

bundene Begriff des ›Ketzers‹ im Titel, der in der Untersuchung selbst lediglich eine marginale Rolle spielt. Zwar taucht er auf, wenn in den Quellen beispielsweise von der »ketzerischen Trumppanna« (S. 283) die Rede ist oder auf Ausführungen Bob Scribners verwiesen wird (S. 302), ansonsten ist durchweg von Täufern oder Dissidenten die Rede. Eines derartigen Eyecatchers hätte die niveauvolle Arbeit wahrlich nicht bedurft.

*Marion Kobelt-Groch*

Peter J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2010, 373. S., brosch.

In den Diskussionen um die Trennung von Kirche und Staat bzw. um eine Theologie des Friedens, wie sie aus dem Geist des Täuferniums geführt werden, spielt der Hinweis auf die »konstantinische Wende« eine wichtige Rolle. Mit dem römischen Kaiser Konstantin d. Gr. beginnt sich für die Christen im 4. Jahrhundert eine grundlegende Veränderung anzubahnen. Einst verfeimt und verfolgt, wird ihre Religionsgemeinschaft zur »Staatsreligion« und verdrängt das Heidentum als Kaiserkult. Darin wurde von zahlreichen Theologen und Historikern der Erfolg gesehen, den die christlichen Gemeinden mit ihrem missionarischen Eifer und ihrer Überzeugungskraft erringen konnten. Andere sahen darin den Beginn eines Abfalls der christlichen Kirche von ihrem ursprünglichen Auftrag, Salz der Erde zu sein und sich nicht der »Welt« anzugleichen. So wurde Kaiser Konstantin zum Symbol für die »Verweltlichung« der Kirche. Für John Howard Yoder, der das wohl prägnanteste Konzept einer Friedenstheologie aus dem Geist des Täuferniums für unsere Zeit vorlegte, war das nicht nur ein historischer Niedergang der Kirche, sondern ihr Rückfall in den Zustand der gefallenen Schöpfung überhaupt. Die »konstantinische Wende« wurde zu einer Grundbefindlichkeit der großen, mit Staat und Gesellschaft verbundenen, nicht pazifistischen Kirchen über die Zeiten hinweg bis in die Gegenwart hinein. Zugleich wurde sie als negative Folie genutzt, um das Engagement der Kirche für den Frieden in der Welt neu zu begründen, ja, sie selbst als das Vorbild einer Institution des Friedens zu beschreiben. Doch je stärker diese negative Folie betont wurde, um so mehr wuchs das Unbehagen an einem historisch undifferenzierten Urteil, dem zugemutet wurde, eine so tragende Rolle in der Grundlegung einer Theologie des Friedens heute zu übernehmen. Besonders deutlich wurde dieses Unbehagen in der Untersuchung Peter Leithardts zum Ausdruck gebracht, der nicht nur die Geschichte der christlichen Kirche auf dem Weg

zur »konstantinischen Wende« und darüber hinaus nachgezeichnet, sondern sich gleichzeitig auf eine ungewöhnlich konzentrierte Weise mit den Argumenten auseinandergesetzt hat, die John Howard Yoder zur Deutung der »konstantinischen Wende« vorgetragen hat.

*Defending Constantine* ist nicht nur eine neue Biographie des römischen Kaisers, dessen Name tief in die Geschichte des abendländischen Christentums eingegangen ist, daneben ist sie auch, wie Leithart selbst erklärt, eine Polemik, die falsche historische Urteile über das Verhältnis Konstantins zum Christentum zurecht rückt, darüber hinaus ist sie vor allem jedoch eine Kritik an den theologischen Konsequenzen, den christliche Pazifisten, in erster Linie John Howard Yoder, aus dem angeblichen »Konstantinismus« gezogen haben. Schließlich verfolgt Leithart mit diesem Buch ein praktisches Ziel, nämlich sich in der konkreten Situation des amerikanischen Imperialismus am Beispiel Konstantins Rechenschaft über die Legitimität der christlichen Kirche abzulegen, sich in die Politik des eigenen Staates im Irakkrieg oder im Einsatz in Afghanistan einzumischen. Auf diese Weise vermag der Autor der Gestalt Konstantins eine besondere Aktualität in Theologie und Politik zu verleihen. Konstantin zu verteidigen, heißt also nicht nur, das Bild dieses römischen Kaisers vor Verzeichnungen und Mißdeutungen in Schutz zu nehmen, sondern ihm Mitsprache bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Krieg und Frieden in der christlichen Theologie zu sichern und der neuen Christenheit, wie sie sich auf der südlichen Halbkugel gerade formiert, eine ausgewogene Rechenschaft über die Höhen und Tiefen der abendländisch-angloamerikanischen Christentumsgeschichte nicht vorzuenthalten (S. 12). So stellt er von vornherein klar, daß es sich bei diesem Buch mehr um eine aktuelle Auseinandersetzung, streckenweise sogar um eine Streitschrift als um eine aktualisierte Biographie eines Herrschers handelt, mit dem sich einst eine folgenschwere Wende in der Entwicklung der frühen Christentumsgeschichte vollzog. Der Charakter einer Streitschrift rechtfertigt denn auch, daß Leithart sich mehr an der Sekundärliteratur orientiert hat als an den Quellen und daß er sich bewußt für einen populären, gelegentlich sogar saloppen Stil der Auseinandersetzung entschieden hat.

