

Politik, Kultur und Frieden
Sammelbesprechung neuerer Untersuchungen
zur Theologie John Howard Yoders

(1) The Mennonite Quarterly Review, Volume LXXXIX, Number One, Januar 2015.

(2) Paul G. Doerksen, *Beyond Suspicion, Post-Christian Protestant Political Theology in John Howard Yoder and Oliver O'Donovan*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon 2009, Pb., XVI und 230 S.

(3) Paul Martens, *The Heterodox Yoder*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012, Pb., XII und 166 S.

(4) Branson L. Parler, *Things Hold Together. John Howard Yoders Trinitarian Theology of Culture*, Herald Press, Harrisonburg, PA, 2012, Pb., 264 S.

(5) John D. Roth (Hg.), *Constantine Revisited. Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2013, Pb., 199 S.

Selten ist es einem mennonitischen Theologen vergönnt gewesen, auch nach seinem Tod so im Rampenlicht der Aufmerksamkeit zu stehen, wie John Howard Yoder. Das Interesse an einer genauen Aufarbeitung seiner Friedenstheologie ist sogar noch gewachsen, so dass es nicht falsch wäre, von einer regelrechten Yoder-Renaissance zu sprechen. In den letzten Jahren sind Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten seiner Theologie erschienen, solche, die dem Ansatz seiner Theologie des Friedens zustimmten, und solche, die sich um eine genaue Analyse der Argumente Yoders bemühten und diesen Ansatz grundsätzlich, wenn auch gelegentlich in abgewandelter Form weiterführten. Dazu gehören vor allem die Untersuchungen von Chris Huebner, *A Precarious Peace* (2006), von Earl Zimmermann, *Practising the Politics of Jesus* (2007), Alex Sider, *To See History Doxologically* (2011) und Branson L. Parler, *Things Hold Together* (2012). Mit respektvoll kritischem Blick hat sich dagegen Paul Martens in *The Heterodox Yoder* (2012) mit dem politischen Akzent beschäftigt, den Yoder seiner Theologie verliehen hat, und auf eine andere Weise Paul G. Doerksen, der Yoders Friedenstheologie mit der politischen Theologie Oliver O'Donovans konfrontiert, so dass beide theologischen Ansätze wechselseitiger Kritik ausgesetzt werden. Aus der erstaunlichen Fülle der Untersuchungen, die ganz unterschiedlichen Aspekten der Theologie Yoders in neuerer Zeit nachgegangen

sind, können hier nur einige ausgewählt und vorgestellt werden. Dabei konzentriere ich mich auf nordamerikanische Veröffentlichungen, die deutschen von Joel Driedger, Marco Hofheinz und mir (s. Mennonitische Geschichtsblätter 2014, S. 212 f.) werden von anderen und teilweise anderswo besprochen.

(1) *The Mennonite Quarterly Review*

John Howard Yoder hat nicht nur den sprichwörtlichen Separatismus der nordamerikanischen Mennoniten geweitet und ihnen Wege zu Gesprächen mit anderen Kirchen gewiesen. Er hat auch intensiv über das Verhältnis der Kirchen zu politischen und sozialen Problemen nachgedacht und das Friedenszeugnis des Neuen Testaments in das Zentrum der Theologie gestellt, ja, die Sozialethik der Kirche sogar als einen Ausdruck des Evangeliums beschrieben. Auf eigenwillige Weise hat er seine Kirche aber auch mit dem »noble experiment« einer neuen sexuellen Praxis, die zahlreiche Frauen in Bedrängnis brachte, in heftige Diskussionen gestürzt. Sie haben seinen Tod im Jahre 1997 überdauert und die Gemeinden in tiefer Ratlosigkeit zurückgelassen (s. das erste Heft von *The Mennonite Quarterly Review* aus diesem Jahr).

Wie die Aufsätze in *The Mennonite Quarterly Review* zeigen, schiebt sich immer deutlicher die Beobachtung in den Vordergrund, dass zwischen dem theologischen Denken Yoders, das so kompromisslos für Gewaltfreiheit und Friedfertigkeit eintritt, und dem Gewaltrecht des Guten, das er sich Frauen gegenüber herausnahm, eine Beziehung besteht. Die Psychologin Ruth E. Krall (Goshen College) schrieb in ihrem Buch über die Verfehlungen Yoders und die Art und Weise, wie sie in den Gemeinden der Mennoniten bisher aufgearbeitet wurden: »He became one more human host for transferring human violence and suffering from one generation to the next« (*The Elephants in God's Living Room* (2013): <http://ruthkrall.com/downloadable-books/volume-three-the-mennonite-church-and-john-howard-yoder-collected-essays/>). Prägnanter kann der Widerspruch, in den Yoder geraten war, kaum beschrieben werden. Umso notwendiger ist es, dieser Beobachtung noch genauer nachzugehen und seine theologischen Überzeugungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Eine kritische Beschäftigung mit dem theologischen Werk Yoders kann jetzt eher gelingen als vorher, nachdem *The Mennonite Quarterly Review* versucht hat, mehr Transparenz in diese leidvolle Affäre zu bringen und schonungslos zu bekennen, dass es nicht nur um die Verfehlungen eines der prominentesten Theologen unter den Mennoniten geht, sondern auch um das unbeholfene oder ängstlich vertuschende Vorgehen akademischer Institutionen und kirchenleitender Gremien, um die Gründe für das Scheitern der Disziplinarprozesse und um den Beistand, den die Gemeinden den Opfern dieser Verfehlun-

gen schuldig sind. Es geht schließlich auch um das Eingeständnis, dass »sexual abuse« in den Mennonitengemeinden kein Einzelfall ist und mit Problemen sexueller Devianz auf umsichtige Weise gerungen werden muss. Die Aufsätze, die hier zusammengetragen wurden, sind Musterbeispiele für den Mut und das Vertrauen, das die Schriftleitung dieser Zeitschrift in ein wissenschaftlich fundiertes Aufarbeiten der Probleme setzt, die zu einer Zerreißprobe für die nordamerikanischen Mennonitengemeinden geworden sind. Hier wird die Situation beschrieben, von der die Rezeption der Theologie Yoders nicht mehr getrennt werden kann.

