

Friedenskirchliche Theologie aus einer pluralen Tradition

(Zur Diskussion zeitgenössischer theologischer Ansätze aus mennonitischer Perspektive in Nordamerika)

Die Aufgabe, der sich die hier versammelten Beiträge stellen, ist in vielfacher Hinsicht nicht einfach. Wer sich bisher an der wissenschaftlichen Diskussion zur Frage einer »täuferischen« oder »mennonitischen« Theologie beteiligt hat, sei es aus historischer, aus systematisch-theologischer oder theologisch-ethischer Perspektive, kennt die Herausforderungen, die sich damit stellen. Wie könnte eine neue Theologie aus dem Geist des Täuferturns heute aussehen? Die Fragestellung suggeriert mit dem Begriff »Täuferturn« eine halbwegs geschlossene, beschreibbare Größe als Referenzrahmen. Doch gerade die revisionistische Täuferforschung (vor allem Hans-Jürgen Goertz) hat herausgearbeitet, daß es höchst problematisch, ja im Grunde unmöglich sei, von dieser Voraussetzung auszugehen. Nimmt man das »Täuferturn« des 16. Jahrhunderts in den Blick, dann lassen sich je nach Blickwinkel sehr unterschiedliche Gruppierungen ausmachen. Es herrscht keine Einigkeit darüber – weder unter Historikern, noch unter Theologen – wer jeweils zu welcher Gruppe zu zählen ist, denn es gibt keinen Konsens darüber, welche Kriterien anzulegen sind. Daher ist ungeklärt, ob und wenn ja welche der Strömungen innerhalb dieser pluralen Bewegung maßgeblich sein könnte für eine gegenwärtige Theologie heutiger Mennoniten.

Erprobt wurden und werden mehrere Möglichkeiten. So kann dieses Täuferturn als eine sozio-ökonomische Bewegung beschrieben werden, als eine spezifische Ausprägung der größeren protestantischen Reformation oder auch als vorekklesiale Größe im Sinne einer werdenden Denomination. Einigkeit herrscht allein hierüber: Wenn vom »Täuferturn« des 16. Jahrhunderts die Rede ist, dann stellt dies jeweils den etwas gezwungenen Versuch dar, eine in sich sehr plurale Bewegung zusammenzufassen, aus der sich erst in den nachfolgenden Generationen tatsächlich klarer beschreibbare Gemeinschaften und Institutionen herausbildeten, die sich nicht minder plural in ihren unterschiedlichen Kontexten entwickelten. Die wohl bewußt vage gehaltene Fragestellung nach einer Theologie »aus dem Geist des Täuferturns« spiegelt eben diesen Sachverhalt wider.

Die Legitimität der Fragestellung erschließt sich demnach nicht vordergründig aus den Anfängen der Täuferbewegung, sondern eher aus den Rückgriffen einer kirchlichen Tradition, die sich tatsächlich auf dieses historische

Datum als ihre konfessionelle Geburtsstunde beruft. Daß dies in ganz unterschiedlicher Weise geschieht, illustrieren wiederum die hier versammelten Beiträge eindrucksvoll. Aber wir begegnen in der Gegenwart mennonitischen (oder sich auch anders nennenden) Gemeinden, die in ihrer Geschichte Bekenntnisse formulierten und Institutionen herausbildeten, die Ämter entwickelten, auch Musik und Poesie hervorbrachten, Hilfsdienste und missionarische Tätigkeiten organisierten, kurz: die ihre Identität offensichtlich aus einem Bewußtsein »täuferischer« Ursprünge und »mennonitischer« Tradition beziehen. Diese Identität(en) beteiligen sich nicht nur am gesamtheologischen Diskurs, sondern werden in der Gegenwart gelebt. Sie grenzen sich ab und sie kommunizieren mit anderen. So ergibt sich also nicht nur die Rechtmäßigkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit unserer Fragestellung aus der Tatsache, daß wir heute mennonitische (oder täuferische) Gemeinden in allen Teilen der Welt vorfinden, die Gottesdienste feiern, gemeinsam beten und singen, seelsorgerlich und diakonisch füreinander und für andere tätig sind. Es sind klar beschreibbare Sozialformen – theologisch gesprochen: Kirchen oder Gemeinden, die ihre Lebensgestaltung dieser Identität entsprechend ausrichten. Und auch eine wissenschaftlich-historische und theologische Reflexion eben dieser Identität, die sich aus dem »Täuferium« ableitet, ist festzustellen, für die die vorliegenden Beiträge Beleg genug sind.

Es ist also erforderlich, die orientierende und identitätsstiftende Kraft des »Täuferiums« zu reflektieren, erstens, um Rechenschaft darüber einzufordern und abzulegen, inwiefern denn diese Reflexionen als »täuferisch« oder »mennonitisch« gelten können, und zweitens, um den ungeheuren Schatz an theologischer Erkenntnis und Kreativität zu heben, den diese Reflexionen offensichtlich freisetzen. Daraus mögen sich Anregungen für das weitere Theologisieren aus täuferisch-mennonitischer Perspektive auch in unserem Kontext ergeben.

