
Theologie im Gespräch

CHRIS K. HUEBNER

Mennonitische Theologie: Die Zeit bedenken

Was wir von den Toten lernen müssen

Dieser Beitrag verfolgt vor allem das Ziel, mennonitische Theologie als einen Versuch zu begreifen, einer besonderen Weise, sich in der Zeit einzurichten, Ausdruck zu verleihen. Worauf die Bezeichnung »mennonitisch« auch verweisen mag, hier will ich nur einen Gesichtspunkt herausstellen: nämlich einen Zugang zur Arbeit der Erinnerung zu erschließen, die wir pflegen, um uns auf eine bestimmte Weise auf die Toten zu beziehen. Die Arbeit der Erinnerung ist wichtig, weil wir durch unsere Interaktionen mit den Toten erkennen, wer wir sind. Ich schlage vor, mennonitische Theologie als einen Versuch zu verstehen, eine Konzeption von Erinnerung zu erarbeiten, die uns befähigt, die Gaben der Toten so anzunehmen, daß wir unsere Aufgabe, wie John Howard Yoder es sagte, nicht darin sehen, der Geschichte zu einem guten Ende zu verhelfen.¹ Ein solcher Zugang zur Erinnerung achtet besonders auf die zahlreichen Wege, auf denen unser Leben von einem Gespür für Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit gezeichnet ist. Unter anderem dienen unsere Begegnungen mit den Toten dazu, die Unvermeidbarkeit des Versagens zu erkennen und mit ihr umzugehen, besonders mit dem Versagen der Erinnerung. Wir könnten sagen, Mennoniten seien ein Volk des Friedens und glauben, daß Friede eine offene und vorbehaltlose Haltung voraussetzt, die mit unserem unvermeidlichen Versagen rechnet.

Dennoch kann behauptet werden, daß einer der bemerkenswerten Züge der mennonitischen Theologie ein relatives Desinteresse an den Toten ist, das heißt, daß mennonitische Theologie die Bedeutung der Erinnerungsarbeit verlernt hat. Einen Grund dafür sehe ich gerade darin, daß wir uns mit der Entwicklung dessen beschäftigen, was wir eine »mennonitische Theologie« nennen. Während der Lektüre gegenwärtiger mennonitischer Theologie kommt mir der Gedanke, daß diese Theologie ein größeres Interesse hat, sich einen Platz an den Tischen zu sichern, wo die tonangebenden theologischen Gespräche geführt werden, als sich mit der Erinnerung an die Toten zu beschäftigen. Zweifellos waren die Mennoniten äußerst erfolgreich, Gehör im

größeren theologischen Gespräch während der letzten Jahrzehnte zu finden. Aber ich will darauf hinweisen, daß es in dieser Erfolgsgeschichte auch eine Schattenseite gibt. Könnte es nicht sein, daß die mennonitische Theologie, mit der es uns gelungen ist, andere zu beeindrucken, nicht doch irgendwie uneins mit sich selber ist, in dem Maße nämlich, als sie ihren Erfolg dem Umstand verdankt, daß sie sich von der Aufgabe abgewandt hat, sich mit den Toten in der Zeit einzurichten? Obwohl ich nicht meine, daß ein solches Ergebnis unumgänglich sei, ist es doch ein Grund zur Besorgnis, mit dem wir uns meines Erachtens gründlicher beschäftigen sollten. Dieser Aufsatz ist ein Versuch, sich gerade damit zu befassen. Bevor ich mich aber dieser Aufgabe direkt zuwende, muß ich erläutern, was es bedeutet, sich der Toten zu erinnern.

In seinem bemerkenswerten Buch über *The Dominion of the Dead* (2002) führt Robert Pogue Harrison aus, daß es gerade die Beziehungen zu den Toten sind, die unsere Lebensweisen gestalten und erhalten. Unterschiedliche Weisen, Mensch zu sein, behauptet Harrison, werden in mancherlei Hinsicht am besten erkundet, indem untersucht wird, wie wir unsere Begegnung mit den Toten strukturieren. Harrison schreibt: »Die Toten hängen von den Lebenden ab, wenn es gilt, ihr Ansehen zu bewahren, ihre Anliegen zu behüten und ihnen ein Nachleben zu sichern. Im Gegenzug helfen sie uns, uns selber zu erkennen, unserem Leben Gestalt zu verleihen, unsere sozialen Beziehungen zu organisieren und unsere zerstörerischen Impulse in Schranken zu halten. Die Toten versorgen uns mit ihrem Rat, den wir benötigen, um die institutionalisierte Ordnung zu bewahren, deren Urheber sie ja bleiben, und zu verhindern, daß diese Ordnung in bestialische Barbarei abgleitet. Die Toten sind unsere Wächter. Wir geben ihnen eine Zukunft, damit sie uns eine Vergangenheit geben. Wir helfen ihnen weiterzuleben, damit sie uns helfen voranzugehen.«²

Wie Harrison es sieht, sind die Grenzen zwischen den Lebenden und den Toten viel poröser und durchlässiger, als wir oft zu glauben meinen. Man könnte sogar sagen, unser Leben werde wohl am besten auf des Messers Schneide zwischen Leben und Tod gelebt. Wenn wir nämlich die Toten aus unserem Leben verbannen, werden wir uns unvermeidlich in einer Welt vorfinden, die ausgesprochen gewalttätig ist.

