

Politische Theologie – Das unvollendete Projekt

Zum Vermächtnis A. James Reimers

A. James Reimer ist mit bemerkenswerten Beiträgen zur systematischen Theologie und zur theologischen Sozialethik bekannt geworden und hat sich über das Conrad Grebel University College in Waterloo (Ontario, Kanada) hinaus einen guten Ruf erworben. Neben Gordon D. Kaufman (Harvard University) und John Howard Yoder (University of Notre Dame) zählte er zu den wichtigsten mennonitischen Theologen seiner Zeit. Geplant hatte er, die Ernte seiner theologischen Arbeit in drei Bänden einzufahren: Der erste Band, in dem die theologischen Grundlagen der Sozialethik gelegt wurden, war bereits 2001 erschienen: *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations of Christian Ethics*. Der zweite Band sollte die Studien seines langjährigen Forschungsprojekts aus der Sicht täuferischer Tradition enthalten, *Political Theology: Law, Order and Civil Society*, und der dritte Band seine Untersuchungen zur Spiritualität des religiösen Lebens: *Theology as Doxology: Spiritual Formation and Ethics*.

Dieses Gesamtprojekt konnte leider nicht vollendet werden, da James Reimer 2010 seiner schweren Krankheit erlag. Mit äußerster Anstrengung war es ihm aber noch gelungen, größtenteils schon verstreut veröffentlichte Vorstudien zur Politischen Theologie in neun Kapiteln zusammenzufügen. Sie sind inzwischen von Paul G. Doerksen, mit einem bewegenden Vorwort von P. Travis Kroeker versehen, herausgegeben worden. Beide waren seine engen Gefährten, und beide trugen dazu bei, dass seine Stimme nicht verhallt, sondern in den gegenwärtigen Diskussionen um neue Aspekte der Friedenstheologie gehört wird.

Der Akzent, den Reimer auf die politische Theologie legt, muss in den Ohren derjenigen Mennoniten, die sich in der Tradition täuferischer Friedfertigkeit eine apolitische Haltung zu obrigkeitlichen Institutionen zugelegt haben, befremdlich klingen. Er empfiehlt, die negative Einstellung zu weltlichen Institutionen gegen eine positive einzutauschen und sich dennoch das pazifistische Friedensverständnis der Täufer zu bewahren. John H. Yoder hatte die Vertreter des „gerechten Kriegs“ ermahnt, sich aufrichtig gegenüber ihren Argumenten von einem gerechten Krieg zu verhalten und endlich einzusehen, dass es letztlich keine Rechtfertigung mehr gibt, Konflikte auf kriegerische Weise auszutragen. Reimer dreht den Spieß um und ermahnt Yoder, sich gegenüber der eigenen Theorie vom gerechten Frieden ehrlich („honest“) zu verhalten und

einzusehen, dass die Mennoniten zwar einen konsequenten Pazifismus befürworten, sich aber mit der Art, wie sie tagein und tagaus in ihrer bürgerlichen Gesellschaft leben, doch darüber hinwegsehen: „We support a strong state and police to maintain law and order“ (S. 4 f., 20). Reimer hat sich vorgenommen, eine Alternative anzubieten, ohne deshalb schon die Friedenstheologie aufgeben zu müssen (S. 3 f.). Er hat es noch geschafft, die ersten Bausteine für diese Alternative zusammenzutragen – deshalb ist der Titel dieses Bandes nur „Toward an anabaptist political theology“ –, sie zu einem Gebäude, einer veritablen politischen Theologie, zusammenzufügen, hat er uns als Vermächtnis und Aufgabe hinterlassen.