Damit sind die zwei grundlegenden Aufgaben beschrieben, die mein Beitrag summierend erfüllen soll. Er kann nicht mehr sein als eine »Lesehilfe«, eine vollständige Analyse ist er nicht, geschweige denn eine Bewertung der vorgestellten Ansätze. Das wäre anmaßend, denn hinter den Beiträgen stehen in allen Fällen ein größeres Œuvre und jahrzehntelange Forschung.¹ Aus der Betrachtung der hier gesammelten Aufsätze mögen sich Fragestellungen und Erkenntnisse für den deutschsprachigen Kontext ergeben, schließlich stammen alle Beiträge aus dem nordamerikanischen theologischen Diskurs, der seine eigenen kontextuellen Erfahrungen und Herausforderungen in das theologische Denken (meist bewußt) einträgt. Da sich dort inzwischen eine

sehr reiche und in hohem Maße »gelehrte«, insofern auch selbstbewußt geführte Diskussion entwickelt hat, drängt sich der Versuch geradezu auf, diese auch für den deutschen Sprachraum fruchtbar zu machen. Schließlich finden diese Beiträge nicht nur unter mennonitischen Theologen Beachtung, sondern gehören in vielen theologischen Schulen inzwischen zum festen Repertoire der Curricula. Theologie aus mennonitischer Perspektive wird längst im gesamt-ökumenischen Diskurs wahr- und ernstgenommen.

Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß Theologien »aus dem Geist des Täuferturns« auch in anderen Teilen der Welt zunehmend mit genuinen Beiträgen zu akademischen theologischen Diskursen beitragen und gleichfalls von anderen wahrgenommen und geschätzt werden: in Lateinamerika (vor allem Kolumbien, Guatemala, Paraguay), in Asien (z.B. Indonesien) und auch in Afrika (z.B. in der Demokratischen Republik Kongo oder in Nigeria).² So sind also die hier aufgenommenen Beiträge nicht mehr als ein Ausschnitt einer inzwischen viel breiter angelegten, internationalen Diskursgemeinschaft.

Eine radikal pluralistische Friedenstheologie

Das »Täuferische« an dem theologischen Denken Gordon D. Kaufmans, so läßt sich kurz und salopp formulieren, ist seine Radikalität im Bruch mit dem Konventionellen. Theologie ist für ihn ein fortwährendes, imaginatives Konstruieren. Es reicht nicht, die alten Wahrheiten in immer neuer Sprache zu sagen, die gegenwärtigen Herausforderungen müssen vielmehr so angenommen werden, daß auch die althergebrachten christlichen Perspektiven selbst modifiziert werden. Sprach er in seinen früheren Werken noch von den »zentralen Symbolen« des christlichen Glaubens (»Gott« und »Christus«), so ist es heute »Kreativität« für den Schöpfer und »Jesus« für das Humanum schlechthin. Im Blick auf »Gott« sollen die anthropomorphen Redeweisen überwunden werden, im Blick auf »Christus« die supranaturalistischen Implikationen. Auf diese Weise rückt die Anthropologie ins Zentrum: Gott anzuerkennen heißt vor allem, die eigene biologische und historische Begrenzung anzunehmen. Und der Blick auf das Christus-Ereignis öffnet ein normatives Bild menschlicher Existenz, individuell wie gemeinschaftlich. Ganz allgemein und eher am Rande greift Kaufman auf das 16. Jahrhundert zurück: Auch die Täufer hätten im Christus-Ereignis vor allem ein historisches Ereignis gesehen, das dramatische Veränderungen des menschlichen Lebens nach sich zieht, und nicht zuerst ein innergöttliches Geschehen. In beidem, Schöpfung und Humanum, sei Pluralität und Begrenzung (Biologismus und Historizität) angelegt.

So will Kaufman eindimensionale (»in der Bibel ist alles schon begründet«) und zweidimensionale (»der Ausleger ist immer Teil der Auslegung«) theologische Entwürfe zugunsten von mehrdimensionalen ersetzen: eine Vielzahl von Quellen sei zu berücksichtigen, wenn diese Theologie tatsächlich orientierende Kraft in der Gegenwart gewinnen sollte, in einer Gegenwart, die vor allem durch Pluralität gekennzeichnet ist. Damit ist das zweite täuferisch-mennonitische »Steuerungselement« dieses theologischen Denkens benannt: die konsequente Hinwendung zu der Frage, wie dieses Leben zu gestalten sei. Nicht metaphysische Wahrheiten oder überkommene Dogmen interessieren, sondern Ethik. Es ist ein praxisorientierter, pragmatischer Ansatz. Der radikalen Historizität und biologischen Bestimmtheit menschlicher Existenz folgend, stellt sich diese Frage im postmodernen Kontext des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Ziel ist nicht das Urteilen in der Kategorie von richtig oder falsch, sondern eher das Wahrnehmen und Respektieren all der anderen Glaubens- und Wertesysteme.

