

Solche Ungenauigkeiten sind bedauerlich bei einem Werk, das für viele Jahre, wenn nicht Jahrzehnte das Standardwerk zu den Amischen in Bayern bleiben wird und das für viele ihrer heutigen Nachfahren von bleibendem familien-geschichtlichen Wert ist.

*Christoph Wiebe*

Mark Thiessen Nation, John Howard Yoder. Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Conviction, Foreword by Stanley Hauerwas, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA, und Cambridge, UK, 2006, XXIV und 211 S., kart.

John Howard Yoder, der 1997 unmittelbar nach seinem siebzigsten Geburtstag für alle unerwartet während seiner Arbeit starb, war der einflußreichste Theologe unter den nordamerikanischen Mennoniten in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Auf seine Weise hat er den Ruf, den Harold S. Bender einst genoß, übertroffen. Er ist zu einem Theologen geworden, der aus der mennonitischen Glaubensgemeinschaft stammte, aber darüber hinaus auch in Kirchen verschiedener Traditionen gehört wurde. Manche Kollegen, wie J. Wm. McClendon (Baptist) oder S. Hauerwas (Methodist), haben sich von ihm anregen lassen, auch mehrere Dissertationen von Nichtmennoniten sind inzwischen über ihn geschrieben worden. Larry L. Rasmussen, der in einer von Yoder einst stark kritisierten theologischen Tradition der Sozialethik lehrt, hat diesen in den höchsten Tönen gelobt: »Ich würde Yoder den intellektuell brillantesten und wortmächtigsten Apologeten des christlichen Pazifismus nennen.« Auch über die Kirchen hinaus ist Yoder gelegentlich als Vordenker des Pazifismus wahrgenommen worden.

Kürzlich hat Mark Thiessen Nation, ein Schüler Yoders, eine erste Biographie seines Lehrers vorgelegt. Im Grunde behandelt er nicht das Leben und Wirken dieses Theologen, wie von einer Biographie zu erwarten wäre, sondern vor allem Grundlinien seines theologischen Denkens. Er hat vorerst nur eine Einführung in die Theologie Yoders im Sinn gehabt. Eine ausgewachsene Biographie soll später folgen.

Eine knappe biographische Skizze deutet den Weg Yoders aus amisch-mennonitischen Familien- und Lebenszusammenhängen Ohios in die gerade entstehenden akademischen Bemühungen der nordamerikanischen Mennoniten um das frühe Täuferturn des 16. Jahrhunderts und um eine erneuerte Ethik des Friedens am Goshen College in Indiana an. Sie schildert auch die Friedensarbeit Yoders in Europa und seine Studienjahre an der Universität

Basel (Kap.1), bevor sie in ein ausführliches Kapitel über seine historische und theologische Beschäftigung mit dem frühen Täuferturn einmündet (Kap. 2). Aus diesem Studium gingen sowohl die kirchenhistorische Dissertation über *Täuferturn und Reformation in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538* (1962) hervor als auch die dogmengeschichtliche Untersuchung mit dem Titel *Täuferturn und Reformation im Gespräch* (1968). Bereits dieses zweite Buch zeigt, daß Yoders Interesse weit mehr als nur ein historisches war. Im Zentrum steht fortan das »Gespräch als Struktur der Gemeinde« – eine theologische Einsicht, die für die Entfaltung seiner ökumenisch ausgerichteten Ekklesiologie entscheidend wird. Die frühen Täuferstudien, meint der Biograph, waren der Aufbruch zu den weitgespannten theologischen Bemühungen um die Erneuerung der Christenheit. »His resulting body of writings called for an ongoing program of radical reform that Yoder believed applied to all who call themselves Christian« (S. 31). So erklärt sich auch, warum Yoder sich nicht auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der in den siebziger Jahren aufkommenden sogenannten revisionistischen Täuferforschung einließ und das Feld der weiteren historischen Forschung bald anderen überließ. Sein Feld wurde fortan die Theologie, die im Zuge der ökumenischen Herausforderungen seiner Zeit in einigen Büchern und zahlreichen Aufsätzen zunehmend Gestalt anzunehmen begann (Kap. 3). Viele Aufsätze Yoders sind später in bemerkenswerten Bänden zusammengestellt worden: *The Priestly Kingdom* (1984), *For the Nations* (1997) und *The Royal Priesthood* (1998). Seine friedentheologischen Überlegungen waren schon 1972 in *The Politics of Jesus* (dt. 1984) eingemündet, in ein Buch, das ihn weit über die Grenzen des Mennonitentums hinaus bekannt machte, sich ja auch nicht eigentlich an Mennoniten, sondern an alle Christen richtete. In den Augen mancher Kollegen wurde Yoder mit diesem Buch zu einem der wichtigsten Theologen Nordamerikas (Kap. 4).