Es ist wichtig zu sehen, daß ein solcher Anspruch in zwei Richtungen gleichzeitig auseinanderläuft. Auf der einen Seite bemüht sich Harrison, die vielen Wege zu beschreiben, auf denen die Toten fortfahren, ihre Gegenwart unter uns zu behaupten, auch wenn wir ihre Abwesenheit beklagen. Sie verfolgen uns, sie jagen und stören uns und hören nicht auf, auch auf noch andere Weise an der Welt der Lebenden teilzunehmen.³ Obwohl ihre Fähigkeit dazu

wenigstens zum Teil von unserer Fähigkeit abhängt, das wahrzunehmen, was sie uns zu lehren haben, begleiten uns die Toten doch auf tiefgreifende Weise. So können wir sagen, daß die Toten irgendwie auf die Welt der Lebenden hin orientiert sind. Auf der anderen Seite meint Harrison, daß die Lebenden auch auf die Welt der Toten hin orientiert sind. Er behauptet nämlich, daß die menschlichen Wesen »schon immer tot sind«.⁴ Damit meint er, daß unser Leben von bestimmten Erfahrungen der Verwundbarkeit, Begrenzung und Sterblichkeit geprägt ist. Mensch zu sein, meint er, ist zu »lernen, wie man als sterbende Kreatur lebt, oder besser, zu lernen, wie man aus der eigenen Sterblichkeit die Grundlage für die eigenen Beziehungen zu denen, schafft, die leben, ebenso zu denen, die gestorben sind.«⁵ Während Harrison vorher meinte, wir müßten die Gegenwart der Toten anerkennen, ermutigt er uns jetzt, ihre Abwesenheit anzuerkennen und einzusehen, daß unser Leben irgendwie jenseits unserer Fähigkeit liegt, es zu begreifen. Zwischen Leben und Tod zu leben, bedeutet also, zwischen Gegenwärtigkeit und Abwesenheit hin- und hergerissen zu werden.

Unter anderem bedeutet das, daß unser Leben letztlich nicht unser eigenes ist. Obwohl wir versucht sein mögen anzunehmen, wir hätten unser Leben unter Kontrolle, helfen uns die Toten, einzusehen, daß das grundsätzlich eine Illusion sei. Wir meinen, die Geschichten unseres Lebens am besten erzählen zu können. Aber Harrison meint, daß die Toten uns oft besser kennen als wir uns selbst, teilweise weil sie in der Lage sind, die Lügen bloßzustellen, die wir uns gegenseitig aufhängen. Wir sind versucht, unser Leben als eine Serie von Erfolgen und Triumphen zu erzählen, indem wir Geschichten erfinden, die eine gewisse Unsterblichkeit rechtfertigen. Aber die Toten helfen uns, nicht zu vergessen, daß wir sterblich sind. Wenn wir lernen, ihnen zuhören, erfahren wir, daß unser Leben von Erzählungen des Versagens und des Verlustes, auch des Triumphes konstituiert ist. Wie die Toten von den Lebenden abhängen, die ihnen ihre Stimme leihen, so dienen die Toten uns Lebenden, indem sie uns vor den Formen der Selbsttäuschung retten, die auf unser Bemühen zurück gehen, unser eigenes Leben zu bewahren. Gut zu leben, ist nur möglich, wenn wir den Toten helfen, weiterzuleben, so daß sie uns helfen können, uns in die Kunst des Sterbens einzuüben. Mit anderen Worten, daß die Toten sich in die Welten der Lebenden hineinbewegen, trägt entscheidend dazu bei, die Lebenden zu lehren, sich auf den eigenen Tod hinzubewegen. Harrison spricht von dieser doppelten Bewegung in Begriffen menschlicher Sterblichkeit und sterblicher Humanität und stellt sich einen fortlaufenden Austausch gegenseitigen Gebens und Nehmens zwischen den Lebenden und Toten vor.⁶ Auch weist er darauf hin, daß ein solcher Austausch auch allge-

meiner zu Umgangsweisen zwischen uns und anderen führt, die von Rezeptivität und Großzügigkeit gekennzeichnet sind.⁷