Diese Konsequenz ist selbst – so Kaufman – Ausdruck einer Ethik, die dem christlichen Glauben inhärent ist, insbesondere dem friedenskirchlichen Anspruch einer mennonitischen Identität. Denn daraus ergibt sich ein versöhntes Zusammenleben von bleibend Verschiedenem, weil alles Sein in seiner Partikularität radikal ernst genommen wird. Freiheit und Verantwortung sind die normativen Kriterien einer bio-historisch bestimmten Existenz. Kaufman geht davon aus, daß diese Befreiung von Absolutheitsansprüchen die selbstherrliche Arroganz gegenüber alternativen Denk- und Glaubensformen beendet und so den Weg zu einem echten Dialog ebnet: eine zeitgenössische Versöhnungstheologie der Friedenskirche! Kaufman fordert in Ergänzung, die Bewahrung der Natur als integralen Bestandteil mennonitischer Friedentheologien aufzunehmen.

Eine nonkonformistische, nicht-separatistische Friedenstheologie

Duane K. Friesen gehört zu den mennonitischen »Schülern« Kaufmans, die dessen wissenschaftstheoretische Ansätze in das eigene theologische Denken explizit aufnehmen. Wie Kaufman plädiert auch Friesen dafür, die nachauflärerische Kultur, die von einer naturwissenschaftlichen Weltansicht dominiert ist, radikal ernst zu nehmen. Daraus ergeben sich wichtige epistemologische Verschiebungen, die allerdings voraussetzen, die Sicherheiten der Wahrheitsansprüche überkommener Traditionen aufzugeben und zugunsten von Wahlfreiheiten (»Häresien«) in Frage zu stellen. Erkennbar wird das »täuferische Erbe« hier zunächst in der Methodik. Im Blick auf den religiösen Pluralismus greift Friesen gezielter als Kaufman auf die Erfahrungen des

16. Jahrhunderts zurück. Auch zu jener Welt gehörten Andersglaubende: Türken und Juden. Aber für das Phänomen des religiösen Pluralismus läßt sich ernsthaft wohl nicht mehr als die Bereitschaft zu neuem Denken bei den Täufern anführen. Friesen wertet dies auch als Beleg für die Evolution allen theologischen Denkens.

Friesen kann sich dem Verdacht eines radikalen postmodernen Subjektivismus klar entziehen. Zwar ist auch für ihn ein christlicher Universal-Triumphalismus nicht mehr denkbar, aber doch ein dezidiertes Zeugnis – natürlich in Wort und Tat, daß seine Überzeugung durch die Kraft des Evangeliums selbst erhalten wird. Zwang und Gewalt sind in Glaubensdingen dann selbstverständlich ausgeschlossen – eine Erkenntnis, die bereits manche Täufer vertraten.

Friesen zielt mit diesen Vorüberlegungen aber eigentlich auf etwas anderes: Wenn Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes tatsächlich ermächtigt ist, Leib Christi zu sein, dann wird sie ihr Leben auch nonkonform zu den Mächten einer modernen Kultur – gekennzeichnet durch die Ontologie der Gewalt – gestalten. Der Mythos der erlösenden Gewalt ist zu brechen. »Täuferische Elemente« sind also Nonkonformismus und Gewaltfreiheit, die allerdings gerade nicht in die Weltflucht treiben, sondern stets »der Stadt Bestes« (vgl. Jeremia 29,7) suchen. In der heutigen Kultur reiche es nicht aus, bloß »nein« zu sagen, sondern es müßten kreative, theologisch begründete und überzeugende Alternativen entwickelt werden. Friesen hat sich stets für realisierbare Umsetzungsmöglichkeiten zur gewaltfreien Friedensbildung eingesetzt. Wie bei manchen Täufern des 16. Jahrhunderts ist auch hier eine eschatologische Vision dabei leitend, in rein präsentischer Ausprägung. Die Antizipation dieser Vision in der Gegenwart führt zur Erkenntnis der Verantwortung für die Welt, heute eben erweitert durch die Bewahrung der Natur. – So ist auch hier die enge Verknüpfung, wenn nicht gar die Vorrangigkeit der Orthopraxie vor der Orthodoxie zu beobachten.

Damit wendet sich Friesen auch dezidiert gegen eine dualistische Ethik, wie sie die Schleitheimer Artikel (1527) vorschlagen. So wird erkennbar, daß Rückgriffe auf täuferisches Gedankengut nicht einfach nur für Legitimations- und Motivationsargumente herhalten, sondern tatsächlich auch zu kritischer Auseinandersetzung anregen, die zu klaren Abgrenzungen führen. Die Möglichkeiten zu Korrekturen seien heute vor allem durch die ökumenische Begegnung gegeben. Der Leib Christi ist größer als die menonitische Gemeinschaft, er ist universal. (Als Beispiel wird die notwendige Verschränkung einer Nachfolgeethik mit der altkirchlichen und reformatorischen Gnadenlehre genannt.)

