

Mennonitische Friedenstheologie in einer religiös pluralistischen Welt

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

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Ebd. S. 396.

12 Ebd. S. 397.

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

14 Ebd. S. 309.

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