Wir leben in einer Welt, die sich in einem hohen Maße vor der Endlichkeit und Verwundbarkeit fürchtet. Das hauptsächliche Ziel einer solchen Welt besteht darin, sich von den Zufälligkeiten zu befreien, die mit dem Tod zusammenhängen. Das wird vielleicht am besten in unserem tiefsitzenden Glauben an die Erlösungskraft der Technologie sichtbar. Unser Vertrauen auf die Technologie spornt uns an, in Widerspruch zu den Lehren der Vergangenheit, nämlich daß wir einmal sterben werden, auf die Zukunft hin zu leben.⁸ Dies isoliert uns nicht nur von der Vergangenheit, es beschränkt uns auch auf die Gegenwart in einer Weise, die nichts anders als zutiefst egozentrisch und narzistisch sein kann. So beschäftigen wir uns vor allem zunehmend damit, uns zu schützen. Wir wollen wirksamere Formen der Sicherheit entwickeln, die uns versprechen, uns von einer immer länger werdenden Kette von furchterregenden Bedrohungen zu befreien. Es ist eine traurige Ironie, daß eine Welt, die sich müht, den Tod im Namen der Lebenssicherung zu leugnen, sich in eine so wirksame Tötungsmaschine verwandelt hat. Unser Hang, dem Tod zu entfliehen, scheint nur darin zu enden, eine Welt zu schaffen, die immer mehr vom Tod durchwirkt ist. Diese Welt scheint oft so hoffnungslos zu sein, wie sie gewalttätig ist. Aber angesichts der offensichtlichen Hoffnungslosigkeit einer den Tod verneinenden Welt findet Harrison Hoffnung in der fortbestehenden Präsenz der Toten. So sehr wir es auch versuchen mögen, ist es uns nicht gelungen, die Toten aus unserem Leben zu löschen. Und das ist, so meint er, eine gute Sache. Harrison sieht hierin ein Zeichen der Hoffnung, denn es bedeutet, daß wir immer noch Zeit haben, von den Toten zu lernen, was es heißt, als Geschöpfe zu leben, die zu sterben bestimmt sind. Allein von einem Volk, das zu sterben gelernt hat, kann gesagt werden, daß es wahrhaftig lebt.

Das kann auch anders gesagt werden: Die besonderen Konturen unseres Lebens sind in mancherlei Hinsicht von der Art und Weise geprägt, wie wir uns erinnern. Wir sind grundsätzlich historische Lebewesen. Unser Leben ist unausweichlich in den Fluß der Zeit eingetaucht. Um Harrison noch einmal zu zitieren, »Mensch zu sein bedeutet, vor dem offenen Horizont der Zeit zu existieren (...) und aus diesem Grunde von der Erinnerung beherrscht zu werden, die den zeitlichen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft wahr.«⁹ Wenn Harrison Recht hat – und ich meine, das hat er –, dann zeigt sich, wer wir sind, hauptsächlich daran, wie wir mit der zeitbezogenen Praxis der Erinnerung umgehen. Wir müssen mit der Einsicht beginnen, daß die Erinnerungsarbeit alles andere als leicht ist. In unseren Erinnerungen neigen

wir bekanntlich dazu, uns zu irren und Vergangenes zu verzerren. Deshalb unterscheidet Harrison die Erinnerungsarbeit, wie er sie meint, von »former Reproduktion« oder unmittelbarer Wiederholung, in der wir uns an die Vergangenheit heften, als wäre sie einfach und eindeutig. Er spricht dagegen von der Erinnerung als einer Übung der »Erneuerung« und »Neubestimmung«, in der die Komplexität einer Welt bedacht wird, in der die Zeit sich weigert, still zu stehen.¹⁰ Anders ausgedrückt, gute Erinnerung versucht nicht, die Vergangenheit zu erfassen, um sie zu wiederholen. Sie sucht keinen Zugang zu den Toten, als wären sie »Material«, das sich benutzen ließe, um zu ermöglichen, den Fluß der Zeit zu meistern. Erinnerung wird vielmehr besser als ein Versuch verstanden, das Gespräch mit den Toten aufrechtzuerhalten. So ist die Erinnerungsarbeit eine fortschreitende Praxis, die die Ausbildung unserer Fertigkeiten verlangt, zu hören, was die Toten uns zu sagen haben. Sie verlangt eine Einstellung, die sich der Fremdheit und den Überraschungen öffnet, die die Toten für uns bereithalten. Eine solche Übung braucht freilich Zeit und verlangt sorgfältiges Hinhören.

Harrisons Überlegungen führen uns dazu, mit einer Reihe wichtiger Fragen zu ringen. Mit welchen besonderen Formen der Erinnerungsarbeit gehen wir um? Wie steuern wir den Fluß der Zeit? Wie sieht unsere Beziehung mit den Toten aus? Von welchen Toten suchen wir schon immer Rat? Noch allgemeiner, Harrison lädt uns ein, darüber nachzudenken, wie wir unser Leben bestehen können, das denjenigen treu ist, deren Gaben unser Leben überhaupt ermöglicht haben. Wie lassen wir die Geschichte weiterlaufen, so daß sie die Einsicht in die Endlichkeit und Verwundbarkeit nicht außer acht läßt, an die die Toten uns gemahnen?