Die Materialisierung einer täuferischen Friedenstheologie: Kontinuität und Diskontinuität

Thomas Finger und J. Denny Weaver materialisieren eine Theologie »im Geist des Täuferturns«. Finger legt eine vollständige Systematische Theologie aus dieser bestimmten Perspektive vor, während Weaver sich in jüngster Vergangenheit auf den zentralen Topos der Versöhnungslehre konzentriert. Beiden ist die Pluralität des Denkens im Täuferturn bewußt, ein selektives Vorgehen beim Rückgriff auf die Quellen aus dem 16. Jahrhundert daher unerläßlich. Rechenschaft muß folglich eingefordert werden über die Kriterien einer solchen Auswahl, da eine sinnvolle Verständigung sonst kaum möglich erscheint.

In der Methodik des Theologisierens gehen beide Autoren aber sehr viel konventioneller vor als Kaufman und Friesen, auch wenn sie der Grundannahme zustimmen, daß Theologie letztlich immer Konstruktion ist. Doch sie ist primär eine Aktivität der glaubenden und nachfolgenden Kirche und wird sich daher vorrangig auf die Offenbarung des Evangeliums berufen und nicht auf kulturell geprägte Erfahrungen, das wissenschaftliche Experiment oder die Vernunft. Daher überrascht es nicht, daß hier die Schriften des biblischen Kanons als erste und maßgebliche Quelle genannt werden – in all ihrer Vielfalt, auch wenn klar bleibt, daß die Offenbarung nur im Medium unserer kulturellen Erfahrungen erkannt und angeeignet werden kann.

Finger geht es primär darum, die Kirche als universale zu begreifen. Theologie von und für die Kirche muß daher stets als ökumenisches Unterfangen gestaltet werden. Dies schließt die Berücksichtigung und den Respekt vor der gesamten Bekenntnis- und Dogmengeschichte der Kirche(n) ein. Und dennoch bleiben das »Täuferturn« und die mennonitische Tradition jene besondere »Linse«, durch die alles betrachtet und geprüft wird. Zu dieser Linse zählt Finger gemeinsame Überzeugungen der Täufer (Taufe, Abendmahl, Gemeindedisziplin und wirtschaftliches Teilen), in denen eine Ekklesiologie erkennbar werde, die in ihren Anfängen sicherlich nur implizit vorhanden war und sich zunächst in bestimmten Glaubens-Praktiken und im Lebenswandel der Täufer äußerte.

Das zweite Argument für die ökumenische Ausrichtung ist das Bewußtsein der Historizität aller theologischen Erkenntnis. Die Universalität Gottes erschließt sich dem christlichen Glauben immer im partikular Geschichtlichen. Die biblischen Erzählungen von der Schöpfung bis zur Vollendung – und darin als Zentrum Jesu Kommen, Leben, Sterben und Auferstehen – überliefern das christliche Kerygma. Theologie vergegenwärtigt dies stets neu, aber gleichzeitig birgt das Kerygma auch die Kraft zu historischen Verän-

derungen in sich. Dies werde gerade im Täuferturn des 16. Jahrhunderts sichtbar, weshalb es auch nicht ausreiche, sein Entstehen als Ergebnis sozio-kultureller Veränderungen darzustellen. Theologie ist immer kontextuell und deshalb auch vielfältig gestaltet, und doch weist sie stets über sich hinaus auf die Universalität Gottes.

Es überrascht nicht, daß sich bei der Entfaltung einer zeitgenössischen »täuferischen Theologie« Kontinuitäten wie Diskontinuitäten zum 16. Jahrhundert ergeben, ohne daß hier schon die Kriterien erkennbar würden, die Finger selbst fordert. Finger betont die Notwendigkeit der Balance von geistlich-spiritueller und sozial-ethischer Dimension – gegen eine Überbetonung der letzteren. So wird die Güterteilung und das Streben nach einem einfachen Lebensstil in einer Geisteshaltung verortet, die sich letztlich kritisch gegen alle Überbewertung des Materiellen wendet, weil sich daraus Gewalt und Ungerechtigkeit ergeben. Frieden zu schaffen ist daher nicht ein beliebiges Thema auf einer Liste ethischer Fragen, sondern will im Grunde alle theologischen Loci formen.

