

Späte Moderne und Christliche Theologie

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

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

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

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

Philosophie und Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Geschichte und Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibel und Dogma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ein trinitarischer Ausgangspunkt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ekklesiologie als bestimmte Perspektive

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

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

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

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

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

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

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

21 Ebd., S. 271.

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

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

Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Jürgen Goertz

gungen Juden in Babylon zu finden, wie man mit der allgemeinen Kultur umgehen soll – nicht mit moralischen Antworten wie »gegen die Kultur oder ohne die Kultur aufzuwarten, sondern mit sorgfältig erarbeiteten Urteilen von Paul, so Paul, und daß ihr prüfen möget, welches da sei die gute, willkürliche und vollkommene Gotteswille« (Römer 12, 1).

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