Reimer kritisiert, dass die Begründung des Friedenszeugnisses, wie Yoder es konzipiert hat, auf das Leben der Gemeinde eingengt wurde und deshalb die obrigkeitlichen und gesellschaftlichen Institutionen mit ihrem Auftrag, Recht und öffentliche Ordnung zu gewährleisten, also Leben zu schützen und zu bewahren, nicht ausreichend in den Blick genommen und bedacht werden. Er schlägt vor, nicht von einem ekklesiologischen Ansatz her zu argumentieren, sondern von einem trinitarischen: Gotteslehre (Schöpfung und Erhaltung der Welt), Christologie (Erlösung durch Jesus Christus) und Pneumatologie (Leben spendende Kraft Gottes durch den Heiligen Geist). So plädiert er dafür, das „Gesetz“ („law“) nicht gegen das Evangelium auszuspielen (Kap. 2: „I came not to abolish the law but to fulfill it: A Positive Theology of Law and Civil Institutions, S. 18-47) und Recht und öffentliche Ordnung aus der Sicht einer trinitarisch konzipierten Theologie zu betrachten (Kap. 3: Trinitarian Foundations for Law and Public Order, S. 48-54). Das Gesetz ist, wie Reimer sich auch bei Karl Barth vergewissert, nicht ohne das Evangelium, ja, ihm liegt das Evangelium, die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen, sogar zu Grunde. Es gibt dem Evangelium schon vor dem Sündenfall der Menschen, seine Struktur und sein Ziel, Chaos und Vernichtung vom Menschen fernzuhalten. Und diese Aufgabe kommt ihm mehr als vor dem Fall nach dem Fall zu und kann dann sogar das göttlich verordnete Gesetz zu einem strikten Gebot werden lassen. Insgesamt aber gilt: Das Gesetz als Ausdruck der Gnade erschöpft sich nicht in einem fest gefügten Normenkodex, sondern ist eine Ausrichtung der Schöpfung, um vor totaler Vernichtung bewahrt zu werden: „There are no fixed ‚orders of creation‘, only a contingent ‚ordering of creation‘ dependent moment by moment on the gracious will and goodness of God“ (S. 54).

Die Tendenz, Gesetz und Evangelium nicht voneinander zu trennen und das Gesetz mit dem Evangelium zu überbieten, Altes und Neues Testament in gleicher Weise für die christliche Sozialethik in Anschlag zu bringen und die lebenserhaltende Funktion des öffentlichen Rechts zu respektieren, verfolgt

Reimer dann in den folgenden Kapiteln: über die so genannte konstantinische Wende und ihre historischen Weiterungen (Kap. 4), die theologische Arbeit an dem Zusammenhang zwischen Gesetz und Gewissen, in einem kühnen Flug von Platon und Aristoteles, über Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham zu Martin Luther und der Reformation, zum Niedergang des Gewissens in der Moderne, bis Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und dem Dialog, der zuletzt zwischen Mennoniten und muslimischen Theologen unter der maßgeblichen Leitung Reimers geführt wurde (Kap. 5). In eigenen Kapiteln geht er diesen Problemen in der täuferischen Tradition nach und verbindet sie mit den Herausforderungen, denen jede theologische Sozialethik heute ausgesetzt ist (Kap. 6 - 8). Den Abschluss findet dieses große Untersuchungsprojekt in dem Kapitel über Anabaptist-Mennonite Political Theology: Conceptualizing Universal Ethics in Post-Christendom (Kap. 9). So wird der theologische Beitrag, der aus dem Geist des Täuferturns in die aktuellen Bemühungen um Probleme eines Weltethos führt, auf eindrucksvolle Weise in selbstkritischer Reflexion zur Geltung gebracht.

So provisorisch sich die Beiträge dieses Bandes zu einem Ganzen fügen – das zeigen, die unterschiedlichen Anlässe, die zu ihrer Entstehung führten, die Wiederholungen hier und da und die gelegentlich noch unausgeglichenen Übergänge von einem Kapitel zum anderen –, treten doch die systematisch theologischen Umrisse einer Alternative zur friedenskirchlichen Position John H. Yoders deutlich zu Tage. Vor allem zeigt sich, dass eine Abweichung von den friedentheologischen Argumenten Yoders keineswegs bedeutet, die täuferisch-mennonitische Tradition des Friedenszeugnisses verlassen zu müssen. Zweitens gelingt es Reimer, die Analyse der Entwicklung zu entkrampfen, die zur Preisgabe der friedenskirchlichen Position in den Gemeinden der frühen Christen und zu den altkirchlichen Bekenntnissen geführt hat. Drittens erscheint die Wende, die von Kaiser Konstantin eingeleitet wurde, längst nicht so negativ und für die weitere Entwicklung der Christenheit verhängnisvoll, bar jeder Verantwortung für den ethischen Imperativ der evangelischen Botschaft, wie Yoders These vom Konstantinismus und seiner Mutationen in der mittelalterlichen und modernen Christentumsgeschichte nahe legt und die ethische Überlegenheit der friedenskirchlichen Tradition suggeriert. Und viertens lösen die Überlegungen Reimers die vertrackten Spannungen zwischen der Realität der Mennonitengemeinden und dem Ideal einer Friedensethik aus dem Geist des Täuferturns auf, in die Yoders ekklesiologische Engführung der Friedens-theologie geführt hat. Schwer nachvollziehbar ist nämlich die Behauptung, dass die christliche Gemeinde, die ja tief in den politischen und kulturellen Erscheinungsformen der Gesellschaft ihrer jeweiligen Zeit verwurzelt ist, der sichtbare