Harrisons Abhandlung über die Toten und die Arbeit an der Erinnerung spiegelt viele Hauptthemen wider, die das Werk von Stanley Hauerwas durchziehen. Hauerwas ist wohl vor allem mit seinem Versuch bekannt geworden, eine Darstellung des christlichen Pazifismus mit Hilfe der Kategorien des Charakters, der Erzählung und der Tugenden anzustreben. Aber es wäre falsch, die zentrale Bedeutung der Themen der Erinnerung, des Todes und des Lebens in der Zeit für sein Werk zu übersehen. Viel von der Gewalttätigkeit, die Hauerwas bloßzustellen versucht, deckt sich mit dem Versuch, die Aufgabe, den Toten zuzuhören, einzuschränken. In einer Welt, die sich hauptsächlich bemüht, die Zeit zu kontrollieren und die Realität des Todes zu leugnen, argumentiert Hauerwas, daß wir eine Fähigkeit ausbilden müssen, als ein Volk der Erinnerung oder als »Freunde der Zeit« zu leben. Auch meint er, daß das Martyrium auf einen Zugang zur Erinnerung und zum Tod hinweist, das eine christliche Weise reflektiert, sich in der Zeit einzurichten. Mit ande-

ren Worten, der Märtyrer ist das Vorbild für einen Freund der Zeit. Das ist so, weil der Märtyrer der Versuchung widersteht, Kontrolle über die Zeit auszuüben. »Martyrium«, meint Hauerwas, »meint den Tod der Zeugen des Gottes, der diese Art des Todes zu einem Dienst an einer Gemeinschaft quer durch die Zeiten macht – einer Gemeinschaft, die nicht der Versuchung ausgesetzt sein wird, daß wir die Geschichte maßgeblich kontrollieren müßten.«¹¹ Folgerichtig erhebt Hauerwas den Anspruch, daß wir mit der Pflege der Erinnerung an die Märtyrer die tödliche Leugnung des Todes besiegen könnten, die eine mit so großer Gewalt erfüllte Welt hervorgebracht hat. Hauerwas sagt es so: »eine Gemeinschaft, die von der Erinnerung an die Märtyrer geprägt ist, läßt ein geduldiges Volk entstehen, das zu langsamer, harter Arbeit fähig ist, eine politics of place anzustreben und sich nicht von einer Politik der Furcht treiben zu lassen.«¹²

Es ist wohl bekannt, daß Hauerwas sehr stark auf die Mennoniten zurückgreift, um Beispiele einer solchen theologischen Vision anzuführen. Und doch habe ich diesen Aufsatz mit der Bemerkung eröffnet, daß die Arbeit an einer sogenannten mennonitischen Theologie als die Preisgabe einer zeiterfüllten Vision gelesen werden könnte, die von der fortdauernden Erinnerung an die Toten geprägt ist. Ich möchte einen solchen Anspruch mit Hilfe von zwei Beobachtungen zu erklären versuchen: eine historische und eine, die sich am besten als methodologische bezeichnen ließe. Zunächst die historische Beobachtung: In seiner Abhandlung zum Martyrium in der Reformation bemerkt Brad Gregory, daß Mennoniten Geschichten ihrer Märtyrer typischerweise in gereimten Versen und Liedern vortrugen statt in erzählender Prosa, wie Katholiken und Protestanten es vornehmlich taten. Als Beispiel führt Gregory einen Auszug aus dem folgenden Lied über das Martyrium des Claes de Praet an, der 1556 in Gent verbrannt wurde:

*Den sesten dach quam dOuerheyt
Ontbiedende Claes met bescheyt
Doen ontstack hy van vruechden
Vant hert streeck alle swaricheyt
In God hy hem verhuechden.*

*Met vragen hebben sy bestaan
Hebt ghy een ander doop onfaen.
Dan in v ionge Jaren?
Claes gaf zijn gront te kennen plaen
Vrymoedich voor der Scharen.¹³*