J. Denny Weaver entfaltet das an einem entscheidenden Thema: der Veröhnungslehre. Gewaltfreiheit als zentrales Thema des täuferischen Erbes ist bei ihm integrales und gestaltgebendes Element für eine christliche Theologie im Sinne der Friedenskirche, denn die Gewaltfreiheit Jesu enthält Aussagen über Werk und Person Christi. Wenn die Erzählung von Jesus (im Unterschied zu »Kerygma« bei Finger) normative Geltung für die Gestaltung des christlichen Glaubens und Lebens hat, dann ergibt sich daraus – wie bei den Täufem – vor allem eine andere Ekklesiologie: eine bekennende Gemeinde der Nachfolge Jesu. Hierin scheinen sich beide Autoren einig zu sein. Zwischen Finger und Weaver ist nun aber eine heftige Debatte über den Wert der altkirchlichen Bekenntnisse für die täuferisch-mennonitische Christologie entbrannt. Wenn ich richtig sehe, dann nähern sich beide Autoren der gleichen Sache aus unterschiedlichen Richtungen. Während Finger zeigen will, wieviel eine täuferische Theologie von den Bekenntnissen lernen und aufnehmen kann – ohne sich damit vollends zu identifizieren –, will Weaver deutlich machen, an welchen entscheidenden Punkten Differenzen sind und bleiben. Beide Ansätze können gute Argumente benennen und müssen sich nicht notwendig gegenseitig ausschließen. Zusammengenommen vervollständigen sie vielmehr das Bild von Kontinuität und Diskontinuität der Täufer gegenüber der altkirchlichen Dogmenbildung. Und sicherlich ist es sinnvoll, dieses Verhältnis gründlich zu analysieren, denn eine Theologie »im Geiste des Täuferturns« wird auch im 21. Jahrhundert eben diese Frage von Kontinuität und Diskontinuität beantworten müssen.

Weaver kommt es in dieser Auseinandersetzung vor allem darauf an, den Akt der Befreiung von der Autorität der Tradition zu unterstreichen. So will er der traditionellen Trennung (auch Unterscheidung?) von Person und Werk Christi vorbeugen. Das widerspreche der Jesus-Story zutiefst, wie die Täufer sie im 16. Jahrhundert zu recht wiederentdeckt hätten. Nur so konnten sie jenes »wehrlose Christentum«³ verkörpern, das die Kirche vor der konstantinischen Wende war. Im Täuferium werde ein Set von Überzeugungen sichtbar, nach denen das Leben in der Nachfolge Jesu zu gestalten sei. Dabei komme es nicht darauf an, daß alle einzelnen Überzeugungen auch von allen Täufern vertreten worden seien, sondern auf das Wiederentstehen dieses neuen Paradigmas im Gegenüber zur »Welt«. Damit laufe man weder in die Fallen der »Anabaptist Vision« der Bender-Schule, noch bleibe man bei einer revisionistischen Täuferforschung stehen, die keinerlei Normativität mehr erkennen ließe.

Christsein heißt, an der weitergehenden Geschichte Jesu teilzuhaben, die mit einer sozialen Botschaft ihren Anfang nahm: Der Befreiung von direkter wie systemischer Gewalt. Wie radikal die Diskontinuität dann ausfallen kann, demonstriert Weaver anschaulich anhand seiner Neu-Interpretationen des Kreuzestodes Jesu. Die gängigen Interpretationen (die östliche Idee eines Rechtsgeschäftes zwischen Christus und Satan, die Anselmsche Satisfaktionslehre oder die Abaelardsche Liebes-Offenbarung) förderten allesamt Gewalt, weil sie diese letztlich in Gott verankerten und Jesus als hingebungsvolles Opfer darstellten. Eine narrative Christologie aber, die von Jesus als demjenigen erzähle, der das Reich Gottes auf Erden präsent machte, offenbare genau das Gegenteil: Die realen (bösen) Mächte der damaligen Zeit waren für den gewaltsamen Tod verantwortlich. Christus überwindet durch die Auferstehung diese Mächte, er ist Subjekt des Geschehens. So erst werde die Geschichte zum Evangelium und zur Bedingung der Möglichkeit, von Gewalt erlöst zu leben.

So radikal anders dieser Auslegungsversuch ist – den Weaver in Diskontinuität zur christlichen Dogmenbildung sieht, aber sehr wohl in Kontinuität zum »Täuferium« – so wichtig bleibt zu beobachten, daß er an anderer Stelle vollständig auf traditionelle Erklärungsmuster zurückgreift: die Prädestinationslehre calvinistischer Prägung. Dennoch zeigt sich hier konkreter als bei allen anderen Autoren, welch kreative, anregende und auch selbstbewußte Neu-Konstruktionen theologischer Dogmen die täuferisch-mennonitische Tradition freisetzt, weil sie sich weniger als andere an das Konventionelle gebunden fühlt und ihr Denken stärker von der christlichen Lebensgestaltung der Glaubenden aus leiten läßt.