(2) Paul G. Doerksen, *Beyond Suspicion, Post-Christian Protestant Political Theology in John Howard Yoder and Oliver O'Donovan*

In den letzten Jahrzehnten ist oft über den politischen Charakter der Theologie diskutiert worden. Staatlicher Autoritätsanspruch wurde zurückgewiesen, paternalistische Gesellschaftsstrukturen wurden in Grund und Boden kritisiert, und mit antiautoritären Formen menschlicher Gemeinschaft wurde experimentiert. Das ging auch an der Arbeit der Theologen nicht spurlos vorüber. Diese Situation hat Paul G. Doerksen in seiner Dissertation eingehend beschrieben und sich entschieden, die theologischen Entwürfe zu untersuchen, die alle landläufigen Verdächtigungen hinter sich ließen, dass Politiker die Moral oder Theologen die Politik verderben, so dass es ratsam sei, den Anspruch des Christentums, ja, der Religionen allgemein, an den Rand zu drängen und die Grundlagen menschlicher Sozialisation und Herrschaft ohne sie zu konzipieren. Mit der Untersuchung der Konzepte, die der anglikanische Theologe Oliver O'Donovan und der mennonitische Theologe John Howard Yoder vorgelegt und gelegentlich auch recht polemisch gegeneinander ins Feld geführt haben, will Doerksen zeigen, wie die Politik jenseits dieser Verdächtigungen auf produktive Weise ins Zentrum der Theologie gestellt werden kann und der Begriff einer »politischen Theologie« einen neuen Sinn erhält. Gemeinsam ist beiden die Distanz zum modernen Liberalismus, gemeinsam ist ihnen auch, dass sie sich theologisch unter dem Einfluss der Theologie Karl Barths entwickelt haben. Umso erstaunlicher ist, wie unterschiedlich der Zugang ist, den sie zum Politischen gewählt haben, und das Ergebnis, zu dem sie schließlich nach gründlicher Betrachtung des alt- und des neutestamentlichen Zeugnisses gelangt sind. Allerdings lesen beide das biblische Zeugnis auf ganz unterschiedliche Weise. O'Donovan legt den Akzent auf die Königsherrschaft Gottes über Israel und wie darin Macht, Gesetz und Tradition verankert sind, während Yoder den Akzent auf die von der Diaspora inspirierte »antikönigliche« Vision des Propheten Jeremia legt (S. 4). Unterschiedlich wird auch das neu-

testamentliche Zeugnis gelesen. O'Donovan meint, dass der »säkulare Raum« seine Autorität von der Auferstehung und Erhöhung Christi erhält, insofern er dafür zu sorgen hat, dass sich in der Kirche die Herrschaft Gottes verwirklichen kann. Während im »säkularen Raum« auf provisorische Weise das Recht durchgesetzt wird, wird in der Kirche Vergebung und Versöhnung geübt. Sie hilft der Gesellschaft und den Herrschenden, »to extend mercy in judgement, but nonetheless to judge, as a way of shaping larger secular society«, und bringt die Herrschaft Christi, unter der auch sie stehen auf diese Weise ebenfalls außerhalb der Kirche zur Geltung (S. 5) – und zwar notfalls mit anderen Mitteln, als sie der Kirche geboten sind (S. 119). Die Herrschaft Christi über Kirche und Welt wird eschatologisch verstanden, sie ist zwar sichtbar, aber nur insofern ihre Vollendung noch aussteht und in Kirche und Welt auf jeweils andere Weise darauf hin gearbeitet wird (S. 123 f.).

Yoder bestimmt die weltliche Herrschaft dagegen vom Kreuz Jesu Christi her und sieht in der Kirche eine Gemeinschaft, die zum Modell für Gesellschaft schlechthin wird. Unabhängig von der Kirche hat die weltliche Gesellschaft keinen separaten Auftrag zu erfüllen (S. 5). Sie ist nicht mit einer eigenen Dignität versehen, sondern wird von Gott darauf ausgerichtet (sie ist nicht »ordained«, sondern nur »ordered«), der Kirche einen Raum zu bieten, in dem diese ihre Mission in dieser Welt zu erfüllen hat. Keinesfalls besteht diese Mission darin, die Vollendung des göttlichen Reiches herbeizuzwingen, indem die Kirche das Weltgeschehen in seinem Lauf lenkt und kontrolliert (S. 119). Sie folgt dem Beispiel Jesu, der gedient und gelitten hat. Doerksen meint, der eine habe die Theologie christologisch und der andere jesuologisch zentriert (S. 126).

Die Positionen, die O'Donovan und Yoder in den Diskussionen um die politische Theologie eingenommen haben, werden von Doerksen klar herausgearbeitet, so kompliziert sich die Sachlage auch oft darstellt. Ebenso wird gezeigt, welche Konsequenzen sich daraus für ganz unterschiedliche Problembereiche ergeben oder umgekehrt, wie diese zu diesen Positionen geführt haben: z. B. die unter beiden Theologen strittige Interpretation der paulinischen Obrigkeitslehre in Röm. 13 (S. 125 f.), des Verständnisses von Geschichte (S. 156 - 163) und der so genannten Konstantinischen Wende einschließlich ihrer Folgen für die neuzeitliche Entwicklung des Christentums (Kap. 3). Die Kirche ist der Träger der Geschichte (Yoder), die Kirche ist in ihrem eigenen Leben sichtbar, mit der Konstantinischen Wende verkehrt sich das: Die Kirche wird unsichtbar, sichtbar wird das Handeln Gottes in der Gestalt des Kaisers (so Yoder). Die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft, jedoch unsichtbar ist sie in ihrem Einwirken auf die staatlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten, um dort den nun allerdings möglicherweise sichtbaren Triumph Christi geltend zu machen

(so O'Donovan, S. 162). Dem einen geht es um die Kirche als »Vorgeschnack« des sich im Eschaton allein aus der Kraft Gottes vollendenden Reiches Gottes, dem anderen um die Wirkung Jesu Christi in dieser Welt, denn Gott ist von außerhalb der Welt am Werk in der Geschichte der Menschheit. Darin sieht O'Donovan die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Geschichte (S. 161). Gemeinsam ist beiden eine jeweils spezifisch christliche Lesart von Geschichte, die sich vom säkularen historischen Verständnis unterscheidet. Verschieden ist auch der Umgang mit der Lehre vom »gerechten Krieg« (Kap. 4). O'Donovan unterstützt die Theorie vom »gerechten Krieg«, während Yoder trotz einigen Verständnisses dafür letztlich nicht von seiner kompromisslosen Vorstellung eines messianischen Pazifismus ablässt. Darauf kann hier nur hingewiesen werden. Doch es zeigt sich jetzt schon, wie verwickelt und komplex die Rezeption der barthschen Version von der »Königsherrschaft Christi« unter dessen Schülern sein konnte. Was diese überaus fair geführte Untersuchung auch auf eindrucksvolle Weise zur Geltung bringt, ist die Tatsache, dass eine Theologie aus dem Geist des Täufern in den neueren Diskussionen, die am Ende des 20. Jahrhunderts um Krieg und Frieden, Gesellschaft und Revolution geführt wurden, mithalten kann.

Mit dieser vergleichenden Untersuchung hat Doerksen nicht die Absicht verfolgt, sich zwischen der einen oder anderen Position zu entscheiden, die eine aus dem Verkehr zu ziehen und die andere auf den Schild zu heben. Er lässt beide nebeneinander gelten. Er hat nur beide Positionen mit großer Umsicht analysiert und wohlwollend kritisch befragt, vor allem aber hat er die gemeinsamen und auch unterschiedlichen Absichten und Argumente herausgearbeitet und gezeigt, wie sehr beide Theologen es verstanden, sich als Gesprächspartner in der kulturphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion um das Politische zu empfehlen, sich offen für neue, oft noch informelle Formen politischer und sozialer Organisation zu zeigen, Yoder mehr, O'Donovan weniger (S. 212 ff.), Kritik an totalitärer und militaristischer Staatsführung zu üben, auch hier der eine mehr als der andere, und die Aktualität gerade biblisch fundierter Beiträge im säkularen Raum unter Beweis zu stellen: »to remain fully Christian even when as it engages in constructive political work« (S. 210).