Trotzdem ist das Buch nicht leichtfertig abgefaßt worden. Leithart bemüht sich zunächst in seriöser Argumentation – auch in der Darstellung der Argumente Yoders – um ein historisch angemessenes Bild von Konstantin d. Gr., in dem Hell und Dunkel auf ausgewogene Weise verteilt sind. Dem Kaiser wird nicht unterstellt, wie es oft geschah, daß er sich aus rein herrschsüchtigen Gründen das Christentum zunutze gemacht habe. Es wird vielmehr betont, daß der Kaiser sein persönliches Verhalten und seine Politik bewußt an der christli-

chen Botschaft und deren ethischem Imperativ ausgerichtet habe (bes. Kap. 4). Die entscheidende Innovation, die vieles im Reich von Grund auf veränderte, sei das Verbot des heidnischen Opferkultes gewesen. Dieser bluttriefende, in seinen Augen unsinnige Kult wurde als Grundlage der Staatsgeschäfte abgeschafft und durch das Bekenntnis zum Opfer, das Jesus Christus im Kreuz für die Menschheit erbracht habe, ersetzt. Damit veränderte sich das öffentliche Leben von Grund auf und machte es den Christen leichter, den meisten sogar erst möglich, sich in öffentliche Ämter und in den Heeresdienst einzubringen. Es änderte sich aber nichts an den oft rücksichtslos martialisch ausgetragenen Kämpfen innerhalb der Dynastie um die Sicherung der eigenen kaiserlichen Machtposition, und auch nichts daran, daß Kriege fortan unter dem angeblichen Segen Gottes geführt wurden. Dieses zweideutige Konstantinbild, das im Lauf der Darstellung nach und nach deutlich zutage tritt, wird im Schlußkapitel noch einmal eindrucksvoll präsentiert (Kap. 14).

Sodann geht Leithart den Veränderungen nach, die sich mit Konstantin im Reich und in der Kirche vollzogen haben. Er schildert die Chancen, die sich der Kirche aufboten, öffentlich wirksam zu werden. Den Bischöfen wurden finanzielle Mittel zur Verfügung gestellt, für das Wohlergehen der Menschen zu sorgen, vor allem die Armenfürsorge zu organisieren und Witwen und Weisen zu helfen. Sie konnten Hospitäler und Kirchen bauen. Imponierend war die Schnelligkeit, mit der christliche Symbole und Bauten architektonisch weithin sichtbar zu werden begannen. Vor allem konnte die Kirche sich jetzt als eschatologisches Modell der »new city« öffentlich darstellen (S. 330). Gleichzeitig weist Leithart darauf hin, daß sich die Kirche nicht dem weltlichen Herrscher aus der Hand gegeben habe, sondern die Bischöfe sich durchaus das Recht herausnahmen, die Reichspolitik kritisch zu begleiten. Auch war es nicht so, daß Konstantin in die Dogmenbildung der Kirche direkt und bestimmend eingegriffen habe. Er hat mit beraten, aber nicht das letzte Wort behalten (Kap. 8: Nicea and After). Außerdem wurde die heidnische Bevölkerung nicht gezwungen, zum christlichen Glauben überzutreten. Gegen eine Annahme John Howard Yoders gerichtet, schreibt Leithart: »Constantine did not decide that everyone in the empire had to be a Christian« (S. 112). Es konnte sogar gezeigt werden, daß Konstantin übereifrige Christen ermahnen mußte, glimpflich mit den Heiden umzugehen. Die gesamte Politik des Kaisers war zwar auf eine Parteinahme für die Kirche ausgerichtet, gewährte aber Heiden und Juden ein angemessenes Maß an Freiheit zur Ausübung ihrer eigenen Religion. »Paganism still had its place, but temples were increasingly overshadowed by large, and numerous, churches« (S. 125). So sehr sich Reichspolitik mit dem Leben der Kirche verband, ist die »konstantinische

