

In der »Geschichte Jesu« leben

Wie könnte eine neue Theologie, die vom Geist des Täuferturns 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 Täuferturn? Die Antwort auf diese Frage handelt sowohl davon, wie das Täuferturn 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 Täuferturns 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 Täuferturns 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 Täuferverständnisses. Aber es ist auch möglich, Jesu Zurückweisung des Schwertes ganz losgelöst von jedem Verständnis des Täuferturns 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 *Täuferiums 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 Täuferium nicht als eine Einheit darstellt, die nachzuahmen, zu verpflanzen oder wiederzugewinnen sei. Das Täuferium 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 Täuferium, in dem ich stehe und eine Theologie aus täuferischer Perspektive konstruiere.

Das Täuferium als christliche Bewegung

Es scheint ein Allgemeinplatz zu sein, das Täuferium 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 Täuferium 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 offenbarten 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 Kriegsgemassel 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