten.

Wir waren im sowjetischen Bereich hängengeblieben. Aber wir suchten nach

Möglichkeiten, aus diesem Bereich heraus in den Westen zu kommen. Bei Nacht und Nebel haben wir die Zonengrenze überquert. Ich schaffte es im März, Mutter, Bruder und Tante Anna im Juni 1948. Großvater und mein kleiner Bruder waren in Polen gestorben. Unser Ziel war der Weierhof in der Pfalz, in der französischen Zone.

In den Jahren 1947/48 war ein Stimmungswechsel spürbar. Die Briefe, die wir noch in der russischen Zone erhielten, bekamen eine andere Färbung. Da schrieben einige, daß sie nicht auswandern, sondern in Deutschland bleiben wollten. Es war auch von Bestrebungen die Rede, die »Danziger« in Südfrankreich anzusiedeln. Ein großer Befürworter dieser Tendenz war Gustav Reimer, der Diakon meiner Heimatgemeinde Heubuden. Und da gab es in der Pfalz unter den dortigen Mennoniten gestandene, weitsichtige Männer wie meinen späteren Lehrherrn Otto Zerger vom Weierhof. Solche Männer erkannten die Chance, die sich den Mennoniten im Bereich der Pfälzisch-Hessischen Konferenz bot, die dortigen Gemeinden durch den Zuwachs mennonitischer Flüchtlinge aus dem Osten zu stärken und zukunftsfähig zu machen.

Überhaupt sollte hier auch einmal festgehalten werden, daß es unter Mennoniten viele kluge Köpfe gab mit guten Gedanken, daß es aber meist einfache Bauern waren, die gute Gedanken in die Tat umsetzten. Sie waren die Praktiker, die abzuwägen in der Lage waren und die beurteilen konnten, was realistisch war. Ich möchte jetzt schon den einfachen Bauern Paul Kliever erwähnen, den späteren Initiator zum Bau der Enkenbacher Mennoniten-Siedlung.

Jetzt müssen wir uns aber erst einmal mit einigen Zahlen beschäftigen. Im Januar 1945 brachen rund 9800 Mennoniten aus den Ostgebieten zur Flucht auf. Etwa 2000 von ihnen bestiegen in der Danziger Bucht ein Schiff, um sich über die Ostsee zu retten. Die meisten von ihnen gelangten nach Dänemark. Der größte Teil flüchtete mit Pferd und Wagen Richtung Westen. Die meisten schafften es nicht bis Westdeutschland; sie fielen der russischen Armee in die Hände. Die Bewohner der Stadtgemeinden benutzten wohl die Eisenbahn für die Flucht, weil ihnen keine Pferdefuhrwerke zur Verfügung standen. Sie benutzten natürlich auch den Seeweg.

Laut Mennonitischem Lexikon lebten im April 1948 in der britischen Zone 5500 Mennoniten, in der amerikanischen und französischen Zone 1000 und in Dänemark 1800 Mennoniten. Man rechnet, daß während der Flucht durch Tod, Ertrinken und Verschleppung und während der Lagerzeit in Dänemark rund 550 Mennoniten verstorben sind.

Der Bauer und Prediger Johannes Driedger kam im Dezember 1945 im We-

sten Deutschlands an, und zwar im Bereich der gerade entstandenen Flüchtlingsgemeinde in Göttingen, die der bekannte Dr. Ernst Crous leitete. Johannes Driedger kümmerte sich als Reiseprediger um die verstreut lebenden Glaubensgeschwister, und er hatte so auch Gelegenheit, die hier und da in Westdeutschland stattfindenden Konferenzen zu besuchen, die meist von MCC-Vertretern einberufen wurden. Stets ging es bei diesen Konferenzen um die Frage, wie den vielen geflüchteten Glaubensgeschwistern geholfen werden könnte. Eine solche Konferenz fand im November 1947 in Friedelsheim in der Pfalz statt. Mit einer Sondergenehmigung für die französische Zone fuhr Johannes Driedger hin. Auf seiner Rückreise kam er zum Weierhof und er lernte Otto Zerger kennen, mit dem ihn sofort eine enge Freundschaft verband, wie auch die Erkenntnis, alles Menschenmögliche zu tun, um den Vertriebenen eine neue Heimat zu geben. Fortan unterrichtete Johannes Driedger seinen Freund über alles, was er über die Bemühungen zur Seßhaftmachung der Vertriebenen erfuhr. So schrieb er am 20. November 1947 unter anderem: »Dr. Crous erwartet den Besuch von Prof. Bender. Außerdem erhielt ich eine Einladung zu einer Sitzung der Direktion des MCC mit unseren Vertretern, die am 28. d. Mts. auf dem Thomashof stattfindet. Hoffentlich gelingt es uns, eine Ansiedlung der Mennoniten in der Pfalz in die Wege zu leiten.«

Am 2. Dezember 1947: »Am 28. 11. konferierten wir auf dem Thomashof mit dem MCC (Bender). Ich bat ihn, sich für eine Öffnung der französischen Zone für uns Mennoniten einzusetzen. Er lehnte mit der nicht von der Hand zu weisenden Begründung ab, eine ausländische Privatorganisation würde sich durch einen Übergriff in innere deutsche Angelegenheiten unmöglich machen. – Wir werden aber versuchen müssen, uns selbst zu helfen.«

Am 4. Januar 1948: »Ihren Vorschlägen für eine Durchsetzung unserer Mennonitengemeinden in der dortigen Besatzungszone mit mennonitischen Ostflüchtlingen stimme ich grundsätzlich voll und ganz zu ... Es ist durchaus erstrebenswert, die von ihnen vorgeschlagenen Bereitstellungen von Unterkünften bei unseren dortigen Glaubensgeschwistern als notwendige Vorarbeit zu leisten. Wir unsererseits müßten uns auf die Familien einigen, die sich dort niederlassen wollen. – Bruder Gustav Reimer hat uns zu einer am Dienstag, den 6. 1. 1948 in unserer Kirche in Hamburg-Altona stattfindenden Tagung über unsere Auswanderung eingeladen. Ich werde dort Gelegenheit haben, unsere Vorhaben vorzutragen.«

Am 9. Januar 1948: »Unsere Zusammenkunft in Hamburg hat uns einen recht klaren Aufschluß über den Stand unserer Auswanderung gegeben. Nach Übersee können wir Westpreußen vorläufig nicht. Notgedrungen wird unse-

re Blickrichtung nach Frankreich gewendet. Frankreich will in beschränkter Anzahl Deutsche aufnehmen. Gustav Reimer ist es über einen mit Benjamin Unruh befreundeten alten französischen Diplomaten gelungen, mit einem Antrag auf mennonitische Einwanderung direkt in das Hauptquartier des Generals König in Baden-Baden hineinzukommen und mit dessen Adjutanten persönlich Fühlung zu nehmen. Man hat ihm zugesagt, unseren Antrag wohlwollend nach Paris weiterzuleiten. Vollständige Religionsfreiheit, deutsche Sprache im Religionsunterricht und Andachten, Ansiedlung in kleinen Gemeindeverbänden glaubt man ihm zusichern zu können. – Die Versammlung folgte den Ausführungen in sichtbar gedämpfter Stimmung, entschied sich aber für diesen Ausweg. Schon vorher hatte ich bei dem Punkt ›Siedlungsmöglichkeit im Reich‹ auf unsere Perspektiven im Pfälzisch-Hessischen Gemeindebezirk hingewiesen. Die Gegebenheiten sind zugegebenermaßen noch illusionsloser als in Frankreich. Sie fanden keinen Anklang.«

Am 10. März 1948: »In der Auswanderungsfrage machte sich das Bestreben des MCC bemerkbar, uns nach Übersee, Paraguay oder Kanada abzusetzen. Man ließ durchblicken, daß die unsichere politische Lage in Europa unser Streben nach endlicher Sammlung zur fruchtbaren Entfaltung besonders in dem weltabgelegenen Paraguay Aussicht auf Verwirklichung hat. Eine mennonitische Konzentration in diesem schwach bevölkerten Land hat manches Bestechende an sich. Es ist nicht zu verkennen, daß sowohl in Westpreußen als auch in Rußland das wirtschaftliche Erblühen in unserem Kulturkreis uns viel Mißgunst und erhebliche Anfeindungen eingebracht haben. C. F. Claaßen gab zu, daß wir uns im südlichen Frankreich, wirtschaftlich jedenfalls, sehr bald reich entfalten würden. Aber nicht das war es, was die Stimmung für Frankreich zugunsten von Paraguay etwas abbröckeln ließ, sondern die Angst vor den Russen. – Schwieriger wird es sein, die Einreisegenehmigung der französischen Zonenverwaltung zu erlangen.«

Am 23. Mai 1948: »Sie haben recht, unsere Siedlungsunternehmungen nach Übersee haben sich zerschlagen. Gustav Reimer versucht jetzt über unsere französischen Mennonitengemeinden dasselbe, was wir vorhaben, nämlich die westpreußischen Mennoniten im Rahmen bereits bestehender Mennonitengemeinden in Pfalz-Rhein Hessen unterzubringen.« So weit die Briefauszüge.

Es ist heute schwer nachvollziehbar, unter welchem Druck die damals Verantwortlichen nach Möglichkeiten gesucht haben, den Vertriebenen eine neue Heimat anzubieten. Unter ganz besonderem Druck standen die Mennoniten in den Lagern Dänemarks. In seinem Büchlein »Neue Heimat in Uruguay« schreibt Johannes Bergmann: »In den Lagern in Dänemark wurde im

Jahre 1947 die Lage unserer Danziger Brüder kritisch. Die Dänische Regierung erklärte unzweideutig, daß, wenn innerhalb einiger Monate nicht eine Garantie zur Aufnahme der Danziger Flüchtlinge von irgendeinem Land käme, sie die ganze Gruppe zurück nach Danzig senden bzw. den Russen ausliefern würde«.¹

Im März 1948 kam ich also auf dem Weierhof an, wo ich auf dem Hof von Otto und Anna Zerger meine landwirtschaftliche Lehre begann. Ich habe miterlebt, wie Otto Zerger sich einsetzte für die Flüchtlinge aus dem Osten, wie er sich einsetzte für die Öffnung der französischen Zone, damit die Danziger in Dänemark endlich in der Pfalz eine neue Heimat finden könnten. Ich habe miterlebt, wie oft er mit seinem alten Opel P 4 herumgefahren ist von einem Amt zum anderen und in die Gemeinden der pfälzischen Mennoniten, um sie zu überreden, möglichst viele Flüchtlinge in ihren Häusern unterzubringen. Sein eigenes Haus war inzwischen längst übervoll. Das Ehepaar Zerger hatte in seinem großen Haus nur das Schlafzimmer für sich allein. Alle anderen Zimmer waren von Fremden belegt, und alle durften das Wohnzimmer benutzen.

Es liegt ein Manuskript von Otto Zerger vor, das verwendet wurde entweder für einen Vortrag in einer Pfälzisch-Hessischen Mennonitengemeinde oder für einen Brief an eine solche. Ich möchte davon nur den Schlußsatz vorlesen: »Wenn wir aber die Not unserer Flüchtlinge als die uns gerade jetzt gestellte Aufgabe klar erkennen, die Beseitigung derselben tatkräftig in Angriff nehmen und dabei auch nicht persönliche Opfer scheuen, so werden wir sicherlich die Erfahrung machen, daß wir letzten Endes die Nehmenden sind. Und darüber hinaus wird es dereinst auch von uns heißen: Ei, Du frommer und getreuer Knecht, Du bist im Kleinen treu gewesen, gehe ein zu Deines Herrn Freude!«

Ich habe erlebt, wie sich im Zergerschen Haus alle bekannten und bedeutenden Männer trafen, um zu beraten, wie man dem Flüchtlingsproblem begegnen könnte. So lernte ich Peter J. Dyck kennen und C. F. Claaßen, Richard Hertzler, Fritz Stauffer und die Vertreter des MCC in Neustadt an der Weinstraße.

Mittlerweile wurde nicht nur die französische Zonengrenze geöffnet, sondern auch die Lagertore in Dänemark. Von dort kamen Mennoniten zuerst in das Lager in Osthofen, von wo aus sie verteilt wurden auf die verschiedenen Gemeinden.

Im Frühjahr 1949 kam auch Johannes Driedger auf den Weierhof. Er schrieb 15 Jahre später in seinen Erinnerungen: »Bei der Eingliederung der mennonitischen Heimatvertriebenen in unsere Pfälz.-Hess. Mennonitengemeinden

hatte Otto Zerger schon wegweisend vorgearbeitet. Er hatte ganz persönlich 700–800 mennonitische Flüchtlinge aus Preußen in den Gemeinden unseres Konferenzverbandes untergebracht. Sie in das Wirtschaftsleben hineinwachsen zu lassen, dazu war ihm kein Weg zu weit und kein Einsatz zu schwer. Von mir aus gesehen hat Otto Zerger für das Weiterbestehen unserer Gemeinden mehr getan als sonst jemand anderes. Gewiß haben Friedrich Stauffer auf Bundesebene und ebenso Richard Hertzler, und nicht zu vergessen Paul Kliewer für den Aufbau der Gemeinde in Enkenbach Einmaliges geleistet.«

Unter den heimatlosen Mennoniten gab es viele Bauern, die wieder nach eigenem Land strebten. Zu diesem Zweck wurde 1949 das genossenschaftliche Flüchtlingswerk gegründet. Die Gründungsversammlung im Hause Zerger habe ich miterlebt. Das Einzigartige an dieser Genossenschaft war, daß ihre Wirksamkeit sich über ganz Rheinland-Pfalz erstrecken konnte und ihre Mitglieder zur einen Hälfte aus heimatvertriebenen, zur anderen aus einheimischen Mennoniten bestand. Der erste Vorsitzende dieser Genossenschaft wurde Otto Zerger. Zum Geschäftsführer wurde Johannes Driedger gewählt.

Diese beiden, Otto Zerger und Johannes Driedger, schickten am 3. Mai 1949 eine Denkschrift an den Oberregierungspräsidenten nach Neustadt an der Weinstraße, aus der ich zitieren möchte: »Bei den Ostvertriebenen, die zu uns kamen, handelt es sich fast ausschließlich um Landwirte, die bei den hiesigen Mennoniten-Bauern in den meisten Fällen sofort Arbeitsmöglichkeiten fanden. Unseren ansässigen Gemeindegliedern war damit Gelegenheit gegeben, Christentum der Tat unter Beweis zu stellen. Es ist im Großen und Ganzen gelungen, die freiwillige Aufnahme der Flüchtlinge zu erreichen.« ... »Mit der Aufnahme der Glaubensgenossen in unseren Häusern und ihrer Beschäftigung als Hilfskräfte ist aber unsere Aufgabe noch nicht beendet. So wenig ein dem Wasser entzogener Fisch und ein aus dem Boden gerissener Baum am Leben bleiben kann, wenn er nicht schnellstens wieder dem ihm ureigenen Element zurückgegeben wird, so wenig können unsere bauerlichen Flüchtlinge zur Lebensentfaltung kommen, wenn sie nicht bald wieder Grund und Boden unter die Füße bekommen, in welchem sie wieder Wurzeln schlagen können und so ein neues fruchtbares Leben zu gestalten vermögen. Nur so werden sie wirkliche Befriedigung finden und aufgrund ihrer anerkannten Tüchtigkeit als Ackerwirte und Viehzüchter vorteilhafte Dienste leisten.« Und weiter: »Die Schwierigkeiten einer Ansiedlung liegen darin, daß die Kreditnehmer zunächst nur wenig Sicherheit bieten können, andererseits aber aus kaufmännischen Gesichtspunkten heraus das Risiko so

klein wie möglich bleiben muß. Hier kann der Kreditgeber nur eine Genossenschaft sein, die über die Kreditwürdigkeit des Schuldners unterrichtet ist. Aus diesem Grund muß sich die Verwaltung der Genossenschaft gleichmäßig aus Einheimischen und Ostvertriebenen zusammensetzen. Die Genossenschaft soll nicht nur Bürgschaften und Kredite gewähren. Ebenso sollen die Einheimischen auf geeignete Pachtobjekte aufmerksam machen und bei den Übernahmeverhandlungen behilflich sein.« ... »Wir haben die Hoffnung und die Bitte an die staatlichen Stellen, daß sie im Rahmen des Lastenausgleiches, der Agrarreform, der Flurbereinigung oder aus sonstigen Mitteln unser Vorhaben unterstützen.« ... »Unsere Genossenschaft soll dem jüngeren Teil unserer Flüchtlinge entsprechende Lebemöglichkeit schaffen helfen. Die für die Selbsthaftmachung aufgewendeten Mittel gehen der Allgemeinheit nicht verloren, sondern sie werden in absehbarer Zeit durch entsprechende Leistungen wieder eingebracht.« Soweit die Zitate aus der Denkschrift.

Unter den mennonitischen Flüchtlingen gab es auch viele Alte, die im Jahre 1948 noch in Notunterkünften hausten. Um ihnen eine Bleibe zu schaffen, wurde zuerst der Heime-Verein gegründet. Die Vorgespräche hierzu wurden auf dem Weierhof geführt, entweder im Hause Zerger oder im Hause Christian Galle. Dieser Verein gründete in der Bundesrepublik drei Heime, in Pinneberg bei Hamburg, in Leutesdorf bei Neuwied und in Enkenbach in der Pfalz. Neben dem Heim in Enkenbach entstand eine ganz neue Siedlung. Hier wurde im Jahre 1956 eine neue Gemeinde aus mennonitischen Flüchtlingen gegründet.

In der alten Gemeinde Weierhof war der Zuwachs der Gemeindeglieder durch Heimatvertriebene extrem hoch, er erhöhte sich um rund 50 Prozent. Wir waren dort eine starke Jugendgruppe. Prediger Paul Schowalter gab sich viel Mühe mit uns. Im Pfarrhaus wurden Gemeindejugendtage abgehalten. Da sollte auf dem Thomashof eine Zusammenkunft stattfinden, bei der sich alle Jugendvertreter der Gemeinden aus Pfalz-Rhein Hessen und Baden-Württemberg treffen sollten. Es sollte dort Bericht gegeben werden über die Jugendarbeit in den Heimatgemeinden und es sollten Erfahrungen ausgetauscht werden. Dies war 1949.

Durch Wahl wurde ich bestimmt, hinzufahren. Die Fahrtkosten übernahm die Gemeinde, denn ich hatte als Lehrling nur ein monatliches Taschengeld in Höhe von 30 Mark. Ich fuhr mit der Bahn über Heidelberg nach Karlsruhe-Durlach. Von dort mußte ich zu Fuß zum Thomashof gehen. Ich hatte also Zeit genug, mir zurechtzulegen, was ich am Abend über unserer Jugendarbeit auf dem Weierhof erzählen würde: Von unserer Bibelarbeit, von

unseren zwanglosen Zusammenkünften in Privathäusern, bei denen auch manchmal getanzt wurde, von Ausflügen auf den Donnersberg, und einiges mehr.

Am Abend trafen dann alle Jugendvertreter in einem größeren Raum, in einem Kreis sitzend, zusammen. Ich hörte mir zuerst einige Berichte an – und erschrak. Was die aus ihren Gemeinden berichteten, das konnte ich nicht berichten. Die berichteten aus ihren Gemeinden nur vom Bibellesen und vom Singen frommer Lieder, aber nicht von fröhlichen und unbefangenen Zusammenkünften. Und sie taten so, als ob Frohsinn und Unbefangenheit etwas mit Sünde zu tun haben sollte. Nein, dachte ich, Du kannst hier nicht den Weierhöfer Jugendkreis sozusagen als Sündenpfehl beschreiben.

Und so kam ich dann an die Reihe, und alles, was ich zu erzählen beabsichtigte, sagte ich nicht. Ich stieß in das gleiche Horn wie meine Altersgenossen, die aus dem Verbandsbereich kamen. Ich erzählte, daß auch wir auf dem Weierhof nur ernsthafte Gespräche führten, die Bibel studierten und Psalmen sangen.

Auf einen Schlag hatte ich den Unterschied zwischen Mennoniten im »Verband« und denen der »Vereinigung« kennengelernt. Das war für mich ein Schlüsselerlebnis, und ich nahm mir vor, mich nicht noch einmal auf eine Heuchelei einzulassen. Ich hatte vorher nicht gewußt, daß es unter Mennoniten solche Unterschiede geben konnte.

Ich kam vom Thomashof zurück auf den Weierhof, wo ich bereits neugierig erwartet wurde. Ich sollte erzählen, wie es mir ergangen sei. Und ich erzählte, und ließ dabei nichts aus. Da erst stellte es sich heraus, daß auch bereits ein Jahr vorher solch eine Jugendkonferenz auf dem Thomashof stattgefunden hatte. Und demjenigen, der vom Weierhof dorthin geschickt worden war, war es genauso wie mir ergangen. Deshalb hatte niemand mehr dorthin fahren wollen, und sie hatten mich geschickt, weil ich noch so unerfahren war.

Ich hatte gelernt, daß die Mennoniten der »Vereinigung« zu den Liberalen gehören und die Baden-Württemberger zu den Konservativen, also zum »Verband«. Und im Laufe der Zeit habe ich gelernt, daß die Mennoniten der Pfälzisch-Hessischen Konferenz sich in ihrer Geschichte als Zwischenglied zwischen Nord und Süd bewährt haben, denn die Pfälzer wurden von den Norddeutschen als »gerade noch liberal genug« gesehen und akzeptiert und von den Süddeutschen als »nicht so liberal«.

Daß die Pfälzer im Südwesten Deutschlands sich von ihren Glaubensgeschwistern im Süden unterschieden, hat sicherlich auch etwas damit zu tun, daß die Pfalz zeitweise in ihrer Geschichte unter französischem Einfluß

stand, und somit auch unter dem Einfluß der französischen Revolution und ihrer freiheitlichen Gedankenwelt.

