Christologie

Christologie ist die Lehre, die darüber Auskunft gibt, wie die Kirche über Jesus Christus denkt und redet. Sie ist wohl die wichtigste aller christlichen Lehren und beginnt selbstverständlich mit der Geschichte Jesu im Neuen Testament. Die neutestamentlichen Autoren stellten diese Geschichte auf vielfältige Weise dar. Sie setzten zahlreiche Bilder ein und arbeiteten die verschiedenen Dimensionen dieser Geschichte heraus. Doch diese Bilder lieferten keine endgültigen Antworten auf wichtige Fragen, nämlich: Wie ist die Beziehung Jesu zu Gott, dem Vater, zu verstehen, ohne in einen Widerspruch zum jüdischen Monotheismus zu geraten? Oder: In welcher Beziehung steht die menschliche Natur Jesu zur Natur Gottes? Weiter: Wie wirken Tod und Auferstehung Jesu das Heil? Diese Fragen beschäftigten die Kirche in den Jahrhunderten, die auf die Zeit des Neuen Testaments folgten, und lösten hitzige Diskussionen über die richtigen Antworten aus. Mehrere Wege, das Wesen und die Bedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen, wurden über die Jahrhunderte hin beschritten. Um die mennonitischen Auffassungen zur Christologie zu verstehen, ist den Antworten der Mennoniten auf die klassischen Positionen zu folgen. Es ist auch auf ihren Umgang mit diesen Positionen zu achten und auf die Entwicklung miteinander konkurrierender Vorschläge, wie eine angemessene Theologie für Mennoniten beschaffen sein müsste.

1. Klassische Ansichten

In der westlichen Theologie wurden die klassischen Ansichten über das Verhältnis Jesu zu Gott, dem Vater, und über das Verhältnis der menschlichen Natur Jesu zu seiner göttlichen Natur auf dem Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) und auf dem Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) beraten und beschlossen. Kaiser Konstantin berief das Konzil von Nicäa ein, sich mit der Kontroverse auseinanderzusetzen, die um die Ansichten des Arius entstanden war und der behauptet hatte, dass Jesus zwar göttlicher Natur sei, aber in einer Gott, dem Vater, gegenüber abgestuften Weise. Gegen Arius stellte das Konzil von Nicäa fest, dass Jesus mit dem Vater „homoousios“ sei, d. h. „eins in der Substanz“ oder „eines Wesens“ mit Gott, dem Vater. Diese Formulierung bestätigt die Göttlichkeit Jesu und ist die Schlüsselaussage des Glaubensbekenntnisses, das auf dem Konzil von Nicäa entstand. Dieses Glaubensbekenntnis wurde auf dem Konzil von Konstantinopel (381 n. Chr.) leicht überarbeitet und dann als die offizielle Position der Kirche von Kaiser Theodosius verkündet. Nachdem die uneingeschränkte Göttlichkeit Jesu festgestellt worden war, erhob sich die Frage nach der Wirklichkeit der Menschheit Jesu, nämlich wie sich seine göttliche zur seiner menschlichen Natur verhält. Darauf gab das Konzil von Chalcedon die klassische Antwort. Es stellte fest, dass Jesus zwei Naturen hatte, „wahrer Mensch und wahrer Gott“ war, beide Naturen seien ungetrennt und unvermischt. Auch wenn diese Formel nicht in einem Glaubensbekenntnis vorkommt, hat sie über die Jahrhunderte doch den Status einer Bekenntnisaussage angenommen.

Diese Konzilsaussagen wurden nicht in biblischer Sprache zum Ausdruck gebracht, aber diejenigen, die sie als Grundaussagen des Glaubens annahmen, gingen davon aus, dass diese Formeln das biblische Verständnis von Jesus wiedergeben und sogar als Zusammenfassungen des biblischen Gesamtinhalts gelten. So bilden diese Formeln die Standardaussage der Christologie, an der alle anderen Aussagen zur Christologie zu messen sind.

2. Das frühe 20. Jahrhundert: orthodox oder nicht?

Im größten Teil des letzten Jahrhunderts folgten die meisten Veröffentlichungen zur Christologie den klassischen Formulierungen. Selbst wenn mennonitische Autoren meinten, biblisch und nicht dogmatisch ausgerichtete Theologen zu sein, und sich nicht ausdrücklich auf die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche beriefen, nahmen ihre Veröffentlichungen doch die klassische

Terminologie so auf, wie sie von den theologischen Auseinandersetzungen ihrer eigenen Tage geprägt waren. Die wichtigste Kontroverse entzündete sich unter den mennonitischen Autoren an der Frage, ob eine Aussage rechtgläubig im Sinne der klassischen Formulierungen sei.