(3) Paul Martens, *The Heterodox Yoder*

Besonders intensiv hat sich auch Paul Martens mit dem politischen Akzent auseinandergesetzt, den Yoder seiner Theologie verlieh. Er hat sich tief in die Schriften seines Lehrers an der University of Notre Dame (Indiana) eingearbeitet und an der posthumen Edition der Vorlesungen mitgearbeitet, die Yoder 1983 in Polen und 1966 Südamerika hielt (*Nonviolence. A Brief History. The*

Warsaw Lectures, hg. von Paul Martens, Matthew Porter und Myles Werntz, Baylor University Press, Waco, Texas, 2010, und: *Revolutionary Christianity: The 1966 South American Lectures*, hg. von Paul Martens, Mark Thiesen Nation, Matthew Porter und Myles Werntz, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012). Gleichzeitig hat er sich Klarheit über den Ansatz und die Tragweite eines Denkens zu verschaffen versucht, das den Pazifismus der Täufer mit erfrischenden Argumenten wieder ins Gespräch brachte.

Bereits im Titel der Untersuchung wird angedeutet, dass mit Yoder irgendetwas nicht stimmt: *The Heterodox Yoder*, d. h. Yoder vertritt nicht eine Theologie, die sich auf den weiten Wegen einer orthodoxen Lehre bewegt, er ist aber auch nicht auf die Abwege der Häresie geraten, wohl aber hat er die Weite der christlichen Lehre auf den Aspekt der Ethik bzw. des moralischen Verhaltens der Christen eingeengt: »In ways that will become clear as the argument unfolds, not only does Yoder overtly challenge what he takes to be the interests and conclusions of Christian orthodoxy, his thought is intentionally unconventional and contrary to tradition in its content from the earliest writings to the latest« (S. 5). Die Konzentration auf die Ethik findet ihren Ausdruck in der »Politik Jesu« (1972) und ist das Besondere der Theologie Yoders über die weiteren Jahre hin geblieben, aber, wie Martens es sieht, auch das Manko dieser Theologie. Mit diesem Titel will Martens zeigen, dass Yoder anders gelesen werden muss als bisher; und wenn seine Theologie auch ein »zweideutiger Segen« oder ein »fehlgeleiteter Versuch, christliche Theologie und Ethik neu zu schreiben«, sein sollte (S. 5), kann sie andere herausfordern, eigene Positionen zu klären und zu neuen Ufern aufzubrechen.

Die Priorität, die Yoder der Politik einräumt (Kap. 3), zeigt sich schon in seinem früh erwachten Interesse daran, die ethischen Impulse der täuferischen Tradition in die *Foundational Theological Commitments* aufzunehmen (Kap. 2) und seiner Ekklesiologie auf diese Weise eine besondere Note zu verleihen (Kap. 3 – 5). Abschließend wird die Heterodoxie Yoders noch einmal thematisiert (Kap. 6) und bemerkt, dass er sich in einen Widerspruch verwickelt hat. Mit der Hinwendung zur »Politik« und zu sozialen »Praktiken« hat er die Absicht verfolgt, die einzig »normative Sprache« zu finden, die den Versuchungen der Moderne zu widerstehen vermag, das Evangelium um seinen Sinn zu bringen, letztlich aber hat er die Kirche nicht wirklich vor dem Zugriff der Moderne bewahrt (S. 147), sondern diesen Zugriff mit dem verengten Blick auf die sichtbare Gestalt und die Sozialethik der Kirche geradezu Vorschub geleistet. Das muss erläutert werden.

Martens geht der Ekklesiologie nach, wie Yoder sie entwickelt und von Anfang bis zum Ende durchgehalten hat. Zentral ist die Vorstellung von der Herrschaft

Jesu Christi über Kirche und Welt, ja, über den gesamten Kosmos, ebenso der Gedanke, dass das Reich Gottes bereits im Wirken des irdischen Jesus angebrochen ist und in der Gemeinde, die Jesus um sich sammelte, ihren sichtbaren Ausdruck fand. In den Worten Yoders ist die Gemeinde eine »society like no other society mankind had ever seen« (S. 58). Sie ist das Ergebnis der Politik Jesu und führt die Politik weiter, die sich ohne Zugeständnisse an staatliche Gewalt und gesellschaftliche Zwänge für den Frieden unter den Menschen einsetzt: Politik, die anders ist als säkulare Politik. Auch wird die Revolution, die Menschen anstreben, um sich von weltlicher Herrschaft zu befreien, nicht erst vorbereitet und erwartet, nein, sie ist bereits mit der Gemeinde zu einem durchschlagenden Ereignis geworden. Die Gemeinde selbst ist die »original revolution« (allerdings vermerkt Martens die unaufgelöste Spannung, in die Yoder geraten ist, wenn er auch die »Familie Abrahams«, also historisch noch vor dem Christusereignis, als eine solche Revolution bezeichnet). Martens zeigt, wie Yoder alle zentralen Aussagen des biblischen Zeugnisses und der christlichen Tradition auf die Existenz der Gemeinde bezieht und das Evangelium in politischer und soziologischer Sprache zur Geltung bringt. So wird verständlich, warum Yoder die Sozialethik, die sich auf die Binnenstruktur der Gemeinde genauso wie auf die Außenbeziehung der Gemeinde zu Staat und Gesellschaft bezieht, als »Evangelium« verstehen kann, als sichtbare Selbstexplikation der Gemeinde in der Welt. Dieses besonders pointierte Interesse an der Gemeinde hat sich bei Yoder durchgehalten und vor allem noch einmal in seiner späteren Begegnung mit dem Judentum (Kap. 4) und in seinem unermüdlichen Engagement für die ökumenische Bewegung weiterentwickelt (Kap. 5). Allerdings, das sei hier schon angemerkt, hat Martens diese theologischen Weiterungen als »increasingly problematic« bezeichnet (S. 17).