Wende« nach Leithart nicht als Abfall von der ursprünglich eingesetzten Kirche und ihrem Auftrag, alle Völker zu lehren und zu taufen, zu bezeichnen (S. 252–254). Hier wird das Quellenmaterial angedeutet und in den folgenden Kapiteln erläutert, das gegen die von Yoder aufgenommene These der Täufer vom Untergang der Kirche mit ihrem Übergang zur Staatskirche spricht (Kap. 12 und 13).

Der Stein des Anstoßes ist für Leithart, daß Yoder die »konstantinische Wende« mit dem Abfall der Kirche von ihrem Ursprung gleichsetzt und damit die Entfaltung einer neutestamentlich begründeten Ekklesiologie verknüpft. In der Annahme einer »Wende« unter Konstantin stimmen beide überein, auseinander geht dagegen die Beurteilung dieser Wende, letztlich der biblische Maßstab, an dem die neuen Verhältnisse gemessen werden. Beide lesen das Zeugnis des Neuen Testaments anders. Yoder vermag nur einen Bruch zwischen der Kirche des Neuen Testaments, die sich als leidende, sichtbar von der »Welt« getrennte Kirche in den ersten Jahrhunderten behauptet hat, und der Kirche, die das Angebot angenommen hat, sich unter den Schutz des Kaisers zu stellen, dafür aber ihre Selbständigkeit aufgegeben und im römischen Imperium aufgegangen ist. Mit dieser Veränderung ist eine Kirche entstanden, die Gläubige und Ungläubige gleichermaßen in sich aufgenommen hat und deren ethische Forderungen nicht für den kleinen Kreis der Überzeugten, sondern für alle gelten. Leithart vermag dagegen in der Wende keinen Bruch zu sehen, sondern eine willkommene Entwicklung, sofern sie wichtige Impulse der christlichen Botschaft und Ethik aufnimmt und der frühen Kirche zur Geltung im römischen Reich verhilft. Ist die Kirche tatsächlich Vorwegnahme und Vorbild auf dem Wege zur »neuen Stadt«, was Yoder auch meint, dann dürfte der Wandel, der unter Konstantin eingetreten sei, als eine teilweise Verwirklichung ihrer Bestimmung nur zu begrüßen sein. Leithart sieht Yoders Deutung des Neuen Testaments als verfehlt an, wie er auch die Annahme einer einheitlich ausgerichteten Kirche kritisiert. Das zeigt er besonders am Problem der positiven Einstellung zum Kriegsdienst und zur Friedfertigkeit. Sowohl vor als auch nach Konstantin habe es beide Einstellungen gegeben, und vieles spräche dafür, daß die Christen nach Konstantin nicht an ihre pazifistische Haltung, sondern an ihre Bereitschaft anknüpften, sich für ihren Staat einzusetzen (S. 259). Die Wende markiert also nicht ein Entweder–Oder, sondern rückt das ambivalente Erscheinungsbild der Kirche ins Licht: »In short, the story of the church and war is ambiguity before Constantin, ambiguity after, ambiguity right to the present« (S. 278).

Hier kann das wichtigste Argument gegen Yoder nur angedeutet werden. Wohl ist die Beobachtung richtig, daß es Yoder nicht eigentlich um Kon-

