

Auf dem Weg zu einer Theologie der Kultur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Jürgen Goertz