Viele wurden von seiner Friedenstheologie überzeugt. M. Thiessen Nation verschweigt aber auch nicht die Widerstände, auf die Yoder stieß und die oft in dem Vorwurf gipfelten, daß seine pazifistische Ekklesiologie, auf die alles hinauslief, nicht in der Lage sei, Verantwortung für Staat und Gesellschaft wahrzunehmen. So wird die Antwort Yoders auf diesen Vorwurf sorgfältig und verständnisvoll untersucht und gezeigt, daß er durchgängig, von Anfang bis zum Ende seines theologischen Wirkens, mit wechselnden Argumenten und Akzenten gerade dafür eintrat, daß Christen dem Staat und der Gesellschaft auf verantwortungsvolle Weise begegnen müßten (Kap. 5): von seiner frühen, mehrmals aufgelegten kleinen Schrift über *The Christian Witness to the State* (zuerst 1964, zuletzt 2002) bis zur Aufsatzsammlung *For the Nations*

(1997). Mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick wird auf Yoders bleibendes Verdienst für die weitere Arbeit an der Friedensproblematik im ökumenischen Horizont hingewiesen («Conclusion: Yoder's Enduring Vocation»). Um sich auf dieses Buch einzustellen, empfiehlt es sich, die zusammenfassenden Seiten 190 bis 195 zuerst zu lesen.

Mark Thiessen Nation hatte sich in seiner Dissertation am bekannten Fuller Theological Seminary in Pasadena, Calif., intensiv mit der Theologie Yoders beschäftigt (2000) und schon zu dessen Lebzeiten eine Bibliographie seiner Schriften veröffentlicht: *A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder* (in: Mennonite Quarterly Review LXXI, 1997, S. 93–145, auch als Separatdruck der Mennonite Historical Society, Goshen: mit Hinweisen auf unveröffentlichtes Material und mit einer stattlichen Liste von Arbeiten über Yoder). Gemeinsam mit S. Hauerwas und anderen gab Nation den Sammelband zur Erinnerung an John H. Yoder unter dem Titel *The Wisdom of the Cross* (1999) heraus. Hier findet sich auch eine Ergänzung zur erwähnten Bibliographie. Nation kennt sich im weitverzweigten Werk Yoders besonders gut aus. Aus Bewunderung und Freundschaft hat er seinem einstigen Lehrer mit diesem werkbiographischen Buch ein Denkmal gesetzt und uns für die weitere Beschäftigung mit Yoders theologischen Schriften eine kenntnisreiche Orientierung geliefert.

Der Untertitel dieses Buches trifft Yoders Lebenswerk sehr genau: »Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions«. Yoder war Mennonit, aber nicht nur mennonitisch, er war evangelikal, aber kein Evangelikaler, er war katholisch, aber kein Katholik, obwohl er mehr als zwanzig Jahre lang an einer katholischen Universität (Notre Dame) lehrte. Dieser Untertitel ist eine Umschreibung dessen, daß Yoder eigentlich keine konfessionelle Identität im herkömmlichen Sinn pflegte, sondern eine ökumenische Existenz führte. Darin sieht Nation den Schlüssel zum Werk dieses Theologen, was es eben niemandem leicht macht, diesen Menschen zu verstehen. Yoder hat sich zwar sein Leben lang dem Mennonitentum zugehörig gefühlt, er hat aber schon früh alles darangesetzt, mit Christen anderer Konfessionen ins Gespräch zu kommen (bereits während seiner frühen Europaaufenthalte auf den sogenannten Puidoux Theological Conferences). Auch hat er offensichtlich von der Gesprächsbereitschaft der frühen Täufer gelernt, darauf hinzuwirken, daß ein Christ niemals die Ursache für einen Dissens in der Kirche sein dürfe (S. 192). Sollte es aber doch zu Differenzen kommen, müßten Wege gefunden werden, sie zu überwinden – nicht indem an die Bereitschaft aller appelliert wird, die auseinanderstrebenden Ansichten einander anzunähern oder Kompromisse einzugehen, sondern indem alle, die an Uneinigkeit und Trennung