Im Gespräch mit jüdischen Theologen hat sich Yoder tatsächlich einen neuen Raum theologischen Denkens erschlossen und ist dabei auf interessante Analogien zwischen dem Täuferturn des 16. Jahrhunderts und dem Judenchristentum in der frühen Zeit der Kirche gestoßen. Die Analyse der Entwicklung des Christentums aus dem Geist des Judentums, wie Yoder sie beschrieben hat, ist besonders informativ und zeigt uns eine weniger bekannte Seite der Theologie Yoders. Gemeinsam mit den Täufern ist den judenchristlichen Gemeinden die Diasporasituation und das Bemühen als Minderheit zum Wohl derjenigen zu wirken, die ihnen Gastrecht gewährt haben. Yoder hat in diesem Zusammenhang vom »jeremianischen Modell« gesprochen und es mit seiner Deutung der *Schleitheimer Artikel* aus der Frühzeit des Täuferturns verbunden (S. 92). Bemerkenswert ist, dass Yoder nicht nur eine Analogie zwischen judenchristlicher und täuferischer Gemeindebildung hergestellt hat. Ihm ging

es auch darum herauszustellen, wie stark die Gemeinsamkeiten zwischen den Diasporajuden und Christen waren: beide betonten den ethischen Grundakzent ihrer Religiosität, lebten in der Erwartung des Messias und vertraten einen damit einhergehenden Pazifismus (s. auch Joel Driedger, *Der gewaltfreie Messias. Einführung in Theologie und Ethik* von John H. Yoder, Berlin 2014). Diese Gemeinsamkeit hat Yoder veranlasst, die jüdische Diasporagemeinde geradezu als eine freikirchliche Variante des allgemeinen Judentums zu bezeichnen. So gelingt es Martens zu zeigen, wie viel Yoder daran lag, nicht nur einen Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog heute zu leisten, sondern noch einmal zu bestätigen, wie sehr sich die Täufer im Zentrum des christlichen Ursprungs bewegt bzw. aus ihm herausentwickelt haben. Der Entstehungsimpuls des Täuferturns entsprach nicht einer separatistischen Absicht, sondern einem tiefen Verständnis für die Einheit des Volkes Gottes. Das wird von Yoder noch dadurch unterstrichen, dass er betont, es habe zunächst weder ein normatives Diasporajudentum noch ein normatives Christentum gegeben, die Grenzen zwischen beiden seien also fließend gewesen. Das ist für Martens allerdings eine problematische Feststellung, da Yoder sonst in der Kritik Jesu am Judentum ein normatives Kriterium sieht, das eingesetzt wird, um das spätere normative Diasporajudentum und das konstantinische Christentum zu kritisieren (S. 98). Ohne Normativität ging es nicht. Der nicht-separatistische Ursprung des Täuferturns war übrigens das Ergebnis der Dissertation Yoders, die Martens hier nicht erwähnt; und doch ist es nicht von ungefähr, dass er seine einzelnen Untersuchungsschritte auf *The Shape of Ecumenism* (Kap. 5) zulaufen lässt und den Bogen zu den Anfängen Yoders zurückschlägt, vor allem allerdings auf die kleine Schrift über *The Ecumenical Movement and the Faithful Church* (1958). Martens verfolgt den Weg, auf dem Yoder sein ökumenisches Denken entwickelte: von der Forderung, den Gehorsam in der Nachfolge Jesu zum Kriterium für die Einheit der Kirche zu erklären, wie es sich im Täuferturn ausgebildet hat, über die sichtbare, soziologisch beschreibbare Kirche als Prototyp für die Einheit aller Kirchen, ebenfalls in der Gemeinde der Täufer verwirklicht, zu den Sakramenten, in deren Vollzug sich die Einheit der Kirche wie im Täuferturn manifestiert hat. Martens lässt aber keinen Zweifel daran, dass die Konzentration auf das Täuferturn als der ersten ökumenischen Bewegung der Neuzeit wenig hilfreich ist, ökumenische Beziehungen aufzubauen, sondern nur alte Trennungslinien erneuert, und, was noch schlimmer ist, eine »new nomenclature of denunciation« schafft (S. 121). Das ist deutlich und nicht zu widerlegen. Martens zeigt, dass die Sakramente im Denken Yoders immer bedeutsamer werden, eine Entwicklung, die in der Abhandlung über *Body Politics* (1992) ihren Höhepunkt erreicht. Es ist nicht nur der Gottesdienst der Gemeinde, der

als »communal cultivation of an alternative construction of society and history« verstanden wird (S. 125), es sind schließlich vor allem die Sakramente, die nach außen hin deutlich den Charakter der Gemeinde als »Kommunion« zu erkennen geben, die anders ist als jede Art der Beziehungen, die Menschen in der allgemeinen Gesellschaft unterhalten. So zeigt sich in dieser sorgfältigen Analyse, dass Yoder hier seine frühere »denunciation of sacramentality« revidiert hat (S. 130), allerdings auch, dass Yoder das sakramentale Handeln der Gemeinde um andere Praktiken erweitert und dass er nicht im Vollzug der Sakramente die Einheit der Kirche entstehen sieht, sondern dass er die Einheit der Kirche im Sinne der *Schleitheimer Artikel* zur »Voraussetzung« des rechten Gebrauchs der Sakramente erklärt (S. 127). Darüber hinaus wird deutlich, warum Yoder den Kommunionsscharakter der Sakramente auf die Gemeinde insgesamt übertragen und zur Konsequenz geführt hat, dass »our eating together truly means that our life is real communion« (S. 127). Darin findet das Heilshandeln Gottes seinen sichtbaren Ausdruck in der Welt und kann auch von denjenigen verstanden werden, die nicht oder noch nicht bekennen, das Jesus Christus ihr Herr sei (S. 128). Was Yoder hier sagen will, ist, dass mit die Gemeinde selbst »the transformation of the cosmos« beginnt (S. 135). So werden die Sakramente zu »sozialen Prozessen«: in der Taufe verschafft sich der Egalitarismus (Heiden und Juden im Leib Christi) Geltung, im Abendmahl und im Bann der Sozialismus, in der offenen Gemeinschaft die Freiheit, die im Dialog ausgelebt wird, und in den Geistesgaben, die den Gläubigen verliehen sind, die Hoffnung darauf, dass alle Menschen in ihren Genuss kommen werden. So werden biblische Begriffe, wie Martens urteilt, in »säkulare Begriffe« übersetzt (S. 137), Jesus wird zu einem »ethico-political paradigm that opens us for a supersessive secular ethic« und Yoders Theologie zur »Säkularisierung des Evangeliums« (S. 142). In einer Anmerkung schränkt Martens dieses Urteil zwar ein, weil es nicht die Komplexität der Theologie Yoders insgesamt trifft (S. 144, Anm. 14), aber dennoch ist bemerkenswert, mit welchem Widerspruch er diese Theologie belastet sieht: Yoder hatte die Theologie vor dem Zugriff der Moderne schützen wollen und hat sie ihr nolens volens in die Arme getrieben. Dieses Urteil ließe sich noch ein wenig vertiefen. Yoder hat einen eigenen Begriff von Realität geprägt und nur als Realität gelten lassen wollen, was sich in der Gemeinde paradigmatisch jetzt schon vollzieht und worauf sich die »Welt« hinbewegt. Damit wird gesagt, dass die »Welt« einer Entwicklung ausgesetzt ist, die sie weder beeinflussen noch kontrollieren kann. Sie wird von einer kosmischen Ordnung bestimmt, in die bereits eingeschrieben ist, wie Gott sich die Welt als gewaltfreie Assoziation der Menschen vorstellt. So hat Yoder seinem Pazifismus eine Begründung gegeben, in der Schöpfung und Erlösung mit-

