

schen Ansatzes. Eine Christlichkeit, die vor allem mit sich selbst und ihrer psychosozialen Dynamik (ihren diversen Problemen und internen Verständigungsschwierigkeiten) befasst ist, genügt Kaufman nicht. Er erwartet von seinen Lesern viel: Die Christen unter ihnen (und ihre Sympathisanten) sollen sich im Blick auf die heutige Weltsituation so auf Jesu Weg einlassen, dass Konsequenzen im persönlichen, im gemeinschaftlichen, im politischen Leben wirksam werden. Und Menschen aus anderer Tradition, die seinem gedanklichen und religiösen Weg nicht folgen können oder wollen, sollen doch die Bewahrung der Schöpfung, ein gutes versöhnliches Leben der Menschheit im behüteten Netzwerk des Lebens als vordringliches Ziel erkennen und sich dafür in ihrer Weise einsetzen.

Hans Adolf Hertzler

J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2001, 246 Seiten, kart.

Nach Aussage des Verfassers basiert diese »Studie« nicht auf Forschungen im traditionellen Sinne. Sie trägt vielmehr die Ergebnisse jahrelanger Diskussionen, Seminare und Überlegungen zusammen, die versuchen, die Frage zu beantworten: Was hat es mit dem Sühnetod Christi eigentlich auf sich? Entsprechend begegnen uns diese Reflexionen in einer umgangssprachlichen Art und Weise, leicht verständlich, manchmal sogar salopp formuliert, so als säße man dem Autor selbst gegenüber und hörte ihn sprechen. – Es geht also um ein zentrales Theologumenon, auch ein Stück Dogmengeschichte, »neu interpretiert«, weil Geschichte immer auch das ist, so Weaver, was die Gegenwart meint, das sie sei.

Kritik und Neuinterpretationen hinsichtlich der Christologie hat es im 20. Jahrhundert vor allem aus der Perspektive der feministischen und der kontextuellen Theologie gegeben, vornehmlich unter neuer Berücksichtigung des *Lebens* Jesu. Diese grenzen sich von den wirkungsgeschichtlich dominanten Interpretationen des Sühneopfers Christi ab: der ostkirchlichen Tradition vom kosmischen Kampf und vom »Rechtsgeschäft« zwischen Christus und dem Teufel (Irenäus und andere), den mittelalterlichen Entwürfen der Satisfaktionstheorie, wonach der Zorn Gottes nur durch das Opfer Jesu befriedet werden kann und Gottes Ehre auf diese Weise wieder hergestellt wird (Anselm von Canterbury) und des »ethizistischen Typus« (Abaelard), der davon ausgeht, daß Gott durch den Tod Jesu seine Liebe offenbart, der die Menschen nacheifern sollen (eine Systematisierung, die dem einflußreichen Bei-

trag von Gustaf Aulén folgt, Zeitschrift für Systematische Theologie 8/1931, S. 501–538).

Weaver erhebt den Anspruch, neue Argumente in diese umfängliche Debatte einzubringen, indem er eine Interpretation aus der Perspektive der Gewaltfreiheit bietet, wodurch er sich bewußt in die Tradition der Täufer und Mennoniten stellt. Für Weaver ist Gewaltfreiheit nicht kategorial beschränkt auf eine ethische Verhaltensmaxime, sie ist vielmehr das theologische Grundaxiom schlechthin. Den klassischen, forensischen Interpretationen liegt die Idee einer retributiven Gewalt (*quid pro quo*) zugrunde. Sie ließen sich nur verteidigen, wenn gleichzeitig die Vereinbarkeit von Gewalt und Retribution mit dem Evangelium von Jesus Christus vertreten würde (S. 11). Weaver will nicht einfach eine weitere kontextuelle Variationsmöglichkeit der zeitgenössischen Kritik bieten, sondern fragt auch nach dem Gemeinsamen aller kritischen Gegenentwürfe zu den klassischen, Gewalt legitimierenden Interpretationen.

Weaver kann damit an Überlegungen anderer mennonitischer Theologen anknüpfen, namentlich Gordon Kaufmans, der die Idee einer kompensatorischen Gewalt grundsätzlich in Frage stellte (*Systematic Theology*, 1968), und John H. Yoders, der eine frei- und friedenskirchliche Neuinterpretation nahezu aller Theologumena eröffnete (*Preface to Theology*, 1981). Auch katholische Autoren haben bereits die gängigen Sühneopfertheorien auf einflußreiche Weise problematisiert: René Girard mit seiner Entdeckung der mimetischen Gewalt und der Analyse der Sündenbockfunktion in Religionen allgemein sowie sein Schüler Raymund Schwager (nicht »Edmund«, S. 4), deren Überlegungen Weaver aufnimmt.

