

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 Täuferturns 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 Täuferturn, das ziemlich abrupt in Schleithcim 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 Schleithcim 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 genauso wenig 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 Täufertum 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 Täufertum 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 Täufertum 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 sozialetische 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 Täufern, 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 Weaver's 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 Schleitheim »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