Eine orthodoxe Friedenstheologie als Abwehr des postmodernen Relativismus

Auch A. James Reimer erkennt die Herausforderung gegenwärtiger Theologie in der »Spätmoderne«, den Verlust einer einheitlichen und zusammenhängenden Weltanschauung. Aber im Gegensatz zum Ansatz Kaufmans und Friesens findet sich die Radikalität hier in der vehementen Kritik an der Vorherrschaft der Sozialwissenschaften (diese Kritik teilt er mit der »Radical Orthodoxy«, einer neueren theologischen Denkschule der angelsächsischen Welt, die vor allem von John Milbank angestoßen wurde).⁴ Auch wenn Theologie die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften ernsthaft berücksichtigen müsse, so sei sie doch etwas ganz anderes und daher überlegen.

Obwohl Reimer Sympathie zeigt für den systematischen Aufbau der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, fühlt er sich in seinem konstruktiven (!) Denken vor allem dem theologischen Ansatz Paul Tillichs verwandt. Voraussetzung der Theologie ist der Glaube, die existentielle Begegnung mit Gott. Christliche Theologie bleibt »Glaube, der verstehen will«. Daher reicht die Bibel als Norm nicht aus, sondern Rechenschaft ist zu fordern, wie die Schrift ausgelegt werden soll. Die Philosophie hat sich seit den Anfängen als Helferin des verstehenden Glaubens bewährt. Das zeige die altkirchliche Dogmenbildung. Daher sei den traditionellen Quellen (Glaubensbekenntnisse, altkirchliche Dogmen und Glaubenssätze) wieder Geltung zu verschaffen, um so das Metaphysische und Ontologische in der Postmoderne zu retten. Positioniert man G. Kaufman auf der einen Seite, dann steht J. Reimer auf der gegenüberliegenden Seite der Skala zeitgenössischer mennonitischer Theologie-Entwürfe.

Reimer reiht die mennonitische Tradition ein in den langen Lehr- und Bekenntnisbildungsprozeß der universalen Kirche. Wie andere Konfessionen haben auch Mennoniten in ihrer Jahrhunderte währenden Tradition unzählige Bekenntnisse und Katechismen hervorgebracht, aus denen sich die kontinuierliche Ausbildung von Lehraussagen nachweisen lasse und die daher genauso Beachtung erwarten können wie die Anfänge im 16. Jahrhundert. Durch die Betrachtung dieser Tradition als Teil der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte werde aber auch deutlich, wo täuferisch-mennonitisches Gedankengut korrigiert werden müsse. Ins Zentrum theologischer Reflexion gehört für Reimer das trinitarische Gottesverständnis, weil es die entscheidende Gliederungs- und Ordnungsfunktion in der Systematischen Theologie übernehmen könne, die vor Einseitigkeiten schütze. Der Leidensweg Jesu sei beispielsweise nur im Kontext eines trinitäts-theologischen Ansatzes angemessen zu verstehen, ja die einseitige Fokus-

sierung auf die Christologie sei so zu überwinden (ganz anders als Weaver).

Dieser »konservative« Ansatz hat dann aber – und hier bleibt Reimer den anderen Ansätzen doch überraschend verwandt – unmittelbare Konsequenzen für die Ethik. Denn eine vernünftige Apologie sei nie von Ethik zu trennen, wenn sie denn glaubwürdig sein wolle. Daher enthielten die traditionellen Bekenntnisse implizit immer auch Aussagen über die christliche Ethik. Hier wird das »täuferische Erbe« am deutlichsten sichtbar: Ethik ist wesentlicher Bestandteil jedes Wahrheitsanspruches. Reimer kann in diesem kurzen Beitrag zumindest andeuten, inwiefern der trinitätstheologische Ansatz sich direkt auf unser Verständnis von Gemeinschaft, unsere Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung und den Einsatz für Gewaltfreiheit und soziale Gerechtigkeit auswirkt.

Am Ende kristallisiert sich auch hier eine Ekklesiologie heraus, die sich vor allem durch eine alternative Perspektive auszeichnet: das Modell der »freiwilligen Friedenskirche« – in vielgestaltigen Formen. Auch Reimer will dies als mennonitischen Beitrag zu einem weit gefaßten ökumenischen Diskurs verstanden wissen. Spezifische Erkenntnisse der einzelnen Konfessionen begreift er als Gnadengaben des Geistes, die in der ökumenischen Gemeinschaft zu teilen sind, weil nur so das Universale der Kirche zur Geltung komme.