Ausdruck des weltenthobenen Evangeliums ist, an dem Außenstehende seinen friedentheologischen Charakter ablesen könnten. Zu Recht hält Reimer dagegen: „In fact, sometimes the ‘right’, as publicly understood and encoded in law, is ahead of the visible, local church witnessing to natural justice“ (S. 131). Fünftens erschließt Reimer der friedenskirchlichen Diskussion einen unbefangenen Zugang zum interdisziplinären Gespräch mit den Wissenschaften, die sich um Politik, Gesellschaft, Kultur und Religion bemühen. Was außerhalb der Gemeinde ist, wird nicht von der Gemeinde her definiert, sondern als das verstanden, was es zunächst ohne die Beziehung zur Gemeinde ist. Nur wenn die Eigenart dessen, was außerhalb der Gemeinde ist und geschieht, respektiert wird, macht die Aufforderung, ihm solidarisch und liebevoll zu begegnen, einen Sinn. Ist die Konzentration auf die Gemeinde als einer Alternative zur allgemeinen Gesellschaft zu stark, droht gerade das „Objekt“ der liebevollen Zuwendung und Solidarität der Kirche mit der Welt aus dem Blick zu geraten (S. 174). Unabdingbar ist, sich Klarheit darüber zu verschaffen, in welcher Wirklichkeit der Glaube entsteht und wem Liebe entgegenzubringen ist. So wird der in der Theologie John H. Yoders wahrgenommene Reduktionismus kritisiert. Ebenso aber hält Reimer an Yoders Einsicht fest, dass nicht das, was ist, bestimmt, wie mit ihm umgegangen werden sollte. „The human condition and the social and political situation in which we find ourselves are not the sources out of which our ethical norms emerge. Our standard comes from the word of God in Christ“ (S. 22). Diesem Wort zu folgen, ist aber auch mehr, als dem Menschen Jesus Christus von Nazareth zu folgen. Nicht diese Nachfolge ist Ausdruck einer christlichen Ethik. „It is the confession that ‚Jesus is the Christ‘ that makes the ethic of loving the enemy Christian“ (S. 49). So gründet das Friedenszeugnis, für das Reimer ohne Wenn und Aber eintritt, nicht in der Nachfolge des irdischen, menschlichen Jesus, sondern in der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung, wie sie in der Trinitätslehre der Kirche zum Ausdruck gebracht wurde. Den Kern der Theologie im Friedenszeugnis zu sehen, erscheint Reimer, um es noch einmal anders auszudrücken, als ein krasser Reduktionismus, nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch des reichen täuferischen Erbes (S. 128). Und wer die Theologie vor allem zu einer anderen Form der Politik werden lässt, wie Yoder es mit seinem Begriff der „Politik Jesu“ wohl getan hat, macht sich ebenfalls des Reduktionismus schuldig und nimmt die „inner, spiritual, existential, experiential, and sacramental nature of the gospel“ nicht wirklich ernst (S. 174). Politische Theologie ist ein Lehrstück der Theologie, wie Reimer zu Recht meint, aber nicht Theologie ganz und gar. Neben dem großen Thema einer Aufwertung des allgemeinen Rechts bzw. einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium spielen