Im Mai 1949 fand die Gründungsversammlung des Mennonitischen Heime-Vereins statt, der es sich zur Aufgabe machen wollte, alten Glaubensgeschwistern, die noch in der Zerstreuung lebten, eine Bleibe zu schaffen. In der Folgezeit wurden drei Altenheime eröffnet. Es ist wert, festgehalten zu werden, daß die große Weierhöfer Jugendgruppe im Jahre 1949 geschlossen dem Heime-Verein als Mitglied beitrug, jeder zahlte den Höchst-Beitragsatz von einer Reichsmark im Monat.

Das Altenheim in Enkenbach/Pfalz wurde im Jahre 1950 eröffnet. Alle einheimischen Mennoniten in Pfalz-Rhein Hessen haben mitgeholfen, nicht nur mit Geld, sondern auch mit Nahrungsmitteln.

Das Altenheim in Enkenbach mutete wie ein Geschenk an. Hätte es dieses Altenheim nicht gegeben, wäre wohl auch die Siedlung in Enkenbach nicht entstanden. Im Jahre 1952 kam Paul Kliwer als Heimleiter in das Enkenbacher Altenheim. Bis 1945 war er Bauer und Prediger in der Gemeinde Montau-Gruppe bei Graudenz gewesen. Dieser tatkräftige Mann war es, der die Initiative zum Bau der Siedlung entwickelte. Er fand viele Helfer, die ihn unterstützten. Paul Kliwer habe ich schon manchmal als den »Cornies von Enkenbach« bezeichnet, nach dem großen Organisator in den Kolonien der Mennoniten in Süd-Rußland im 19. Jahrhundert.

Die »Pfälzisch-Hessische Konferenz« war der Zusammenschluß sämtlicher Gemeinden in der Pfalz und Rhein Hessen. Der Erste Vorsitzende dieser Konferenz war viele Jahre lang mein Schwiegervater, Christan Galle vom Weierhof. Im Januar 1951 wurde in Neustadt an der Weinstraße von den Vorstehern und Predigern der Konferenz beschlossen, eine Naturalsammlung durchzuführen. Sie hatte einen guten Erfolg. Seit Bestehen des Altenheimes in Enkenbach wurden die Jahrestagungen der »Pfälzisch-Hessischen Konferenz« oft in Enkenbach in der dortigen Turnhalle durchgeführt. Sie fanden meist im Juni statt. Die vielen Besucher wurden vom Altenheim aus gepflegt. Die Kollekte von diesen Jahrestagungen kamen der Mennonitengemeinde in Enkenbach zugute. Weil die Jahrestagung immer an Fronleichnam stattfand, wurden sie damals »die Fronleichnams-Konferenz« genannt.

Unter den mennonitischen Flüchtlingen aus den Ostgebieten waren auch etliche Prediger, die nach Pfalz-Rhein Hessen kamen. Soweit ich mich erinnere, waren es auf dem Weierhof Bruno Wiehler aus Tiegenghagen und Johannes Driedger aus Heubuden. Auch Johannes Harder kam aus Tiegenghagen. Der lebte zusammen mit seiner Familie zuerst in Wintersheim (Gemeinde

Ibersheim) und später auf dem Kohlhof. Alle drei wurden in den Gemeinden, in denen sie lebten, gelegentlich zum Predigen eingeladen.

Manchmal war in den Gemeinden der Zusammenprall der beiden Traditionen zu spüren, der westpreußischen und der pfälzischen. In den westpreußischen Landgemeinden wurde das allgemeine Priestertum praktiziert, dort wurden Bauern zu Predigern gewählt, die für ihren Dienst in der Gemeinde nicht bezahlt wurden. In der Pfalz und Rheinhessen gab es in den Gemeinden bereits seit über 100 Jahren angestellte Prediger, die teilweise an Universitäten studiert hatten.

Aber dies war noch nicht einmal der Punkt, an dem sich die beiden Parteien stießen. Es waren auch weniger Fragen der Theologie, die strittig waren. Es waren eher Fragen der äußeren Gestalt, die hin und wieder Anstoß erregten. Da war beispielsweise das Abendmahl, dessen Verteilung in Westpreußen anders gehandhabt wurde als hier. Auch waren die Flüchtlinge es gewöhnt, noch vor dem Gottesdienst ihre Erfahrungen von der vergangenen Woche auszutauschen, weil sie sich schon eine Woche lang nicht gesehen hatten. Sie vermißten wohl die legendären Mantelhäuser, die sich in Westpreußen neben den meisten ihrer Kirchen befanden. Die »Mantelhaus-Gespräche« wurden vor der Kirchentüre auf dem Weierhof manchmal so laut, daß der schon längst begonnene Gottesdienst gestört wurde. Das änderte sich erst, als der Prediger Schowalter einschritt und darum bat, die Versammlung anderswohin zu verlegen.

Es war gut, daß sich in der Weierhöfer Gemeinde ein Kreis junger Männer bildete, der sich in besonderer Weise für die Gemeinde verantwortlich fühlte. Heute sind sie längst Großväter geworden. Es waren etwa acht Personen, Geflohene und Einheimische, die sich monatlich einmal auf dem Klosterhof im Hause meines Veters, Eckbert Driedger, trafen. Deshalb wurde dieser Kreis der »Klosterhöfer Kreis« genannt, zu dem auch ich gehörte.

Es wurden Gemeindeabende in der Kirche organisiert, die einmal im Monat stattfanden. Die Themen, die an diesen Abenden auf dem Programm standen, wurden von uns ausgewählt. Es handelte sich nicht um wissenschaftliche, sondern um Alltagsthemen: Prediger, Predigt, Gemeinde; Die Umwelt und wir; Wir feiern Familienfeste; Was verstehen wir unter »Buße«?; Wir Mennoniten und der Staat; Was ist Tradition?; Menno Simons und seine Bedeutung für das Täufern; Die Denkschrift der evangelischen Kirche über die Aussöhnung mit Polen.

Die Referate zum jeweiligen Thema wurden von uns gehalten. Anschließend fand immer eine Aussprache statt, die zugegebenermaßen manchmal ziemlich heftig wurde. Und das war das Bemerkenswerte: Wenn auch die Aus-

sprachen manchmal heftig ausfielen, so haben wir uns vier Wochen später wieder als Brüder getroffen. Keiner hatte dem anderen etwas übel genommen.

Der »Klosterhöfer Kreis« legte Wert darauf, daß bei den vorbereitenden Gesprächen für die Gemeindeabende der Prediger nicht dabei war. Wir waren aber dankbar dafür, wenn er zu den Gemeindeabenden kam. Denn wenn ein Streit grundsätzlich wurde, dann war es gut, wenn ein Theologe da war, der die Aussprache wieder auf einen Grund stellte – auf das Fundament des Glaubens.

Während der Zeit des Klosterhöfer Kreises wurde auch in der Weierhöfer Gemeinde mit einer langen Tradition gebrochen: Als wir einmal auf den Weierhof kamen, saßen während des Gottesdienstes in der Kirche die Männer auf der linken und die Frauen auf der rechten Seite. Wir sahen nicht ein, daß wir im Alltag mit unseren Frauen zusammen arbeiteten, aber am Sonntag beim Gottesdienst getrennt sitzen sollten. Diese Sitte wurde nach einiger Zeit abgeschafft. Und heute denkt jeder, das sei schon immer so gewesen.

Durch den Zuzug von Heimatvertriebenen aus dem Osten sind die seit dem 17. Jahrhundert bestehenden Mennonitengemeinden in Pfalz-Rheinhausen nicht nur an Zahl gewachsen, sie haben auch ein inneres Wachstum erfahren. Beide Teile sind reicher geworden dadurch, daß sie sich gegenseitig befruchtet haben.

Als unsere Familie, bedingt durch einen Berufswechsel, von der Weierhöfer in die Enkenbacher Mennonitengemeinde wechselte, kam uns diese Gemeinde fremd vor. Sie war eine reine Flüchtlingsgemeinde geblieben. Sie hatte nicht die Erfahrung mit jenen gemacht, die eine andere Glaubensauffassung und eine andere Glaubensform hatten. Auch die »Streitkultur«, die wir vom Weierhof gewöhnt waren, war hier eine andere, und die Diskussion um »Recht auf Heimat« und um »Versöhnung mit Polen« war hier noch akut. Das war 1971. Dieses Thema hatten wir auf dem Weierhof bereits 10 Jahre vorher besprochen.

Auch in die neu entstandene Enkenbacher Gemeinde waren zwei Prediger aus Westpreußen gekommen: Bernhard Kopper und Wilhelm Ewert, beide aus Montau-Gruppe bei Graudenz. Gerhard Fieguth, auch aus Westpreußen stammend, wurde hier zum Prediger gewählt. Der Älteste dieser Gemeinde war anfangs noch Gerhard Hein, angestellter Prediger der Nachbargemeinde Sembach. Hein stammte aus Rußland und war nach der dortigen Revolution nach Deutschland gekommen.

Das Thema »Die Integration der Mennoniten aus Westpreußen in Pfalz-Rheinhausen zwischen 1945 und 1960« lag mir schon lange »auf der Seele«,

und ich frage mich, weshalb sich noch niemand dieses Themas angenommen hat. Ich habe damals in den Jahren 1948 bis 1950 die Zeit bewußt miterlebt, und ich habe diese Generation gekannt, der die Integration ihrer Glaubensbrüder aus dem Osten wirklich ein Herzensanliegen war. Sie dachten nicht im Traum daran, für ihre Mühen womöglich irgendwann einmal eine Anerkennung zu erheischen, ganz zu schweigen davon, daß sie eine Entschädigung erwarteten für die Aufwendungen, die beispielsweise bei den Besuchen vieler Ämter entstanden waren. Die zahlten sie aus ihrer eigenen Tasche.

Wenn es Onkel Otto Zerger gelang, in der damaligen Zeit für seinen Opel P4 etwas Benzin zu bekommen, dann mußte das mittels eines alten Filzhuttes gefiltert werden, damit das Wasser ausgesondert wurde. Wer weiß heutzutage noch etwas davon? Und wer weiß heute noch, daß damals auf dem Weierhof das Zentrum des Hilfswerkes der Mennoniten in Süddeutschland war? Hier wurden in den Stuben die Pläne geschmiedet, hier wurden Gedanken ausgetauscht. Und immer ging es um die Frage: Wie können wir helfen, und wie können wir das am besten tun?

Ich bin dankbar dafür, daß ich jene Zeit erleben durfte, und daß für mich Gottvertrauen sichtbar wurde. Davon habe ich profitiert.

Anmerkung

1 Johannes Bergmann, *Neue Heimat in Uruguay*, Montevideo 1988, S. 22.

Diese Verse sind über sechzig Jahre alt. Sie stammen aus einem Brief, den
Johannes Bergmann im Januar 1934 an seinen Mann Abraham in Churruarín geschrie-

Von neuen Büchern

Peter P. Klassen, Frauenschicksale. Mennonitische Frauen auf der Wanderung, Flucht und Ansiedlung, Sonnentau Verlag, Uchte 2004, 279 S., Abb., kart.

Vielleicht etwas ungewöhnlich, aber diese Buchbesprechung beginnt mit einem Gedicht. Es führt mitten hinein in eine Welt des Terrors, die vielen rußlanddeutschen Mennoniten zum Verhängnis wurde und die Überlebenden dazu brachte, ihre Heimat zu verlassen:

Im Gefängnis

*Wie gehen die Tage so langsam und schwer,
Mein Gott, wenn ich Dich nicht hätte!
Es ist hier so traurig, so öde und leer
An dieser grausigen Stätte.*

*Verschlossen ist die eiserne Tür,
Das Fenster ist hoch und vergittert,
Es dringt keine Sonne herein zu mir,
Das Herz mir vor Angst erzittert.*

*Zurück in die Heimat geht immer mein Blick:
Ich seh im Geist einen Raum,
Ein einziges Zimmer birgt all mein Glück,
Meiner Sehnsucht schönsten Traum.*

*Vier Menschen bilden all mein Glück,
An die ich immer muß denken.
O lieber Heiland, wann darf ich zurück?
Wann willst du dies Glück mir schenken?*

*Vier Menschen sind's, wie bin ich so reich:
Mein Mann, mein Kind – meine Freunde –
Meine alten Eltern – Gott schütze euch
Und behüt euch vor allem Leide.*

Diese Verse sind über siebenzig Jahre alt. Sie stammen aus einem Brief, den Irene Wiebe im Januar 1934 an ihren Mann Abraham in Chortitza geschrie-

ben hat. Sicher handelt es sich um keine poetische Glanzleistung, aber darum geht es in diesem Zusammenhang auch nicht. Wichtig ist etwas ganz anderes. Gleich den täuferischen Liedern der Anfangszeit wird dieses Gedicht zum Medium, in dem sich Leid und Liebe mit nie endender Hoffnung auf ein Leben jenseits der Gefängnismauern verbinden. Und doch gibt es einen entscheidenden Unterschied. Während die gefangenen Täufer sich mit ihren Liedern auf den Tod vorbereiteten und in den Himmel sangen, träumt Irene Wiebe davon, doch noch so etwas wie irdisches Glück zu finden. Für die zu fünfjähriger Haft verurteilte Frau, die sich keines Vergehens bewußt war, bestand es darin, geliebte Menschen wiederzusehen und in ihrer Nähe leben zu dürfen. Ihre Träume sollten sich nur bedingt erfüllen. Als Irene Wiebe am 23. Juli 1939 nach einer Odyssee durch viele Lager nach Chortitza zurückkehrte, fand sie zwar ihren unterdessen siebenjährigen Sohn Walther und die alten Eltern vor, nicht jedoch ihren Mann Abraham, der ein Jahr vor ihrer Heimkehr verhaftet und, wie sich erst 1990 herausstellte, am 15. Oktober 1938 hingerichtet worden war. Irene Wiebe erfuhr dies nicht mehr. Sie war 1982 in Petershagen bei Berlin gestorben.

Die Lebensschicksale der insgesamt acht Frauen, die Peter Klassen in seinem Buch erzählt, sind individuell, und doch ähneln sie sich in ihrer zumeist unbittlichen Härte. Sie zeugen vom steinigen Weg und Überlebenskampf einzelner Frauen im Kontext schlimmster Lebensverhältnisse, sei es im stalinistischen Rußland oder unwirtlichen paraguayischen Chaco, dem Frauen wie Margaretha Ginter (S. 15–37) und Justina Wiens (S. 41–61) erst die Lebensgrundlage für sich und kommende Generationen abtrotzen mußten. Dabei ist nicht nur an schwere Arbeit zu denken, sondern auch an Armut, Krankheit und Tod unter brennender Sonne. Als Susanna Isaak (S. 65–98) 1931 nach Fernheim kam, hatte gerade eine Typhusepidemie ihre Opfer gefordert, die in der ganzen Kolonie 94 Menschen dahinraffte. Die Lebensverhältnisse, die die ausgebildete Krankenschwester antraf, gestalteten sich im Chaco zwar gänzlich anders als in Rußland, ohne jedoch ihren lebensbedrohlichen Charakter zu verlieren. Susanna Isaak gehörte zu jenen, die die Herausforderung annahmen und mit aller Kraft daran arbeiteten, die Lebensumstände der Gemeinschaft zu verbessern. Als »Schwester Suse« trug sie wesentlich mit dazu bei, daß die medizinische Versorgung gewährleistet war. Eine Apotheke wurde eingerichtet und später ein Krankenhaus gebaut, das noch nicht ganz fertig war, als 1932 der Chacokrieg ausbrach. Für einen Leser, der das alles nicht am eigenen Leibe erfahren hat, ist es nahezu unmöglich, sich in Lebenssituationen hineinzusetzen, wie Susanna Isaac sie erlebte und zumeist in Zusammenarbeit mit anderen meisterte, angefangen bei der Amputation eines

Beines bis hin zu schwierigen Geburten und der Sorge um ein ausgesetztes Indianerkind, dessen Leben sie rettete. Wie schaffte sie das alles? »Unsere einzige Hoffnung war das Gebet«, habe sie im Mennoblatt einmal geäußert, es sei für sie, so Peter Klassen, immer Zuflucht und unerschöpfliche Kraftquelle gewesen (S. 95). Myrtle Unruhs Lebensgeschichte (S. 173–193) führt über ihre Verdienste als Hauswirtschaftslehrerin hinaus an ein schwieriges Kapitel mennonitischen Lebens und Wirkens im Chaco heran, das schon im Kontext von Susanna Isaaks Geschichte anklang. Gemeint ist der Umgang mit jenen Menschen, die dort bereits lebten, bevor die Mennoniten eintrafen und sie in ihre Lebens- und Glaubenswelt einzubeziehen versuchten. Um 1960 sei den verantwortlichen Leitern sowohl der Mission als auch der Kolonien klar geworden, »daß für diese nun kulturell entwurzelten Indianer etwas Entscheidendes unternommen werden müsse« (S. 185). An Myrthle Unruhs Engagement fällt auf, daß sie sich besonders der betroffenen Frauen annahm, deren Lebensordnung eine völlige Umwertung erfahren hatte, indem die einst herrschende matriarchalische Ordnung durch fremde Einflüsse in eine patriarchalische umgewandelt worden war.

Wenn es etwas gab, was die meisten Frauen zusätzlich extrem belastete, dann waren es die vielen Schwangerschaften, die sie zu allen Entbehrungen in Kauf nehmen mußten. Eine belastende Situation, die letztlich auch dazu führt, so Margarete Kliewer (S. 121–168), daß die Kinder nicht richtig versorgt werden konnten. Sie versuchte Abhilfe zu schaffen, indem sie unter anderem einen Kindergarten anregte und Wochenendkurse anbot, in denen es um Familie, Kinderpflege und Hauswirtschaft ging (S. 144). Mit Margarete Kliewer, die 1939 zusammen mit ihrem Mann Dr. Fritz Kliewer und Sohn Hartmut in Paraguay eingetroffen war, hat Peter Klassen ein Frauenschicksal in sein Buch aufgenommen, an dem sich Schwierigkeiten ganz anderer Art aufzeigen lassen, die von den Mennoniten zu bewältigen waren. In diesem Fall geht es um nationalsozialistisches Gedankengut, das das Ehepaar in die Kolonie mitbrachte. Dabei hatte alles recht harmlos angefangen. Friedrich Kliewer, der 1934 von Paraguay aus für einige Jahre nach Deutschland gegangen war, um sich fortzubilden, kam nicht nur mit dem Dokortitel, sondern auch mit einer mennonitischen Frau zurück, die als Oberschullehrerin ausgebildet war. Wenn sie sich nun in Paraguay als »Boten unseres lieben Mutterlandes« (S. 138) verstanden, so schloß das Gedankengut ein, das fern von Deutschland keineswegs von allen wohlwollend aufgenommen wurde. Es kam zu Spaltungen, die sich nicht allein mit neu eingeführten Moden an der Schule erklären lassen. Die »Völkischen« um Kliewer und seine Gegner, die »Wehrlosen«, trennten mehr als Tänze und Marschlieder.

Sicher war der Nationalsozialismus die brisanteste ideologische Herausforderung für die Mennoniten. Es gab jedoch noch eine Menge anderer Schwierigkeiten, die an den Fundamenten rüttelten. Nicht alle waren bereit, sich dem unerbittlichen Überlebenskampf in seiner ganzen Härte zu stellen. So erfährt der Leser beispielsweise, daß die Kolonie Fernheim in den ersten Jahren ihres Bestehens von schweren Krisen geschüttelt und durch Abwanderungsbewegungen zeitweilig an den Rand ihrer Existenz gebracht worden sei (S. 88). In Rußland wiederum hatte der von kommunistischer Seite propagierte Atheismus den Mennoniten zu schaffen gemacht. Erst Irene Wiebe habe ihren späteren Mann Abraham wieder auf den rechten Weg gebracht, nachdem er sich während seines Studiums vom Christentum entfremdet hatte (S. 204). Eine sehr individuelle Facette, die jedoch zeigt, wie stabilisierend Frauen in vielerlei Hinsicht wirken konnten. Dies gilt auch für Katharina Sawatzky (S. 247–277), die es in grenzenloser Selbstüberwindung schaffte, im Chaco jenem Glaubensbruder die Hand zu reichen, von dem ihre Mutter in Rußland einst angeschwärzt und in den Tod getrieben worden war, nur weil sie für ihre hungernden Kinder einige am Wegrand liegende Maiskolben eingesammelt hatte (S. 259). Indem Katharina Sawatzky diesem Mann vergab, entsprach sie nicht nur den Wünschen ihrer verstorbenen Mutter und entledigte sich darüber hinaus einer persönlichen Last, sondern setzte mit ihrer Selbstüberwindung gleichzeitig ein Zeichen jener Glaubenstreue, die mennonitische Gemeinschaft konstituiert.

Die von Peter P. Klassen zusammengestellten Lebensberichte enthalten neben erfahrenem Leid aller Art auch Lichtblicke. Es sind die kleinen Freuden, die den Alltag erträglich machten. Dabei konnte es sich um ein Lebensmittelpaket handeln, das die Not lindern half, aber auch um ein gewaltiges Froschkonzert oder den Reiz landschaftlicher Schönheit. Klassens Buch ist in weiten Teilen ergreifend, wenn auch nicht immer ersichtlich ist, wo die Grenzen liegen. Aus welchen Quellen schöpfte er im jeweiligen Einzelfall? Wohl gibt es immer wieder Hinweise auf vorhandene Briefe und geführte Gespräche, dennoch wäre eine eindeutige Trennung zwischen dokumentiertem und interpretiertem Leben wünschenswert gewesen. Katharina Klassens (S. 101–117) Lebensgeschichte »op Plautdietsch« vorzustellen, ist sicher eine originelle Idee, die jedoch ihren Tribut fordert. Der dieses Dialektes nicht recht mächtige Leser könnte sich entschließen, den bequemeren Weg zu gehen und Katharina Klassens Lebensgeschichte einfach zu überschlagen – was schade wäre.