Schluß: eine pluralismusfähige, freikirchliche Friedenstheologie

Die Beobachtungen ergeben ein ausgesprochen plurales Bild. Eine Theologie aus dem Geiste des Täufertums kann heute offensichtlich nicht weniger vielfältig sein als im 16. Jahrhundert. Das ist weniger überraschend als die Tatsache, daß die Legitimität dieser Pluralität von keinem der Vertreter ernsthaft in Frage gestellt wird. Sicherlich werden die einzelnen Ansätze mit Vehemenz vertreten, es wird diskutiert und gestritten, aber eher über theologische Methodik und Inhalte als über den Anspruch, täuferische oder mennonitische Theologie treiben zu können. Vielmehr erkennen gegenwärtige mennonitische Theologen die Pluralität des Täufertums an. Das macht offensichtlich frei für einen kreativen Umgang mit der eigenen Tradition, die dadurch nicht minder »täuferisch« zu werden scheint, sondern hierin einen ersten wichtigen Ausdruck findet.⁵ Kaum eine andere christliche Tradition traut sich diese Freiheit im Umgang mit den eigenen Ursprüngen und der weiteren Traditionsbildung zu. Dies kann zur Befreiung von den konventionellen theologischen Denkkategorien selbst führen wie bei Kaufman, zur Entwicklung einer Theologie der nonkonformistischen Gegenkultur wie bei

Friesen, zur Freiheit, einzelne Glaubensinhalte neu zu konstruieren, wie bei Weaver oder zu dem Versuch einer theologischen Gesamtschau durch die Linse der eigenen Tradition bei Finger; bis hin zu Reimer, der für die Befreiung von der konfessionellen Selbstbeschränkung und der zwanghaften Abkehr von allem scheinbar Nicht-täuferischen in der Theologiegeschichte eintritt. Alle Autoren sind frei im kritischen Umgang mit der eigenen Traditionsbildung.

Dadurch erheben diese theologischen Entwürfe auch nicht den Anspruch der Absolutheit – wenn sie auch von dem Absoluten reden wollen (auch Kaufmann) –, sondern verstehen sich durchgängig als korrekturfähige, evolutionäre Konstruktionen.⁶ So sind sie sich ihrer Beschränkungen aufgrund ihres konfessionellen und kulturellen Kontextes stets bewußt. Das verleiht ihnen allen eine ökumenische Anschlußfähigkeit, und sie sind auf Kommunikation angelegt. Womöglich ist die mennonitische Tradition heute stärker als alle anderen Konfessionen dem zeitgenössischen Pluralismus gewachsen, weil sie sich ihrer pluralen Ursprünge und Entwicklungen bewußt bleibt und nicht künstlich Uniformität vorgibt, sei es durch ein für alle verbindliches Lehramt, ein Bekenntnis oder eine verbindliche Gestalt des Kircheseins. Diese Tradition wurzelt selbst in den Anfängen der Möglichkeit zum pluralistischen Denken (Reformation) und hat diese mit hervorgebracht.

Das muß eine Theologie »im Geiste des Täufern« auch heute nicht beliebig machen. Dies ist das zweite, das diese Ansätze in all ihrer Unterschiedlichkeit eindrucklich und gemeinsam vermitteln. Neben der Tatsache, daß Mennoniten Theologie treiben und daher ihre Theologie von dieser Tradition geprägt ist, sind sie auch in der Gewichtung bestimmter Inhalte überraschend einig, die sie als täuferisch-mennonitisch gegenüber anderen in der Ökumene qualifizieren. Diese Gewichtungen funktionieren eher als »regulative Prinzipien«⁷, denn als definierte Glaubenssätze.

Zum einen ist in allen Ansätzen die enge Verschränkung von Dogmatik und Ethik erkennbar. Orthodoxie und Orthopraxie bedingen sich gegenseitig in ihrer Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. Dagegen müssen nicht sofort die traditionellen Bedenken aufgefahnen werden (der Vorwurf des Legalismus oder der Werkgerechtigkeit), wenn das Verhältnis so formuliert ist, daß eine fehlende Orthopraxie die Glaubwürdigkeit der Orthodoxie in Frage stellt. Die Notwendigkeit, Nachfolgeethik in den größeren Kontext der Versöhnungs- und Gnadenlehre einzuordnen, wird immer wieder betont (wie schon bei den Täufern zu finden). Auch dies ist ein zeitgemäßer Ansatz, denn gerade in der Postmoderne ist die Orientierungsbedürftigkeit größer denn je. In einer Zeit fehlender zusammenhängender Weltanschauungen hängt die

Stabilität pluralistischer Gesellschaften von kommunizierbaren und vereinbarten ethischen Maximen ab, die durchaus unterschiedliche Begründungen finden können. Entscheidend aber bleibt, daß sie begründet werden, da sie sonst nicht nachhaltig wirken können.

Als zweites regulatives Prinzip ergibt sich daraus eine bestimmte Ekklesiologie: die freiwillige Friedenskirche, die in gewisser Nonkonformität eine Alternative zur herrschenden Kultur lebt. Alle Ansätze zielen auf die unterscheidbare Gemeinschaft jener, die sich auf das erste Prinzip (Bekenntnis zu Jesus Christus und Nachfolge) verständigen. Diese Gemeinschaft kann dann näher beschrieben werden. Durchgängig abgelehnt wird aber ein dualistischer Ansatz in der Ethik: Kirche als unterscheidbare Gemeinschaft ist dennoch Teil der Kultur und Gesellschaft, in der sie lebt. Und ihre Ethik erhebt also auch den Anspruch, in dieser Kultur lebbar zu sein. Der zunächst erzwungene, dann selbst gewählte Separatismus früherer Jahrhunderte hat in diesen Ansätzen keinen Ort mehr.