in diesem Projekt noch die Themenbereiche Täuferium und religiöser Pluralismus eine wichtige Rolle. Das Täuferium wird nach seinem Verhältnis zu Recht und Ordnung untersucht. Das überrascht zunächst, da die Täufer gewöhnlich zu denjenigen gezählt werden, die gegen Recht und Ordnung aufbegehrten und deshalb verfolgt oder in den Tod getrieben wurden. Für die einen waren sie Aufrührer, die vor Rechtsbruch nicht zurückschreckten, und für die anderen Märtyrer, die unter Recht und Ordnung ihrer Zeit gelitten haben. So wird verständlich, dass bisher kaum jemand auf die Idee gekommen war, ausgerechnet bei den Täufem ein positives Verhältnis von Recht und Ordnung zu erwarten. Reimer verfolgt nicht die Absicht, einen Beitrag zur historischen Erforschung des Täuferiums zu leisten. Er will nur an Gedanken erinnern, die von den Täufem entwickelt wurden, jedoch keine Kraft besaßen, den Tendenzen zu einem täuferisch-mennonitischen Separatismus erfolgreich entgegenzuwirken. Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck und Menno Simons, auf die er sich vor allem bezieht, waren keine typischen Vertreter des frühen Täuferiums. Sie waren auch nicht bereit, dem separatistischen Bekenntnis der Täuferversammlung von Schleithem 1527 zuzustimmen, in das Erfahrungen und Argumente der stürmischen Anfangsjahre eingeflossen waren. Reimer interessiert auch nicht die sozialgeschichtliche Verwurzelung der täuferischen Entwicklung. Dabei hätte auf der Hand gelegen, gerade den „Sitz im Leben“ täuferischer Gedankenbildung zu berücksichtigen, um herauszufinden, was den Gedanken Form und Richtung gab, was sie gestärkt und was sie geschwächt hat, was den Glauben der Täufer entstehen ließ und beflügelte und was ihre liebevolle Hingabe forderte. So hätte einer theologischen Betrachtungsweise entgegengearbeitet werden können, die sich allzu abstrakt über das konkrete Leben der Täufer und Täuferinnen hinwegsetzt. Gerade die Frage nach dem natürlichen Recht oder Gesetz hätte das besonders nahe gelegt.

Genauer untersucht wird die Theologie Pilgram Marpecks (ca. 1490 – 1556), d. h. hier besonders die Vorstellung vom natürlichen Recht, vom göttlichen Gesetz und vom gesellschaftlichen Recht (civil law). Das natürliche Recht ist der Grund, auf dem alle Menschen stehen und auf dem „a coherent social and common political institutional life could be built“ (S. 121). Darunter versteht Marpeck die jedermann zugängliche, universal geltende Kenntnis dessen, was gut und was böse ist. Es ist für ihn auch das Gesetz, das dem Menschen den Zustand der Sündhaftigkeit zur Erkenntnis bringt. Hier müsste in Zukunft noch mehr darauf geachtet werden, dass das natürliche Gesetz dem Menschen zunächst nichts über seinen sündhaften Zustand vermittelt. Das geschieht erst, wenn der Mensch natürliches Recht und Gesetz beachtet und befolgt, um sich einen Weg zum Heil zu eröffnen. In letzterem Fall wäre von