Marion Kobelt-Groch

Gerhard Hildebrandt, Die Mennoniten in der Ukraine und im Gebiet Orenburg. Dokumente aus Archiven in Kiev und Orenburg, Göttingen: Göttinger Arbeitskreis e.V., 2006, brosch., ISBN 3-9806003-7-8.

Die Geschichte der Mennoniten ist teilweise schon sehr erforscht und bekannt. Aber die Geschichte der Mennoniten in der Sowjetunion, besonders nach dem Zweiten Weltkrieg, ist noch immer ein großes Thema für die Forschung. Dazu fehlten lange Zeit die Verbindungen auf der privaten wie auch auf der politischen Ebene zwischen Deutschland und Rußland bzw. der Sowjetunion, die weltgeschichtlichen Gründe dafür sind bekannt. Die Rußlanddeutschen, und mit ihnen auch die Mennoniten, waren zwischen die Mühlsteine der Politik des Dritten Reiches und der Tyrannei Stalins geraten, eine schlimme Zeit, die in den frühen Zwanziger Jahren begann und sich erst ab 1956 milderte. Nach 1933 wurden die Deutschen in der Sowjetunion zu einem Tabuthema. Über sie gab es keine Berichte mehr, Briefe ins Ausland wurden verboten oder von den Betroffenen aus Angst vor Verfolgung gar nicht erst geschrieben. Für eine lange Zeit gab es keinen Überblick, keine Erklärung für das Geschehen in der Sowjetunion, außer der Ideologie, die die Wahrheit über die Deutschen verschwieg oder sie verzerrt darstellte. Generationen sind so in der Sowjetunion aufgewachsen.

Veränderungen traten erst in der Zeit der Perestroika ein. Archive wurden geöffnet, Bibliotheken gaben die einst »verbotenen« Bücher frei. Deutsche konnten nach Deutschland einreisen. In diesen Jahren kamen auch die Veröffentlichungen zur Geschichte der Mennoniten in Rußland und der Ukraine in Bewegung.

Für Veröffentlichungen sorgte auch der »Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums e. V.«, der sich unter anderem zum Ziel gesetzt hat, bestehende Lücken zu schließen und Archivmaterial über die Mennoniten zu veröffentlichen. Gegründet 1989, wurde Dr. Gerhard Hildebrandt der erste Vorsitzende des Vereins, und dem Hauptanliegen entsprechend wurde bereits einiges publiziert, zum Beispiel das Buch *Geschichte der Altevangelischen Mennoniten Bruderschaft in Rußland* von P. M. Friesen aus dem Jahr 1911 als Reprint 1991. 1998 erschienen Briefe von Rußlandmennoniten unter dem Titel *Aber wo sollen wir hin* und 2000 der Sammelband *200 Jahre Mennoniten in Rußland*, beides von Gerhard Hildebrandt herausgegeben. Gegenwärtig erscheint zweijährlich die Zeitschrift *Rückblick*, die der geschichtlichen Aufklärung gewidmet ist. 2006 ist nun ein weiteres Buch von Gerhard Hildebrandt im Göttinger Arbeitskreis e.V. erschienen. Es geht diesmal um Dokumente aus Archiven in

der Ukraine und im Gebiet Orenburg, Rußland, die 1994 und 2000 dort, also in Kiev und in Moskau, auf russisch veröffentlicht wurden. Gerhard Hildebrandt hat eine Auswahl der Quellen ins Deutsche übersetzt und so für die deutschsprachige Forschung erschlossen.

Aus den erwähnten Sammlungen hat der Herausgeber diejenigen Dokumente ausgewählt, welche die Mennoniten in der Südukraine, das heißt in den Kolonien Chortiza und Molotschna in den Jahren 1923 bis 1937, sowie in den Tochterkolonien Orenburg 1915 bis 1957 betreffen. Dementsprechend entstand eine zweiteilige Gliederung. Einen kurzen Abriß zur Geschichte der Mennonitendörfer vor der Sowjetzeit gibt Hildebrandt im Vorwort. In den Einführungen zu beiden Teilen wird außerdem die Mennonitengeschichte jeder Ansiedlung kurz geschildert. Fußnoten erläutern einzelne Wörter wie »Kulak« oder »NKWD« oder geben wichtige Hinweise auf das Zeitgeschehen (z. B. die Anweisung der 14. Parteikonferenz von 1925, Seite 157) und tragen so zum Verständnis bei.

Beim Lesen der Dokumente aus Teil I muß man über die Geschehnisse dieser furchtbaren Zeiten, erfaßt in trockenen Berichten, Befehlen oder Statistiken verschiedener Verwaltungsorgane, einfach staunen. Wenn man beispielsweise das Dokument Nr. 9 durchliest – es handelt sich um den Auszug eines Berichts der deutschen Sektion beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei über die Verletzung der Rechte deutscher Kolonisten bei Landverteilungen im Sommer 1523 –, dann könnte der Eindruck entstehen, als verfolge die Politik des Landes den Mennoniten gegenüber einen milden Kurs. Dazu muß man wissen, daß zu dieser Zeit die Deutschen in Rußland den gegen sie gerichteten Haß im Ersten Weltkrieg, die Wirren der Revolution und dann die des Bürgerkrieges schon hinter sich hatten. Aus dem Dokument aber wird außerdem deutlich, daß auch das Land bei den Deutschen konfisziert worden war. Sie bearbeiten ihre ehemaligen Felder, aber die Russen säen und mähen sie. Dieses Unrecht geben die Mennoniten als Ursache für die Auswanderung ins Ausland an. Die Sowjetregierung ist wiederum bemüht, dieses »Unheil« zu bekämpfen. Dafür werden später »amerikanische baptistische Organisationen« für ihre »Agitationsarbeit« und die »ausländische deutsche Presse« ins Visier genommen. 1923 wurde außerdem erkannt, das geht aus dem Dokument hervor, daß eine »miese Lage« in Rußland herrscht.

1937 erscheinen in Informationen der ukrainischen Regierung an die Zentrale der Kommunistischen Partei Aussagen über die Deutschen nur feindlich verzeichnet. Dieses Dokument ist eines von vielen, aufgrund derer die Stalinistischen Säuberungen durchgeführt wurden. Die Beschuldigungen

sind haltlos, aber für Stalin, der überall Feinde sah, die es zu bekämpfen galt, waren die Deutschen ein willkommenes Opfer. Zwischen 1923 und 1937 hatte sich vieles im Land verändert, und das wichtigste war dies: Stalin war über zahlreiche Leichen seiner ehemaligen Parteigenossen in der Sowjetunion hinweg zum uneingeschränkten Herrscher des Landes geworden.

Teil II. des Buches enthält Dokumente aus den Kolonien Neu-Samara (eine Tochterkolonie von Molotschna) und Orenburg (eine Tochterkolonie von Chortiza und Molotschna). Neu-Samara war 1890 im Raum zwischen den Flüssen Wolga und Ural gegründet worden, bestand aus 14 Dörfern und gehörte damals zu dem Gouvernement Samara, seit 1934 dann zum Gebiet Orenburg in der Russischen Föderation. Die mennonitische Dörfer wurden zu einem »Luxemburger Sowjet« (bis in die 1950er Jahre) ernannt, mit eigener Verwaltung im Rayon Sorotschinsk, Gebiet Tschkalov (nach 1957 hieß die Bezeichnung wieder Orenburger Gebiet).

Die Orenburger Ansiedlung wurde 1894/95 gegründet, und bis 1903 waren es 22 Dörfer, die geographisch und administrativ dem Gouvernement und später dem Gebiet Orenburg zugehörten. Aus diesen Dörfern bildete sich eine Uraner (mennonitische) Wolost (Kreis), die von 1931 bis 1938 als Kitschkasker Deutscher Rayon im Gebiet Tschkalov bezeichnet wurde. Nach der Auflösung des Kitschkasker deutschen Rayons wurden die deutschen Dörfer administrativ auf zwei Rayons verteilt: Alexandrowskij und Perevolozkij. Deshalb ist es erforderlich, der historischen Geographie zu folgen, um zu wissen, daß die Dokumente aus verschiedenen Zeiten und anderen Gebietskörperschaften dieselben Dörfer meinen.

Die russische Ausgabe der Dokumentensammlung über die Geschichte der Deutschen in Orenburg war die erste überhaupt seit Entstehung dieser Kolonien. Über die Geschichte der mennonitischen Kolonien in Samara/Orenburg vor 1915 sind im Orenburger Staatsarchiv kaum Dokumente zu finden, weil die Mennoniten ihre eigenen Kirchenbücher führten und sich den Mutterkolonien untertan fühlten. Ab dem Ersten Weltkrieg und besonders in der Sowjetzeit wurden die Mennoniten im Gebiet Orenburg immer sehr aufmerksam von der Verwaltung beobachtet, kontrolliert und verwaltet, und entsprechend sind auch sehr viele Dokumente über sie im Archiv vorhanden. Auch hier ist die Politik des Mißtrauens den Mennoniten gegenüber klar zu erkennen.

Das Buch von Gerhard Hildebrandt ist nicht nur für ehemalige Einwohner dieser Kolonien von Interesse, sondern auch für Forscher und Studenten. Es zeigt, wie die Mennoniten der genannten Gebiete von den sowjetischen Stellen wahrgenommen und beurteilt wurden. Nicht zuletzt deshalb ist es für alle

interessant, die sich eigenständig und quellennah mit der Geschichte der rußlanddeutschen Mennoniten beschäftigen.

Katharina Neufeld

»Elisabeth's Manly Courage«: Testimonials and Songs of Martyred Anabaptist Women in the Low Countries, hrsg. und übers. von Hermina Joldersma und Louis Grijp (Women of the Reformation Series, Bd. 3, hrsg. von Merry Wiesner-Hanks), Marquette University Press, Milwaukee 2001, 199 S., mit Abb., kart.

Auf den ersten Blick könnte es vielleicht wenig sinnvoll erscheinen, eine englischsprachige Übersetzung niederländischer Bekenntnisse, Lieder und Briefe täuferischer Märtyrerinnen hier vorzustellen. Schließlich bietet Tielmann van Braghts Märtyrerspiegel genügend Zeugnisse dieser Art in deutscher Sprache. Die in dem Band vereinten Quellen stammen jedoch gerade nicht aus van Braghts Märtyrerspiegel, sondern größtenteils aus dem bislang nur in niederländischer Sprache vorliegenden *Het Offer des Heeren* und weiteren Quellen, darunter Liederbücher, Briefe, Notizen auch handschriftlicher Provenienz, die hier in einer zweisprachigen Version angeboten werden.

In insgesamt zehn Abschnitten werden zumeist einzelne oder auch gemeinsam mit weiteren Glaubensschwestern oder einem Glaubensbruder hingerechtete Märtyrerinnen vorgestellt. Der tödlich endende Reigen beginnt mit dem Bekenntnis und dem Märtyrerlied Weynken Claes, die am 20. November 1527 in Den Haag verbrannt wurde (S. 40–55), und endet mit Maeyken Wens, die am 6. Oktober 1573 in Antwerpen ebenfalls den Flammentod starb (S. 186–191). Sie wird mit einem Brief an ihren Sohn Adriaen vorgestellt, mit Abschiedsworten, die ihr Ehemann an sie richtete sowie einigen Zeilen aus der Feder eines Neffen oder einer Nichte. Dazwischen liegen die Märtyrerschicksale von Anna Jansz, Claesken Gaeledochter, Lijsken Dircks und Jeronimus Segersz, Elisabeth van Leeuwarden, Mary van Beckom und Ursel van Werdum, weiterer sechs Frauen aus Antwerpen, Martha Baerts, Soeten van den Houte und Mayken Boosers. Schnell wird deutlich, daß die in den Band aufgenommenen Quellen keineswegs ausschließlich von den Märtyrerinnen selbst stammen, sondern auch von anderen Personen und Institutionen, die dazu beitragen, das Profil der einzelnen Frauen zu schärfen. Bei Claesken Gaeledochter (ertränkt am 14. Mai 1559), über die im Vergleich zu anderen Märtyrerinnen wenig bekannt ist, handelt es sich beispielsweise um das in Auszügen aufgenommene Bekenntnis und einen ebenfalls gekürzt wiedergegebenen Brief an Freunde sowie das Märtyrerlied (S. 74–93);

während Elisabeth van Leeuwarden, die am 27. Mai 1549 ertränkt wurde, durch ihr Todesurteil und ein Märtyrerlied faßbar wird (S. 112–121). Zu den bekanntesten Märtyrerinnen des Bandes dürfte Anneken Jansz von Rotterdam gehören, die ihre Popularität keineswegs nur ihrem Märtyrerinnenschicksal verdankt, sondern auch ihrer konträr interpretierten Beziehung zu David Joris. Ergreifend ist vor allem das leider nur in Auszügen abgedruckte Testament für ihren Sohn Isaiah (S. 65 ff.), das sie kurz vor ihrer Hinrichtung niederschrieb.

Für den Obertitel des gesamten Bandes stand eine Zeile der letzten Strophe des Märtyrerliedes über Elisabeth von Leeuwarden beziehungsweise Lijsbeth Dirks Pate, die am 27. Mai 1549 ertränkt worden war: »Elisabeth's manly courage« (S. 121). Eine Frau auf diese Weise in zeitgenössischer Manier zu »vermännlichen« kam einer Auszeichnung gleich, da es hier einem schwachen Weib gelungen zu sein schien, über ihr Geschlecht hinausgewachsen und in höhere männliche Sphären aufzusteigen. Dennoch wäre es vielleicht ratsam gewesen, wie auf der Innenseite geschehen, den Satz auf dem Cover ebenfalls als Zitat kenntlich zu machen, um den Eindruck zu vermeiden, daß es sich um eine antiquierte Lobpreisung aus heutiger Zeit handelt.

Die angebotenen Quellen können systematisch durchgearbeitet und einzelne Märtyrerinnenschicksale miteinander verglichen werden; denkbar wäre aber auch, eine sporadische Auswahl zu treffen. Da im Rahmen der Einleitung (S. 9–38) jede einzelne Täuferin vorgestellt wird, bietet es sich an, seinen ganz persönlichen Weg durch das Buch zu suchen. Er sollte allerdings nicht unmittelbar bei den Quellen einsetzen, sondern über die Einleitung führen, die neben den biographischen Skizzen unter anderem knappe Informationen zum niederländischen Täufertum, zur Textauswahl und besonderen Bedeutung der Lieder sowie vier Seiten speziell über Täuferinnen enthält. Diesen wichtigen Punkt weiblicher Beteiligung an den täuferischen Bewegungen unter der großzügig bemessenen Überschrift *Women within Anabaptism* auf derart knappem Raum abhandeln zu wollen, erweist sich als problematisch, zumal nicht alle Täuferinnen Märtyrerinnen waren. Hier wäre es durchaus ratsam gewesen, über das sehr wertvolle Buch von C. Arnold Snyder und Linda Huebert Hecht *Profiles of Anabaptist Women* hinaus, weitere Darstellungen einzubeziehen, die sich mit Täuferinnen befassen. Entsprechend dürftig fällt die Auswahlbibliographie aus, die nicht nur gänzlich ohne deutsche Titel auskommt, sondern sich auch mit sieben von siebzehn Angaben weitgehend auf Beiträge aus dem Buch von C. Arnold Snyder und Linda Huebert Hecht stützt. Über diesen Mangel kann auch nicht hinwegtrösten, daß das Buch von Ursula Lieseberg über *Studien zum Märtyrerlied*

der Täufer im 16. Jahrhundert wenigstens in einer Anm. erwähnt wird (S. 25, Anm. 30).

Und nun noch einmal zurück zum Anfang. Dieses Buch hier vorgestellt zu haben, erweist sich vor allem deshalb als ausgesprochen wichtig, da es an leserfreundlichen Quellensammlungen dieser Art mangelt. Nicht nur Tieleman van Braghts Märtyrerspiegel, auch viele Täuferaktenbände sind für den »Hausgebrauch« einfach zu schwerfällig. Es gehört zu den Aufgaben künftiger Forschung, handliche Quelleneditionen speziell über Frauen in den täuferischen Bewegungen zur Verfügung zu stellen. Ein erster Schritt in diese Richtung ist getan.

Marion Kobelt-Groch

Karl Koop (Hg.), *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527–1660*, Classics of the Radical Reformation, Pandora Press, Kitchner, Ont., und Herald Press, Scottdale, Pa., 2006, 366 S., Softcov., ISBN 1-894710-62-2.

Viel Licht fiel im vergangenen Jahrhundert auf die Anfänge des Täuferiums: entweder auf die »Anabaptist Vision«, die mehr die praktische, ethische als die theoretische, lehrmäßige Seite des Glaubens betonte, wie der Herausgeber Karl Koop in der Einleitung zu diesem Buch schreibt, oder auf die sozialgeschichtlichen Entstehungsbedingungen des frühen Täuferiums, die von einer Forschungsrichtung aufgehellte wurden, die für die Lehrentwicklung als solche über die Entstehungszeit hinaus wenig Interesse zeigte. Der Schatten, in dem die Glaubensbekenntnisse standen, die während des 16. und 17. Jahrhunderts unter Täufern und Mennoniten beraten und veröffentlicht wurden, beginnt allmählich zu verschwinden, seit das Forschungsinteresse sich den nachfolgenden Generationen der Täufer zugewandt hat.

Mehr Licht in die Bekenntnisbildung im sogenannten konfessionellen Zeitalter hat Karl Koop mit seiner Dissertation *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: the Development of a Tradition*, Kitchner, Ont., 2004 (Besprechung von Dennis L. Slabaugh, in: MGB1 2005, S. 143–146) selbst gebracht. Jetzt läßt er eine Quellensammlung wichtiger Bekenntnistexte folgen, die zwischen 1527 und 1660 in verschiedenen Richtungen des Täufer-Mennonitentums entstanden. Allerdings werden diese Bekenntnisse nicht in der Originalsprache, sondern nur in englischer Übersetzung herausgebracht (Vielleicht wäre es ratsam gewesen, eine zweisprachige Ausgabe ins Auge zu fassen, um sie einem weiteren Kreis täuferischer Nachfahren zugänglich zu machen).

Aufgenommen wurden vierzehn Bekenntnisse: zunächst zwei frühe Schweizer Bekenntnisse, die Gemeindeordnung (1527?) und die Schleithheimer Artikel (1527), ein Bekenntnis Jörg Malers (1554) aus dem sogenannten *Kunstabuch* und das Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen (1578). Dann folgen zwei Bekenntnisse vom Niederrhein und die Wismarer Artikel (1554), drei Bekenntnisse der Waterländer und vier Bekenntnisse aus friesischen, flämischen und hochdeutschen Gemeinden, unter anderem die 33 Artikel (1617), das bekannte Dordrechter Bekenntnis (1632) und das Preußische Bekenntnis (1660).

Mit dem Abdruck dieser Bekenntnisse ist der Reichtum der täuferisch-mennonitischen Bekenntnisbildung keineswegs erschöpft. Überraschend ist, wie viele Bekenntnisse und welche Fülle an Nachdrucken im Laufe der Zeit entstanden sind: »Es ist möglich«, heißt es in der Einleitung, »daß die Anhänger des Täufertums mehr Glaubensbekenntnisse hervorbrachten als jede andere protestantische Tradition« (S. 2). Das überrascht, weil das Täufer-Mennonitentum gewöhnlich als bekenntnislose Konfession gilt – im Gegensatz zur Bekenntnisbildung im Luthertum und Reformiertentum.

Kenntnisreich führt der Herausgeber in die Tradition der Bekenntnisbildung ein, in die Funktion, die diese Bekenntnisse zu erfüllen hatten, er diskutiert auch den Grad der Verbindlichkeit, die diese Bekenntnisse im Lauf der Zeit erreichten, und er skizziert die theologische Orientierung, die von ihnen angestrebt wurde. Gewünscht hätte man sich aber eine genauere Erörterung des Bekenntnisbegriffs selbst, denn eine Gemeindeordnung ist ja etwas anderes als ein auf Lehrsätzen gründendes Bekenntnis, und bekenntnishafte Äußerungen oder Vereinbarungen in der Frühgeschichte der Täufer sind vielleicht doch etwas anderes als Bekenntnisformulierungen, die deutlich den Stempel eines konfessionalistischen Zeittrends quer durch alle Glaubensgemeinschaften oder Kirchen trugen.

Die einzelnen Bekenntnistexte sind mit jeweils kurzen Einführungen versehen, so daß sie in ihrem historischen Entstehungs- und Wirkungszusammenhang sichtbar werden und ein erster Einstieg in ihr Verständnis angeboten wird. Hilfreich sind auch bibliographische Angaben zum genaueren Studium der Texte. Um es nachzutragen: Als Anhang sind das Apostolische und das Nicänische Glaubensbekenntnis abgedruckt, auf beide Bekenntnisse der alten Kirche wird in den neuen Bekenntnissen oft verwiesen. Über die reichhaltige Zitation biblischer Texte gibt ein eindrucksvoller »Scripture Index« am Ende des Bandes Aufschluß.

Mit dieser Quellensammlung ist ein ansprechendes Studienbuch entstanden, das jeder zu Rate ziehen wird, der sich in Zukunft mit Fragen täuferisch-

mennonitischer Theologie intensiver als bisher beschäftigen möchte. Der Herausgeber warnt davor, diese Bekenntnistexte überzubewerten, er deutet aber auch an, daß sie unerläßlich sind, um Fragen täuferisch-mennonitischer Identität zu klären.