stantin gegangen sei, sondern einzig und allein um die Reaktion der Kirche auf die Politik des Kaisers, die zum Abfall der Kirche von ihrem ursprünglichen Glauben führte. Richtig beobachtet ist auch, daß dieser Abfall für Yoder kein historisch einmaliges Ereignis war, sondern als eine über die Zeiten hin sich trotz mancher Erneuerungsversuche der großen Kirchen in der Christenheit wiederholte. Eine solche auf Dauer gestellte Apostasie als Grundstruktur dieser Kirchen nannte Yoder »Konstantinismus«. Konstantin wurde dafür zur Chiffre, Leithart spricht von einer »Legende«, die Yoder geschaffen hat (S. 318: »a legendary« or mythical fashion«). Das aber heißt, daß der Konstantinismus ein ahistorisches Konstrukt oder ein »Mythos« (S. 319) ist. Auf diese Weise, so hat Leithart es wohl gemeint, hat Yoder eine historische Fundierung seiner Auffassung von der wahren Kirche eigentlich selbst preisgegeben und sich gegen historische Argumente, die noch so kritisch sein mögen, selbst immunisiert. In der Tat arbeitet Yoder mit einem anderen Verständnis von Geschichte als üblich. Geschichte vollzieht sich für ihn in der Kirche und nicht in der weiteren Gesellschaft. Während in der Kirche die Kontrolle über den Verlauf der Geschichte Gott allein überlassen wird, wird diese Kontrolle im Reich Konstantins durch die Politik des Kaisers auszuüben versucht. Die Gläubigen wissen, welches Ziel die Geschichte in Zukunft erreichen wird. Sie kann mit Geduld und Gelassenheit auf die Vorgänge im Staat reagieren. Sie ist aber nicht offen, wie der Mensch sich gewöhnlich vor eine offene Zukunft gestellt sieht. Daraus folgert Leithart nun, daß es im Grunde die Kirche ist, die den Ungläubigen zumutet, das eigene Geschichtsverständnis aufzugeben und ihre Geschichte unter der Kontrolle der Kirche fortzusetzen. So dreht er den Spieß geradezu um und spricht vom konstantinischen Antikonstantinismus Yoders: »Yoder claims to be able to lead Christians out of the Egypt of Constantinian captivity, but remains in the captivity himself« (S. 320).

Leithart kritisiert Yoder nicht in Grund und Boden, sondern anerkennt durchaus manche tiefe Einsicht und bedeutungsvolle Anregung, um dem Frieden für die Welt und in der Welt das Wort zu reden. Er wirbt in diesem Buch aber nicht für einen Pazifismus, der sich als Antikonstantinismus versteht. Wie Yoder spricht auch Leithart von der »Politik Jesu«, die den Herrschenden etwas zu sagen hat. Anders als Yoder meint er aber, daß diese Politik den Charakter immer wieder auszuhandelnder politischer Entscheidungen behält, solange Kirche und »Welt« sich noch zwischen den Zeiten, dem Heilsereignis in Tod und Auferstehung Jesu Christi und der Vollendung des Heils im Reich Gottes, bewegen. Er wirbt für eine »fresh public confession that Jesus' city ist the model city, his blood the only expiating blood, his sacrifice

that ends sacrifice« (S. 342). Auch das ist, meint Leithart, ein Engagement für den Frieden; er nennt es einen »purified Constantinianism« (S. 342). Als Gegenentwurf zur antikonstantinischen Friedenstheologie Yoders mag das angehen, was jedoch fehlt, ist eine selbstkritische Erörterung der Probleme, die sich damit für eine theologische Ethik heute stellen. Seine Position ist ebenso in ihrer apodiktischen Forderung anstößig, wie die Position Yoders. Hatte Yoder sich theologisch in den Konstantinismus verbissen, so sieht Leithart überall da rot, wo pazifistische Argumente den Anspruch erheben, das letzte Wort zu haben. Sich einen gereinigten Konstantinismus im Rahmen weltweiter Politik vorzustellen (S. 12) und zu erwarten, daß Regierungen sich bereit finden werden (wie das römische Reich unter Konstantin), sich »taufen« zu lassen, das heißt der Art Jesu zu folgen, Politik ohne Blutvergießen zu gestalten (S. 342), dürfte einigermaßen verwegen sein. Befremdlich mutet auch an, daß Leithart eine Analogie zwischen dem Opferblut der Tiere im vorkonstantinischen Rom mit dem hohen Blutopfer, das moderne Staaten und Zivilisationen ihren Bürgern zumuten, herstellt.