einander verschmelzen, und die christliche Botschaft ontologisiert, d. h. die Ordnung des Seins so konzipiert, dass sie alle Menschen einschließt, diejenigen, die sich der Herrschaft Christi unterstellen, und diejenigen, die gegen sie aufbegehren. Damit wird aber die Differenz, die vorher zwischen Kirche und Welt so scharf akzentuiert wurde, letztlich wieder eingeebnet und das Evangelium in der Tat säkularisiert. Ob Menschen wollen oder nicht: durchsetzen wird sich schließlich der »grain of the universe«, der in den Kosmos eingebildete und von Jesus Christus bestätigte Kern dessen, was Gott von allen Menschen will (vgl. Hans-Jürgen Goertz, John Howard Yoder - radikaler Pazifismus im Gespräch, Göttingen 2013, S. 192 ff.). So gesehen hat Yoders Theologie zwar hier und da zu bedenkenswerter Kritik an den bestehenden Kirchen, auch an seiner eigenen Kirche, geführt und sie in einer Zeit, die sich militärischer Selbstzerstörung ausgesetzt sieht, für die Fragen eines radikalen Pazifismus sensibilisiert, aber mit seiner theologischen Begründung dieses Pazifismus ist er gescheitert. Martens hat Yoder anders gelesen, als er bisher gelesen wurde, und ich lese Martens so, dass er den Widerspruch, den er im Denken dieses eigenwilligen Theologen freigelegt hat, nicht auf die leichte Schulter nimmt. Gleichwohl sieht er einen Sinn darin, dass die Aufgabe, diesen Pazifismus zu begründen, im Gespräch bleibt.

(4) Branson L. Parler, *Things Hold Together. John Howard Yoders Trinitarian Theology of Culture*

Der Untertitel der Untersuchung, mit der Branson L. Parler am Calvin Theological Seminary in Grand Rapids, Michigan, promoviert wurde, lässt aufhorchen: *John Howard Yoder's Trinitarian Theology of Culture* (2012). Eine trinitätstheologische Konzeption steht für den Beziehungsreichtum theologischer Argumentation, die alle Aspekte der christlichen Lehre umfasst. Doch gerade das wurde bei Yoder oft vermisst. Gelegentlich wurde sogar von einer geistlichen Armut der *Anabaptist Vision* gesprochen (Stephen F. Dintaman, *The Spiritual Poverty of the Anabaptist Vision*, in: Conrad Grebel Review 10, 2, 1992, S. 205-208), und das bezog sich nicht nur auf den berühmten Aufsatz Harold S. Benders, sondern schloss auch Yoders täuferisch inspirierte Theologie mit ein. Und »Kultur« deutet auf ein Thema hin, das Yoder nicht gerade in das Zentrum seiner theologischen Bemühungen gestellt hat. Vielen galt er eher als ein »Kulturbanause« und nicht als feinsinniger Intellektueller, der sich mit Kunst, Philosophie und Literatur beschäftigte.

Parler greift die Beobachtung Yoders auf, dass Schöpfung und Erlösung in der modernen Theologie voneinander getrennt wurden und diese Trennung deshalb oft zu unangebrachten Dualismen geführt hat. So wurde »Kultur«, das

schließt hier alles ein, was menschliche Schaffenskraft zu Wege bringt (S. 17 Anm. 2), entweder nur in der Lehre von der Schöpfung oder nur in der Christologie verankert. Folglich ist jedermann zugänglich, welche Absicht Gott mit dem Kulturschaffen der Menschen verfolgt, oder sie wird in Christus und der neuen Schöpfung verankert, so dass sich in Jesus zeigt, wie Gott sich das kulturelle Leben der Menschen denkt. Bleiben Schöpfung und Erlösung getrennt, wird im ersten Fall die korrumpierende Wirkung der Sünde verharmlost und die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz geschmälert oder entwertet; wird im anderen Fall nur darauf geachtet, was Jesus vorlebt, geht die Kontinuität zwischen der Schöpfungsabsicht Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus verloren. In beiden Fällen ist die Trinität in Mitleidenschaft gezogen, denn es ist nicht mehr zu erkennen, dass alle drei Personen der Gottheit nach außen hin gemeinsam handeln, der Schöpfer nicht anders als der Erlöser und der Heilige Geist nicht anders als der Schöpfer und der Erlöser. Auf das Problem der Kultur bezogen, kann das Verhalten und Handeln Jesu, meint Branson L. Parler, nicht anders sein als die Absicht, die Gott mit seiner Schöpfung verfolgt; und wozu der Heilige Geist anregt, nicht anders, als Schöpfer und Erlöser intendiert haben. Parler hat das in der Forschung sehr unklar oder kontrovers beurteilte Verhältnis Yoders zur Kultur lobenswerterweise noch einmal gründlich untersucht und alle Argumente zusammengetragen, die für eine Weite der Theologie Yoders stehen und angeblich jedem Versuch widersprechen, Yoder ein defizitäres Verhältnis zur Kultur oder eine heterodoxe Engführung seiner Theologie auf eine politisch geprägte Ethik nachzusagen. Nicht zufällig läuft die Untersuchung auf die explizite Auseinandersetzung mit der oben besprochenen Abhandlung über den *Heterodoxen Yoder* zu (Kap. 7), indem wesentliches Material aus der Streitschrift *The Forest and the Trees: Engaging Paul Marten's The Heterodox Yoder*, Englewood Review of Books, 2012 übernommen wird (ebook).

Es ist jedoch nicht nur dieses letzte Kapitel, das die apologetische Absicht Parlers zu erkennen gibt, die Theologie Yoders gegen Missverständnisse, Vorwürfe und Kritik zu verteidigen. Die Untersuchung setzt nach der ausführlichen Einleitung mit der Auseinandersetzung ein, die Yoder in seiner frühen Zeit mit Reinhold und Richard Niebuhr geführt hat. Richard Niebuhr hat den Täufern und Mennoniten zwar attestiert, den Ruf Jesu in die Nachfolge ernst genommen zu haben, er hat aber gemeint, dass sie auf unverantwortliche und wenig effektive Weise mit Kultur, Staat und Gesellschaft umgegangen seien. Dagegen führt Parler vor allem Yoders spätere Bemühungen ins Feld, in denen dieser immer klarer herausgestellt hat, wie sehr die sichtbare Gestalt der Kirche die weitere Gesellschaft anzuregen vermag, sich im Sinne der göttlichen Schöp-