beteiligt sind, miteinander ausgesöhnt werden. Das gilt, so meint Yoder, für das ökumenische Gespräch (S. 94) genauso wie für die Friedensarbeit der Kirchen zur Überwindung der Gewalt heute (S. 171).

Nation hat zwar recht, wenn er darauf hinweist, daß es bei Yoder nicht, wie bei vielen anderen systematischen Theologen, eine Mitte gäbe, aus der heraus alles theologisch entfaltet wird, auch keine Methode, die stringent befolgt würde – gerade das macht die Spontaneität seiner Vorträge und Beiträge aus, auch die Treffsicherheit, mit der Yoder auf jeweils verschiedene Menschen und Situationen reagiert. Aber doch vermag Nation zu zeigen, wie stark Yoder darauf setzt, daß in wechselnden Situationen, unter wechselnden Menschen, in wechselnden Konflikten immer wieder dieselbe Botschaft von der Versöhnung als einem Geschenk Gottes zur Geltung gebracht wird (z. B. in der unveröffentlichten Vorlesung Yoders aus dem Jahr 1979 über »Conflict Resolution« vor der South Africa Christian Leadership Conference, S. 171). Diese innere Geschlossenheit des Yoderschen Denkens ist es, die seinen Schüler überzeugt und bewogen hat, wenig Kritisches vorzubringen und mit Bewunderung die Erinnerung an seinen Lehrer über den Tod hinaus wachzuhalten (S. 197ff.).

Die Adjektive im Untertitel sind gut gewählt, um die Aufmerksamkeit zu erklären, die Yoder in weiten Teilen der kirchlichen Öffentlichkeit Nordamerikas und in ökumenischen Konsultationen weltweit fand: tief verwurzelt in mennonitischer Tradition, orientiert an evangelikaler Auslegung der Heiligen Schrift und überzeugt von der Katholizität oder Universalität der Kirche. Diese Adjektive regen allerdings auch an, Nations Bewertung von Yoders Theologie zu hinterfragen. Dabei werden sich kritische Bemerkungen zu Nation mit Anfragen an Yoder abwechseln.

*Mennonitisch* Yoder hat gelegentlich zwischen der »Anabaptist Vision« (Nachfolge Christi, Gemeinde der Glaubenden, Friedenszeugnis) und der »mennonitischen Realität« unterschieden und gemeint, daß die Kluft zwischen Täuftertum einst und Mennonitentum jetzt so groß geworden sei, daß sie nicht mehr überbrückt werden könne und jeder Versuch, die »Anabaptist Vision« im Mennonitentum (analog zum Corpus christianum des Mittelalters ein Corpusculum christianum) zu verwirklichen, scheitern müsse: »we can no longer identify the two as was done before with good conscience« (John H. Yoder, *Anabaptist Vision and Mennonite Reality*, in: A. F. Klassen (Hg.), *Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology*, Fresno, CA, 1970, S. 46). Irgendwie schließen sich beide gegenseitig aus. Mark Thiessen Nation ist die Antwort auf die Frage schuldig geblieben, wie unter diesen Umständen aus mennonitischer Tradition noch Kraft geschöpft werden könne, eine Er-

neuerung der Kirche weltweit anzustreben oder wieder zu den Zeiten der »Anabaptist Vision« zurückzufinden. Möglicherweise spielt hier Yoders besonderes Geschichtsverständnis hinein, wonach die »Anabaptist Vision«, wie das »Leben Jesu«, einer Geschichte angehört, die anders ist als die Geschichte, in der das Täuferium im Mennonitentum niedergegangen und verfallen sei – ein Problem, das einer ernsthaften kritischen Erörterung bedurft hätte. Hier bleibt vieles unklar.