Damit wiederum eng verknüpft ist das dritte regulative Prinzip: die Gewaltfreiheit. Sie ist viel mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit. Sie wird tatsächlich zum »Steuerungselement« theologischer Reflektion.⁸ Offensichtlich hat sich gerade dieser Inhalt in einem Maße bewährt, daß er in einer zeitgenössischen »täuferischen« Theologie identitätsstiftend wirkt. Ohne Zweifel ist diese Erkenntnis auch einer reichen, nicht immer einheitlichen geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Gewalt geschuldet. Und der gegenwärtige politisch-soziale Kontext fordert offensichtlich eher zur Schärfung dieses Prinzips heraus denn zu seiner Relativierung. (Die Ablehnung der derzeitigen aggressiven Außenpolitik der USA ist in allen Ansätzen deutlich erkennbar.)

Für die deutschsprachige theologische Diskussion, nicht nur die innermenonitische, sondern die ökumenische, ergibt sich also ein farbenfrohes Bild einer Friedenstheologie im Geiste des Täuferturns für heute. Pluralismusfähigkeit, Orthodoxie und Orthopraxie, friedenskirchliche Ekklesiologie und Gewaltfreiheit werden erkennbar als regulative Prinzipien, die sich in kreativen und selbstbewußten theologischen Konstruktionen von Mennoniten niederschlagen. Es lohnt sich, diese aufzunehmen und den Diskurs zu suchen. Wir Mennoniten werden das als Vergewisserung und Orientierung für uns selbst brauchen sowie als Rechenschaft gegenüber anderen Konfessionen, Religionen und einer säkularen Öffentlichkeit, um glaubwürdig von der Hoffnung zu zeugen, die in uns ist – zumal in einer Zeit, in der die These von der »Rückkehr der Religion« immer weitere Plausibilität erhält.

Anmerkungen

1 Zu beachten sind die reichen Bibliographien in den Anmerkungen aller Beiträge dieser Ausgabe der Mennonitischen Geschichtsblätter. Einige Ansätze habe ich etwas ausführlicher diskutiert in: Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. Ein ganzes Kapitel ist dort dem Werk von John Howard Yoder gewidmet, dem wohl einflussreichsten mennonitischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

2 Vgl. Thomas Finger, Art. »Anabaptist Theology«, in: *Global Dictionary of Theology*, InterVarsity Press 2006. Die internationale Diskussion der Theologien der Friedenskirchen findet zur Zeit auch im Rahmen der ökumenischen »Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010« statt. Dazu sind bisher zwei große Konferenzen organisiert worden: In Bienenberg/Schweiz 2001: Fernando Enns, Scott Holland, Ann Riggs (Hgg.), *Seeking Cultures of Peace. A Peace Church Conversation*, Geneva: World Council of Churches, 2004. In Nairobi/Kenia 2005: Don Miller u.a. (Hgg.), *Seeking Peace in Africa*. Geneva: World Council of Churches (erscheint in Kürze). Eine dritte Konferenz ist für 2007 in Indonesien geplant.

3 Diese Bezeichnung, die Weaver offensichtlich zusammen mit Gerald Biesecker-Mast vertritt, halte ich für sehr unglücklich, denn sie widerspricht dem eigentlichen Argumentationsgang und der Aussageintention. Gewaltfreiheit heißt eben nicht Wehrlosigkeit, und eine nonkonforme, freiwillige Friedenskirche sollte nicht als »Christentum« bezeichnet werden, weil sie von diesem Allgemeinbegriff gerade zu unterscheiden ist.

4 Vgl. als Überblick James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, 2. Aufl., Grand Rapids/MI: Baker Academic 2005. Zur Auseinandersetzung Mennonitischer Theologen mit »Radical Orthodoxy« vgl. The Conrad Grebel Review, Spring 2005: *Radical Orthodoxy and Radical Reformation*.

5 Vgl. hierzu ausführlicher in: Fernando Enns, *Kirche im Pluralismus: Pluralismus aus Glauben. Mennonitisches Selbstverständnis als Paradigma für eine plurale Minderheitskirche*, in: Häuser ohne Fenster? Zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen. Hg. von Ulrike Link-Wieczorek, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 77, Frankfurt/M.: Lembeck 2005, S. 74–89. Siehe auch Fernando Enns, *Mennoniten: plurale Minderheitskirche im Pluralismus*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 13. Jg., 2/2000, S. 359–375.

6 Vgl. hierzu Gerd Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München: Kaiser 1984.

7 Vgl. George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Theol. Bücherei Bd. 90, München: Kaiser 1994.

8 Vgl. Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Kaiser TB 38, 2. Aufl., München: Kaiser 1988.