fungsabsicht verändern zu lassen (Kap. 2). Yoder wird vorgeworfen, ein kritisches, wenn nicht gar ablehnendes Verhältnis zur Bekenntnis- und Lehrbildung der alten Kirche unterhalten zu haben, in der die Trinitätslehre zur Reife gelangt sei (Nicea und Chalcedon). Parler erörtert diesen Vorwurf, indem er vor allem auf Yoders *Attitudes to War, Peace, and Revolution* (1983/2009) hinweist und Yoders Beschäftigung mit der frühen Dogmenbildung im Rahmen seiner Gedanken zur Sprache der Theologie und zur Autorität der Tradition in der Kirche diskutiert (Kap. 3). Vorgeworfen wurde Yoder auch eine zu pointierte Fixierung der Theologie auf den irdischen Jesus, Parler weist jedoch darauf hin, wie intensiv Yoder sowohl die »Menschheit« als auch die »Göttlichkeit« Jesu bedacht hat - unbekümmert um die exegetische Differenzierung zwischen dem Jesus der Historie und dem Christus des Glaubens: »Yoder rightly argues that the fully divine Jesus creates, sustains, and directs all things, in him, all things hold together« (Kap. 4, S. 35). Weiter wird Yoder vorgeworfen, keine »sound doctrine of creation« entwickelt zu haben und deshalb auch sein Kulturverständnis zu wünschen übrig lasse. Dagegen setzt Parler: »for Yoder, the power of Jesus reestablishes the politics of creation« (S. 36). Yoder habe von einer »peaceful, Christlike power« gesprochen und davon, dass die Mächte ursprünglich »flourishing and dynamic servants of peace« gewesen seien. Hier wird der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung besonders deutlich (Kap. 5). Schließlich hat sich Yoder den Vorwurf zugezogen, sich mit der Weigerung, die Existenz des Staates mit der Schöpfungsordnung zu begründen, dem Staat seine Würde zu nehmen und aus eigenem Recht zu bestimmen, mit welchen Mitteln er regiert. Yoder steht zwar denjenigen nahe, die den Staat als eine Notverordnung Gottes zur Bewahrung der Schöpfung begreifen, doch er legt Wert auf die Feststellung, dass das nicht mit der kreativen und erlösenden Absicht Gottes verwechselt werden darf (Kap. 6). Schließlich verwirft Yoder die Kultur nicht allgemein, nicht die Kultur, die Gott meint und von Jesus bestätigt wird, sondern nur die Kultur, die von der Sünde beherrscht wird (»fallen culture«). Besonders mit dem Sakramentsverständnis (vor allem in *Body Politics*) und der Lehre vom Heiligen Geist zeigt Yoder, dass Christen nicht gegen den Staat, sondern zum Wohle des Staates wirken und ihr Handeln nicht auf die Kirche beschränken, sondern auch eine Veränderung im kulturellen Bereich hervorrufen (Kap. 7).

In den Schlussfolgerungen werden die bereits in der Einleitung vorweggenommenen Ergebnisse der Untersuchung noch einmal bestätigt. Das ist insofern etwas misslich, als der Eindruck verstärkt wird, dass der Autor nur eine Apologie Yoders im Sinn hat, aber nirgends seine Ankündigung wirklich einlöst, dass systematisch theologische Arbeit sich auch der Frage stellen müsse, ob das, was

gesagt wurde, auch richtig sei (S. 34). Was das anbetrifft, kommt Yoder besser weg als seine Kritiker. Es ist sicherlich verdienstvoll, dass Parler die theologischen Zusammenhänge im Denken Yoders aufdeckt und zu zeigen vermag, wie sich das eine zum anderen fügt. Doch es gelingt ihm nicht, einen Eindruck davon zu vermitteln, wie stark Yoder tatsächlich mit den Problemen gerungen hat, die ihm immer wieder den Weg zur Reife seiner theologischen Urteile gestört haben, auch nicht wie brüsk und apodiktisch er oft mit den Einwänden seiner Kritiker umgegangen ist. Gelegentlich lässt sich kaum entscheiden, ob es tiefere Einsicht oder Naivität ist, wenn Parler bereit ist, Yoder im Wesentlichen kritiklos zuzustimmen. Eine kritische Erörterung hätte sich wirklich an einigen Stellen besonders nahe gelegt: Trifft der »fully divine Jesus« tatsächlich den Sinn der mit der Inkarnationslehre gemeinten Solidarität Gottes mit dem ihm entfremdeten, verzweiferten, sündigen Menschen und ist die Spannung zwischen Inkarnation und Auferstehungschristologie wirklich als Problem erkannt worden? Ist der Sinn der Sakramente von ihrem sozialetischen Eindruck her zu verstehen, den sie auf die weitere Gesellschaft ausüben können (vgl. auch die Kritik von Paul Martens, *The Heterodox Yoder*, S. 144)? Und ist es wirklich unproblematisch, mit dem Hinweis auf den »grain of the universe« eine »ontology of peaceful power« zu propagieren und hinzuzufügen, dass diese Macht sich in der Welt durchsetzen wird (S. 228 und S. 231) – auf die Gefahr hin, dass letztlich der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen eingeebnet wird? Schließlich dürfte es angesichts der Diskussion um das »noble experiment« Yoders mehr als problematisch sein, ganz arglos davon zu sprechen, dass die Erlösung der Kultur dazu anleitet, mit »new forms of culture« zu experimentieren (S. 232), wozu Yoder sicherlich auch die Beziehungen zwischen Mann und Frau gezählt haben wird. Unbenommen aber bleibt, dass es sinnvoll war, auf den inneren Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hinzuweisen. Darüber müsste allerdings noch weiter nachgedacht werden.

(5) John D. Roth (Hg.), *Constantine Revisited. Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*

»Konstantinische Wende« ist ein historischer und ein theologischer Begriff: zum einen beschreibt er die Entwicklung, in der die christliche Kirche unter der Herrschaft Konstantins d. Gr. von einer verfolgten oder geduldeten Religionsgemeinschaft zur Staatsreligion im Römischen Reich heranzuwachsen begann und das Heidentum als Opfer- und Kaiserkult verdrängte. Zum anderen bringt er vor allem die theologische Einsicht auf den Punkt, dass in der Abhängigkeit, in die sich die Kirche zum Staat begeben hat, ihr Abfall von ihrer ursprünglichen Existenz zu sehen sei, jetzt schon im Gegensatz zur »Welt« als

»Vorgeschmack« des göttlichen Reiches am Ende der Zeiten zu wirken und sich als eine Institution der Freiheit und des Friedens in einem unfriedfertigen Gemeinwesen zu bewähren. In neuerer Zeit wurde das theologische Argument der »Konstantinischen Wende« von John Howard Yoder besonders intensiv genutzt, auch der historische Begriff wurde von ihm herangezogen, wenngleich nur in recht allgemeiner, wenig professionell erarbeiteter Form. Dennoch führte dieser ihn zu manchen Beobachtungen, die seine Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat konkretisierten. Beide Begriffsvarianten dienten ihm als negative Folie für sein eigenes Verständnis einer Theologie des Friedens.

Doch je weitere Kreise diese Interpretation der »Konstantinischen Wende« zog, um so stärker wuchs das Unbehagen unter denjenigen, deren Kirchen in der inkriminierten Tradition stehen und sich von dem Konstantinismusvorwurf getroffen fühlen. Besonders deutlich wurde dieses Unbehagen von dem reformierten Historiker und Theologen Peter J. Leithart in einer umfangreichen Abhandlung zum Ausdruck gebracht, 2010 als *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom* veröffentlicht und in den *Mennonitischen Geschichtsblättern* 2012, S. 106-112, besprochen wurde. Leithart hat sowohl die Geschichte Konstantins und der »Konstantinischen Wende« nachgezeichnet, als sich auch mit einem eigenen theologischen Urteil zur Diskussion gestellt. Streckenweise liest sich diese Verteidigung Konstantins wie eine Streitschrift gegen John Howard Yoder, den Star unter den radikalen Pazifisten.