*Evangelikal* Yoder hat immer wieder auf die Normativität des historischen Jesus nicht nur für den Glauben, sondern auch für das Verhalten und Handeln der Christen hingewiesen (am deutlichsten in seinem Buch über *The Politics of Jesus*). Allerdings hat er sich über die Schwierigkeiten hinweggesetzt, ein präzises historisches Bild vom historischen Jesus zu zeichnen, ohne es mit dem Bild vom erhöhten, geglaubten Jesus Christus zu vermischen. Wenn es aber darum geht, Jesus als eine politisch relevante Gestalt zu beschreiben und in der Kirche die Sozialgestalt der evangelischen Botschaft zu sehen, dann ist dieser Mangel an historisch-kritischer Analyse der biblischen Texte doch sehr bedauerlich. So wird das historische Geschehen nicht wirklich ernstgenommen. Noch mehr: Wird das Historische an Jesus gar zur Glaubens- und Praxisnorm erhoben und wird behauptet, daß Kirche schon zu Lebzeiten Jesu entstanden sei, ist auch das höchst problematisch. Zum einen dürfte es schwierig sein, das Historische überhaupt so zu erfassen, daß es zweifelsfrei als sichere Norm des Glaubens gelten könnte; und zum anderen dürfte nicht bedacht worden sein, daß Nachfolger Jesu sich in einer losen Gemeinschaft oder einer sozialen Bewegung möglicherweise anders verhalten als Mitglieder der Kirche, einer festgefügteten Institution, wie sie erst später entstand.

Bewegung ist nicht Institution, wie Kirche eine Institution ist. Jesus hatte wohl das Reich Gottes verkündigt, nicht aber an die Gründung einer Kirche gedacht. Auch über diese Probleme setzt sich Nation allzu leichtfertig hinweg. Im Grunde weicht er der Frage aus, ob Yoder nicht die Inkarnation des göttlichen Wortes doch in der ganzen Schwere menschlicher Sündhaftigkeit hätte bedenken müssen. Gott hat sich auf den sündigen, die Geschichte gestaltenden Menschen eingelassen, und das ist gerade die Geschichte, in der Gott mit Tod und Auferstehung Jesu Christi zu wirken beabsichtigt. In dieser Geschichte erscheint den Menschen das Angebot des göttlichen Friedens und taucht ihre Situation in ein Licht, das sie alles anders als vorher, nämlich von Gott her sehen läßt. Das geschieht aber nicht in einer separaten, sondern in ein und derselben menschlich-allzumenschlichen Geschichte. Das Angebot des göttlichen Friedens macht nur Sinn in einer Welt des Unfriedens, auch in

einer Welt des Zweifels, der unseren Umgang mit der Geschichte von Grund auf bestimmt.

Geschichte wird uns immer unsicher bleiben. Normativität läßt sich mit ihr nicht begründen. Es stimmt zwar, daß die Frage nach dem historischen Jesus in der Theologie heute positiver beantwortet wird als noch in den fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Damit ist aber nicht schon die Frage nach der Normativität des »historischen« Jesus für das Handeln des Christen im Sinne Yoders eindeutig beantwortet. Es hätte geprüft werden müssen, ob Yoders dualistisches Geschichtsverständnis auf Kosten der historisch-kritischen Analyse aufrechterhalten werden könne und ob die Zögerlichkeit, sich auf Kultur ernsthaft einzulassen, nicht damit zusammenhängt, daß die von Menschen gestaltete Geschichte für ihn letztlich kein theologisches Thema ist. Wohl ist der kulturelle Bereich für Yoder wichtig, insofern die biblischen Texte in ihrem kulturellen Kontext interpretiert und das Evangelium in neue kulturelle Kontexte übersetzt werden müssen. Daß aber in der kulturellen Aktivität der Menschen, gemeint sind mehr als Literatur, Musik und bildende Künste, die Frage nach Gott und dessen Absichten mit den Menschen überhaupt erst zur Sprache kommt und das theologische Interesse deshalb an den kulturellen, also immer auch geschichtlichen Wurzeln menschlicher Existenz anzusetzen habe, ist dem Blick Yoders verschlossen geblieben (so Duane K. Friesen in seinem lesenswerten Buch *Artists, Citizens, Philosophers. Seeking the Peace of the City. An Anabaptist Theology of Culture*, Scottdale, Pa., Waterloo, Ont., 2000, S. 64). Wohl wäre es nützlich gewesen, die mennonitischen Theologen, die andere Wege gegangen sind als Yoder, aber doch mit ähnlichen Problemen ringen, für die Interpretation intensiver ins Gespräch zu ziehen: Gordon D. Kaufman, J. Lawrence Burkholder, A. James Reimer und Duane K. Friesen.