Hans-Jürgen Goertz

John D. Derksen, *From Radicals to Survivors. Strasbourg's religious Nonconformists over two Generations 1525–1570* (Bibliotheca Humanistica & Reformatoria, Volume LXI), 't Goy-Houten: Hes & de Graaf Publishers 2002, 294 S., ISBN 90-6194-209-8

Vor 20 Jahren erschienen Band XV und XVI der *Quellen zur Geschichte der Täufer*, der dritte und vierte Band der elsässischen Täuferakten. Sie betreffen die Stadt Straßburg der Jahre 1536 bis 1552 und enthalten viel neues Material über Dissidenten. John D. Derksen hat auf ihrer Grundlage die Geschichte der Dissidenten der zweiten Generation in Straßburg geschrieben. Dazu zählen auch die Täufer. Mit vielen Details, die er in den städtischen Kontext von Reformation und Politik stellt, zeichnet Derksen die Entwicklung verschiedener Gruppen und zum Teil auch einzelner Personen nach. Durch diesen Blickwinkel erscheint auch die Geschichte der Täufer Straßburgs in einem klareren Licht.

Derksen beginnt seine Darstellung mit der Einführung evangelischer Reformen (Kapitel 1), es folgen die Auseinandersetzungen bis zur Abschaffung der Messe 1529 (Kapitel 2). Die Jahre bis 1535 sind dann die Blütezeit der Radikalen, bis unter anderem durch das Täuferreich in Münster ihre Stellung schwächer wird (Kapitel 3). Ab dieser Zeit unterscheidet Derksen auch im Inhaltsverzeichnis die Gruppen der Melchioriten, Nichtmelchioriten und Schwenckfelder Radikalen, deren Entwicklung er bis 1562 verfolgt.

In der ersten Generation war es wichtig, zu zeigen, worin und weshalb sich die Dissidenten von der evangelischen Reformation unterschieden. In der zweiten Generation ist die Debatte um Ideen in den Hintergrund getreten, denn aufgrund der Strafmaßnahmen, die im deutschen Reich und in der nahen Schweiz sowie im benachbarten Österreich Gleichgesinnten drohen, bemühen sich die Dissidenten in Straßburg und Umgebung, nicht aufzufallen. Derksen wendet sich in Kapitel sechs und sieben dem alltäglichen Leben und Überleben der verschiedenen Gruppen zu. Ein Kapitel greift den Ausnahmefall von Wangen (1532–1569) auf, einem Ort in der Nähe Straßburgs.

Kapitel neun ist Schweckfeldern und Gleichgesinnten gewidmet, abschließend faßt Derksen die Geschichte zweier Generationen Straßburger Nonkonformisten zusammen (Kapitel 10).

Sehr deutlich beschreibt Derksen, weshalb Straßburg eine besondere Stellung im Reich einnahm und sich deshalb den Täufern und anderen Nonkonformisten gegenüber toleranter zeigen konnte. Als Freistadt seit 1205 konnte Straßburg alle, die es wünschten, in die Stadt einlassen. Wer die volle Bürgergebühr nicht zahlen konnte, erwarb ein »Schultheißenbürgerrecht«. Die Einwohner hatten auch das Recht, außerhalb von Straßburg als »Ausbürger« zu wohnen und Land zu bestellen, ohne dort, wo sie wohnten, die üblichen Steuern und Abgaben zu bezahlen. Dies kam je nach Stand der Dinge den Nonkonformisten sehr entgegen, konnten sie doch ihres Glaubens leben, ohne daß die Obrigkeit der Stadt es merkte.

Dem Gärtner Clemens Ziegler kommt Derksen zufolge eine besondere Bedeutung für die Entstehung dissidenter Gedanken und Gruppen zu (S. 38 ff.). Etliche seiner Gedanken finden sich bei den Täufern wieder, zum Beispiel, daß der Glaube der Taufe vorausgeht. Doch war Ziegler selbst kein Befürworter der Erwachsenentaufe. Was er über das himmlische Fleisch Jesu schreibt, läßt an Melchior Hofman denken, und Derksen behauptet, daß Zieglers Einfluß viel bedeutsamer war, als viele Historiker es bisher darstellten (S. 41). Durch Ziegler war der Boden für die Botschaft anderer Dissidenten gut bereitet. Ab 1526 beherbergt Straßburg immer mehr Flüchtlinge und läßt sich auch auf öffentliche Auseinandersetzungen mit ihnen ein. Ein wichtiger Streitpunkt ist seitens der Dissidenten die Verbindung von Theologie und Ethik. Diese Kritik wird von den Reformatoren wahrgenommen und in den Synoden aufgegriffen, von diesen Auseinandersetzungen führen letztlich Wege zu den christlichen Gemeinschaften, die Martin Bucer in den Jahren 1547/48 einsetzte.

Das Täuferreich in Münster stellte auch für die Straßburger Täufer ein Wendepunkt dar. Die Stadt erließ Täufermandate, und Täufer mußten die Stadt verlassen. Vor 1533 wurden Dissidenten toleriert, ihre Zahl wird auf etwa 2000 geschätzt. Nach 1535 reduziert sich ihre Zahl um etwa die Hälfte. Vorher wirkten sie öffentlich, danach im Verborgenen; vorher konzentrierte sich das Täufertum hauptsächlich in der Stadt, danach ist es verstreut; vorher handelte es sich meist um Flüchtlinge, die sich nach Straßburg wandten, aber nicht dauerhaft blieben, später haben wir es mit seßhaften Personen zu tun; vorher gab es Intellektuelle darunter, ausgebildete Gemeindeleiter, danach einfache, unausgebildete Gemeindeleiter; vorher kamen etliche aus den oberen Gesellschaftsschichten, danach nur noch aus dem niedrigem Handwerk;

vorher übten sie einen Einfluß in der Stadt aus, danach waren sie bedeutungslos. Nach 1535 konzentrierten sich die nonkonformistischen Gruppen darauf, zu überleben, das heißt, sie gingen ihrer Arbeit nach und versuchten, ihre Familien zu ernähren. Der Glaube wird im Verborgenen praktiziert. Dies gelang den Dissidenten so gut, daß sie von ihren Nachbarn gesellschaftlich anerkannt wurden und dem Augenschein nach als ganz normale Leute gelten.

Nur bei den Spiritualisten, den Schwenckfeldern, gehören weiterhin Mitglieder zur Stadelite, die der Rat unbehelligt läßt. Derksen nennt unter anderem Katharina Zell als Anhängerin Schwenckfelds.

Als eins von etlichen Beispielen, wie der Rat der Stadt Täufer verteidigte, die als »Ausbürger« außerhalb der Stadt wohnen, kann der Fall von Anton Pfirlin genannt werden. Dieser Täufer aus Jepsheim im Oberelsaß wurde 1546 durch Geldzahlung zum »Ausbürger« Straßburgs. Kurz darauf wurde er aus seinem Dorf verjagt, und seine Söhne wurden vom Jepsheimer Rat aufgefordert, ein Inventar des väterlichen Gutes abzugeben. Dies war illegal, da diese Prozedur nur im Todesfall üblich war. Der Sohn kam der Aufforderung nicht nach und wurde darauf mit einer Geldstrafe belegt, zwei Familienmitglieder wurden ins Gefängnis gebracht und das Gut beschlagnahmt. Die Stadt Straßburg setzte sich für Anton Pfirlin ein, über Jahre zieht sich die Auseinandersetzung hin. Dieser Fall zeigt sehr deutlich die Spannungen, zu denen es zwischen Straßburg und anderen elsässischen Orten wegen der Straßburger »Ausbürger« kam. Etliche Dissidenten haben sich diese Regelung zunutze gemacht und lebten als Straßburger »Ausbürger« außerhalb der Stadt. (Leider finden sich in dem Buch zu Pfirlin und seiner Familie widersprüchliche Angaben, und es wird nicht klar, ob Pfirlins Frau bei ihm in Straßburg war oder im Gefängnis von Jepsheim, vgl. S. 163 mit S. 178f.) Interessant ist Pfirlin auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt: Er hat melchioritischen Täufern, die nach Gütergemeinschaft strebten, einen Teil seines Vermögens übergeben (S. 142 Anmerkung 182; S. 158). Mehrfach nennt Derksen Fälle, in denen der Rat zugunsten der Täufer, die als »Ausbürger« der Stadt Straßburg in Dörfern leben, entscheidet.

Ein ganzes Kapitel wird dem Ort Wangen gewidmet, der zum Kloster von St. Stephan gehört und dessen Äbtissin, Anna von Schellenberg, unterstellt ist. Derksen beschreibt, wie Dissidenten sich jahrelang über die Anweisungen der Äbtissin hinwegsetzen und immer wieder den Straßburger Rat einschalteten. Die Dissidenten wandten sich hauptsächlich gegen die Messe. Ein Teil von ihnen war dem Protestantismus zugeneigt, ein Teil dem Täufertum. Deutlich wird auch, daß Täufer selbst noch keine klare Linie hatten,

wie es das Beispiel von Bauer Simon Fritsch zeigt: Die Äbtissin bestraft ihn, weil er sein Kind auswärts in einem deutschsprachigen Gottesdienst statt in dem lateinischen vor Ort hat taufen lassen. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß die Äbtissin dem Straßburger Rat vorwirft, das kaiserliche Mandat gegen die Täufer zu mißachten. Worauf der Rat meint, daß in dieser Sache sie der Stadt folgen müßte (S. 208). Die Äbtissin bedauerte auch, daß die Einwohner von Wangen solidarisch mit den Dissidenten waren: wenn sie gefragt werden, nennen sie keinen Namen. Nach ihrem Tod setzte ihre Nachfolgerin den Kampf fort. Wer für die evangelische Partei war, gehörte für ihre Begriffe zu den Täufern. Bei der Wahl des Bürgermeisters konnte sich die Äbtin nicht durchsetzen: Er war protestantisch. Später stellte sich heraus, daß er tatsächlich ein Täufer war. Das war 1541. Seitens des Straßburger Rats versuchte man, die evangelische Predigt in Wangen zu etablieren, es gelang erst 1545. Aber auch danach blieben die Beschwerden der Straßburger »Ausbürger« in Wangen bestehen. Zwar schweigen die Quellen fast 20 Jahre lang, doch als 1567 bei der Einführung einer neuen Äbtissin, Ottilia von Durmentz, ein evangelischer Straßburger Pfarrer die Predigt hielt, wird aus der massiven antitäuferischen Polemik der Predigt deutlich, daß es viele Täufer in der Gegend gab, wahrscheinlich Anhänger der Schweizer Brüder. Nach dem Gottesdienst sollten die Einwohner von Wangen einen Eid leisten. Vier verweigerten ihn und wurden milde bestraft, doch war dies für sie auch Anlaß, sich über den protestantischen Pfarrer zu beklagen: Einer der Täufer erzählte, daß er erst durch die nachhaltige Polemik des Pfarrers gegen die Täufer auf diese aufmerksam gemacht worden war. Er ging der Sache nach und stellte fest, daß der Pastor die Täufer verleumdet habe: Sie taten Gutes und vermieden Böses. Das habe ihn so beeindruckt, daß er sich ihnen angeschlossen habe (S. 214). Die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen dem Kloster und der Stadt Straßburg um Wangen zeigt, daß es dem Straßburger Rat wichtiger war, die Kontrolle über den Ort zu haben, als dort die Täufer zu verfolgen.

Interessant sind auch die Bemerkungen, die Dissidenten verschiedener Richtungen über einander machen. Der Straßburger Patrizier und Spiritualist Eckhart zum Drübel verfaßte ein Büchlein für seine Kinder, in welchem er seinen Glauben erläutert und sowohl die offiziellen Reformatoren als auch die Täufer kritisiert. Die ersten sind elitär, die Täufer exklusiv. Sein hoher gesellschaftlicher Rang schützte ihn vor Strafen, die der Rat sonst auferlegte (S. 64f.). Schwenckfeld, der Kontakt zu den Reformatoren der Stadt und verschiedenen Täufergruppen pflegte, wirft den Täufern ebenfalls ihren Exklusivanspruch vor. Zwar bat er darum, die Täufer zu tolerieren, dennoch mein-

te er, daß sie Christus kaum besser kennen würden als andere. Während die evangelischen Geistlichen Konformität und Bildung betonten, legen die Täufer viel Gewicht auf Äußerlichkeiten wie das Taufwasser. Darüber hinaus sind sie ohne weiteres bereit, ungebildete Personen als Gemeindeleiter einzusetzen, und nicht selten handelt es sich um neue Konvertiten. Die Praxis des Banns sei eine Tyrannei, und Hoffmans apokalyptischer Schwerpunkt lenke zu sehr vom wesentlichen ab, vom inneren Leben (S. 68).

Frauen spielten in den dissidenten Bewegungen eine bedeutende Rolle. Leider hebt Derksen die Rolle einzelner Frauen nicht hervor und versucht nicht, ihr Wirken und ihre Bedeutung im Straßburger Täufertum zu analysieren. Er begnügt sich damit, die Frauen zu nennen, obwohl sie teilweise sogar zur Gemeindeleitung gehörten (S. 113).

Derksen präsentiert dem Leser viel Material über Dissidenten und Täufer in Straßburg über gut zwei Generationen hinweg. Manchmal hätte man sich eine eingehendere Auswertung und Interpretation der vielen Befunde gewünscht.

Leider hat es dem Verlag bei der Drucklegung etwas an Sorgfalt gemangelt. Die Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis ab dem zweiten Kapitel stimmen nicht, und der Titel des sechsten Kapitel weicht vom tatsächlichen ab (Sec-tarians statt Nonconformists). Immerhin stimmen die Seitenangaben des Registers, das es ermöglicht, die Geschichte oder Teile der Biographie einzelner Straßburger Täufer nachzuverfolgen.

Lydie Hege

Berichte, Hinweise, Meldungen

1607–2007: 400 Jahre Mennoniten in Krefeld

Seit Ende 1607 die ersten Mennoniten in die vom Krieg verwüstete Stadt kamen, gibt es kontinuierlich Mennoniten in Krefeld. Die Stadt mußte neu aufgebaut werden, das Jahr 1607 markiert darum zugleich eine wichtige Zäsur in der Stadtgeschichte. Zwar hatte es schon im 16. Jahrhundert Täufer auf dem Gebiet des heutigen Krefeld gegeben, aber am Ende des Jahrhunderts gab es dort mit Sicherheit keine Täufer mehr. Ein Gründungsdatum für die Gemeinde ist nicht überliefert, sie entwickelte sich aber schnell, 1632 reisten Vertreter der Krefelder Gemeinde nach Dordrecht und unterzeichneten das sogenannte »Dordrechter Bekenntnis«. Die Mennonitengemeinde Krefeld nimmt die 400jährige Präsenz von Mennoniten in der Stadt im kommenden Jahr zum Anlaß für ein Gemeindejubiläum. Mennoniten haben die Krefelder Stadtgeschichte mit geprägt wie in kaum einer anderen Stadt Deutschlands. Mehrere Veranstaltungen sind geplant, darunter vom 26. bis 28. Oktober eine Reihe von Vorträgen zur Geschichte der Gemeinde, Publikationen und ein festliches Konzert. Gäste sind herzlich willkommen. Der Mennonitische Geschichtsverein wird seine Mitgliederversammlung 2007 aus diesem Grund am 27. Oktober in Krefeld abhalten.

Konferenz über Täuferinnen und Mennonitinnen in Amsterdam 2007

Am 31. August und 1. September 2007 findet an der Freien Universität Amsterdam eine Konferenz statt, in der es vor allem um Frauen geht: »Mythos und Wirklichkeit: Täuferinnen und Mennonitinnen im kontinentalen Europa (ca. 1525–1900)«. Interessierte, die an dieser Konferenz teilnehmen möchten, sind herzlich eingeladen. Es besteht auch die Möglichkeit, einen Vortrag zu halten. Alle weiteren Informationen dazu entnehmen Sie bitte dem folgenden

CALL FOR PAPERS

Mythos und Wirklichkeit: Täuferinnen und Mennonitinnen im kontinentalen Europa (ca. 1525–1900)

Wenn es um die Beteiligung von Frauen an religiösen Bewegungen geht, hat sich die Forschung bislang auf bestimmte Fragen konzentriert: Warum fühlten die Frauen sich angesprochen und schlossen sich an? Welche Positionen nahmen sie beispielsweise in den religiösen Bewegungen der Täufer oder

im aufbrechenden Calvinismus und sich konstituierenden Luthertum ein? Wie war es um die Gleichheit der Geschlechter oder die patriarchalische Ordnung bestellt?

Das Ziel unserer Konferenz besteht darin, die bestehende Perspektive zu erweitern, hin zu einer vergleichenden, den jeweiligen Kontext berücksichtigenden, vielseitigen Betrachtungsweise. Vorgeschlagen wird eine neue Forschungsperspektive, die sich mit dem Begriff der Imagology umreißen läßt. Der den Kulturwissenschaften entlehnte Begriff zielt auf Fragestellungen ab, in denen es um Wahrnehmung, Stereotypen und Traditionen der Selbstdarstellung geht. Diese Vorgehensweise verlangt, den Informationswert bestimmter Bilder und Stereotypen zu überprüfen und die sich hinter ihnen verborgenden Strukturen und Voraussetzungen in Quellen und Darstellungen aufzudecken und sichtbar zu machen. Hieraus ergibt sich das zentrale Thema dieser Konferenz: Mythos und Wirklichkeit: täuferische und mennonitische Frauen. Der Blick soll sich vorrangig auf Bilder und Stereotypen konzentrieren, wie sie durch Quellen und Darstellungen über Frauen bei Täufern und Mennoniten vermittelt werden. Wie entwickelten sich derartige Bilder? Worin unterscheiden sie sich? Und wie sind sie aus dem kulturellen, geistigen, sozialen und kirchlichen Rahmen heraus, historisch zu interpretieren?

Aus diesem Ansatz erwächst eine Fülle möglicher Fragen:

- Wie werden Märtyrerinnen in obrigkeitlichen Quellen beschrieben? Welche Rolle wurde den Frauen zugewiesen? Was läßt sich aus Vergleichen mit anderen Quellen, z. B. Martyrologien oder ähnlichem erschließen?
- Welche Rolle spielten täuferische und mennonitische Frauen innerhalb ihrer Gemeinschaften oder Gemeinden? Welche Rollen wurden ihnen zugewiesen? Und inwieweit waren diese Rollen vergleichbar und identisch mit denen von Frauen revolutionärer Bewegungen?
- Die Heiratspraktiken von Täufern und Mennoniten wurden nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von Mitgliedern aus den eigenen Reihen kritisiert. Inwieweit unterschieden sich die Positionen dieser Frauen von denen anderer Frauen in protestantischen und katholischen Kreisen?
- Wie sah die ideale Frau in theologischen Schriften der Täufer und Mennoniten aus? Wie trat sie auf, wie benahm sie sich?
- Welche Unterschiede bestanden hinsichtlich eines dress-codes zwischen ländlichen und städtischen Frauen? Wie änderte sich das Bild, wenn weltliche Einflüsse sich bemerkbar machten?
- Züge wie Nüchternheit, Keuschheit und eine vermeintliche Heuchelei wurden nicht nur von Außenseitern wahrgenommen, auch Insider bedienten sich

bestimmter Bilder. Inwieweit stimmten sie mit der Realität überein und waren dazu angetan, sie zu erfassen? Und worin unterschieden sich bestimmte Eindrücke, wenn sie von außen herangetragen oder von innen, aus der Gemeinschaft heraus, entwickelt wurden?

Die Konferenz wird am 31. August und 1. September 2007 an der Freien Universität Amsterdam (Vrije Universiteit Amsterdam) stattfinden. Es ist vorgesehen, die gehaltenen Vorträge auf Englisch zu publizieren. Bitte, schicken Sie Ihren Vorschlag im Umfang von maximal 200 Wörtern bis zum 15. Februar an: Dr. Mirjam van Veen, Theologische Faculteit, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, 1081 HV AMSTERDAM, Niederlande. E-Mail Adresse: m.g.k.van.veen@th.vu.nl. Weitere Informationen über die Konferenz entnehmen Sie bitte der Website: www.godgeleerdheid.vu.nl/english/index.cfm.

Organisiert wird die Konferenz von: PD Dr. Marion Kobelt-Groch (Menno-nitischer Geschichtsverein e. V. & Universität Hamburg); Dr. Els M. Kloek (Universiteit Utrecht & Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, Den Haag & Digitaal vrouwenlexicon van Nederland); Prof. Dr. Piet Visser (Doopsgezinde Historische Kring, Doopsgezind Seminarium & Vrije Universiteit, Faculteit Theologie, Amsterdam); Dr. Mirjam van Veen (Vrije Universiteit, Faculteit Theologie, Amsterdam)

Internationale Konferenz über Amische

Vom 7. bis 9. Juni 2007 findet in Elisabethtown, Pennsylvania, die Konferenz »The Amish in America: New Identities & Diversities« statt, organisiert und durchgeführt von »The Young Center for Anabaptist and Pietist Studies« in Elisabethtown. Die Konferenz will die wachsende Vielfalt amischen Lebens in Nordamerika in den Blick nehmen. Sowohl Forscher unterschiedlicher Fächer wie auch Personen, die selbst amische Gottesdienste abhalten, werden an der Konferenz teilnehmen. Ab 2007 kann man sich anmelden, die Konferenz ist öffentlich. Auskunft ist im Internet unter www.eto-wn.edu/amish2007 zu finden.