einer negativen Funktion des Gesetzes zu sprechen, im ersteren Fall von einer positiven. So wird Reimer es wohl gemeint haben. Das göttliche Recht sind die Gesetze Gottes, wie sie den Menschen in der Heiligen Schrift offenbart sind: die Zehn Gebote im Alten Testament genauso wie die Vorschriften Jesu im Neuen Testament. Reimer bemerkt allerdings, dass nicht nur im Mennonitentum, sondern auch schon bei Marpeck eine leichte Abwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament zu beobachten ist. Für die Sozialethik sind die Gebote des Alten Testament von geringer Bedeutung (S. 122). Im gesellschaftlich bürgerlichen Recht wird zum Beispiel die strikte Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit (Staat) geregelt. Marpeck ist der Meinung, dass die Obrigkeit die Schwertgewalt inne hat, die ihr von Gott übertragen ist, um Ordnung in der Welt zu wahren, aber möglichst nur „with a minimum amount of force necessary“ (S.125). Auf keinen Fall hat sie das Recht, in den Bereich von Glauben und Religion einzugreifen. Ungeklärt ist bei Marpeck, so meint Reimer, inwieweit sich der Christ an der Machtausübung der Obrigkeit beteiligen darf (S. 125). Reimer übernimmt das Urteil Stephen Boyds, der in seiner Untersuchung über *Pilgram Marpeck: His Social Life and Social Theology* (1992) nach sorgfältigem Abwägen nicht immer eindeutiger Argumente von einer „critical participation in the use of coercive force“ (S. 126) spricht. Doch eine Beteiligung an obrigkeitlichen Aufgaben war der Christ schuldig, weil im natürlichen Recht eine Antwort des Menschen auf den Schöpferwillen Gottes und die Erhaltung seiner Schöpfung gesehen werden muss, auch stand er mit seiner Berufung auf sein Gewissen in der historischen Entwicklung, die zu den allgemeinen Menschenrechten in der Moderne geführt hat. Allerdings macht Reimer deutlich, dass das Postulat der Gewissensfreiheit bei den Täufern theozentrisch und nicht allgemein anthropozentrisch begründet wird, wie es in der modernen Welt der Fall ist (S. 127). Besonders interessant ist der Hinweis Reimers, dass die Täufer gerade die Gewaltanwendung ablehnen, die im modernen Staat unverzichtbar ist, und auf diese Weise nur beschränkt als Vorboten der Moderne gelten können. Seiner Meinung nach ist es eine Ironie der Geschichte, dass die Forderung nach Gewissens- und Religionsfreiheit bereits im vierten Jahrhundert ausgerechnet von Kaiser Diokletian, dem strengen Verfolger der Christen, „on polytheistic grounds“ erhoben wurde, ebenso von Laktanz, dem christlichen Ratgeber Konstantin d. Großen (S. 127) - auch das ist eine Ironie der Geschichte. Das müsste besonders mennonitische Theologen davor bewahren, die Konstantinische Wende zu negativ zu beurteilen und sie theologisch als dunkle Folie zu nutzen, um vor ihr die freikirchliche Tradition um so heller erscheinen zu lassen.

Marpeck wird für Reimer zu einem Theologen, der entscheidend dazu beigetragen hat, dass die Nachfahren der Täufer in der Schweiz und die Mennoniten in den folgenden Jahrhunderten ein unbefangeneres, freundlich zugewandetes Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit entwickelten und Wege fanden, sich ihrer politischen Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen, in dem sie lebten, bewusst zu werden - bis hin zur Akzeptanz einer Gewaltanwendung, die sich auf die Funktion staatlicher Polizeigewalt beschränkt („policing“) und todbringende Kriegsführung vermeidet. Auch das gehört zur Ironie der Geschichte: Die täuferischen Gruppen, die unter Marpecks direktem Einfluss standen, konnten sich nicht lange halten und sind gegen Ende des 16. Jahrhunderts erloschen, wohl aber sind seine Schriften in unterschiedlichen täuferischen und mennonitischen Kreisen in handschriftlicher Form herumgereicht bzw. kopiert worden, so dass die theologischen Einsichten Marpecks weiterwirken konnten. Zu dieser Einschätzung hat sich Reimer von den neueren Erkenntnissen leiten lassen, die sein Kollege Arnold Snyder am Conrad Grebel College in neuerer Zeit veröffentlicht hat (S. 127 f.). In den folgenden Jahren wird sicherlich noch diskutiert werden müssen, ob die Theologie Marpecks tatsächlich so stark wirkte, wie Reimer meint. Reimers Anregungen, aus den historischen Beobachtungen diese Konsequenz für eine mennonitische politische Theologie zu ziehen, können als Vorschlag aber durchaus begrüßt werden. Hier bietet er einen Ansatzpunkt, die weitere Entwicklung der Mennonitengemeinden nicht als eine Geschichte des Abfalls vom frühen Aufbruch des Täuferturns in der Schweiz zu beschreiben, sondern als die konsequente Fortsetzung des täuferischen Ansatzes, wie er sich mit dem nicht separatistischen Zugang zur weltlichen Obrigkeit und der Gesellschaft, in der die Täufer lebten, bei dem Laientheologen Pilgram Marpeck einen Ausdruck verschaffte. In diesem Ansatz wurde zusammengefasst, was sich mit den Täufern angebahnt hatte und was ihren Nachfahren eine Zukunft eröffnete: ein kommunikatives Verhältnis zwischen christlicher Gemeinde und dem weltlichen Gemeinwesen, in dem und mit dem die Gemeinde lebte.