Weaver nennt sein Erklärungsmodell »narrative Christus Victor« (leicht verständliche Zusammenfassung S. 210–223). »Narrative«, weil es sich direkt von den biblischen Erzählungen abgeleitet wissen will und nicht von den philosophischen Kategorien klassischer Christologie, die zu den vielen Fehlinterpretationen in der Dogmengeschichte geführt hätten. »Christus Victor«, weil es in diesem großen »Erlösungsdrama« letztlich um die Entmachtung der »Mächte und Gewalten« durch Gott gehe, der im Leben, Sterben und Auferstehen seines Sohnes Jesus Christus diese »teuflischen« Mächte konfrontiert, überführt und besiegt. Dies ist als ein kosmisches Geschehen anzusehen, durch das Gott sein Reich und seine Herrschaft in der Welt installiert. Christen können im Glauben und in der Nachfolge (beides fällt bei Weaver in eins!) bereits in dieser Welt durch Umwandlung ihres Lebens entsprechend dieser neuen Realität leben, die freilich erst im Eschaton ganz vollendet sein wird. Entscheidend ist, daß Christus diesen Sieg auf dem Weg der Gewalt-

freiheit erringt, die nicht passive Wehrlosigkeit meint, sondern gewaltfreie, aktive Partizipation und gewaltfreien Widerstand gegen die sündigen und unterdrückenden Kräfte.

Daß das Leben und die Lehre Jesu durchgängig Gewaltfreiheit verkünden, sei allgemein unumstritten. Die eigentliche Differenz liege in der Frage, ob diese auf das Leben der Kirche und der Gesellschaft anwendbar sei. Weaver »konstruiert« Theologie bewußt aus der gleichen friedenskirchlichen Perspektive wie John H. Yoder. Er will seinen Entwurf als »theologische Parallele« zu Yoders *Politics of Jesus* verstanden wissen. Auch für die Methode kann das gelten, denn unvermittelt und direkt greift Weaver zunächst auf die biblischen Zeugnisse zu: von der Offenbarung des Johannes ausgehend, die von der Konfrontation zwischen den konkurrierenden, jeweils volle Loyalität fordernden Mächten erzählt, zum Beginn des Kanons, den Evangelien (vor allem Lukas), die durchgängig von der aktiven, gewaltfreien Konfrontation im Leben Jesu berichteten. Auf die exegetischen Arbeiten von Walter Wink zurückgreifend differenziert Weaver dies von einem Konzept der passiven Hingabe in die Opferrolle oder den Opfertod. So vorbereitet kann Weaver in die Mitte der neutestamentlichen Zeugnisse vorstoßen, um zu zeigen, daß diese Überlegungen mit der Theologie des Paulus und der Opferkritik des Hebräerbriefes im Einklang stehen. Jesus wurde »für uns zur Sünde gemacht«, nicht durch Gottes Liebe, sondern durch den sündigen Mißbrauch des Gesetzes durch die politischen und religiösen Institutionen. Also ist nicht Gott das Subjekt des Todes Jesu. In der Auferstehung vollendet Christus die Versöhnung (2. Korinther 5) durch den letztgültigen Sieg über jene Macht des Bösen, und er vergegenwärtigt fortan das Reich Gottes.

In eingestreuten Rückgriffen auf die alttestamentlichen Schriften versucht Weaver zu zeigen, daß eine solche Interpretation auch der Kritik der vorexilischen Propheten an den antiken Opfervorstellungen entspricht. Darüber hinaus werde in der Geschichtsinterpretation des Volkes Israel Gottes Herrschaft in der Welt sichtbar durch die Konfrontation mit aller Ungerechtigkeit, durch das Sichtbarmachen von Friede, Gerechtigkeit und Freiheit. So ist das »Christus Victor Motiv« hier vorgestaltet: Leben, Tod und Auferstehen Jesu konstituieren den Kulminationspunkt dieser Christusherrschaft, an dem Gottes Reich vollständig präsent und endgültig offenbar ist (S. 68).

Im dritten Kapitel vergleicht Weaver das »Christus Victor Motiv« eingehender mit den traditionellen Erklärungsmodellen, indem zunächst die entscheidenden Fragen gestellt werden: Für wen war der Tod Jesu notwendig? Was wurde dadurch erreicht? Wer hat Jesus letztlich getötet, wer ist verantwortlich für seinen Tod? – Die Beantwortung hängt vom jeweiligen Gottes-

bild ab. Weaver wehrt sich gegen die scheinbare Gewaltlegitimierung durch das Bild von einem Gott, der seinen Zorn walten läßt, der am Ende gar seinen eigenen Sohn töten würde, um seiner (retributiven) Gerechtigkeit genüge zu tun. – Weaver stellt diesem das Bild eines Gewalt überwindenden Gottes entgegen, der seine (restaurative) Gerechtigkeit gewaltfrei durchsetzt.