Eine Replik auf dieses polemische Buch ließ nicht lange auf sich warten. Bereits ein Jahr später wurden ausführliche Stellungnahmen zu unterschiedlichen Aspekten dieser Problematik in *The Mennonite Quarterly Review* (85, 2011) veröffentlicht. Danach hat John Roth, der Schriftleiter dieser Zeitschrift, die Beiträge von John G. Nugent, Alan Kreider, Craig Hovey und J. Alexander um anderswo erschienene Reaktionen von Timothy J. Furry, Branson Parler und Charles M. Collier und neu geschriebene Beiträge von Mark Thiessen Nation, William T. Cavanaugh, D. Stephen Long, und Jonathan Tran ergänzt und mit einer kurzen Replik Leitharts als einen geschlossenen Diskussionsband herausgebracht. So hat sich ein respektabler Kreis konfessionell unterschiedlicher Historiker und Theologen zusammen gefunden, um Yoder beizustehen, ihn zu ergänzen, ihn gelegentlich auch zu kritisieren und die Diskussion um die so folgenreiche Veränderung in der frühen Christenheit weiter zu treiben – und das alles in einer freundlichen ökumenischen Atmosphäre.

Hier kann nur auf einige Beiträge kurz hingewiesen werden. John G. Nugent hat sich als Alttestamentler zur biblischen Geschichte des Volkes Gottes geäu-

ßert, wie Yoder sie dargestellt hat, und ihn gegen die Kritik Leitharts in Schutz genommen, sofern diese zum größten Teil seiner Meinung nach auf Missverständnissen oder Fehldeutungen beruht (S. 1-24). Er zeigt, dass Yoder zu Recht auf der Feststellung besteht, die Kirche habe sich während der Herrschaft Konstantins vom antiimperialen Zeugnis biblischer Erzählungen getrennt und deshalb die Rede von einer Wende, in der eine Ethik des Dienens gegen die Beteiligung der Kirche an Herrschaft ausgetauscht wurde, nicht bestritten werden könne (S. 9). Die Rede von der Wende oder dem Niedergang der Kirche, so stellt Nugent heraus, »gründet« nicht auf gelegentlichen Aussagen der Täufer, sondern viel weiter und tiefer in der Geschichte des Volkes Gottes. Da befinde Yoder sich in guter Gesellschaft unter alt- und neutestamentlichen Exegeten. Das betrifft auch Aussagen Yoders zur Abwendung Jeremias und Esras vom Königtum Israels bzw. zum »jeremianischen Modell« (S. 19-23). Doch die Bestätigung, dass Yoder exegetisch auf gutem Weg sei, kann noch nicht das letzte Wort über die systematisch-theologische Verarbeitung der exegetischen Einsichten sein. So sehr Leithart betont, dass nicht nur Yoder, sondern auch er selbst eine theologische Lesart der Geschichte verfolge, ist doch sein Verhältnis zu dem, was auch die profane Geschichtsschreibung zu erkennen vermag, wesentlich entspannter als der heilsgeschichtliche Umgang mit Geschichte, den Yoder pflegt. Hier zeigt sich ein Problem, über das noch weiter nachgedacht werden muss.

Ansätze, das Geschichtsverständnis näher in Augenschein zu nehmen, finden sich in diesem Band bei J. Alexander Sider. Er hatte 2011 eine Studie zu Yoders Geschichtsverständnis mit *To See History Doxologically: History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology*, Grand Rapids, Michigan, 2011 (eigenes Kapitel zur Konstantinischen Wende: S. 97-132), vorgelegt und setzt nun in seinem Beitrag *Constantine and the Myths of the Fall of the Church: An Anabaptist View* (S. 172-183) mit dem Hinweis auf Yoders Aufsatz ein, der den herausfordernden Titel trägt *Historiography as Ministry to Renewal* (1997). Hier macht Yoder unmissverständlich klar, dass die Geschichtsschreibung nicht unabhängig von Theologie und Kirche betrieben wird, nicht einmal als Dienst an der Theologie der Kirche, sondern dass Aussagen über die Vergangenheit der Kirche theologische Aussagen sind. Die Geschichte wird nicht teilnahmslos oder wertneutral analysiert, sondern zum Lobe Gottes betrachtet und dargestellt (S. 173). Da die Kirche allein Träger der Geschichte ist, alles andere, das neben ihr geschieht, nicht eigentlich Geschichte ist, kann Yoder die Meinung vertreten, dass der Historiker Theologe und der Theologe Historiker sei. Der Rückbezug auf die eigene Vergangenheit dient der Vergewisserung der ekklesiologischen Identität im Laufe der Zeiten. Aus diesem Grunde, meint Sider wohl, nimmt

die »Konstantinische Wende« den Charakter eines »Mythos« an und ist kein Ereignis, das mit allgemeinen, an modernem Vernunftgebrauch orientierten geschichtswissenschaftlichen Erkenntnismitteln zu erfassen ist. Die Kontroverse zwischen Leithart und Yoder hat ihren Grund darin, dass das Verhältnis von allgemeiner Geschichtsschreibung und theologischer Betrachtung von Geschichte nicht geklärt wurde, theologische und geschichtswissenschaftliche Argumente miteinander vermischt werden und Missverständnisse entstehen: Entscheidend ist nicht die Frage, meint Sider unter Hinweis auf Yoder, ob sich diese Wende überhaupt ereignet hat, sondern welche Veränderungen von der Offenbarung legitimiert sind und welche einen Verrat an ihr bedeuten (S. 174). Wohl sieht Yoder, dass sich die Frage nach der Rechtmäßigkeit oder Normativität nicht in historischer Arbeit, sondern nur im Glauben entscheiden lässt, faktisch aber werden beide von Yoder miteinander identifiziert, die Historie wird ihrer Ambivalenz beraubt. Wo alles noch recht zwiespältig in Erscheinung trat, wird die Entwicklung eindeutig auf die theologischen Bedürfnisse hin betrachtet und, wie Sider in seiner Studie meint, geradezu konstantinisiert: »just insofar as the past needs to be clear and usable as Constantinian in order for an ecclesiological alternative to emerge« (Sider, *To See History Doxologically*, S. 201). Das ist keine milde, sondern eine radikale Kritik an Yoders Interpretation der »Konstantinischen Wende«.

Das übliche Urteil über den Kritiker des Konstantinianismus ins Gegenteil zu verkehren, ist offensichtlich keine Marotte, sondern im Denken Yoders selbst angelegt. Das zeigt der Beitrag von D. Stephen Long, dessen systematisch theologische Argumentation hier nicht im Einzelnen mehr vorgestellt werden kann, sehr deutlich: *Yoderian Constantinianism?* (S. 100-123). Kaiser Konstantin wird Leithart aus der Hand genommen und Yoders Interpretation des vierten Jahrhunderts als unkorrekt bezeichnet: »Constantin was a Yoderian« (S. 123).