Reimer meint, dass Marpeck Denkanstöße für die weitere säkulare Entwicklung gegeben habe, nämlich die Bedeutung der Gewissensfreiheit für das Zusammenleben der Menschen und die Gestaltung des Gemeinwesens zu erkennen. Besonders interessant ist aber auch, dass Reimer nicht der Meinung ist, die Täufer und Mennoniten seien in der Moderne aufgegangen, sondern dass sie sich eine kritische Haltung gegenüber dem Anthropozentrismus, eine Überschätzung des Menschen, sein Leben aus eigener Kraft gestalten zu können, bewahrt haben. Hier kann Reimer an die grundsätzliche Kritik an der Moderne anknüpfen, die er bereits in dem ersten Band seiner geplanten Trilogie unter

Rückgriff auf die Kritik des kanadischen Philosophen George Grant erarbeitet hatte. Möglicherweise ist aber das Verhältnis der Mennoniten zur Aufklärung doch nuancierter gewesen, als Reimer anklingen lässt. Hier müsste, besonders im Hinblick auf die Niederlande (17. und 18. Jahrhundert), noch weiter gearbeitet werden.

Mit zunehmender Säkularisierung begann sich die gesellschaftliche Situation der Kirchen zu verändern. Oberflächlich betrachtet könnte von einem religiösen Pluralismus gesprochen werden. Reimer nimmt diesen Begriff genau unter die Lupe und diskutiert die einschlägige Literatur zu diesem Phänomen. Diese Diskussion kann hier nicht nachgezeichnet werden. Festzuhalten ist, dass alle religiösen Gruppen ihren Anspruch aufrecht erhalten, auf exklusive Weise wahr zu sein, und der Staat vor der Aufgabe steht, dafür zu sorgen, dass diese Gruppen nebeneinander existieren können, ohne ernsthaft miteinander zu kollidieren. Er muss ein öffentliches Recht schaffen, das selber nicht nur formal, sondern auch wertbezogen konzipiert ist. Ebenso wenig wie die Kirchen und weltanschauliche Gruppen ihre Herkunft aus wertbezogener Tradition verleugnen können, kann der Staat der Historizität öffentlicher Moral entgehen. Er bildet so etwas wie eine „öffentliche Orthodoxie“ aus. Allerdings wird er darauf achten, dass die Kirchen sich in dieser Orthodoxie wieder finden, ohne ihren eigenen Anspruch auf Exklusivität aufgeben zu müssen. Es muss also so etwas wie eine innere Beziehung zwischen öffentlichem Recht und religiösem Glauben geben, die dem Konzept einer „öffentlichen Orthodoxie“ zu Grunde liegt. Hier begibt Reimer sich in eine komplizierte politologische und religionswissenschaftliche Diskussion. Was für ihn schließlich wichtig wird, ist der Mechanismus von Nachsicht und Eintracht, den der Staat entwickelt, um die religiösen und weltanschaulichen Gruppen ohne jeglichen Zwang in seinem Gemeinwesen friedlich miteinander leben zu lassen (Kap. 8: Public Orthodoxy and Civil Forbearance: The Challenges of Modern Law for Religious Minority Groups, S. 154-171).

In einem abschließenden Kapitel findet das Konzept dieses Forschungsprojekts seinen krönenden, allerdings noch nicht vollkommen ausgearbeiteten Abschluss: Anabaptist-Mennonite Political Theology: Conceptualizing Universal Ethics in Post-Christendom, S. 172-186. Der Frage nach einem „Weltethos“ wurde in letzter Zeit von verschiedenen Seiten nachgegangen. Besonders bekannt wurde der katholische Theologe Hans Küng mit seinem Projekt, in Gesprächen mit Vertretern der Weltreligionen die Grundlagen eines „Weltethos“ zu erarbeiten. Auf seine Weise hat das auch Reimer versucht. Dazu zählen beispielsweise die Gespräche, die er mit schiitischen Theologen im Iran und Kanada geführt hat, aber eben auch sein letztes Kapitel zur „Political Theology“.