Im Kontext dieses Aufsatzes ist an einem solchen Lied besonders eindrucksvoll, zu sehen, daß eine theologische Vision als eine Übung betrachtet wird, den Toten in ihrer fortdauernden Präsenz zu begegnen. Mennonitische theologische Überzeugungen werden hier auf sehr direkte Weise als Ausdruck der Erinnerung an einen mennonitischen Märtyrer präsentiert. Beim Singen eines solchen Liedes lernen wir uns selbst erkennen, indem wir darauf hören, wie die Toten zu uns sprechen. Zugleich ist es wichtig, daß Theologie, wie sie in diesem Beispiel vorgetragen wird, nicht von einem Volk zu trennen ist, das durch die Erinnerungsarbeit im gemeinsamen Gottesdienst zustandekommt. Im Gegensatz dazu ist eine sogenannte mennonitische Theologie in hohem Maße abstrakt und theoretisch. Mennonitische Theologie hat ihren Ort immer mehr in der Kultur der Universitäten gefunden. Und sie wird im Genre artikuliert, das der Kultur gegenwärtiger Universitäten entspricht, nämlich wissenschaftlichen Konferenzen und Zeitschriften. Ein besonders bemerkenswerter Umstand einer solchen Entwicklung ist, daß die Toten nicht mehr erscheinen, um unsere theologischen Überlegungen zu gefährden. Allgemeiner gesagt, es scheint, daß Theologie nicht mehr als Erinnerungsarbeit betrieben wird, sondern als Aufgabe, theologische »Positionen« zu entwickeln und zu verteidigen. Es ist nicht so, als hätten die Toten uns verlassen. Vielmehr widmen wir nur weniger Aufmerksamkeit der Pflege unserer Fähigkeit, dem zuzuhören, was die Toten uns zu sagen haben. Selbst in solchen seltenen Augenblicken, von denen man sagen könnte, daß wir Theologie in einer Weise praktizieren, die die Toten ernst nimmt, sind diese nur in gewissem Abstand präsent. Wir begegnen den Toten nicht mehr direkt in Gedichten und Liedern. Stattdessen werden ihre Stimmen in der technisch-formalen und oft sterilen Prosa akademischer Theologie vermittelt. Mir scheinen diese beiden Realitäten – das Vergessen der Toten und die übermäßig theoretische Natur der gegenwärtigen mennonitischen Theologie – eng miteinander zusammenhängen. Es sollte mich nicht überraschen, wenn diese sich gegenseitig bedingen. Schließlich bin ich nicht der Meinung, daß die mennonitische Theologie sich rein zufällig um so lebloser anfühlt, je mehr sie ihre Toten aufgegeben hat. Vielleicht liegt das daran, daß in akademischen theologischen Diskussionen relativ wenig auf dem Spiel steht. In der Welt des Claes Praet und derjenigen, die das Lied von seinem Martyrium sangen, war der Tod eine höchst reale Möglichkeit, die jede Arbeit theologischer Überlegungen auf engste begleitete. In einem solchen Kontext Theologie zu treiben, konnte damals auf des Messers Schneide zwischen Leben und Tod stattfinden, wie es heute nicht mehr der Fall ist. Im Kontext der jüngsten mennonitischen Theologie scheint der Tod bestenfalls als Möglichkeit erwogen zu werden, sich ihn in einer Theorie zu erklären.

Meine zweite Beobachtung zum Charakter einer gegenwärtigen mennonitischen Theologie ist, daß sie zumindest rhetorisch von einer Vorliebe für räumliche Metaphern beherrscht zu werden scheint. Das läßt sich sowohl an dem Inhalt als auch an der Form mennonitischer Theologie ablesen. Im Hinblick auf den Inhalt neigen viele mennonitische Theologen dazu, von dem Gegensatz zwischen Kirche und Welt in einer Weise zu sprechen, die nur als rein politisch beschrieben werden kann. Theologie wird hier durch eine soziologische Brille gesehen, das heißt sie beschäftigt sich mit Gemeinschaften und mit der Frage, wie sie aussehen, so daß die Frage danach, wie die Theologie sich durch die Zeiten bewegt, ausgeklammert wird. Ein solcher Zugang erinnert zweifellos an den fortdauernden Einfluß, den John Howard Yoders Abhandlungen über den »politischen« Charakter der Kirche ausüben. Doch jeder, der das letzte Kapitel der *Politics of Jesus* und vor allem Yoders Behauptung liest, daß das Kreuz und nicht das Schwert, das Leiden und nicht reine Gewalt den Sinn der Geschichte bestimmen, würde Yoder mißverstehen, wenn er Yoders politische Bestimmung der Kirche räumlich im Gegensatz zu zeitlich auffassen würde.¹⁴ Dasselbe kann jedoch nicht von denjenigen gesagt werden, die Yoders Argumente benutzen, um so etwas wie eine mennonitische Theologie zu schaffen. In diesen Diskussionen wird oft von der Kirche gesprochen, als ob sie eine territoriale Realität sei, deren Existenz der Theologe zu artikulieren und zu verteidigen hat. Ähnlich wird die Frage, was es bedeutet, Mennonit zu sein, oft mit einer Beschreibung bestimmter Verhaltensmuster beantwortet. Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit wird dagegen der Frage gewidmet, wie dieses Verhalten mit der Frage verbunden ist, was es heißt, diese Geschichte weiterlaufen zu lassen. In beiderlei Hinsicht wird die Position des Theologen, zumindest implizit, als eine von außen her bestimmt, das heißt, mennonitische Theologen neigen dazu, so zu sprechen, als würden sie von oben her auf die Kirche schauen, anstatt selber als Gemeindeglieder zu reden, die inmitten besonderer Gottesdienstgemeinschaften leben. Ich meine nicht, daß es unwichtig sei, den Charakter unserer Gemeinschaft zu beschreiben; wohl aber will ich unterstreichen, daß der politische und soziale Charakter der Kirche unauflösbar mit der Frage verbunden ist, wie wir den Fluß der Zeit gestalten.