Irritationen sind in der Diskussion um Yoders Interpretation der »Konstantinischen Wende« aufgetreten, weil nicht immer genau zwischen »Konstantin« und »Konstantinismus« unterschieden wurde. Sicherlich ist es sinnvoll, sofern überhaupt etwas an historischen Argumenten liegt, die Geschichte von der Person und Regierungspraxis des Kaisers her zu begreifen. Darauf hat Alan Kreider, ein langjähriger Kollege und Weggefährte Yoders, besonders hingewiesen. Er hat nachgeholt, was Yoder versäumte, und korrigiert, wo die historische Expertise des Kollegen an ihre Grenzen gestoßen war. Ebenso korrigiert hat er die viel intensiver geführten historischen Untersuchungen Leitharts. »*Converted but Not Baptized: Peter Leithart's Constantine Project*« (S. 25-67). Kreider stützt zwar die Grundthesen Yoders, vermag darüber hinaus aber die Diskussion auch zu entschärfen, die sich zu einer apodiktisch formulierten Interpretationsalter-

native verhärtet hatte. Unbenommen ist, dass Kirche und Theologie sich auf ihre Vergangenheit beziehen, um in der heutigen Situation nach Ressourcen in ihren unterschiedlichen Traditionen zu suchen, die helfen könnten, die Kirche zu erneuern und ihr Gehör zu verschaffen. Vielleicht ist die Rede vom »Verfall der Kirche« tatsächlich ein Hindernis im Gespräch der Kirchen, miteinander eine Antwort auf die dringenden Fragen ihrer Zeit zu finden. Ebenso wird es aber auch sinnvoll sein, die Veränderungen, die sich strukturell in der frühen Christenheit, nicht erst unter Konstantin, sondern auch schon vor ihm andeuteten, zu beachten und sich ein Bild von dem beschwerlichen Weg der Kirche sowohl in Verfolgungszeiten als auch von den Anfechtungen in Zeiten ihrer zunehmenden politischen und gesellschaftlichen Akzeptanz zu verschaffen. Sicher aber dürfte sein, dass weder die Zeit, auf die Yoder rekurriert, noch die Zeit, die Leithart ins Auge fasst, die Zeit ist, in der die Kirchen sich heute zu orientieren haben. Mehr als Impulse stellt die Geschichte nicht bereit.

Anders geht der katholische Theologe William T. Cavanaugh, der übrigens von Stanley Hauerwas an der Duke University promoviert wurde, mit *Defending Constantine* um. Er fragt, *What Constantine has to teach us?* und kommt zu dem Ergebnis, dass es tatsächlich nicht angebracht ist, vom Verfall oder Niedergang der Kirche unter Konstantin zu sprechen (S. 83-99). Er greift den Hinweis Leitharts auf, die Geschichte des Gottesvolkes unter dem Gesichtspunkt zu lesen, dass dieses Volk sich nach und nach in den Willen Gottes hineingedacht und hinzugelernt habe. Die Geschichte des auserwählten Volkes Gottes wird unter pädagogischen Gesichtspunkten betrachtet. Was für die im Alten Testament erzählte Geschichte gilt, ein Gedanke, der sich auch bei Yoder findet, trifft auch, wie Cavanaugh unterstreicht, auf die Zeit der Kirche zu. So hat sie unter Konstantin gelernt, dass Gott sie nicht länger als verfolgte religiöse Minderheit leben lassen wollte, sondern dass Konstantin als »sincerely pious Christian believer« (S. 92) mit der Abschaffung des heidnischen Opferkultes dafür sorgte, »that God's control of history would be made manifest in God's deliverance of the church from torture and the evangelization of the known world« (S. 91). So hat Gott seinem Volk in einem Zustand zunehmender Reife zugetraut, mit Gewalt umzugehen und sie zum Schutz der Wehrlosen einzusetzen (S. 93). Doch, so hat Cavanaugh nicht zu erwähnen versäumt, »that God does not want the church to evangelize the world through coercive apparatus of civil authority, so to do so, is to try to wrest control of history from God's hands« (S. 92). Auf diese Weise vermag Cavanaugh Grundeinsichten Leitharts und Yoders miteinander zu verbinden, die Lerngeschichte des einen mit dem Pazifismus des anderen zu verbinden. In aller Entschiedenheit hat er aber die historische Annahme eines Verfalls der Kirche als negative Folie für die Be-

gründung eines christlichen Pazifismus zurückgewiesen.

Es wird fortan nicht einfach sein, die Idee vom Verfall der Kirche zur Begründung eines christlichen Pazifismus im Zentrum der Theologie einzusetzen. Das heißt aber nicht, dass Cavanaugh den Pazifismus grundsätzlich in Frage gestellt hätte – anders als Leithart. Wohl aber hat er diejenigen, die sich auf Yoder berufen, vor die Frage gestellt, ob die Normativität des ethischen Verhaltens und Handelns tatsächlich im Verhalten und Handeln des irdischen Jesus begründet werden kann. Yoder hat die Inkarnationslehre herangezogen, um die Zuwendung Gottes zum Sünder zum Ausdruck zu bringen und das Verhalten und Handeln des irdischen Jesus zur Norm für diejenigen zu erklären, die ihm nachfolgen. Gewaltfreiheit und Friedfertigkeit sind Antworten auf die Solidarität Gottes mit dem Sünder. Doch vermag dieses Inkarnationsverständnis zu überzeugen? Im Grunde schreckt Yoder vor der letzten Konsequenz zurück: Jesus ist für ihn »truely divine« und »wahrer Mensch«, also der Mensch, wie er vor Gott sein soll, aber nicht wirklich der sündige Mensch, von dem Paulus im zweiten Brief an die Gemeinde zu Korinth gesprochen hat: »Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt« (2. Kor. 5, 21, nicht im Bibelstellen-nachweis in: *Politics of Jesus, The Royal Priesthood, For the Nations*). Yoder hat zwar mit Verfehlungen in der Kirche, ja, mit ihrer Verwundbarkeit gerechnet, doch solange diese die theologische Einsicht ausspart, dass die Gemeinde Jesu Christi allen Menschen als Evangelium sichtbar vor Augen tritt, bleibt er hinter der tiefen Erkenntnis der Inkarnationslehre, der Solidarität Gottes mit dem Sünder, zurück. Das hat auch Folgen für die Ekklesiologie. Die Kirche ist, wie Cavanaugh meint, von Sünde »durchdrungen« und bleibt es auch (S. 90). So defizitär auf der einen Seite das Sündenverständnis Yoders ist, so defizitär ist auf der anderen auch Leitharts Verständnis des Kreuzes Jesu Christi, in dem der Pazifismus nach Cavanaugh seinen Grund findet (S. 95).

Mit Leitharts *Defending Constantine* ist noch nicht das letzte Wort gesprochen – weder über die Bedeutung der Veränderungen, die mit Konstantin für die weitere Entwicklung der Kirche einsetzten, noch über den Verfall der Christenheit oder über den Pazifismus, wie Yoder ihn historisch und theologisch zu begründen versuchte. *Constantine Revisited* könnte nun zum Anlass werden, die Probleme aufzuarbeiten, die John Howard Yoder vor allem in der Diskussion um eine Theologie des Friedens und im Leben der Mennonitengemeinden hinterlassen hat.

Hans-Jürgen Goertz