An dieser Stelle hätte es sich auch gelohnt, genauer nachzufragen, ob Yoder nicht der Gefahr erlegen sei, einerseits die von jeder Geschichte enthobene Urgeschichte des Heilsereignisses in Jesus Christus auf die Geschichte des irdischen Jesus einzuengen und andererseits auf die Geschichte einer intakten Kirche und der »Anabaptist Vision« auszuweiten und auf diese zu begrenzen. Ist von Gott als dem ganz anderen zu sprechen, so wird nach Yoder wohl auch von der Kirche als der ganz anderen zu sprechen sein, die eine eigene Geschichte von der allgemeinen Geschichte der Menschen und Völker trennt (*The otherness of the church*, in: *The Royal Priesthood*, S. 53–64). Das aber heißt, daß die Ekklesiologie tatsächlich, wie Yoder es tat, als *christliche* Sozialethik von jedem Denken gelöst wird, das sich um die Gestaltung menschlicher Gemeinschaft außerhalb der Kirche bemüht. Dann aber wäre weiter zu

fragen, ob sich das Zeugnis der Kirche gegenüber dem Staat beispielsweise noch von den Einwänden gegen staatliches Handeln unterscheidet, die sich aus einem menschenwürdigen Gebrauch der Vernunft ergeben («mittlere Axiome») und dafür sorgen, das Ausmaß der Gewaltanwendung so gering wie möglich zu halten. Hier hat Yoder sich in einen Widerspruch verstrickt: Zum einen spricht er dem Staat jedes vernünftige Handeln ab, indem er ihm einen korruptierten, auf Gewalt gegründeten Vernunftgebrauch unterstellt, und zum anderen erwartet er von den Regierenden, daß sie sich Vernunftargumenten (den »mittleren Axiomen«) öffnen, auf die sie selber nicht kommen, sondern die ihnen, aus der Friedensbotschaft Jesu gewonnen, zugerufen werden müssen. Wird den »mittleren Axiomen« auf diese Weise nicht der im Begriff eigentlich ausgeschlossene Offenbarungscharakter doch wieder zugesprochen und der Staat aufgefordert, sich zu Gott in Jesus Christus zu bekehren?