Marpeck-Konferenz an der Bluffton University

Das Jahr 2007 wird im Zeichen von Leben, Werk und Wirkung des Täuferführers Pilgram Marpeck stehen. Zunächst ist die schon längst angekündigte kritische Ausgabe des sogenannten *Kunstbuches* zu erwarten, eine Schriftensammlung des Marpeck-Kreises, die im Auftrag der Täuferaktenkommission des Vereins für Reformationsgeschichte von Heinold Fast und Martin Rothkegel erarbeitet wurde. Sodann findet vom 25. bis 27. Oktober 2007

eine interdisziplinäre Tagung zu »Anabaptist Convictions after Marpeck« an der Bluffton University (Ohio) statt. Wer zu diesem Thema einen historischen oder systematisch-theologischen Beitrag leisten möchte, kann sich mit seinem Themenvorschlag bis zum 25. April 2007 bei Professor Dr. Gerald Biesecker-Mast, Bluffton University, 1 University Drive, Bluffton, OH 45817 (USA) melden, E-Mail: mastg@bluffton.edu.

Täuferjahr 2007 im Emmental

Im Emmental ist das Jahr 2007 zum Täuferjahr erklärt worden. Unter dem Motto »Die Wahrheit soll bezüget werden« (ein Zitat aus dem Berner Synodus von 1532) und unter der Schirmherrschaft von Personen des kirchlichen und öffentlichen Lebens soll mit verschiedenen Veranstaltungen über Ursprung, Geschichte und aktuelle Situation der Täufer informiert werden. Informationen unter www.emmental.ch/taeuerjahr07/index.htm.

Konferenz »Täufer am Oberrhein« am 13. Oktober 2007 in Waldshut

Der Kirchengeschichtliche Verein der Erzdiözese Freiburg (unter dem Vorsitz von Prof. Dr. H. Smolinsky) bereitet in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und dem Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg/Region Hochrhein eine Konferenz zu dem oben genannten Thema vor. Eine Zusammenarbeit mit dem Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich (Prof. Dr. E. Campi) wird ebenfalls angestrebt. Die Tagung wird im Katholischen Gemeindehaus bei der Liebfrauen-Kirche, Eisenbahnstraße 29, 79761 Waldshut-Tiengen, stattfinden.

Waldshut war von April bis Dezember 1525 eine Hochburg der Täuferbewegung unter der Führung von Dr. Balthasar Hubmaier. Sie endete mit dem Einmarsch österreichischer Truppen am 5. Dezember 1525. Auch an diese Ereignisse soll anlässlich der Konferenz in Waldshut erinnert werden. Michael Sattlers Weg zum Täuferum, sein Beitrag zu den Schleitheimer Artikeln von 1527, sein Märtyrertod und dessen Folgewirkung werden ebenfalls gewürdigt. In einer historisch-theologischen Betrachtung wird schließlich der Bogen bis zur Gegenwart gespannt: Friedenstheologie als gemeinsames Anliegen in unserer Zeit. Als Referenten haben zugesagt: Dr. Martin Rothkegel: Wer sind die Täufer?; Prof. Dr. Horst Buszello: Balthasar Hubmaier; Prof. Dr. Hans-Otto Mühleisen: Michael Sattler; Prof. Dr. Fernando Enns: Friedenstheologie als gemeinsames Anliegen.

Die Mitglieder des MGv sowie des *Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte* und der *Association Francaise d'Histoire Anabaptiste Mennonite* sind herzlich zur Teilnahme eingeladen. Das Programm ist über Frank Wieh-

ler erhältlich, der auch Anmeldung entgegennimmt: Frank Wiehler, Sonnhalden 33, 79104 Freiburg, +49 (0)761-5562442, fwiehler@t-online.de

Frank Wiehler

Danzig 2007: Ausstellung über Mennoniten im Weichseldelta

Das Ethnographische Institut des Nationalmuseums Danzig plant, am 30. Juni 2007 eine Ausstellung über Mennoniten im Weichseldelta zu eröffnen. Der Mennonitische Arbeitskreis Polen und der Mennonitische Geschichtsverein wurden um Mitarbeit bei der Gestaltung gebeten.

Diese Initiative reiht sich ein in eine Vielzahl ähnlicher Veranstaltungen, die sich mit der Geschichte der Mennoniten im ehemaligen Preußen befassen. Im Juni 2006 eröffnete der Bürgermeister von Tiegenhof (Nowy Dwór) im städtischen Museum eine Ausstellung, in der die Geschichte der Besiedlung des Deltas aus niederländischer Perspektive dargestellt wird. Sie wurde auf Anregung von Arno Thimm in Haarlem konzipiert und als Dauerleihgabe nach Tiegenhof gebracht. Am 5. November 2006 eröffnet das Museum der Stadt Posen eine Ausstellung über »500 Jahre Besiedlung der Region Posen durch Holländer und Deutsche«. Der Mennonitische Geschichtsverein ist zur feierlichen Eröffnung eingeladen. Ähnliche Ausstellungen sind in Thorn, Elbing und Marienwerder geplant.

Ein Lyzeum in Elbing steht im Rahmen des Comenius Programms der Europäischen Union eine Partnerschule in Deutschland, um gemeinsam über Lebenswege der aus Westpreußen stammenden Mennoniten zu recherchieren. Von Interesse ist vor allem, wo sie früher gelebt haben, wo und wie sie heute leben, woran sie glauben.

Wie erklärt sich das wachsende Interesse polnischer Bürger und Institutionen an der Geschichte der Mennoniten, einer kleinen Minderheit, deren Anteil an der Gesamtbevölkerung der Region nur zeitweise mehr als zwei Prozent betrug?

Die Antwort fällt vielschichtig aus: Zunächst einmal muß festgehalten werden, daß die in der Nachkriegszeit geborenen Polen sich in zunehmendem Maß für die Geschichte ihrer Region, ihrer Heimat interessieren. Das ist erfreulich, zeigt Normalität und verdient Unterstützung.

Deutlich wird auch, daß aus dem Geschichtsunterrichts einiges in den Köpfen polnischer Gymnasiasten hängengeblieben ist: Bei einem Schulbesuch anlässlich eines »Mennonitentags« im Lyzeum von Tiegenhof wird klar: Mennoniten sind fromme, gute Leute, haben das Land kultiviert, Gräben gezogen und Mühlen gebaut, waren Holländer – und keine Deutschen.

Bei näherem Hinsehen wird deutlich, man sucht in den hier ehemals ansäs-

sigen Mennoniten vor allem die »Holländer«. Man mag darüber schmunzeln und sich fragen, woher die ab dem 16. Jahrhundert eingewanderten Glaubensflüchtlinge stammten. Sicherlich zu einem beachtlichen Teil aus den Niederlanden, aber eben auch aus dem Rheinland, der Schweiz, aus Norddeutschland. Eine ganz andere Frage ist, welcher Nationalität sie sich im 19. und 20. Jahrhundert zugehörig fühlten. So hat das offensichtliche Interesse, welches Mennoniten und ihrer Geschichte derzeit in Polen entgegen gebracht wird, viel mit Nostalgie, Neugier und begrenzter Kenntnis der Fakten zu tun. Das sollte man nicht kritisieren – im Gegenteil!

Etwas anders verhält es sich mit dem Geschichtsverständnis einiger Glaubensbrüder aus den Niederlanden: Mennoniten im Weichseldelta mußten zwangsweise deutsch sprechen ... Sie wanderten nach 1945 nach Holland zurück ..., so heißt es in einem ansonsten lobenswerten Flugblatt der »Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen«, das im Weichseldelta einige Verbreitung findet und dreisprachig zur »Rettung der Mennonitenkultur in Polen« aufruft. Wie lange wird es noch dauern, bis es endlich gelingt, gemeinsam erlebte europäische Geschichte nicht allein aus nationaler Perspektive zu betrachten und zu verstehen? Das erfordert Geduld und Gelassenheit. Bei einer vorbereitenden Besprechung im Ethnographischen Institut des Nationalmuseums in Danzig-Oliva beeindruckte das Engagement mit dem die Ausstellung »Mennoniten im Weichseldelta« geplant wird, aber auch die mangelnde Kenntnis mennonitischer Geschichte. Woher soll sie auch kommen?

Zu groß und endgültig war der kulturelle Bruch in dieser Region, der Verlust des Schatzes an Kenntnissen, Erfahrungen und Traditionen, welcher üblicherweise von einer Generation an die nächste weitergegeben wird. Da gerät das Andocken nach 60 Jahren zu einem gegenseitigen Lernprozeß.

So fällt es der Museumsleitung verständlicherweise schwer, aus dem großen Fundus ihres Hauses Exponate mit mennonitischem Bezug herauszufinden. Es bedurfte einiger Überzeugungskraft, um die Beamten davon abzubringen, »typische werder-mennonitische Möbel und Uhren« in die geplante Ausstellung aufzunehmen. Es gibt sie nicht. Gab es eine spezifische mennonitische Kultur im Weichseldelta? Wodurch zeichnete sie sich aus? Überforderung auf beiden Seiten. Kann angesichts solcher Voraussetzungen die Ausstellung zum Erfolg werden?

Die Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof wird zum erhofften Gelingen der Ausstellung nach Kräften beitragen und unter anderem Kopien von Kirchenbüchern, Gesangbüchern, Festschriften und Cabinet-Ordres und sonstige Urkunden nach Danzig schicken und ebenso Familienchroniken, Fa-

milienphotos, Tagebücher. Der Mennonitische Geschichtsverein und der Mennonitische Arbeitskreis Polen werden bei der Eröffnungsfeier vertreten sein.

Wir wünschen den Veranstaltern ein gutes Gelingen.

Übrigens, dem Lyzeum in Elbing konnte geholfen werden.

Freiburg, Oktober 2006

Frank Wiehler

Aufsatz zur »Aufarbeitung« der NS-Vergangenheit

Das jüngste Heft der Zeitschrift Freikirchenforschung (Ausgabe 15 für 2005/2006, hg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V., erschienen in Münster 2006) befaßt sich schwerpunktmäßig mit den Themen »Freikirchen und Antisemitismus« sowie »Freikirchen in Deutschland 1945–1949«. Es enthält Referate, die auf zwei Tagungen im Jahr 2005 gehalten worden sind. Für mennonitische Leser sind in erster Linie die Ausführungen von Diether Götz Lichdi von Interesse. Sein Aufsatz trägt den Titel »Mennoniten blicken zurück. Schuldbekenntnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945« (S. 242–257). Er schlägt darin den Bogen von frühen Äußerungen aus der unmittelbaren Nachkriegszeit (Paul Schowalter, Dirk Cattepoel, Albert Bartel, Bruno Enns, Bruno Ewert, Gustav Reimer) über Diskussionen der 60er und 70er Jahre (Heinold Fast, Hans-Jürgen Goertz, Diether Götz Lichdi) bis zur AMG-Erklärung von 1995 zum 50sten Jahrestag des Kriegsendes. Erwähnt werden auch die »Thomashöfer Entschließung« von 1949 und die »Heilbronner Erklärung« von 1950.

Das Vermächtnis Sjouke Voolstras

Im Oktober 2004 ist Sjouke Voolstra, Kirchenhistoriker am Doopzgesinde Seminarium der Universität Amsterdam, kurz nach seinem Eintritt in den Ruhestand auf tragische Weise beim Segeln ums Leben gekommen. Darüber hat Piet Visser, sein Freund und Kollege, in einem Nachruf berichtet, ebenso über die Bedeutung von Leben und Werk dieses Theologen für die taufgesinnten Gemeinden in den Niederlanden und darüber hinaus (s. *Mennonitische Geschichtsblätter* 2005, S. 187–190). Inzwischen ist auch eine Sammlung von kirchengeschichtlichen und systematisch-theologischen Aufsätzen, von Kommentaren aus aktuellem Anlaß, sogar von pseudonym veröffentlichten Glossen, Bibelmeditationen und Predigten erschienen. Sie gewährt einen tiefen Einblick in das Wirken Voolstras als »Mensch, Lehrer und international anerkanntem Wissenschaftler«, wie es im Klappentext heißt. *Beeldenstormer uit Bewogenheid. Verzamelde Opstellen van Sjouke*

Voolstra, hg. Von Anne Voolstra, Alle G.Hoekema und Piet Visser, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, 352 S., Paperb. (ISBN 9066550-885-6).

Über die Landesgrenzen hinaus ist Voolstra vor allem mit seinem Buch über die Lehre von der Fleischwerdung Christi im niederländischen Täuferium (*Het woord is vles geworden: de melchioritisch-meniste incarnatieleer*, Kampen 1982) und mit den Verlesungen zu Menno Simons (Menno Simons: his Image and Message, North Newton, Ks., 1997) bekannt geworden. Weniger bekannt ist jedoch die Fülle von Aufsätzen zu täuferhistorischen und aktuellen theologischen Fragen, wie sie in der Bibliographie am Ende dieses Aufsatzbandes dokumentiert sind (1968–2006). Eine Auswahl aus diesen verstreut erschienenen Beiträgen haben die Herausgeber in einer ebenso anregenden wie überzeugenden Anordnung zusammengestellt und, mit einer einfühlsamen Würdigung versehen, einem weiteren Leserkreis als Vermächtnis übergeben (Die meisten Beiträge sind in niederländischer, einige aber auch in englischer Sprache abgefaßt).

Voolstra hat seine Forschungen auf das niederländische Täuferium und die Taufgesinnten in den nachfolgenden Jahrhunderten konzentriert. Daß Menno Simons eine besondere Rolle spielt, vor allem die Frage nach der theologischen Mitte seines Denkens, versteht sich fast von selbst. Weiter wird den Fragen nach der »wahren« Kirche, nach den Bekenntnissen, nach Taufe und Abendmahl mit interessanten Details und erhellenden Einsichten nachgegangen, weniger nach der sozial-kulturellen Assimilation und den so genannten Kulturleistungen der Taufgesinnten in den Niederlanden. Wohl aber wird beständig theologische Kritik an der »freisinnigen« Tradition der Taufgesinnten geübt und für ein konservatives Bekenntnistäuferium in der Gegenwart plädiert.

Besonders hinzuweisen ist schließlich auf die Eingangsbetrachtung zu »täuferischer Geschichtsschreibung« und »Identität« der täuferischen Gemeinden späterer Jahrhunderte. Voolstra stellt seine kirchenhistorische Arbeit ganz in den Dienst von Theologie und Kirche, er spricht deshalb auch von dem »gläubigen Historicus« und der »gläubigen Historiographie«, ohne den Wert der profanen Geschichtsschreibung zu schmälern. Gleichzeitig warnt er aber auch davor, der Geschichtsschreibung die Aufgabe zu übertragen, die konfessionelle Identität für die taufgesinnten bzw. mennonitischen Gemeinden heute zu erarbeiten. Eine solche Aufgabe könne die Geschichtsschreibung nicht übernehmen. Sie vermag nur auf Probleme der Gemeinden mit Glaube und Unglaube, das heißt auch mit ihrer Identität hinzuweisen, aber nicht Identität zu schaffen, die allein Gott in Jesus Christus schafft und die letztlich erst am Ende der Tage in Erscheinung treten wird. Der Kirchen-

geschichte kommt die »bescheidene« Aufgabe zu, ideologisch gerechtfertigte Geschichtsbilder zu stürmen (daher der Titel dieses Buches) und den Gemeinden zu helfen, sich einen ideologisch unverstellten Raum zu schaffen, in dem sie das identitätsverheißende Wort Gottes immer wieder neu hören kann. Die Kirchengeschichte ist also, ganz im Sinne Karl Barths, nur eine »Hilfswissenschaft« auf dem Wege zur Auslegung der Heiligen Schrift. Solche Gedanken passen gut zu dem augenblicklich wieder diskutierten Problem von »Täuferforschung und Theologie«; schade, daß sich Sjouke Voolstra nicht mehr an dieser Diskussion beteiligen kann.

Hans-Jürgen Goertz

Protokolle der Täuferverhöre veröffentlicht

In den Mennonitischen Geschichtsblättern 2002 hatte Ralf Klötzer einen Vergleich der Protokolle vorgenommen, die von den Verhören der täuferischen Führung Münsters angefertigt wurden. Die Stadt war durch Verrat gefallen, und Bernd Krechtinck, Jan von Leiden und Bernd Knipperdollinck wurden von den Siegern verhört. Daß es verschiedene Fassungen des Protokolls gibt, war seit langem bekannt. Nun hat Ralf Klötzer eine Neuedition der beiden Protokolle in Form einer Synopse vorgenommen: Die Verhöre der Täuferführer von Münster vom 25. Juli 1535 auf Haus Dülmen. Edition der Protokolle sowie der vorbereitenden Frageliste, in: Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde, hg. von dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Bd. 155, 2005, S. 51–92.

Geschichtsbuch der Mennonitischen Weltkonferenz über Europa

Vor hundert Jahren noch waren die meisten Mennoniten weltweit europäischer Herkunft, waren oft genealogisch mit den Entstehungszentren des Täufertums in der Schweiz, in den Niederlanden und Deutschland verbunden und sprachen oft auch noch eine dieser Sprachen. Das hat sich grundlegend gewandelt. Die Mehrzahl der Mennoniten lebt heute in Afrika, Asien und Lateinamerika. Mit diesem Wandel entstand das Bedürfnis nach einer ebenso allgemeinverständlichen wie umfassenden Geschichte der Mennoniten, die deren weltweite Verbundenheit beschreibt und das Verständnis dafür unterstützt. Hier setzt das Global Mennonite History Project der Mennonitischen Weltkonferenz an. Nachdem 2003 der erste Band über Afrika erschien, liegt nun der Band über Europa vor. Seit dem Jahr 2000 haben Hanspeter Jecker (Schweiz) und Alle G. Hoekema (Niederlande) verantwortlich daran gearbeitet, mehrere Autoren und viele Mitarbeiter haben mitgewirkt, zwei wich-

tige Mitarbeiter verstarben zwischenzeitlich (Sjouke Voolstra, Peter J. Foth). Die Darstellung beginnt mit zwei Überblickskapiteln: einem über die Jahre 1525 bis 1800 (Diether Götz Lichdi, S. 1–32) und einem über die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Verhältnisse in Europa von 1789 bis 2000 (Claude Beacher, S. 33–56). Es folgen umfangreichere Kapitel über die Mennoniten in den Niederlanden (Annelies Verbeek und Alle G. Hoeckema, S. 57–96) und in Deutschland (James Jakob Fehr und Diether Götz Lichdi, S. 97–152), gefolgt von kürzeren Kapiteln über die Mennoniten in der Schweiz (Diether Götz Lichdi, unterstützt von Hanspeter Jecker, S. 153–168) und in Frankreich (Diether Götz Lichdi, unterstützt von Claude Baecher, S. 169–180). Mit dem wieder umfangreicheren, von John N. Klassen verfaßten Kapitel über die Mennoniten in Rußland und ihre Wanderungen endet die Darstellung nach Ländern (S. 181–232). In den beiden abschließenden Kapiteln werden dann wieder übergreifende Fragestellungen behandelt: Neal Blough schreibt über Mission, neue Gemeinden und neue Fragestellungen (S. 233–254), und Ed van Straten über »Mennonite Life in Europe: Crossing Borders« (S. 255–284). Eine ausführliche Besprechung folgt in den Mennonitischen Geschichtsblättern 2007. – *Testing Faith and Tradition. Global Mennonite History Series: Europe*; General Editors: John A. Lapp, C. Arnold Snyder, Kitchener, Ontario: Pandora Press 2006, 324 S. ISBN-10: 1-56148-550-0; ISBN-13: 978-1-56148-550-5. \$11.95 (U.S.).

Dissertation über Hermann von Beckerath – eine Selbstanzeige

In den 1840er Jahren bildete sich in der preußischen Rheinprovinz eine Gruppe von großbürgerlichen Liberalen, die eine grundlegende Neuordnung des spätabolutistischen preußischen Staates anstrebten. Der Krefelder Bankier Hermann v. Beckerath (1801–1870) gehörte seit seiner Wahl in den Rheinischen Provinziallandtag von 1843 zur Führungsriege dieser Gruppe. Von Beckerath zählte zu den prominentesten Bürgern seiner Heimatstadt und war eines der herausragenden Mitglieder der Krefelder Mennonitengemeinde. Vor allem im Vormärz war er weit über die Grenzen des Niederrheins hinaus ungemein populär. Die historische Forschung schenkte ihm allerdings nur wenig Beachtung. Den wenigen biographischen Beiträgen aus dem 19. und 20. Jahrhundert ging es primär darum, v. Beckerath ein Denkmal zu setzen. Die wenigsten dieser Arbeiten genügen wissenschaftlichen Ansprüchen. Wer v. Beckerath wirklich war, was ihn geprägt und angetrieben hat, wurde nie systematisch untersucht. Die als Dissertation an der Kölner Universität vorgelegte Biographie *Hermann von Beckerath im Vormärz – Ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler* will diese Lücke schließen.

V. Beckerath vertrat von frühester Jugend an den Standpunkt, daß der Staat allen Bürgern ungeachtet ihrer Herkunft, Konfession und Gesinnung gleiche Rechte einräumen müsse. Glaube war für ihn Privatsache, eine »Sache des Herzens«, die keine staatliche Autorität etwas angehe. Aufgrund dieser Überzeugung entwickelte er sich zu einem der energischsten und einflußreichsten Vorkämpfer der Judenemanzipation im Deutschland des 19. Jahrhunderts. »Gleiche Rechte für alle«, bedeutete für Herman von Beckerath aber auch gleiche Bürgerpflichten. Als er als junger Mann nicht zum preußischen Militär eingezogen wurde, weil der preußische König Mennoniten vom Militärdienst befreite, versuchte sich v. Beckerath unter Protest sogar freiwillig für die Armee zu melden. Kein Wunder, daß er mit dieser Haltung in den folgenden Jahrzehnten immer wieder mit vielen Mennoniten aneinandergeriet – allen voran mit seinem Lehrer und Mentor Isaak Molenaar, dem charismatischen Protagonisten der mennonitischen Erweckungsbewegung in Krefeld.