Leithart hat eine Kritik an Yoders Friedenstheologie vorgelegt, die tatsächlich den Nerv eines theologischen Problems getroffen hat, an dem weitergearbeitet werden muß: Yoder hat sein Verständnis von Kirche an eine Vorstellung vom Niedergang der Kirche gebunden, die in seiner Vorstellung (wie in der Vorstellung mancher Täufer) nicht aber historisch nachvollziehbar existiert hat. Wenn er gegen die gefallene Kirche nun die Gemeinde setzt, in der sich das Heil eine sichtbare Gestalt geschaffen hat, dann müßte das – gegenteiliger Beteuerung zum Trotz – im Grunde eine Gemeinde sein, die alles andere als historisch konkret sein kann. So ist sie nicht, wie Leithart bemerkt hatte, eine Gemeinde zwischen den Zeiten, sondern eine bereits der irdischen Realität entthobene Heilsgemeinschaft.

Die Diskussion über diese Yoderkritik hat bereits in *The Mennonite Quarterly Review* vom Oktober 2011 mit verschiedenen Beiträgen begonnen und wird sicherlich dafür sorgen, daß in Zukunft genauer mit der Losung von der Konstantinisierung der Kirche umzugehen ist, und es wird danach zu fragen sein, ob jede Friedenstheologie, die sich auf die Täufer des 16. Jahrhunderts beruft, tatsächlich mit der Friedenstheologie Yoders identifiziert werden muß. In den Quellen der Täufer taucht das Argument, daß mit Konstantin der Niedergang der Kirche eingeläutet worden sei, nur gelegentlich auf, und die Vorstellung vom Fall der Kirche verstärkt zwar die Kritik der Täufer an dem desolaten Zustand der Christenheit in ihren Tagen, wird theologisch aber nicht so stark befrachtet, daß die Kirche, die sie anstrebten, so und nicht anders jetzt schon das unüberbietbare Heil in der Welt sei, wie Yoder es wohl gemeint hat.

Sicherlich wird noch viel Kraft aufgewandt werden müssen, um Yoders enge Verknüpfung von Abfall der Kirche, Gemeindeverständnis, Eschatologie und Friedensethik kritisch zu durchleuchten. Neuere Untersuchungen zu dem einen oder anderen Aspekt liegen bereits mit Alexander Siders Studie zum Geschichtsverständnis Yoders (2011) und mit der Untersuchung von Paul Martens zum politischen Akzent der Theologie Yoders (2012) vor. Hilfreich wird in der weiteren Diskussion auch die vor Leitharts Streitschrift entstandene, sie aber im historischen Urteil oft stützende Studie von Christine Mühlenkamp »Zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit« (2008) sein.

*Hans-Jürgen Goertz*

Theda Marx, Täufer und Obrigkeit in Luzern (1552–1610). Strategien vor Gericht, Böningen 2011, 218 S., Abb., Hardcover

Die Forschung hat sich vorrangig mit all jenen Täufern befaßt, die als Führergestalten wirkten und in den Quellen markante Spuren hinterließen. Zu ihnen gehörten beispielsweise Männer wie Balthasar Hubmaier, Melchior Rinck oder Melchior Hoffman, die taufeten, lehrten und durch ihr theologisches Gedankengut einzelnen täuferischen Bewegungen ein eigenes Profil verliehen. Um das Gros der Anhänger beiderlei Geschlechts war es in der Forschung hingegen weniger gut bestellt. Ob unerschütterlich und todesmutig im täuferischen Glauben oder eher wankelmütig, verglichen mit den tonangebenden Gestalten blieben mit Ausnahme von Märtyrerschicksalen die meisten Täufer und Täuferinnen eher blaß und unscheinbar, wenn die große Zahl der Anhänger auch nie gänzlich ignoriert wurde. Unterdessen sind die Namenlosen und x-Beliebigen als »gemeine« Täufer beiderlei Geschlechts doch verstärkt ins Blickfeld des Forschungsinteresses gerückt. In diesem Zusammenhang sei an den 1996 erschienenen Aufsatz von Hans-Jürgen Goertz erinnert, in dem er sich speziell der »einfachen Brüder« und »selbstbewußten Schwestern« angenommen hat (in: Radikalität der Reformation, S. 363–376). Seine Beiträge zur Täuferforschung und speziell dieser Aufsatz haben die vorliegende Untersuchung inspiriert und geprägt. Denn nicht eine kleine Elite von Führergestalten, sondern »gemeine« Täufer stehen auch in der nunmehr gedruckt vorliegenden Dissertation von Theda Marx im Mittelpunkt des Forschungsinteresses.

In ihrer 1998 an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern angenommenen Arbeit befaßt sie sich mit den Luzerner Täufern in den Jahren 1552–1610. Damit bewegt sie sich mit ihrer Untersuchung in einem