Die jüngste mennonitische Theologie zeigt eine Vorliebe für Räumliches nicht nur im Hinblick auf ihren Inhalt, sondern auch im Hinblick auf ihre bloße Form. Das ist besonders unter solchen Theologen der Fall, die mennonitische Theologie als eine Sammlung von Glaubensauffassungen begreifen, die es in Schutz zu nehmen gilt. Hier wird mennonitische Theologie eher als eine geschlossene Größe aufgefaßt und nicht als eine Aktivität. Sie ist insbesondere

mit der Aufgabe beschäftigt, die Grenzen der territorialen Räume zu bestimmen und zu verteidigen, die darauf hin entworfen sind, definitiv zu fassen, was es bedeutet, Mennonit zu sein. Hierbei bemüht sie sich, eine Reihe von Behauptungen über das Mennonit-Sein zu entwickeln, statt an einer fortlaufenden Praxis teilzunehmen, durch die ein Volk sich bemüht, mit der Welt fertigzuwerden. Anstatt mit ihrem eigenen Erfolg beschäftigt zu sein, müßten mennonitische Theologen eigentlich dafür kämpfen, die Lektionen ernstzunehmen, die Harrison und Hauerwas uns aufgeben, von den Toten zu lernen, nämlich einen Sinn für Verwundbarkeit und Endlichkeit zu entwickeln, auch sehr reale Weise anzuerkennen, daß Theologie zu scheitern bestimmt ist. Eine solche Theologie findet sich notwendigerweise in Trauerarbeit verwickelt und wird in aller Bußfertigkeit über unser Versagen klagen, das Wort Gottes zu hören. Sie nimmt zur Kenntnis, wie Rowan Williams es ausdrückt, daß Jesus uns in mancherlei Hinsicht fremd sei.¹⁵ Ohne den Versuch aufzugeben, konkrete Wege der Lebensführung zu beschreiten, die Jesus uns zu gehen nahe legt, anerkennt sie auch, daß diese Aufgabe nur sehr schwer und auch nur fragmentarisch erfüllt werden kann. Nachfolge schließt also eine fortwährende Anstrengung ein, Fertigkeiten auszubilden, die geeignet sind, die gute Nachricht Jesu zu hören. Gute Nachricht hört nämlich auf, eine gute Nachricht zu sein, wenn wir meinen, alles Notwendige über sie sagen zu können. Mennonitische Theologie, die in einer solchen bußfertigen Art betrieben wird, wird darauf achten, sowohl Gewohnheiten des Hörens auszubilden als auch wirksame Formen des Sprechens zu entwickeln.¹⁶

Daß diese Blindheit für die Gefahr und das Versagen, die aller theologischen Arbeit innewohnt, mit der Verneinung des zeitbezogenen Wesens theologischer Forschung zusammenhängt, wird von der offensichtlichen Arbeitsteilung zwischen mennonitischen Theologen und Historikern nahegelegt. Zumindest in den letzten Jahren scheinen sich theologische und historische Arbeit in zwei verschiedene und oft konfliktbestimmte Richtungen auseinanderzubewegen. Um es kurz zu sagen, mennonitische Theologie könnte als ein positives oder konstruktives Unternehmen beschrieben werden, während Geschichtswissenschaft zu einer negativen und kritischen Orientierung neigt. Historiker scheinen mit den in ihren Augen »unrealistischen« Beschreibungen mennonitischer Glaubensauffassungen und Praktiken ungeduldig geworden zu sein, wie sie ihnen von Theologen angeboten wurden. Ihr Vorgehen scheint im litaneiartigen Aufzählen von zunehmend sensationellen Indizien des Versagens zu bestehen, das heißt von Belegen für das Ausmaß des Versagens mennonitischer Gemeinschaften, wenn man sie an den von Theologen herausgestellten Idealen mißt. Theologen meinen ande-

rerseits, daß ihr Werk untergraben würde und neigen deshalb dazu, auf die Arbeiten der Historiker mit Abneigung zu reagieren. So bleibt es nicht aus, daß Theologie und Historie zunehmend als Disziplinen betrieben werden, die relativ unabhängig von einander sind. In einem solchen Kontext wird die Aufgabe, sich den Stimmen der Toten zuzuwenden, den Historikern überlassen, während die Theologen weitgehend unhistorisch verfahren. Wenn die Theologie aber die harte und mühevollen Erinnerungsarbeit vernachlässigt, bleibt ihre Botschaft substanzlos. Und wenn Historie als eine vorwiegend kritische Disziplin praktiziert wird, wird sie grundsätzlich nicht in der Lage sein, Hoffnung zu verbreiten. Da Theologie und Historie zueinander gehören und theologische und historische Reflexion unlösbar miteinander verbunden sind, wird die zeitliche Realität der Kirche, in der das Leben mit den Toten gelebt wird, zu einem Problem. Nur eine Theologie, die sich ihrer eigenen blinden Flecken wirklich bewußt und die bereit ist, »ihre Armut an Begriffs- und Vorstellungsvermögen zu bekennen«, kann der Kirche auf sinnvolle Weise nützlich sein.¹⁷ Es muß die neuere Theologie wohl als schwerer Vorwurf treffen, daß sie es offensichtlich den Historikern überlassen hat, diese wichtige Aufgabe in Angriff zu nehmen. Es ist nicht Aufgabe der Theologen, uns Bilder von einer Kirche zu präsentieren, die nicht versagt. Es ist vielmehr grundsätzlich mit dem Versagen zu rechnen, wenn daran gearbeitet wird, die Geschichte auf eine Weise am Leben zu halten, die sich ihren zerbrechlichen Charakter tatsächlich eingesteht.