V. Beckerath hat der Debatte über die staatliche Gleichbehandlung der Glaubensbekenntnisse zeitlebens viel Energie gewidmet, und er hat mit seinen Gesinnungsgenossen auf diesem Schauplatz der liberalen Bewegung durchaus Erfolge errungen. Dies wird im vorliegenden Buch eingehend beleuchtet – allerdings nur als eine von zahlreichen Facetten seiner politischen Vita. Im Zentrum der Arbeit steht die Frage, wie und vor welchem Erfahrungshintergrund sich v. Beckeraths gesellschaftliche und verfassungspolitische Zielsetzungen entwickelt haben und wie diese miteinander verflochten waren. Ferner wird untersucht, welchen Beitrag er zur Formierung und zur programmatischen Ausrichtung des großbürgerlichen Liberalismus in der vor-märzlichen Rheinprovinz leistete.

Während im ersten Kapitel des Buches v. Beckeraths Herkunft und Jugendzeit beschrieben werden, zeichnet das zweite Kapitel seine soziale Integration in die Krefelder Gesellschaft nach. Weitere Teile widmen sich seinen unternehmerischen und wirtschaftspolitischen Aktivitäten sowie dem lokalpolitischen Wirken v. Beckeraths, das ihm über mehr als drei Jahrzehnte die dominierende Rolle in den tonangebenden Kreisen Krefelds sicherte. Den größten Raum des Buches nehmen schließlich seine politischen Aktivitäten in den Landtagsversammlungen und in der Frankfurter Nationalversammlung von 1848/49 ein, dem Höhepunkt seiner öffentlichen Laufbahn.

Das politische Wirken eines Menschen ist geprägt von seiner Herkunft, seiner Erziehung, aber auch der unmittelbaren Umgebung, in der er aufwächst und lebt. Diese Erkenntnis prägt den Blickwinkel des Buches. Die Untersuchung beschränkt sich nicht auf die isolierte Betrachtung einer Lebensge-

schichte, sondern will das Denken und Handeln Hermann von Beckeraths im Lichte der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Besonderheiten seiner Heimatregion beschreiben. Das Buch ergänzt so das Forschungsbild von der liberalen Bewegung des Vormärz'. Es liefert darüber hinaus mit seinen zahlreichen lokalhistorischen Bezügen eine plastische Beschreibung von den wechselhaften Lebensverhältnissen im Krefeld des 19. Jahrhunderts. Die Arbeit wird vom Krefelder Stadtarchiv für den Druck vorbereitet.

Ulrich Hettinger

Dissertation über die Sprache der Mennoniten in Belize – eine Selbstanzeige

Die Dissertation behandelt die sprachliche Situation der deutschsprachigen Minderheiten in Belize (ehemals British Honduras). Gegenstand dieser Forschungsarbeit sind mehrere unterschiedliche mennonitische und amische Gemeinden, deren Mitglieder sich zum überwiegenden Teil im Jahre 1958 aus Mexiko kommend im damaligen British Honduras niederließen, um sich dort von neuem eine bäuerliche Existenz aufzubauen. Später kamen noch weitere Gemeinden aus den USA hinzu. Die Einwanderer waren in dem kleinen mittelamerikanischen Land willkommen, da sich die damalige britische Kolonialregierung von ihnen den Aufbau einer bis dahin nicht existierenden Landwirtschaft versprach. In British Honduras, welches seit der Unabhängigkeit im Jahre 1981 Belize heißt, trafen die Mennoniten auf eine Gesellschaft, die ihrerseits aus einem bunten Gemisch unterschiedlicher Volksgruppen besteht. Die heterogene Herkunft der Einwohner Belizes bringt es mit sich, daß in dem Land trotz der geringen Bevölkerungszahl eine Vielzahl von Sprachen gesprochen wird, auch wenn Englisch die einzige offizielle Landessprache ist. Neben Englisch sind daher auch Belize Kriol, eine Kreolsprache mit englischer Basis, Spanisch und mehrere Maya-Dialekte in Gebrauch.

Die Mennonitenkolonien verfügen selbst über mindestens zwei deutsche Mundarten. In den meisten Gemeinden ist Plautdietsch die Hauptumgangssprache, daneben wird meist Hochdeutsch als Hochsprache oder als Sprache in der Kirche verwendet. Hinzu kommt bei den Gruppen, die aus den USA eingewandert sind, noch das Pennsylvania Dutch.

In der Dissertation wird die sprachliche Situation der einzelnen Siedlungen dokumentiert, wobei diese besonders auch hinsichtlich fremdsprachlicher Einflüsse (Spanisch, Englisch, Belize Kriol) analysiert wird. Eine der wichtigsten behandelten Fragen bezieht sich darauf, ob die Mennonitenkolonien in Belize, die in unterschiedlichen Sprachkontaktsituationen stehen und sich

auch in weltanschaulicher Hinsicht unterscheiden, sprachlich noch so einheitlich sind, daß sie einen kommunikativen Bund bilden, oder ob sie sich durch Assimilation an die Umgebung voneinander isolieren. Anders ausgedrückt geht es um die Frage, ob die Mennonitenkolonien ein Archipel gleichartiger Inseln, zwischen denen sprachlicher Kontakt besteht, in einem Meer autochthoner Sprachen darstellen oder ob sie sich durch die in Umfang und Art unterschiedlichen Sprachkontakte so weit ausdifferenziert haben, daß sie eher mit selbständigen, unverbundenen Inseln zu vergleichen sind (Archipel- oder Inselbildung).

Neben diesen sprachlich interessanten Aspekten werden jedoch auch die Herkunft und Geschichte der mennonitischen Gemeinden in Belize sowie die derzeitigen gesellschaftlichen Bedingungen in den einzelnen Kolonien eingehend beschrieben, zumal diese mit sprachlichen Besonderheiten einhergehen und sie zum Teil erklären können. Die Vergangenheit der einzelnen Gruppen prägt in vielerlei Hinsicht die Gegenwart der mennonitischen Gemeinschaften im subtropischen Belize, die sich in ihren Glaubensauffassungen und ihren Lebensstilen beträchlich unterscheiden. So gehören zwei der dort ansässigen Mennonitengemeinden (Shipyard und Little Belize) zu den Altkoloniern der Alten Kolonie, die Bewohner von Upper Barton Creek und Springfield hingegen würden sich selbst eher zu den Mennoniten Alter Ordnung zählen. Auch wenn diese beiden Gruppen in der Ablehnung von Autos und anderen technischen Neuerungen übereinstimmen, bestehen doch erhebliche Unterschiede zwischen ihnen in Bezug auf das Wirtschaften und das Gemeindeleben. Daneben gibt es noch die wirtschaftlich sehr fortschrittliche Kolonie Spanish Lookout, die der Kleinen Gemeinde angehört, sowie Blue Creek, die sich nach einem Bruch mit den Altkoloniern dem EMMC angeschlossen hat. In diesen beiden Siedlungen hat die wirtschaftliche Öffnung zu gesellschaftlichen Veränderungen geführt, die zumindest von einigen Gemeindegliedern kritisch betrachtet werden.

Die sprachlichen und gesellschaftlichen Gesichtspunkte müssen dabei nicht getrennt voneinander betrachtet werden. So zeigt sich beispielsweise, daß die wirtschaftliche Öffnung der Kolonien und der daraus resultierende Kontakt mit der umgebenden Mehrheitsgesellschaft häufig mit einem Prestigegewinn des Englischen oder des Spanischen einhergehen. In einigen Fällen geschieht dies auf Kosten des Plautdietschen, welches in die Gefahr gerät, von der jüngeren Generation nicht mehr als Umgangssprache verwendet zu werden und dadurch in Vergessenheit zu geraten. Noch ist das Plautdietsche zwar die einende Sprache der Mennoniten in Belize, welche die Gruppen über die Koloniegrenzen und die unterschiedlichen Glaubensauffassungen

hinweg verbindet. Es zeichnen sich jedoch verschiedene sprachliche Entwicklungen in den einzelnen Gemeinden ab, die den Erhalt der sprachlichen Einheit auf Dauer in Frage stellen. Der Spracharchipel ist also im Begriff auseinanderzudriften. In Glaubensfragen und in den Ansichten hinsichtlich der Lebensführung haben sich die verschiedenen Gemeinden in Belize im Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Fortschritt sowie Gewinnmaximierung und Subsistenzwirtschaft ohnehin schon weit voneinander entfernt, ohne sich dabei jedoch gänzlich fremd zu werden.

Die Dissertation wurde von Prof. Dr. Harald Thun betreut und am Romanischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität Kiel eingereicht, sie erscheint Ende 2006 unter dem Titel *Vereinzelte Sprachinseln oder Archipel? Die Mennonitenkolonien in Belize im englisch-spanischen Sprachkontakt* als Band 9 der Reihe *Dialectologia Pluridimensionalis Romanica* im Westensee-Verlag und hat die ISBN 3-931368-69-6.

Joachim Steffen

Täuferkolloquium an der Eastern Mennonite University

Am 7. und 8. April fand das diesjährige Täuferkolloquium an der Eastern Mennonite University in Harrisonburg (Virginia) statt. Es wurde von Ray Gingerich und Mary Sprunger organisiert. James M. Stayer stellte das *Handbook on Anabaptism and Spiritualism* vor, das von John D. Roth und ihm herausgegeben und mit Beiträgen von dreizehn Autoren demnächst bei E. J. Brill in Leiden erscheinen wird. Adam Darlage referierte über die gegenreformatorische Polemik, wie sie vom mährischen Jesuiten Andreas Fischer gegen das Täuferum in Mähren geführt wurde. Leonhard Gross beschäftigte sich mit dem *Schwierigen Erbe der Mennoniten* von Hans-Jürgen Goertz (2002 erschienen) und würdigt den Autor als Theologen. J. Denny Weaver und Gerald Biesecker-Mast stellten ihr Interpretationsparadigma vor, mit dem sie das Täuferum vom Kern her als »wehrloses Christentum« (Nonviolent ecclesial Anabaptism) begreifen wollen, ein Grundzug, der von den Täufern als ein neues Element in die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts eingebracht worden sei. Andy Alexis-Baker unterstrich die Bedeutung der Kirchenväterliteratur und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse in den »Reichenschaften« der Täufer, und Mary Sprunger teilte die Ergebnisse ihrer kürzlichen Nachforschungen zu wohlhabenden Taufgesinnten des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden mit. Andy Brubaker Kaethler stellte ihre Beobachtung zur Diskussion, daß Methoden und Ideen der Scholastik im frühen Täuferum wichtiger waren, als bisher erkannt wurde. Schließlich vertrat C. Arnold Snyder nach wiederholter kritischer Durchsicht der Quellenlage die

These, daß Konrad Grebel und Balthasar Hubmaier sich in ihrem Verständnis von Kirche 1525 sehr nahe gestanden und enge Beziehungen zwischen den frühen Zürcher Täufern und der Stadt Waldshut, in der Hubmaier wirkte, bestanden haben.

James M. Stayer

Täufertagung in Göttingen

Die europäische und die nordamerikanische Täuferforschung und vor allem den Nachwuchs an einen (Konferenz-)Tisch zu bringen, Positionen abzuklopfen und aktuelle Forschungsdebatten persönlich zu führen – dies waren Ziele einer internationalen Tagung, die vom 23.–27. August 2006 in Göttingen stattfand.

Die Beiträge eröffneten ein breites Spektrum an neuen Ergebnissen und Forschungsansätzen, die den aktuellen Stand historischer Arbeit verdeutlichten und programmatisch Wege in die Zukunft aufzeigten. Der Tagung zugrunde lag die Prämisse, daß nach den wichtigen theoretischen Aufsätzen zum Täufertum seit den 1970er Jahren erneut über Entwicklungen und Ansätze diskutiert werden sollte. In der letzten Zeit hat besonders die Debatte um normative, polygenetische und revisionistische Sichtweisen auf die Täuferbewegung sowie um den Primat der Sozial- oder Kirchengeschichte Anstöße gegeben. Doch nicht nur theoretische Grenzziehungen sollten bei der Tagung diskutiert werden, sondern auch zeitliche Grenzen, denn die späteren Jahrhunderte finden in der Täuferforschung immer mehr Beachtung, angestoßen vor allem durch Forschungen zur Konfessionalisierung. Als Kommentatoren der einzelnen Panels konnten mit James M. Stayer, Heinz Schilling, John D. Roth, Hans-Jürgen Goertz und Stephen Buckwalter wichtige Vertreter der Täufer- und Reformationsforschung gewonnen werden.

Während der Tagung, die von den Universitäten Göttingen und Innsbruck durchgeführt und von der Fritz-Thyssen-Stiftung gesponsert wurde, kristallisierten sich einige Themenbereiche heraus, die das Interesse leiteten. So ging es zunächst um theoretische und methodische Fragen in der Täuferforschung. Die Diskussionen machten deutlich, daß es künftig erforderlich sein könnte, den Gegensatz zwischen Sozial- und Kirchengeschichte zu definieren und zu verkleinern. Neuere Forschungsansätze lassen sich eher unter dem weit gespannten Dach der »New Cultural History« zusammenfassen, die ein breites Spektrum für gesellschaftlich-politische, theologische und kulturelle Kontextualisierungen eröffnet. Fragen der Rezeption der Täufer und ihrer Aktionen und Reden sind in diesem Zusammenhang ebenso wichtig wie Analysen konkurrierender Vorstellungen von Gemeinde und Gesellschaft

und mikrohistorisch aufzuarbeitender Beziehungen auf der lokalen Ebene sowie der Diskurse, in die die Täufer eingebunden waren. Beispielsweise wurden sowohl in die politische Realität eingreifende Aussagen als auch Darstellungen mit Herrschaftsinsignien – wie die Inthronisierung oder die Verwendung von Krone, Zepter und Schwert – von den Obrigkeiten gezielt politisch decodiert und als Gefahr und Potential für Aufruhr und Rebellion interpretiert. In diesem Zusammenhang sind keineswegs nur die Täufer in Münster und Gruppen wie die um Augustin Bader oder Jan van Batenburg relevant, sondern auch die Aussagen und Aktionen jener Täufer, die in der Forschung schnell mit Wehrlosigkeit und Absonderung in Verbindung gebracht werden. Zu unterscheiden ist zwischen dem, was die Täufer gesagt haben, und dem, wie es rezipiert wurde, dies gilt auch für non-verbale Akte wie Glaubenstufen. Wichtig erscheinen die Übergangszeiten, in denen täuferische Aktionen eine besondere Brisanz beinhalten. Innerhalb der frühen täuferischen Gemeinschaften waren etwa ekklesiologische Fragen in der Praxis bis in die zweite Hälfte der 1520er Jahre nicht geklärt. Wurde die Theologie der Schweizer Täufer in der Vergangenheit eng auf den Brief von Konrad Grebel an Thomas Müntzer aus dem Jahr 1525 bezogen, so verdeutlichen neue Analysen über den Hintergrund des Briefes, daß die Ekklesiologie 1525 keineswegs festgelegt war, der Brief vielmehr in der Forschung lange überinterpretiert wurde. Die Kontextualisierung vor dem Hintergrund der Gemeindesituation läßt den Einfluß der Briefe Thomas Müntzers erkennen. Denn zur Wehrlosigkeit gab es beispielsweise lediglich von Felix Mantz eindeutige Aussagen. Größeres Gewicht für die Formierung täuferischer Theologie dürfte dagegen Balthasar Hubmaier zukommen (Beiträge von C. Arnold Synder, Anselm Schubert, Ralf Klötzer und Gary K. Waite).

Eine zweite Stoßrichtung in der Analyse der täuferischen Bewegungen und der einzelnen Gemeinden stellt der Begriff des Netzwerkes dar, der ein vielversprechendes Analyseinstrument sowohl für die frühe Zeit als auch für spätere Jahrzehnte und Jahrhunderte bildet. Für das 16. Jahrhundert scheint sich mit der Analyse von Netzwerken eine Verbindung zwischen der »Bewegung« und der »Gemeinde« zu eröffnen. So hatte das täuferische Netzwerk in Köln bis ins 17. Jahrhundert Bestand. Das Einzugsgebiet erstreckte sich über fast 300 km im Umkreis der Stadt; die Einladungen und Informationen liefen über persönliche Beziehungen. Stabilität erhielt das Netzwerk durch die Involvierung einflußreicher Familien, etwa der Familie von Moers, die selbst nicht täuferisch war, aber Schutz bot und die Aufdeckung und Verfolgung erschwerte. Netzwerke überwandern frühneuzeitliche Grenzen. Beispielhaft hierfür steht das Netzwerk um Pilgram Marpeck, das von

der Schweiz bis nach Mähren reichte, wo sich noch bis ins frühe 17. Jahrhundert ein kleiner Kreis hielt. Neue Studien zeigen die Austerlitzer Brüder, die zum Marpeck-Kreis gehörten, als eine recht beachtliche Gemeinde mit mindestens 600 Mitgliedern um 1530; zudem verfügten sie in der Stadt über eine gute Infrastruktur und besaßen das Bürgerrecht. Auch in der Schweiz lassen sich grenzübergreifende Netzwerke der Täufer nachweisen. Ein weitmaschiges Netzwerk bildete sich über die »Pfrundschaft« aus, einer sozialen Beziehung, die zwischen der Verwandtschaft und der Freundschaft lag. Während einer Verfolgungsperiode nutzten die Täufer zudem ganz gezielt Räume, in denen verschiedene Herrschafts- oder Rechtsansprüche aufeinandertrafen (Beiträge von Mathilde Monge, Martin Rothkegel und Urs Leu).

Ein spannendes und den Kontext erweiterndes Feld eröffnet sich mit dem Blick auf die kommunikative Einbindung der Täufer in die frühneuzeitliche Gesellschaft und auf Schriften, mit denen die Täufer ihren eigenen Raum und damit die Grenzen ihrer Gruppe oder Konfession überwandten. So sahen die Täufer im Umkreis von Hans Hut die Invasion der Türken als Zeichen des göttlichen Gerichts, das nun über die Ungläubigen hereinbrechen würde – ein Türkenbild, das sich eng an jenes von Thomas Müntzer anlehnte und durch die Taufvorstellungen Huts über dieses noch hinausging. Generell wurde »Türke« auch zum Synonym für jene Menschen, die nicht im Sinne der Täufer lebten. Berichte von außen oder Gegenschriften sahen die Täufer durchaus ambivalent, sie stellten jedoch einen wichtigen Beitrag zur Kommunikation des 16. Jahrhunderts dar. So fällt das positive Bild bei Sebastian Franck auf, der zwar auf die Zerrissenheit der Täufer hinweist, jedoch betont, daß die Obrigkeiten von keinen Untertanen weniger Aufruhr befürchten mußten als von den Täufern. Dagegen stecken die Schriften der Jesuiten Christoph Erhard und Christoph Andreas Fischer gegen die Hutterer voller Polemik. Gezielt instrumentalisierte Erhard beispielsweise 1587 den »Aussteiger« Hans Jedelshauser und baute ihn in seine Kommunikationsstrategie ein, um die Täufer zu diffamieren. Die Beziehungen zwischen Adeligen und Täufern eröffnen ein weiteres Spektrum frühneuzeitlicher Kontakte. Schon früh suchten Täufer den Schutz von Adeligen, die durch die Ansiedlung der devianten Untertanen häufig gute wirtschaftliche Erfolge erzielen konnten (Beiträge von Thomas Kaufmann, Adam Darlage, Alejandro Zorzin und Victor Thiessen).

Vor dem Hintergrund der historiographischen Debatten über mono- oder polygenetische Anfänge der Täuferbewegung ist die Frage nach dem, was einen Täufer zu einem Täufer macht, weiterhin aktuell. Mikrohistorische An-

sätze erweisen sich hier als hilfreich, um sich der Gedankenwelt des »Gemeinen Mannes« anzunähern – unter Berücksichtigung der nötigen Quellenkritik. Problematisch ist, daß Verhörprotokolle häufig die einzige Quelle darstellen, um die Gedankenwelt eines als »Täufer« angeklagten Menschen kennenzulernen. Doch diese Quellen offenbaren, wenn man sie nicht mit dem interpretierenden Blick des im Nachhinein klassifizierenden und aussortierenden Historikers gering schätzt, ein breites Spektrum täuferischer Gedanken. So sind nicht nur Augustin Bader oder Jan van Batenburg in diesem Kontext in das Spektrum täuferischer Aktivität und Rede einzufügen, sondern auch die Gemeinschaft der »Blutsfreunde«, deren Anhänger im hessisch-thüringisch-sächsischen Gebiet lebten und sich selbst als »Wir Blutsfreunde aus der Widertauff« bezeichneten. Während ältere Forschungen die »Blutsfreunde« wegen ihrer sexuellen Rituale abklassifiziert haben, läßt die genauere Analyse der theologischen Gedankenwelt und der rituellen Umsetzung ihrer Glaubensvorstellung ein wesentlich differenzierteres Bild entstehen. Im speziellen Fall der »Blutsfreunde« konnte als Folge der »Christierung«, die für ein spirituelles Eheverständnis stand, der Geschlechtsakt zum Abendmahl umgedeutet werden. Gerade Bewegungen wie die »Blutsfreunde« verdeutlichen jedoch auch die Gefahr, daß Historiker durch die Verwendung von Begriffen wie »unzüchtig« oder »Ausschweifungen« ahistorische Klassifizierungen übernehmen und zur pejorativen Beurteilung einer Gruppe beitragen. Rituale Vorstellungen prägten auch die Begräbnisse – ein bislang vernachlässigtes, aber zentrales Element täuferischen (Gemeinde-)lebens. Allerdings konnte sich diese spezielle Begräbnistradition am Anfang nur dort etablieren, wo Täufer unter sich lebten, beispielsweise in Mähren. Ansonsten war es für die Täufer wichtig, die Toten abseits der »Götzentempel« zu bestatten, wobei die Bestattung an sich für die Täufer unter theologischen Gesichtspunkten nicht nötig war. Eine Sonderrolle nahmen die Märtyrer ein, die meist abseits der Friedhöfe oder direkt am Galgen begraben wurden – wenn ihre Asche nicht verweht war (Beiträge von Ellen Yutzy, Päivi Räisinnen, Katharina Reinholdt, Marion Kobelt-Groch).