Hier macht er deutlich, dass die gegenwärtige Weltsituation, in der partikuläre Wertvorstellungen mehr Überzeugungskraft entwickelt haben als universale, dazu zwingt, diese Gespräche nicht mit einigen universalen Grundprinzipien zu beginnen, um sich nach und nach auf ein gemeinsames Konzept eines Weltethos aller Religionen zu verständigen. Unter Hinweis auf die erwähnten Gespräche mit schiitischen Theologen plädiert Reimer dafür, miteinander vielmehr über die partikulären Erfahrungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft zu Überlegungen vorzustoßen, die sich zu einem universalen Ethos zusammensetzen lassen. Das aber heißt, dass „moral and ethical principles should be founded in a monotheistically based view of natural law“ (S. 184). So schließt sich sein eingangs skizziertes Vorhaben, das natürliche Recht auch für eine mennonitische Theologie wiederzuentdecken, in der das Friedenszeugnis universale Verbindlichkeit beansprucht.

Abschließend will ich noch einmal auf diese Art einer Theologie des Friedens zurückkommen. Reimer lässt keinen Zweifel daran, dass er den täuferischen Pazifismus nicht aufgegeben hat, wenn er die dualistische Interpretation von Kirche und Welt ablehnt, wie sie in den *Schleithheimer Artikeln* zum Ausdruck gebracht wurde: das Reich der Vollkommenheit Jesu Christi hier und das Reich der Unvollkommenheit Christi dort – ein strikter, unüberbrückbarer Dualismus. In der Konsequenz, die oft von Täufern und Mennoniten gezogen wurde, lag ein Separatismus, in den die Gemeindeglieder sich zurückzogen, aber nicht nur das: Sie hatten im Grunde das Handeln Gottes mit den Menschen auf den Bereich der christlichen Gemeinde eingegrenzt und die Welt sich selber überlassen. Die weltlichen Obrigkeiten wurden zwar von Gott eingesetzt, um Recht und Ordnung in der Welt aufrecht zu erhalten und das Chaos zu vermeiden. Das Handeln Gottes, das zur Vollkommenheit führt, vollzieht sich aber nur in der Gemeinde Jesu Christi auf Erden. Das konnte für viele Mennoniten auch heißen, dass das politische Handeln der Obrigkeiten durchaus akzeptiert wurde – aber eben nur in der Welt außerhalb der Vollkommenheit Christi. Wenn Gott aber auch in der Welt handelt, um diese zu erhalten, würde es doch seltsam anmuten, meint Reimer, wenn ausgerechnet die Nachfolger Jesu Christi ihre Aufgabe überhaupt nicht darin sehen sollten, sich um das zu kümmern, was in der Welt geschieht, ja sogar mehr noch, sich nicht verpflichtet sähen, die Kräfte, die das Werk Gottes in der Welt vollführen, zu unterstützen (S. 20 ff.). Reimer empfiehlt, das *Schleithheimer Bekenntnis* als Ausdruck einer Zwei-Reiche-Lehre so zu interpretieren: Gott regiert die Welt auf zweierlei Weise, einmal in der Gemeinde mit Hilfe der Christen und zum anderen in der „Welt“, d. h. im Gemeinwesen, unter Beteiligung von Christen und Nichtchristen. Allerdings hat die Beteiligung der Christen an den Aufgaben „außerhalb der Voll-