Um kurz anzudeuten, was ich mit einer mennonitischen Theologie als einer besonderen Weise meine, sich in der Zeit einzurichten, möchte ich einige der Spannungen ansprechen, die darin zu Tage treten, wie die Kirche der »ganz besonderen Toten«, nämlich ihrer Märtyrer gedenkt.¹⁸ Es braucht kaum betont zu werden, daß Märtyrer in der Regel romantisiert und idealisiert werden. Das jedoch verwandelt den Märtyrer in eine exotische oder heroische, alles andere als eine menschliche Gestalt. Damit aber werden die Märtyrer tatsächlich der Möglichkeit beraubt, auf irgendeine bedeutsame Weise den Lebenden noch zu begegnen. Sie werden als Werkzeuge eingesetzt, um die Stellung der Kirche zu untermauern. Ein solcher Hinweis auf Märtyrer wäre dieselbe Art eines räumlichen Zugangs, wie er oben beschrieben wurde. Ich möchte dazu noch anmerken, daß eine Kirche, die Märtyrer romantisiert, dieselbe Kirche ist, die sich weigert, sich ihren eigenen Schwächen zu stellen. Hier werden Märtyrer herangezogen, um die Geschichte auf eine Weise voranzutreiben, die hauptsächlich von dem Wunsch motiviert zu sein scheint, die Integrität der Kirche zu schützen und aufrechtzuerhalten. Ein solcher Zugang zu Märtyrern erzeugt »geradlinige« oder »starke« Geschichten.¹⁹ Solche

Geschichten reflektieren aber eine krude und überaus vereinfachte Konzeption der Erinnerung und übersehen ihre eigene Begrenztheit und ihr Versagen. Sie beziehen sich auf die Märtyrer, um zu versuchen, die Zeit zu kontrollieren. Aber ein solches Vorgehen kann das Gedenken der Märtyrer nur in sein Gegenteil verkehren, und zwar gerade in dem Maße, in dem es verwundbare Zeugen eines verwundbaren Christus dazu heranzieht, eine unverwundbare Kirche zu schaffen.²⁰ So wird die Erinnerung an den Märtyrer zerstört, denn sie wird zu derselben gewalttätigen und kontrollierenden Geste, die Paulus mit der »Welt« identifiziert. Erinnerung wird zum Instrument, das beherrscht und in Besitz nimmt; die Toten werden nur so gesehen, daß sie die Welt der Lebenden bestätigen. Doch das hindert uns, den Toten zuzuhören. Es beraubt sie ihrer Stimme, mit der sie uns ansprechen oder gar Worte der Kritik äußern. Diese Art der Erinnerungsarbeit kann nur falsch und voller Selbsttäuschung sein.

Die Erinnerung der Kirche an die Märtyrer muß sich bemühen, den Gedanken zu verbreiten, daß Märtyrer das radikale Anderssein des Leibes Christi zum Ausdruck bringen. Weil Märtyrer eine radikal andere als die gewöhnliche Vorstellung von Macht und Wissen bezeugen, muß die Aufgabe, an Märtyrer zu erinnern, die vielen Versuchungen beachten, die Erinnerung an die Toten als Waffe oder Rechtfertigung einzusetzen.²¹ Ein wahrhaftiges Sich-Erinnern an Märtyrer ist gefährlich und womöglich zerstörerisch, denn es führt direkt zur Konfrontation mit dem sich selber preisgegebenen Wesen des Leibes Christi. Eine Erinnerungsarbeit, bei der es zentral um die Bereitschaft geht, das Risiko der eigenen Infragestellung auf sich zu nehmen, reagiert auf das unvermeidbare Versagen der Kirche, Kirche zu sein, auf eine Weise, die nicht defensiv ist, sondern bekenndend und bußfertig. So repräsentiert die Erinnerung an die Toten eine Weise, sich in der Zeit einzurichten, die die Zeit nicht selber in den Griff bekommen möchte. Sie bemüht sich vielmehr, sich solchen Momenten eschatologischer Unterbrechung zu öffnen, in denen wir mit dem Christus konfrontiert werden, der uns fremd bleibt. So wird die Geschichte am Laufen gehalten. Aber sie hält die Geschichte nicht so am Laufen, daß sie danach strebt, sie auf einen geraden Weg zu setzen. Es ist vielmehr eine Weise, die Geschichte zu erzählen, wie sie mit sich selber irgendwie im Widerspruch steht. So befreit sie uns von dem Vorsatz, den Fluß der Zeit zu kontrollieren. Eine solche Geschichte wird in sich zerrissen und verwundet sein. Sie wird Klüfte und Brüche aufweisen, die nicht leicht zu überbrücken sind, wenn sie überhaupt überbrückt werden können. Die Erinnerungsarbeit ist ein fortwährender Versuch, in diesen Klüften und Brüchen zu verweilen. Doch mennonitische Theologie neigte allzu oft dazu, diese Klüfte