Eine letzte Stoßrichtung führt in die spätere Zeit des Täufertums, für die die Forschung mittlerweile viele Ergebnisse der Konfessionalisierungsfor-
schung rezipiert hat. Merkmale der Konfessionalisierung in den Territorien des Reichs lassen sich in den einzelnen Täufergemeinden wiederfinden, Entwicklungen liefen ähnlich ab, etwa die Verschriftlichung von Glaubensbekenntnissen, die Normenbildung, die Disziplinierung der Anhänger oder die innerkonfessionelle Bildung und Ausbildung. Über die konfessionelle Phase hinaus führen Untersuchungen zu den Mennoniten in den Niederlanden,

wo neue Identitäten aufgebaut wurden. Nicht nur die Ideenwelt der Aufklärung und die Involvierung in Politik und Gesellschaft, sondern auch die Begeisterung für die patriotische Bewegung und die amerikanische Revolution sorgten für eine Abkehr von Absonderung und Separatismus (Beiträge von Michael Driedger, Piet Visser).

Sieht man die Vorträge vor dem Hintergrund aktueller Diskurse in der Täuferforschung, so dürfte ein Ergebnis der Tagung in Göttingen darin bestehen, die Sinnhaftigkeit alter Label wie »sozialhistorisch«, »kirchengeschichtlich« oder »revisionistisch« zu überprüfen. Betrachtet man die neueren Forschungen, so scheinen diese Grenzen mittlerweile ziemlich zu verschwimmen, und eine eindeutige Klassifizierung erweist sich als äußerst schwierig. Eine grundsätzliche Herausforderung stellen heilsgeschichtlich ausgerichtete Aussagen in den frühneuzeitlichen Quellen dar, die mit säkularen Instrumenten und Methoden des 21. Jahrhunderts analysiert werden müssen. Die Kontextualisierung ihrer Schreiben, Reden und Tätigkeiten zeigt die Täufer innerhalb vielfältigen Beziehungen in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Diese aufgebauten Netzwerke lassen die Pluralität des Täufertums sichtbar werden.

Astrid von Schlachta

Ein Jubiläum – 50 Jahre Mennonitengemeinde Bechterdissen

Vom 7. August bis zum 3. September 2006 feierte die Mennonitengemeinde Bechterdissen ihr 50jähriges Bestehen. Es war zugleich das Jubiläumsfest der vor 50 Jahren begründeten Mennonitensiedlung. Doch die Anfänge der Gemeinde gehen weiter zurück, bis ins Jahr 1946. Damals versammelte sich eine kleine Gruppe von mennonitischen Flüchtlingen aus Westpreußen, Ostpreußen und der Sowjetunion in der Sakristei der Pauluskirche in Bielefeld. Wilhelm Wiebe und Lothar Hein, beide aus Westpreußen, hatten dieses Häuflein um sich geschart. Der Älteste, Dr. Ernst Crous aus Göttingen, ließ sich gerne rufen, um Andachten zu halten. Durch die »Mennonitenpost« wurde die Nachricht von diesen Zusammenkünften unter den mennonitischen Flüchtlingen rasch verbreitet, die Zahl der Teilnehmer wuchs. Später übernahm ich von Ernst Crous die Aufgabe, bei diesen Menschen Andachten zu halten und Besuche abzustatten.

1951 machten sich W. Wiebe und L. Hein auf die Suche nach geeignetem Bauland für diese Flüchtlinge, »um jedem der Brüder ein eigenes Häuschen zu besorgen ... und ihren Kindern weitere Bildungs- und Existenzmöglichkeiten zu sichern ... und daß unsere alte mennonitische Gemeinde neu gefestigt werde« (W. Wiebe). Bei dem Dorf Bechterdissen wurden sie fündig.

Hier entstand später die heutige Mennonitensiedlung Bechterdissen. Im Bewußtsein vieler Gemeindeglieder scheint die Geschichte der Gemeinde jedoch erst mit dem Siedlungsbau zu beginnen. Was historisch gesehen zur Gemeindebildung geführt hatte, nahm in den Gesprächen beim Jubiläumsfest nur einen geringen Raum ein.

Die Einweihung der Siedlung am 6. Oktober 1956 wurde damals also zugleich mit der offiziellen Gründung der Mennonitengemeinde gefeiert, und so bezog sich auch die Gedenkfeier »50 Jahre Mennonitengemeinde Bechterdissen« auf beide Ereignisse. Ihr Motto *Von Gott beschenkt, um Segen zu sein* umfaßte Gemeinde und Siedlung als eine aus der Vergangenheit erwachsene, bis heute bestehende Einheit. Die Feierlichkeiten der Jubiläumswoche schlossen am Sonntag, dem 3. September, mit einem Festgottesdienst ab, die Predigt hielt Bernhard Ott vom Bienenberg.

Zu Beginn der Festtage stand »Ein Gang durch die Geschichte unserer Gemeinde« auf dem Programm. Nach und nach fanden sich etwa 20 bis 25 Gemeindeglieder, alte und jüngere, auf dem Podium ein. Jeder berichtete über seinen Anteil an der Arbeit in der Gemeinde. Da wurde ersichtlich, wie zahlreich, wie vielfältig die aktive Teilnahme am Gemeindeleben gewesen war und heute noch ist.

Dies bestätigte sich auch bei den Veranstaltungen, die an den folgenden Tagen der Festwoche stattfanden, wobei sich auch die Jugend zahlreich beteiligte. Hervorzuheben sind die musikalischen Darbietungen des Gemeindechors und der verschiedenen Musikgruppen, diakonische Aufgaben, missionarische und evangelistische Veranstaltungen werden, so erfuhr man, in der Gemeinde geschätzt und allgemein unterstützt. Ein weiter geistlicher Raum wurde bei der Jubiläumsfeier erlebbar. Die Gemeinde zählt etwa 750 Mitglieder, die aus verschiedenen mennonitischen Glaubensrichtungen kommen. Am Anfang waren es Mennoniten vorwiegend aus West-, einige aus Ostpreußen, wenige aus der Sowjetunion. Im Laufe der Jahre hat die Zahl der Rußlandmennoniten stark zugenommen. Da sind die Paraguay-Rückwanderer, die sich in Bechterdissen ansiedelten; und seit Ende der sechziger Jahre sind immer mehr Glaubensgeschwister aus der ehemaligen Sowjetunion gekommen. Die Integrationsschwierigkeiten, vornehmlich bei den Zuwanderungsgenerationen, machen sich unter den Gemeindemitgliedern der Gegenwart kaum noch bemerkbar. Sie nehmen die geistigen und kulturellen Herausforderungen der Zeit mit kritischer Offenheit wahr.

Zum Jubiläum ist eine Festschrift erschienen: *Von Gott beschenkt, um Segen zu sein. Mennonitengemeinde Bechterdissen 1956–2006*, herausgegeben von der Mennonitengemeinde Bechterdissen, Bechterdissen 2005. Zu be-

ziehen ist sie bei Erwin Funk, Hauptstraße 303, 33818 Leopoldshöhe, Telefon 0 52 02 / 88 49 98.

Gerhard Hildebrandt

Nachgedruckt

»Wiedertäufer, die wackere Leute sind« war der Aufsatz von Dr. Michaela Schmölz-Häberlein überschrieben, in dem sie den »täuferischen Pächtern auf dem baden-durlachischen Kameralgut Hochburg« nachging (MGBI 2003, S. 43–63). Dieser Beitrag stieß in Nordamerika auf so großes Interesse, daß *Mennonite Family History* ihn im Jahrg. 25, Nr. 1 vom Januar 2006, S. 43–57 in Übersetzung von Anne Augsburgers Schmidt-Lange nachdruckte, ergänzt mit einer Reihe von Abbildungen. – *Mennonite Life*, eine seit 1946 vierteljährlich erscheinende Zeitschrift, wird demnächst unseren Beitrag von John Staples über »Die Bedeutung des Krimkrieges, der Bauernbefreiung und der Landlosenkrise für die Mennoniten an der Molotschna« aus MGBI 2005, S. 133–144 auch auf englisch publizieren.

Prof. Taira Kuratsuka zieht sich aus der Forschung zurück

Seit 2002 hat sich Dr. Taira Kuratsuka, emeritierter Professor der Meiji Universität in Tokio, aus gesundheitlichen Gründen von jeglicher wissenschaftlicher Arbeit zurückziehen müssen. Er ist ein guter Freund der Reformationshistoriker in Europa und Nordamerika gewesen, besonders von Werner O. Packull und mir, für die er einen akademischen Austausch mit seiner Universität in den neunziger Jahren organisiert hatte. Wir ergreifen hier die Gelegenheit, um ihm unsere Hochachtung für seine wissenschaftliche Leistung auszusprechen.

Er erhielt seine akademische Ausbildung an der Universität von Tokio in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts und spezialisierte sich auf politikwissenschaftliche Studien. Von 1967 bis 1969 studierte er mit einem Alexander-von-Humboldt-Stipendium bei Prof. Robert Stupperich an der Universität Münster. 1971 übersetzte er Stupperichs Melanchthon-Biographie ins Japanische. Im darauf folgenden Jahr war er der leitende Herausgeber eines japanischen Buches über den Radikalen Flügel der Reformation (Tokio 1972). Immer war er ein Wissenschaftler, der auch die politische und soziale Auswirkung seiner Forschungsarbeit reflektierte. So arbeitete er in den achtziger Jahren mit südkoreanischen Christen zusammen, um gegen den Militarismus zu protestieren und sich für Demokratie einzusetzen. Auch brachte er die Notlage politischer Gefangener wie Kim Dae-jungs, des späteren Präsidenten der Republik Korea, an die Weltöffentlichkeit. Seine jün-

geren Forschungen konzentrierten sich auf »utopische« Aspekte des Täufer-tums, besonders in der Täuferherrschaft zu Münster 1534–35 und bei den Hutterischen Brüdern. 1985 veröffentlichte er auf deutsch einen bedeut-samen Aufsatz über die Beziehung der politischen Elite in Münster zu den Täuf-ern (»Gesamtgilde und Täufer«, in: Archiv für Reformationsgeschich-te). 1999 erschien auf englisch sein Aufsatz über »The Decline of Hutterite community of goods« als Eröffnungskapitel der Radical Reformation Stu-dies, die Werner O. Packull und Geoffrey L. Dipple herausgaben. Erst kürz-lich hat er Heinrich Gresbecks *Summarische Ertzelungk und Bericht der We-derdope*, den verlässlichsten Bericht über die Vorgänge im Münsteraner Täu-ferreich, ins Japanische übersetzt.

Sein anhaltendes Interesse an religiös-utopischen Kommunen führte ihn während seines Amerikaufenthaltes 1997 zur Oneida Community in New York und zu einem Hutterischen Bruderhof in Minnesota. Taira Kuratsuka ist ein großmütiger und anregender Freund der Täuferforschung.

James M. Stayer

Neue CD mit historischen Täuferliedern

Eine neue CD mit täuferischen Märtyrerliedern ist 2006 in Wien erschienen. *Wenn der Glaube Feuer fängt* enthält elf ältere und neuere täuferische Lie-der, die von Alexander Basnar und Hannes Ziegler arrangiert wurden. Im Zuge intensiver Recherchen hat Alexander Basnar versucht, die Melodien zu rekonstruieren oder Vertonungen zu unterlegen, die zeitgenössisch mög-lichst authentisch sind. Die Instrumentierung ist ebenfalls historisch gehalten: Viola da Gamba, Krummhörner, Dulcimer, Blockflöten und Whistles geben dem Text und den Melodien eine professionell und eindrucksvoll ge-staltete Instrumentierung, die gar nicht so ahistorisch ist, wie man mit dem Blick auf die heutigen täuferischen Gruppen, die keine Instrumente erlau-ben, meinen könnte. Helen Martens hat in ihrer Studie über die Lieder der Hutterer festgestellt, daß die frühen Täufer Musikinstrumente noch als ge-eignetes Mittel ansahen, um Gott zu loben. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verzichteten die Täufer auf Instrumente (Helen Martens, *Hut-terite Songs*, Scottdale, PA./Waterloo, ON. 2002, S. 26). Die vorliegende CD enthält unter anderem die Lieder »Mit Lust so will ich singen« von Felix Mantz, »Mein Eifer tut mich dringen« von Hans Schmidt, »Mit Freuden wol-len wir singen« (Anonym) und »Ewiger Vater vom Himmelreich« von An-nelein aus Freiburg sowie weitere Stücke von Hans Hut, Jörg Blaurock und Michael Sattler. Den auch zeitlichen Rahmen bilden ein Lied aus dem *Men-nonitischen Gesangbuch* sowie zwei von Alexander Basnar komponierte

Lieder. Zwischen den einzelnen Liedern informieren dokumentarische Texte über die Geschichte und den Glauben der Täufer und die Geschichte der Mennoniten in Österreich seit 1945. Somit stellt die CD auch eine Informationsquelle zu den historischen und heutigen Täufergemeinden dar. Zu bestellen ist die CD *Wenn der Glaube Feuer fängt* über den Mennonitischen Buchversand, Weierhof, für 12 Euro pro CD.

Astrid von Schlachta

»Im Leben und über das Leben hinaus«, ein Film von Peter von Gunten

Im Januar 2005 stellte der Schweizer Regisseur Peter von Gunten seinen Dokumentarfilm über die Täufer »Im Leben und über das Leben hinaus« dem Publikum vor. Nachdem der Regisseur in einem früheren Film unter religiöser Verfolgung leidende christliche Flüchtlinge aus dem Sudan porträtiert hatte, begann er sich mit der Frage zu beschäftigen, wie es um die Religionsfreiheit in der Schweiz steht. Im Rahmen seiner Nachforschungen stieß er auf die Geschichte der Täufer und ihrer Verfolgung. Er habe sich gefragt, »wo sind sie geblieben, jene radikalen Christen, die im 16. Jahrhundert die Reformation weitertrieben? Jene, die unter Berufung auf die Evangelien die Kindertaufe ablehnen? Jene, die im Namen Christi Gewalt ablehnen und den Wehrdienst verweigern? Jene, die die strikte Trennung von Kirche und Staat praktizieren?«

Aus der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Täufer, die ihn auch auf die Geschichte von Jakob Amman und dessen Anhängern, den Amischen, stoßen ließ, und auf die Nachfahren der aus der Schweiz in die USA emigrierten Mennoniten, entstand schließlich ein Film, der von den mehrjährigen, intensiven Begegnungen zeugt, auf die sich der Autor in den Mennonitengemeinden Sonnenberg (Schweizer Jura) und Berne (Indiana, USA) sowie mit Mitgliedern der Amischen Gemeinde in Berne (Indiana, USA), einließ.

Diese Begegnungen stehen als zentrales Thema im Vordergrund. Der Film gibt diesen Begegnungen viel Raum und Zeit. Die Bilder sprechen eine starke Sprache. Auf jeglichen Kommentar durch den Autor wird verzichtet. Nicht Belehrung ist angesagt, sondern am Leben von Menschen teilzunehmen.

In der Gemeinde Sonnenberg begleitet er Jugendliche auf ihrem bewußten Weg zur Taufe; anhand ihrer Taufbriefe, dem Taufgespräch und schließlich der Taufe bringt er uns diese Jugendlichen und ihre Entscheidung sehr nahe. Berührend sind auch die Begegnungen im Altersheim der Mennonitengemeinde Berne, wo uns die hochbetagten Pensionäre mit altem deutschem

Liedgut («Gott ist die Liebe») und Sprüchen aus der Kindheit an ihre schweizerischen Wurzeln erinnern. Das für den Filmer heikle Bildverbot, dem die Amischen folgen, löste er, indem er zum Beispiel das Schulzimmer ohne Kinder, aber untermalt mit Geräuschen aus dem Unterricht, filmte. So stehen nun in einer Art Stilleben Bild und Ton in einer Spannung, die Fragen auslöst. Das amische Ehepaar, das bereit war, vor der Kamera über sein Leben innerhalb und nach Auseinandersetzungen und Ausschluß nun außerhalb der amischen Gemeinde zu berichten, steht ebenfalls in dieser Spannung und gehört zu einer der eindrucklichsten Sequenzen des Filmes.

Leitmotiv des ganzen Films ist immer wieder der Gesang, sei es in der Kapelle der Mennonitengemeinde Sonnenberg, sei es mit dem Chor der Mennonitengemeinde Berne, der den Messias von Händel einübt, sei es in dem im amischen Dialekt gesungenen Lied der amischen Frauen. Der Gesang trägt durch den ganzen Film hindurch und gipfelt in einer der schönsten Einstellungen des Filmes bei der Täuferbrücke im Jura, im naßgrauen Wetter, in dem der Chor in die große Doxologie einstimmt: »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen ...«

Der Film ist als DVD für den Privatgebrauch erhältlich, der Autor wäre auch bereit, den Kinofilm für Vorführungen in Gemeinden zur Verfügung zu stellen.

Christine Gerber Rihs

Mennoniten in Ostfriesland blickten auf 450 Jahre zurück

Im Februar 1556 fand in Norden ein Lehrgespräch zwischen dem reformierten Pastor Martin Micronius und dem Mennoniten Adolph Spelmaker statt. Das war für die dortige Mennonitengemeinde der Anstoß, an die 450jährige Geschichte zu erinnern. Vom 16. bis 18. Juni 2006 wurde das Jubiläum begangen, und zu diesem Anlaß ist eine 28seitige Festschrift erschienen, die über Geschichte und Gegenwart der Norder Gemeinde informiert. Eine Sonderausstellung »Die Mennoniten in Ostfriesland« weitete den Blick über die Gemeinde Norden hinaus und bezog die noch ältere Gemeinde Emden (seit 1530), die Leereraner Mennoniten sowie die inzwischen eingegangene Gemeinde in Neustadtgödens mit ein. Diese Ausstellung ist sowohl als CD dokumentiert wie auch als Buch erschienen. Dieses Buch wird in der nächsten Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter vorgestellt werden.

Mennonitischer Geschichtsverein

Protokoll der Mitgliederversammlung (MV) des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV) am 13. Mai 2006 in der Mennonitengemeinde in Enkenbach-Alsenborn

1. Eröffnung und Begrüßung

Der Vorsitzende, Frank Wiehler, begrüßt die Mitglieder und Freunde des Vereins in der Mennonitengemeinde Enkenbach, die in diesem Jahr ihr 50jähriges Bestehen feiert. Die Anwesenden gedenken der sechs seit der letzten Jahresversammlung verstorbenen Mitglieder. Gary Waltner spricht ein Gebet.

Der Vorsitzende stellt die form- und fristgerechte Einladung fest. 36 der 38 Anwesenden sind stimmberechtigte Mitglieder, sechs von ihnen vertreten darüber hinaus eine Gemeinde, entsprechende Vollmachten liegen vor.

Der Mitgliederversammlung vorangegangen war am Vormittag ein Vortrag von Burkhard Driedger mit dem Thema »Mennoniten aus West- und Ostpreußen in Pfalz-Rhein Hessen zwischen 1945 und 1960«, der viel Zustimmung fand.

Die vorgeschlagene Tagesordnung wird angenommen.

2. Annahme des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 21. Mai 2005

Das in den MGBI 2005 Seite 207–213 veröffentlichte Protokoll wird ohne Einwände angenommen.

3. Bericht des Vorstands

Die Aussprache findet nach der Präsentation der drei schriftlich vorliegenden Beiträge statt.

3.1 Bericht des Vorsitzenden

Frank Wiehler verweist auf die wesentlichsten Punkte seines Berichts:

- Die Arbeit in der Mennonitischen Forschungsstelle mit vielen ehrenamtlichen Helfern. Stellvertretend werden genannt Ortwin Driedger, Siegfried Dehmelt, Jürgen Haury, Siegfried Hertzler, Jochen Schowalter und Gary Waltner in seiner Funktion als Leiter der Forschungsstelle.
- Die zunehmende Überalterung der Mitglieder und die sich daraus erge-

benden Notwendigkeit, neue Mitglieder zu werben. Der Mitgliederstand per 31. Dezember 2005 ist 438.

- Die anstehenden Renovierungsarbeiten an der Menno-Simons-Gedächtnisstätte (Mennekate).

- Die wachsenden Herausforderungen bei den Veröffentlichungen, insbesondere bei den Mennonitischen Geschichtsblättern, sowie der Vorschlag, einen Ergänzungsband zum Mennonitischen Lexikon herauszugeben (s. TOP 7).

- Die Außenwirkung des Vereins im Rahmen des Internetauftritts als Gast bei der AMG, die Vorbereitung von Flugblättern sowohl für den MGV als auch für die Mennonitische Stiftung.

- Die Anfrage des National-Museums der Stadt Danzig an die »Mennonitische Arbeitsgemeinschaft Polen«, bei einer Ausstellung über »Mennoniten im Weichseldelta« im Jahr 2007 in Danzig durch die Bereitstellung von Exponaten behilflich zu sein.