kommenheit Christi“ ihre Grenze im Einsatz von todbringender Gewalt und kriegserischer Auseinandersetzung. Auf keinen Fall aber darf diese Zwei-Reiche-Lehre als ein Freibrief dafür verstanden werden, den Einsatz militärischer Mittel zu billigen bzw. sich daran selbst zu beteiligen. Ebenso wenig darf sie verhindern, nach Mitteln und Wegen zu suchen, wie die Gewalt, die in der Welt herrscht, unter der Regie des Staates eingedämmt oder dem Ausbruch von Gewalt im Voraus entgegengewirkt werden könne. Gemeint sind damit Einsätze zur Bewältigung von Konflikten, Versuche, Konfliktparteien miteinander ins Gespräch zu bringen („mediation“), und Einsätze der Polizei („policing“). All das muss nach Reimer sorgfältig erwogen werden. Angesichts des Völkermords im Sudan, in Ruanda und in zahlreichen anderen Ländern ist zu erwägen, polizeiliche Einsätze sogar mit Waffengewalt durchzuführen, um die Eskalation des Tötens zum Schutz der leidenden Bevölkerung abzuwenden, auch um die Akteure todbringender Einsätze davor zu bewahren, sich zum Töten genötigt zu sehen – eine extreme Herausforderung zur Feindesliebe. Diese Argumente führt Reimer im Begriff eines „gerechten Pazifismus“ zusammen. Das ist kein Pazifismus, der sich aus Konflikten heraushält, sondern der danach sucht, Ungerechtigkeiten zu beseitigen, die Ursache solcher Konflikte sind.

Reimer kritisiert schließlich noch eine neuere Interpretationsvariante, nämlich diejenige, die in der Gemeinde als dem Bereich „innerhalb der Vollkommenheit Christi“ eine sich bereits herausbildende Alternative zu den Bereichen „außerhalb der Vollkommenheit Christi“ auf dem Weg zur Vollendung im Reich Gottes sieht. Wichtig ist einzig und allein, was sich in dieser alternativen Gemeinschaft, die das kommende Reich vorwegnimmt, ereignet. Alles andere wird sich selbst überlassen und geht dem Untergang entgegen. Hier handelt es sich, so meint Reimer, um eine „Ein-Reiche-Lehre“: Was in der Gemeinde jetzt schon geschieht und gefordert wird, betrifft auch diejenigen, die „außerhalb der Vollkommenheit Christi“ tätig sind. Sie können dem nicht enttrinnen. Wenn nämlich der Weg des Kreuzes und der gewaltfreien Liebe von Anfang an dem Kosmos eingestiftet ist, wie John H. Yoder und Stanley Hauerwas mit dem Begriff „grain of the universe“ behaupten, dann wird eigentlich „die Zähigkeit von Bosheit und Gewalt unterschätzt“. Doch „diese Zähigkeit der Gewalt in der Welt nach dem Fall und vor der Vollendung verlangt Institutionen und Maßnahmen, die das Böse begrenzen“. Die hier skizzierten Argumente für eine pazifistisch verstandene Zwei-Reiche-Lehre führte Reimer in seinem Aufsatz „Gibt es legitime Gewalt?“ im *Mennonitischen Jahrbuch* 2004 aus, auf den er sich im Entwurf seiner Politischen Theologie oft bezogen hat. Es muss aufhorchen lassen, dass er die Frage nach einer legitimen Gewalt nicht verneint. „Zwang, sogar bewaffnete Gewalt im Zusammenhang mit dem, was ich Polizei-Einsätze

genannt habe, kann manchmal nötig sein, um ‚unschuldige‘ Menschen davor zu schützen, abgeschlachtet zu werden“ (Mennonitisches Jahrbuch, Lahr 2004, S. 34 - 41, Zitat S. 40). So ist es Reimer gelungen, einen christlichen Pazifismus zu entwickeln, der aus der Weite der christlichen Tradition entsteht und den Friedensauftrag aller Kirchen begründet.

James Reimer zählt zu den profiliertesten Theologen, die das Mennonitentum hervorgebracht hat. Er hat – mehr als Kaufman – darauf geachtet, die Grenzen zwischen Theologie und Religionsphilosophie nicht zu verwischen, und er hat sich – mehr als Yoder – dafür eingesetzt, das täuferische Erbe nicht auf eine Theologie des Friedens einzuengen, sondern mit seinem trinitarischen Ansatz den Anschluss dieses Erbes an die weitere Tradition christlicher Theologie zu suchen. Sein Projekt ist Fragment geblieben, doch es ist bereits soweit vorangetrieben worden, dass andere die Stafette übernehmen und weitertragen können.

A. James Reimer, Toward an Anabaptist Political Theology. Law, Order, and Civil Society, Cascade Books, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, USA, 2014, XX und 194 S., kart., ISBN 13:978-1-62032-920-7.

92