und Brüche in dem Versuch zu überwinden, die Zeit, wie ich sagte, zu kontrollieren. Damit wäre sie aber nur eine Widerspiegelung des Versagens, auf die Worte der Toten zu achten, insbesondere der Toten, die wir Märtyrer nennen. Und doch haben die Toten uns nicht verlassen. Deshalb haben wir allen Grund, voller Hoffnung zu sein, mennonitische Theologie könne noch einmal die radikale Stimme der Toten entdecken. Das wird geschehen, wenn mennonitische Theologen sich weniger dafür interessieren, so etwas wie eine mennonitische Theologie zu verteidigen, sondern sich der Aufgabe zuwenden, herauszufinden, was es bedeutet, auf die fremde und nicht festgelegte Weise zu hören, wie Gott durch die Toten zu uns spricht.

Ich weiß, daß diese Erörterung im Detail schmerzhaft kurz ausgefallen ist. Ich habe mit breitem Pinsel einige Striche aufgetragen, mehr von allgemeinen Entwicklungen gesprochen und weniger die Arbeit bestimmter Theologen ins Auge gefaßt. Das ist teilweise deshalb so, weil ich nicht an das Werk eines bestimmten mennonitischen Theologen denke. Dieser Aufsatz ist nur ein Versuch, einige allgemeine Überlegungen zur Welt mennonitischer Theologie, von der auch ich inzwischen ein Teil geworden bin, zur Diskussion zu stellen. Daß ich auf diesem Weg allgemein fortgeschritten bin, bedeutet zweifellos, daß ich viele Schwächen mitgeschleppt habe, die ich als charakteristisch für den theoretischen Zugang zur Theologie verurteilt habe. Wenn ich in diesen Beschreibungen mennonitischer Theologie über die Maßen kritisch war, will ich auch klar sagen, daß ich diese Kritik gleichfalls, vielleicht sogar besonders auf meine eigene Arbeit beziehe. Ich biete diese Überlegungen als einen Versuch an, zu beschreiben, wie ich mich als ein mennontischer Theologe verstehe, dessen Arbeit nicht von dem Vorsatz geleitet wird, vor allem und zuerst etwas zu verteidigen, was sich »mennonitische Theologie« nennt, sondern daß ich herausfinden möchte, was es bedeutet, in der Welt als ein treues Glied des verwundbaren Leibes Christi zu leben.²² So müssen wir lernen, die Stimmen der Toten zu hören und Wege zu finden, sich in der Zeit einzurichten. Wege, auf denen wir lernen, für das fremde und schwer zugängliche Wort Gottes empfänglich zu werden. Andernfalls könnten wir schnell ein Opfer der gotteslästerlichen Behauptung werden, daß die Zukunft der Kirche allein auf den Schultern der Theologen ruhe.

Anmerkungen

- 1 John Howard Yoder, *For the Nations: Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, Mich. 1997, S. 22.
- 2 Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003, S. 158.
- 3 Ebd., S. 98.
- 4 Robert Pogue Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago 1992, S. 13.
- 5 Harrison, *The Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 71.
- 6 Ebd., S. 94.
- 7 Ebd., S. 157. Ich habe die Anregung, das so zu formulieren, von Romand Coles, *Beyond Gated Politics: Reflections on the Possibility of Democracy*, Minneapolis 2005, und Ders., *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca 1997.
- 8 Harrison, *Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 32.
- 9 Harrison, *Forests* (wie Anm. 4), S. 13.
- 10 Harrison, *The Dominion of the Dead* (wie Anm. 2), S. 95, S. 115.
- 11 Stanley Hauerwas und Romand Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations between a Radical Democrat and a Christian*, Eugene, OR 2008, S. 331.
- 12 Ebd., S. 26.
- 13 Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass. 1999, S. 227. Gregory zitiert aus *Het Offer des Heeren* (nach: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, Bd. 2, S. 254).
- 14 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 2. Aufl., Grand Rapids, Ill. 1994, S. 232.
- 15 Rowan Williams, *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*, Harrisburg, PA 1994, S. 77–99, bes. S. 84–89.
- 16 Viele Beobachtungen in diesem Abschnitt gehen auf eine Reihe hilfreicher Gespräche mit P. Travis Kroeker zurück.
- 17 Williams, *Resurrection* (wie Anm. 15), S. 91.
- 18 Vgl. Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, S. 69–85.
- 19 Zu diesen Begriffen s. Romand Coles, in: Hauerwas und Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary* (wie Anm. 11), S. 329.
- 20 Zur genaueren Diskussion vgl. Chris K. Huebner, *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*, Waterloo, Ont., und Scottdale, PA, 2006, bes. Kap. 8 und 12.
- 21 Vgl. Rowan Williams, *Christ on Trial: How the Gospel Unsettles Our Judgement*, Grand Rapids, Ill. 2000, S. 104.
- 22 Zu einer umfassenderen Diskussion der Frage nach einer mennonitischen Theologie s. Huebner, *A Precarious Peace* (Anm. 20), bes. Kap. 1–4.