Die Rolle der Glaubenden in diesem Erlösungsgeschehen, das sich mitten in der Geschichte ereignet, beginnt mit der aktiven Identifikation mit der Sünde. Erst dann begreife man die Bedeutung des Sterbens Jesu »für uns«, nicht als Sühne, nicht als stellvertretende Strafe, sondern als Befreiung aus den Schuldverstrickungen, nicht als Verdienst, sondern aus Gnade. Die Glaubenden haben aktiv teil an dieser Erlösung, indem sie das Heilsgeschehen im Glauben und in der Nachfolge annehmen. Ohne diese neue »Loyalität« finde keine Erlösung statt. Auf diese Weise stünden dann der freie Wille und die Prädestination nicht mehr unvermittelt gegenüber, ebenso wenig wie die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes: Sie sind nur unterschiedliche Perspektiven der gleichen Wahrheit. Für die Ethik heißt das aktive Teilnahme an der Erlösung durch ein »transformiertes Leben« entsprechend der neuen Realitäten. Das hat ekklesiologische Implikationen: Kirche lebt als Kontrastgemeinschaft bereits in dieser Welt entsprechend den Realitäten des Reiches Gottes (vgl. das »Jeremianische Modell« bei Yoder). An der durch (Staats-) Gewalt kompromittierten »konstantinischen« Kirche erkenne man die weitreichenden Implikationen einer fehlgehenden Interpretation des Sühneopfers, die in der Christologie der altkirchlichen Bekenntnisse von Nicäa und Chalcedon grundgelegt seien. Die Aussagen der Bekenntnisse seien nicht »falsch« an sich, aber indem sie den »vergangenen« philosophischen Kategorien jener Zeit folgten, verdeckten sie das alles entscheidende narrative Christus-Victor-Motiv der Gewaltfreiheit. »Together, these biblical, historical, and theological observations all point to the conclusion that narrative Christus Victor is an atonement image that has nonviolence as an intrinsic characteristic and that reflects the ecclesiological stance of the church prior to the events symbolized by Constantine« (S. 97).

In zeitgenössischen, kontextuellen theologischen Entwürfen findet Weaver Unterstützung für seine Kritik an den klassischen Kategorien, wie für seinen eigenen Ansatz (Kapitel 4–6). Die Schwarze Theologie, beginnend mit James Cone (A Black Theology of Liberation, 1970), zeige deutliche Parallelen zur »friedenskirchlichen« Perspektive: beide entstammen Bewegungen, die in der europäischen und anglo-amerikanischen Geistesgeschichte als marginal anzusehen sind und die eigenständig Theologien »von unten« (re)konstruierten, das heißt aus der Sicht der Unterdrückten (Versklavten) und Verfolgten

(Märtyrer des 16. Jahrhunderts). Durch den Bezug auf den konkreten Kontext wurde der Blick für die ethischen Implikationen des Evangeliums wieder freigesetzt, Erlösung auch im Sinne der politischen Befreiung neu begriffen und Gewalt (systemisch oder direkt) wurde kategorisch abgelehnt. – Ähnliche Parallelen entdeckt Weaver in den Entwürfen zur Soteriologie in der Feministischen Theologie (Rosemary Radford Ruether, *Christology: Can a Male Savior Save Women?*, 1983). Die Gottesbilder der klassischen Sühneopfertheologien werden kritisiert, weil sie Gewalt gegen Frauen unterstützen und patriarchale Strukturen legitimierende Denkmuster enthalten. Diesen werden dann befreiende Alternativen gegenüber gestellt, die sich ebenfalls aus den biblischen Erzählungen herleiten. Ein Gott-Vater, der sein eigenes Kind »mißbraucht«, hat hier keine Erklärungskraft mehr. Noch radikaler wird solche Kritik von der Womanist-Theology vorgetragen (Delores Williams und anderen), eine Denkrichtung schwarzer Frauen, deren Perspektive von den Erfahrungen der Unterdrückung durch Rassismus, Sexismus und Armut bestimmt ist (Kapitel 6).