*Katholisch* Es ist sicherlich mit ein Verdienst Yoders, die nordamerikanischen Mennoniten zu einem Engagement in der ökumenischen Bewegung angeregt zu haben: auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Allerdings hat Yoder seine Vorstellung von kirchlicher Einheit der Gesprächsstruktur nachgebildet, wie sie seiner Meinung nach im frühen Täuferium zur Definition der Gemeinde gehörte. So hat Nation das dritte Kapitel bewußt mit »Faithful Ecumenism: A Call to Unity in Disciplined Discipleship« überschrieben, das aber heißt: Die Einheit zwischen den Kirchen hat sich nach dem Muster zu vollziehen, nach dem verfahren wird, um die Einheit in einer täuferischen Gemeinde («faithful church») mit Hilfe der sogenannten Regel Christi (Matth. 18) zu wahren oder wiederherzustellen. Im Ringen der Kirchen um eine probate Einheitsvorstellung ist das sicherlich ein interessanter und diskussionswürdiger Vorschlag – mehr aber auch nicht, denn er vermittelt nicht zwischen unterschiedlichen Ekklesiologien, sondern nötigt den anderen Kirchen das täuferische Gemeindemodell auf. Der Tenor, sich in der ökumenischen Bewegung zu engagieren, um die anderen Kirchen von täuferisch-mennonitischer Einheitsvorstellung zu überzeugen, ist nicht zu überhören, selbst wenn Yoder beteuert, daß auch seine Kirche sich hier und da im Dialog wird korrigieren lassen müssen. Solange der Ökumenische Rat der Kirchen beispielsweise das Konzept des »Faithful Ecumenism« nicht übernimmt, gibt es für die nordamerikanischen Mennoniten offensichtlich keinen Grund, sich ihm anzuschließen. »Mennonite Patience« kann dann eigentlich nur meinen, daß die Mennoniten einen langen Atem haben, auf die Einsicht der anderen Kirchen zu warten, sich schließlich doch noch auf das täuferische Einheitsmodell einzustellen. So gesehen war der Begriff »Mennonite Pa-

tience« keine gute, ökumenisch förderliche Wahl. Hier hätte Nation nachfragen müssen, ob Yoders Vorstellung vom »Gespräch als Struktur der Gemeinde« vielleicht doch nur eine historisch nicht sachgemäße Idealisierung der einstigen Gespräche zwischen Täufern und Reformierten darstellt und ob der Begriff des Gesprächs, wie Yoder ihn konzipiert hat, nicht unter einem gravierenden Makel leidet. Nimmt man das Gespräch nämlich wirklich ernst, dann ist es so, daß beide Partner sich im Gespräch grundsätzlich neu erfahren und der eine nicht letztlich auf die Seite des anderen hinübergezogen wird, beide vielmehr verändert aus dem Gespräch hervorgehen. Hier wäre es angebracht gewesen, die Gesprächstechnik, die Yoder einsetzt und mit der er die Verständigung dominiert, kritischer ins Auge zu fassen.

Yoder ist es sicherlich gelungen, zentrale Themen des Täufertums, vor allem das Friedenszeugnis, in den heutigen Mainstream theologischer und sozial-ethischer Diskussionen einzubringen (S. 110). Aber der gelegentlich nötige oder zwingende Charakter seiner Argumentationsweise sollte nicht verdecken, daß es sich dabei nur um mehr oder weniger diskussionswürdige Alternativen handelt, die vorgeschlagen wurden und an denen mit offenem Ausgang kritisch weitergearbeitet werden muß. Um diese Weiterarbeit auf solider Grundlage in Angriff zu nehmen, ist die Lektüre dieser sympathischen Einführung in das theologische Denken John Howard Yoders aus der Feder Mark Thiessen Nations unerlässlich.

Hans-Jürgen Goertz

Rudy Wiebe, *Friede wird viele zerstören*, Bonn: Tweeback 2009, 379 S., Hardcover, ISBN 978-3-98119782-2

1962 erschien in Kanada der Roman *Peace Shall Destroy Many*. Es war das Erstlingswerk des damals 28jährigen Schriftstellers Rudy Wiebe, und es war der erste Roman eines nordamerikanischen Mennoniten auf englisch. Er löste eine heftige Reaktion unter den Mennoniten Kanadas aus und führte dazu, daß sein Autor, damals bereits als Herausgeber einer englischsprachigen Wochenzeitung kanadischer Brüdergemeinden in Winnipeg umstritten, dieses Amt im folgenden Frühjahr niederlegte und Winnipeg verließ. Im Nachwort zur deutschen Übersetzung, die nun fast fünf Jahrzehnte später erscheint, blickt der Autor, mittlerweile 75 Jahre alt und einer der bedeutendsten kanadischen Schriftsteller der Gegenwart (zum Autor s. MGBI 2008, S. 266–268), gelassen und mit einigem Abstand auf sein Erstlingswerk zurück: Die Kontroverse um das Buch sei schon zu dem Zeitpunkt, da sie geführt