3.2 Bericht des Leiters der Forschungsstelle

Gary Waltner berichtet über die vielfältige Arbeit in der Forschungsstelle, die steigende Zahl der Besucher und die wachsende Notwendigkeit, eine benutzerfreundliche Struktur bereitzustellen. Die Bewältigung der anfallenden Arbeit ist nur möglich durch das Engagement ehrenamtlicher Kräfte bzw. Mitarbeiter, die einen Niedriglohn beziehen, denen er sehr herzlich für ihren Einsatz dankt. Dazu gehören auch Studenten und Schüler, die über Praktika einen Zugang zur mennonitischen Geschichtsforschung finden.

Gary Waltner weist darauf hin, daß Gemeinden, die über keine ausreichenden Archivräumlichkeiten verfügen, ihre Archivalien sachgerecht und feuergeschützt in der Forschungsstelle einlagern können. Zur Aufbewahrung werden säurefreie Kartons angeboten.

3.3 Bericht des Kassenführers und der Kassenprüfer

Rainer Funck stellt sich zunächst als neuer Kassenführer vor und dankt für das entgegengebrachte Vertrauen anlässlich seiner letztjährigen Wahl in Haarlem. Er gibt Erläuterungen zu seinem ersten Jahresabschluß, für den im ersten Halbjahr noch sein Vorgänger, Raphael Zeisset, verantwortlich zeichnet. Die Ein- und Ausgaben bewegen sich im Rahmen des Budgets, der ausgewiesene Überschuß wird durch die erst im Februar erfolgten Druck- und Versandkosten der Mennonitischen Geschichtsblätter 2005 ausgeglichen.

Die Kassenprüfung hat am 8. Mai durch Günter Krüger stattgefunden. Er ist anwesend und trägt die wesentlichen Punkte aus seinem schriftlich vorlie-

genden Prüfungsbericht vor. Die pflichtgemäße Prüfung der Bücher hat keinen Anlaß zu Beanstandungen gegeben. Er empfiehlt die Entlastung des Kassensführers und des Vereinsvorstands.

In der sich anschließenden Aussprache über die drei Berichte wird die Frage aufgeworfen, wie neue Mitglieder interessiert und gewonnen werden können. Auch Institutionen kündigen ihre Mitgliedschaft vermutlich aufgrund geringerer zur Verfügung stehender Mittel. Der Versand eines Werbeblattes in der Zeitschrift Brücke ist geplant. Eine weitere Möglichkeit, neue Mitglieder anzusprechen, könnte darin bestehen, den Gemeinden anzubieten, zu Vorträgen in die Gemeinden zu kommen oder Schnuppermitgliedschaften für interessierte jüngere Menschen. Auch die rußlanddeutschen Gemeinden sollten verstärkt angesprochen werden. In der Schweiz liegen Flugblätter in den Gemeinden aus. Dies könnte auch in Deutschland angestrebt werden sowie die kostenlose Abgabe eines Jahrgangs der Mennonitischen Geschichtsblätter an interessierte Personen. Die Verantwortung für die Werbung neuer Mitglieder darf nicht allein beim Vorstand des Vereins liegen, sondern wird auch von jedem Mitglied erbeten.

Angesprochen werden auch die Mieteinnahmen und die durchlaufenden Posten. Die Mieteinnahmen sind der Erlös aus einer in der Mennonitischen Forschungsstelle vermieteten Wohnung. Die durchlaufenden Posten erklären sich aus dem Vorhaben, den Kontenrahmen übersichtlicher zu gestalten.

4. Entlastung des Vorstands und Wahl der Kassenprüfer

Diether Götz Lichdi stellt einen Antrag auf Entlastung des Vorstands, dem einstimmig bei Enthaltung des Vorstands entsprochen wird. Als Kassenprüfer für das Jahr 2006 werden wieder Günter Krüger und Ortwin Driedger gewählt.

5. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle

Der Vorsitzende weist darauf hin, daß dieser Tagesordnungspunkt der Information der Mitglieder dienen soll. Verantwortlich für die Stiftung zeichnet der Stiftungsrat. Die Stiftung unterliegt neben dem in der Satzung eingesetzten einzigen Organ, dem Stiftungsamt, auch der Aufsicht durch das zuständige Finanzamt. Bezüglich der derzeitigen Anlage des Stiftungskapitals in einem Investmentfonds wird erklärt, daß es zum damaligen Zeitpunkt der Anlage einen günstigen Einstieg gab. Eine Umschichtung zum gegenwärtigen Zeitpunkt würde keine großen Vorteile bringen. Zunächst sollte das Ziel, den Kapitalstock auf 75 000 Euro zu erhöhen, erreicht werden, bevor über eine mögliche neue Anlageform zu entscheiden sei.

6. Veröffentlichungen 2006

Christoph Wiebe gibt eine Übersicht über die vorgesehenen Themen und die dafür angefragten Autoren. Den Schwerpunkt sollen Beiträge über mennonitische Theologie bilden, in denen nach der Bedeutung des Täufertums für eine heutige Theologie gefragt wird. In Nordamerika gibt es hierüber seit einigen Jahren eine rege Diskussion, die dem deutschsprachigen Leser nahegebracht werden soll. Diese Beiträge könnten den Mennonitengemeinden in Deutschland bei der Suche nach einer eigenen theologischen Identität helfen. Fortgesetzt werden soll die Reihe »Predigten aus früherer Zeit«. Vorgeesehen sind ebenso ein Beitrag zu »Mennoniten in der Literatur« sowie eine Anzahl von Buchbesprechungen.

Anlaß zur Diskussion über die künftige Ausrichtung der Veröffentlichungen der Mennonitischen Geschichtsblätter bietet ein Satz unter Punkt sieben des Protokolls der Mitgliederversammlung vom 21. Mai 2005, in dem es heißt, daß es »vielleicht noch der Zeit bedarf«, um über Flucht und Vertreibung der Mennoniten aus dem Weichseldelta vor 60 Jahren zu publizieren. Die anwesenden Mitglieder sprechen sich dafür aus, dieses Thema schon jetzt zu behandeln, solange noch Zeitzeugen befragt werden können. Der Vortrag von Burkhard Driedger vom Vormittag wäre dafür ein Beispiel. Die Teilnehmer sind mehrheitlich dafür, in stärkerem Umfang auch zeitgeschichtliche Beiträge in die Geschichtsblätter aufzunehmen. Von einer solchen Vorgehensweise wird ein positiver Effekt auf die Werbung neuer Mitglieder erhofft. Auf der Suche nach neuen Beiträgen für die Geschichtsblätter wird auf Peter Nissen, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Nijmegen, aufmerksam gemacht, der über Beziehungen zwischen Katholiken und Täufern publiziert hat. Er war einer der Teilnehmer am Mennonitisch-Katholischen Dialog. Weiter wird angeregt, das äußere Erscheinungsbild der Mennonitischen Geschichtsblätter neu zu gestalten. Dafür müßte aber zunächst in die Ausstattung der Redaktionsteams investiert werden, das die Druckvorlagen selbst erstellt.

7. Verschiedenes

7.1 Mennoniten im Weichseldelta

Frank Wiehler, zugleich Vorsitzender des Mennonitischen Arbeitskreises Polen, berichtet von der Absicht des Ethnographischen Instituts des National-Museums Danzig, anläßlich einer vom 20.–25. Juni 2007 geplanten Konferenz von Mennoniten aus Europa und Nordamerika eine Ausstellung über »Mennoniten im Weichseldelta« vorzubereiten. Aus diesem Anlaß wird sowohl um entsprechende Exponate als auch die Beteiligung von Vertretern

des MGV nachsucht. Der zu leistende Beitrag der Forschungsstelle bleibt zu klären einschließlich der Versicherungsfragen. Eventuell könnte für die Veranstaltung auch ein Vortrag angeboten werden, für den Hans-Jürgen Goertz oder auch andere Mitglieder in Frage kommen könnten. Frank Wiehler bleibt Ansprechpartner für das Museum.

7.2 Ergänzungsband Mennonitisches Lexikon

Hans-Jürgen Goertz hat zu dem von ihm initiierten Vorschlag, einen Ergänzungsband zum Mennonitischen Lexikon herauszugeben, einen schriftlichen Zeitplan und eine vorläufige Kostenübersicht erarbeitet. Diese beinhaltet die wissenschaftliche Zuarbeit durch studentische Hilfskräfte. Die ersten vier Bände sind zwischen 1913 und 1967 erschienen. Es geht dabei um die Aktualisierung und Ergänzung der vorliegenden Ausgabe, wobei unter anderem auch auf Vorarbeiten in Nordamerika zurückgegriffen werden kann. Vorstand und Beirat hatten sich anlässlich ihrer Sitzung vom 11. Februar 2006 positiv zu dem Vorhaben geäußert. Positive Reaktionen kommen auch von den Anwesenden in dem Wissen, daß es sich um ein langfristiges und keineswegs risikofreies Projekt handelt. Das Stichwortverzeichnis wird den Umfang der Arbeit bestimmen. Die anwesenden Mitglieder begrüßen das Projekt und unterstützen einstimmig die Initiationsphase für die Jahre 2007 bis 2009 mit einer Rückstellung von je Euro 2000 im Budget. Über die finanzielle Beteiligung an den Kosten der Drucklegung kann erst entschieden werden, wenn Angaben über Umfang und Auflage vorliegen.

7.3 Konferenz über mennonitische Frauen in der Geschichte und ihr gesellschaftliches Rollenverhalten

Marion Kobelt-Groch hat dazu eine Beschreibung einer im August/September 2007 in Amsterdam geplante Konferenz vorgelegt. Zielgruppe sind Forscher, aber auch allgemein an dem Thema Interessierte, die sich mit der täuferischen und mennonitischen Frauen beschäftigen. Von den geschätzten Kosten in Höhe von Euro 12000 soll die Hälfte über die Niederlande abgedeckt werden. Bisher gibt es zwei zweckgebundene Spenden aus dem MGV-Umfeld für die Konferenz. Der MGV wird um eine Unterstützung gebeten. Das Vorhaben findet allgemeine Zustimmung. Über einem möglichen Zuschuß des MGV von ca. Euro 500 soll entschieden werden, sobald ein Gesamtfinanzierungsplan vorliegt.

7.4 Gemeindetag in Karlsruhe vom 17.–20. Mai 2007

Der MGV sollte mit Materialien präsent sein. Unter Umständen könnte die

Arbeit am Ergänzungsband zum Mennonitischen Lexikon dargestellt werden. Rainer Burkart, Günther Krüger und Jochen Schowalter sowie Vorstandsmitglieder erklären sich zur Mitarbeit an einen Stand des MGVB bereit.

7.5 Überlassung von mehrfach vorhandenen Büchern der Forschungsstelle an den Verein der Rußlanddeutschen.

Gary Waltner berichtet von Plänen verschiedener rußlanddeutscher Vereine, in Räumlichkeiten der August-Hermann-Francke-Schule in Detmold eine Bibliothek und ein Museum einzurichten. Das Anliegen der verschiedenen Gruppen ist es, ein einheitliches geschichtliches Bild zu vermitteln. Gary Waltner regt an, von mehrfach in der Forschungsstelle vorhandenen Büchern je ein Exemplar zur Verfügung stellen. Die Idee findet allgemeine Unterstützung. Zu klären bleibt, wer Ansprechpartner und Empfänger der Bücher ist. Gary Waltner wird die Frage bis zur nächsten Mitgliederversammlung klären sowie eine Liste der in Frage kommenden Bücher erstellen. Ebenso bedarf es der Klärung, ob es sich um eine Schenkung oder Ausleihe handeln soll.

7.6 Mennonitischen Arbeitskreis Polen

Frank Wiehler berichtet kurz über anstehende Vorhaben und eine geplante Gruppenreise nach Polen im Juni 2007.

7.7 Mitgliederversammlung 2007

Es liegt eine Einladung der Mennonitengemeinde Krefeld vor. Sie begeht 2007 die 400jährige Anwesenheit von Mennoniten in der Stadt. Mehrere Vorträge und Veranstaltungen sind geplant. Im Rahmen dieser Programme soll die Mitgliederversammlung am 27. Oktober stattfinden. In der Einladung zur Mitgliederversammlung sollte auch das Programm der Krefelder Gemeinde aufgeführt werden. Der Vorschlag findet Zustimmung.

Für das Jahr 2008 gibt es bereits eine Einladung des Schweizer Vereins für Täufergeschichte zum Besuch der frühen Täuferorte im Jura. Die Anwesenden geben ihre generelle Zustimmung. Der Termin sollte nicht mit der Mitgliederversammlung der AMG kollidieren.

Frank Wiehler dankt den Anwesenden für ihre Teilnahme und Mitarbeit. Ebenso dankt er der Mennonitengemeinde Enkenbach für ihre Gastfreundschaft, die Bereitstellung des Sitzungsraums sowie die Sorge um das leibliche Wohl. Gary Waltner beendet die Sitzung mit einem Gebet.

Für das Protokoll: Jörg Isert, 18. Mai 2006

Gelesen: Frank Wiehler, 8. Juni 2006

Der Mennonitische Geschichtsverein

Vorstand

1. Vorsitzender: Frank Wiehler, Sonnhalde 33, 79104 Freiburg
fwiehler@t-online.de
2. Vorsitzender: Gary Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden
mennoforsch@t-online.de
- Schriftführung: Jörg Isert, Mergenthalerstraße 6, 73760 Ostfildern
jaist@web.de
- Kassenführung: Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, 74638 Waldenburg
rfunck.wb@t-online.de

Schriftleitung der Mennonitischen Geschichtsblätter: siehe Seite 2

Aufgaben und Ziele

- Die Sammlung von Büchern, Zeitschriften und Dokumenten zur Geschichte der Täufer und Mennoniten in der Forschungsstelle.
- Die Herausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter sowie die Veröffentlichung bzw. Förderung von Schriften zur Geschichte und Lehre des Täufermennonitentums.
- Die Pflege der mennonitischen Familienforschung.
- Die Erhaltung der Menno-Kate, ihrer Einrichtung und der Menno-Simons-Gedenkstätte in Alt Fresenburg bei Bad Oldesloe.

Mennonitische Forschungsstelle

Leiter: Gary Waltner
Am Hollerbrunnen 2a
67295 Bolanden-Weierhof
mennoforsch@t-online.de
Telephon: 0 63 52 / 70 05 19
Telefax: 0 63 52 / 70 05 21

»Menno-Kate«

Karin und Dietrich Janzen
Altfresenburg 1
23843 Bad Oldesloe
www.mennokate.de

Mitgliedsbeiträge (in Euro)

Normaler Beitrag:	25,00
Beitrag für Schüler, Studenten, Azubis:	10,00
Beitrag für Gemeinden:	40,00

Bitte beachten: Der Mitgliedsbeitrag ist kein Entgelt für die Mennonitischen Geschichtsblätter (MGBI) und ist am Jahresanfang fällig. Die MGBI erscheinen in der zweiten Jahreshälfte und werden an Mitglieder kostenlos abgegeben.

Mitgliedsbeiträge und Spenden

Für Ihre Spenden und Mitgliedsbeiträge erhalten Sie eine Zuwendungsbestätigung. Sollten Sie diese nicht bis zum Beginn des auf die Zahlung folgenden Jahres erhalten haben, bitten wir Sie um Mitteilung an die Kassenführung.

Bankverbindungen / Payments

I. Mennonitischer Geschichtsverein

- Deutschland
Konto Nr. 87 781 677, Postbank Ludwigshafen (BLZ 545 100 67)
- Payments from Europe and from overseas
IBAN: DE20 5451 0067 0087 7816 77
BIC: PBNKDEFF
Please take advantage of the newly provided International Bank Account Number and the Bank International Code to save transaction fees of your and our bank. Alternatively we also appreciate to receive Euro-banknotes by mail to treasurer Rainer Funck. Due to expensive banking fees we cannot accept Euro-cheques drawn on banks outside of Germany.
- Payments in US- or Canadian-Dollars
Dollar-cheques (no Euro-cheques, please) drawn on an American or Canadian Bank, payable to Mennonitischer Geschichtsverein e. V., may be sent to Rainer Funck, Hans-Hege-Straße 1, D-74638 Waldenburg, Germany.

II. Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof

- Wer die Mennonitischen Forschungsstelle durch eine Spende oder Zuwendung unterstützen will, kann dieses durch eine Überweisung auf das folgende Konto tun: »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel (BLZ 520 604 10), Kontonummer 41 41 31. Eine Spendenbescheinigung wird zugeschickt.
- Those who want to support the work of Mennonitische Forschungsstelle may send their donations to »Stiftung Mennonitische Forschungsstelle Weierhof«, Bank: Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN de 79520604100000414131, BIC: genodeflekl

Bericht über Einnahmen und Ausgaben 2005

A. Einnahmen

Mitgliedsbeiträge	9.338,00
Spenden	
Beiträge	2.017,95
Spenden	11.580,21
	<u>13.598,16</u>
Buchverkäufe	
Geschichtsblätter	649,40
andere Bücher	2.278,61
	2.928,01
Mieteinnahmen	4.337,04
Mietnebenkosten	710,85
Stiftungsförderungen	1.830,00
Sonstige Einnahmen	193,09
Durchlaufende Posten	<u>3.327,00</u>
Summe	36.262,15
Kassenstand	48.591,83
	<u>84.853,98</u>

B. Ausgaben

Forschungsstelle	
Bücher, Restaurierungen	5.918,32
Betriebskosten Gebäude	3.328,81
Personal	7.100,35
Geräte, EDV, Inventar	2.104,80
sonstiger Aufwand, Archiv/Bibliothek	2.367,00
	<u>20.819,28</u>
Buchverlegung	
Geschichtsblätter	300,00
andere Bücher	118,24
Versand, Werbung, sonstige Ausgaben	100,00
	<u>518,24</u>
Förderungen	250,00
Menno-Simons-Gedächtnisstätte	455,00
Verwaltungskosten	1225,87
Reisekosten	1.087,93
Sonstiges	650,00
Durchlaufende Posten	<u>3.375,38</u>
Summe	28.382,63
Kassenstand	56.471,35
	<u>84.853,98</u>

Lieferbare Bücher des Vereins

Genannt werden die Preise für Mitglieder des Vereins sowie die Preise für Nichtmitglieder und im Buchhandel. Alle Preise zzgl. Versandkosten.

400 Jahre Mennoniten in Altona und Hamburg. 400 Jahre Niederländerverträge, herausgegeben von Annelie Kümpers-Greve und dem Mennonitischen Geschichtsverein, CD-ROM, Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein 2005, ISBN 3-921881-21-8, Euro 8,00 / 9,80

Michael D. Driedger, Zuflucht und Koexistenz. 400 Jahre Mennoniten in Hamburg und Altona, mit einem Beitrag von Peter J. Foth, Bolanden-Weierhof 2001, Hardcover/Fadenheftung, 144 S., Euro 14,85 / 17,50

Hans-Jürgen Goertz, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498–1526. Eine biographische Skizze, 1998, 167 Seiten, Euro 5,00

Hans-Jürgen Goertz, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins herausgegeben von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 216 Seiten, Euro 12,50 / 18,80

Peter P. Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Band 1: Reich Gottes und Reich dieser Welt, 2., erw. u. aktual. Aufl., 480 S., Euro 15,35 / 17,90

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 1, 1995, 490 S., Euro 20,45 / 23,00

Peter P. Klassen, Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien, Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung, 1998, 458 S., Euro 20,45 / 23,00

Diether Götz Lichdi, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Agape Verlag, in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein, o. O. 2004, 472 S., zahlr. Abb., 29,90

Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Teil 1: 1526 bis 1772, Nachdruck 2000 (teilw. farb. Abb.), kartoniert, 500 S., Euro 15,35 / 17,90

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 1 (1933) bis 42 (1985), teilweise in Xerokopie, Euro 163,60 / 214,75

Mennonitische Geschichtsblätter, Jahrgänge 43 (1986) bis 62 (2005), je Euro 17,90 / 24,50

Gertrud Hertzler: Familie Wirz/Würtz, Menziken-Münchhof, 2000, gefalzt, Euro 2,50

Bestellungen an: Jochen Schowalter, co. Mennonitische Forschungsstelle
Am Hollerbrunnen 2a, 67295 Bolanden-Weierhof,
E-Mail: jh.schowalter@t-online.de

Bestellungen für
Mennonitisches Lexikon, Band I–IV, 1913–1967, Nachdruck 1986,
je Band Euro 58,80
sind an Gary Waltner zu richten: Am Hollerbrunnen 7
67295 Bolanden-Weierhof

Mitgliederversammlung 2007 am 27. Oktober 2007 in Krefeld

Die Mitgliederversammlung des Vereins wird 2007 nicht wie gewohnt im Frühsommer, sondern am Samstag, 27. Oktober, in Krefeld stattfinden. Anlaß dafür ist eine Tagung mit Vorträgen zur Geschichte der Gemeinde aus Anlaß der Feiern »400 Jahre Mennoniten in Krefeld« (vgl. die Meldung S. 221). Die Mitglieder des Vereins sind herzlich eingeladen, daran teilzunehmen. Informationen dazu werden im neuen Jahr verschickt.

Impressum

Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom
Mennonitischen Geschichtsverein e. V.,
Bolanden 2006
ISSN 0342-1171

63. Jahrgang, 2006
ISBN 3-921881-24-2
Preis: 33,00 Eur-D, 33,50 Eur-A
Preis für Abonnenten: 25,00 Euro zzgl.
Porto und Versandkosten

Typographie, Satz: Christoph Wiebe,
QuarkXPress 3.11 auf Power Macintosh,
System 7.5.3

Papier: Werkdruck, 80 g, 1,5faches Volumen,
säurefrei, alterungsbeständig

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Auflage: 750 Ex.