Weaver sieht sich durch diese Beiträge in seiner eigenen Kritik bestärkt, indem er die angesprochenen Ungerechtigkeiten als »Gewalt« (direkte, psychische oder systemische Gewalt) bezeichnet, die den biblischen Narrationen vom Gewalt überwindenden Leben Jesu widersprechen. Obwohl all diese Ansätze naturgemäß verkürzt und grob dargestellt werden und sich deshalb viele neue Fragen ergeben (die zum Teil auch von Weaver selbst zumindest genannt werden), gelingt es ihm, Parallelen plausibel erscheinen zu lassen. Sein Interesse beschränkt sich aber darauf, das eigene Argument zu stärken.

Im letzten Kapitel werden – in noch größerem Holzschnitt – zeitgenössische Verfechter der anselmischen Satisfaktionstheorie vorgestellt. Zwar werde in diesen Entwürfen die Kritik aus der feministischen Theologie aufgenommen, die Frage nach der Funktion von Strafe werde problematisiert, trinitätstheologische Überlegungen treten hinzu (Gott in Christus), das Bild eines »mitleidenden Gottes« werde aufgenommen oder auch die Kontextualisierung des Gottesbildes von Anselm als das eines Feudalherren, dem Ehrerbietung entgegen zu bringen sei, würden angeführt. Aber Weaver kann solchen Re-Interpretationen (die allesamt aus der reformierten Tradition stammen) nichts abgewinnen, zumal keiner dieser Versuche eigentlich die Kritik an der »göttlichen« Legitimation von Gewalt aufnehme. Allein Miroslav Volf (*Exclusion and Embrace*, 1996, in der mennonitischen Theologie in Nordamerika stark rezipiert) plädiert für die Gewaltfreiheit, was aber gerade deshalb nicht überzeugen könne, weil Volf letztlich an der Notwendigkeit von Strafe festhalte und an dem Bild eines Gottes, der durch Rache Gerechtigkeit aufrichtet, eine

Gerechtigkeit, die Volf kategorial unterscheidet von der menschlichen Gerechtigkeit.

Interessant ist gerade dieser Durchgang, weil er zumindest auf ein paar Seiten eine Problematisierung der klassischen Lehre erkennen läßt. Ansonsten polarisiert Weaver, er vereinfacht und schematisiert die Gegenpositionen und plädiert leidenschaftlich für sein eigenes Erklärungsmodell. Er reiht die Argumente aneinander, ohne sie gegeneinander abzuwägen. Auch das erinnert stark an John H. Yoder. Selektiv geht er an die biblischen Zeugnisse heran, um die Belege als theologische Argumente zu verwenden. Vielschichtigkeit und Pluralität der biblischen Interpretationsmuster im Blick auf den Tod Jesu werden nicht wirklich erörtert. Denkmodelle der reichen Philosophiegeschichte werden abgeschmettert, ohne Rechenschaft abzulegen über die eigene Methodik. Im strengen Dualismus zwischen den Mächten und Gewalten, die mit den menschlichen Institutionen gleichgesetzt werden, und der Herrschaft Christi, in der Kirche als Kontrastgesellschaft realisiert, kann die Möglichkeit einer Transformation auch menschlicher Institutionen nicht gedacht werden.

Dennoch lohnt es sich, Weavers Buch zu beachten. Seine kritischen Anfragen an die klassischen Lehren sind berechtigt, sein Mut zu ungewohnten Antworten ist anzuerkennen, sein Bemühen um einen »friedenskirchlichen« Ansatz ist zu respektieren. In der deutschen Theologie-Literatur ist die Courage zu solch genuinen Entwürfen leider sehr selten zu finden, weil man die Angreifbarkeit scheut. Sich der Herausforderung dieses Buches zu verweigern, bedeutet aber, vor den legitimen Anfragen an die »klassische« Christologie zu fliehen. Ob Weavers Entwurf die einzige Möglichkeit einer Friedenskirche ist, den Tod Jesu am Kreuz für das 21. Jahrhundert plausibel zu erörtern, sei dahingestellt. Hier liegt immerhin ein Entwurf vor, vom dem zu hoffen ist, daß er die Diskussionen darüber entfacht. Das Potential dazu hat er allemal.

Fernando Enns

Wolfgang Wilfried Moelleken, Die Mennoniten-Affaire. Geheimnisse in der Sierra Madre. Kriminalroman, Libri Books on Demand, Norderstedt 1998, 262 S., Abb., brosch., ISBN 3-8311-1144-8

Noch einmal geht es um kriminelle Machenschaften und einen Mord unter Mennoniten. Angeknüpft wird mit dieser Rezension an die *Mennonitischen Geschichtsblätter* 2006. Hier war in einem weiter abgesteckten literarischen Rahmen unter der Rubrik *Täufer und Mennoniten in der Literatur* Jürgen