In der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts definierten die drei Bände zur Lehre der Bibel, die der Kirchenführer Daniel Kauffman (1865–1944) schrieb, was in der Mennonite Church, der größten mennonitischen Konferenz in Nordamerika, als Theologie zu gelten habe. Diese Bände spiegeln den wachsenden Einfluss des amerikanischen Fundamentalismus und den Akzent wider, der auf die Gottheit Christi gelegt wurde. Das Handbuch von 1898 (*Manual*) enthält keinen Abschnitt zur Menschheit und Gottheit Christi. *Bible Doctrine* von 1914 behandelt sowohl „divinity“ (Gottheit) als auch „humanity“ (Menschheit) Christi und unterstreicht, dass er „beides“ war, enthält einen knappen Hinweis auf die Beratungen zur „Gottheit“ in Nicäa und zitiert die *Artikel des Glaubens* der Kirche von England. *Doctrines of the Bible* von 1929 bekennt sich zu „Menschheit“ und „Gottheit“ und zum „Gottmenschen“, verwendet aber den meisten Raum darauf, die „Gottheit“ zu behandeln. Dieser fundamentalistische mennonitische Zugang nahm die klassische Begrifflichkeit auf, bemerkte aber, dass der Fundamentalismus im Allgemeinen nicht genug Fundamentalaussagen bedacht hatte, wie die Ablehnung der Schwertgewalt durch Jesus und die Wehrlosigkeit gegenüber dem Bösen.

Im mittleren Drittel des letzten Jahrhunderts wurde der Einfluss Kauffmans allmählich durch den Einfluss John Christian →Wengers (1910–1995), des Kirchenführers und Seminartheologen in Goshen, ersetzt. In seinen *Glimpses of Mennonite History and Doctrine* (1947) und in seiner *Introduction to Theology* (1954) nahm auch Wenger die klassischen Kategorien auf, ohne sich jedoch auf die Formulierungen des Glaubensbekenntnisses zu beziehen. Er beschreibt Jesus als denjenigen, der über zwei Naturen verfügt, als wahren Gott und wahren Menschen, weigerte sich aber, über das gegenseitige Verhältnis der Naturen zueinander zu spekulieren. Wenger stimmte im allgemeinen mit dem Fundamentalismus überein, war aber irenischer und flexibler als die Fundamentalisten, er nutzte die biblische Sprache mehr als die Sprache der klassischen Konzile, um die Person Jesu genau zu beschreiben. Wenger akzeptierte wie bisher die klassischen Formulierungen, fügte aber mennonitische Besonderheiten wie die Ablehnung der Schwertgewalt, in einem eigenen Teil seiner Erörterungen hinzu.

Um 1900 hatte Cornelius H. Wedel (1860–1910) in seinen weitläufigen theologischen Schriften einen anderen als den fundamentalistisch orientierten Weg Daniel Kauffmans beschritten. Wedel war Präsident des Bethel Colleges und Mitglied der General Conference Mennonite Church, der zweitgrößten mennonitischen Konferenz in Nordamerika. Er schrieb in deutscher Sprache und legte seiner Theologie seinen vierbändigen *Abriß der Geschichte der Mennoniten* und sein unveröffentlichtes Manuskript der *Glaubenslehre* zugrunde. Seine Theologie wird im Rahmen seines Konzeptes vom „Gemeindechristentum“ verständlich, das er in seinem *Abriß* als eine umfassende Ekklesiologie beschrieb, die im Gegensatz zu einer staatskirchlichen Ekklesiologie stand. Wedel glaubte, dass sich eine Gestalt des Gemeindechristentums, nämlich die Kirche der Gläubigen, auf die Lehre Jesu und der Apostel gründete und ohne Unterbrechung von der frühen Kirche in der Apostelgeschichte bis zum eigenen Volk der Mennoniten in den Prärien von Kansas existierte. Wichtige Grundzüge des Gemeindechristentums waren die Nachfolge Jesu in der Ablehnung der Schwertgewalt und eine Kirche, die von obrigkeitlicher Kontrolle unabhängig war.

In diesem gemeindechristlichen Rahmen wähnte Wedel die Mennoniten in allgemeiner Übereinstimmung mit rechtgläubiger Theologie, aber unterschieden von anderen protestantischen Kirchen, insofern die Mennoniten den äußeren Glaubensbekenntnissen nur eine relative Bedeutung zugestanden. Sprachlich folgte er den klassischen Formulierungen zur Menschheit und Gottheit Christi und füllte diese Konzepte mit bedeutsamem biblischem Material auf. Wie er die verschiedenen Konzile zitierte, auch Nicäa und Chalcedon, erwähnte Wedel auch das politische Interesse, das mit ihnen verbunden war, und schrieb, dass die biblische Richtigkeit der Lehre von den zwei Naturen in dem Rahmen, in den philosophische Begriffe hineingelegt worden waren, „natürlicherweise schwer nachzuweisen ist“.

Wedel hatte ein feines Gespür für die Themen, die den Fundamentalismus bewegten, aber sein kluger Wille, sich auf die neuen Perspektiven wissenschaftlicher Theologie einzulassen, setzte ihn auf die

Fährte progressiver Theologie und entfremdete ihn vom Fundamentalismus Kauffmans. Da Wedel deutsch schrieb, erlosch sein direkter Einfluss in den Mennonitengemeinden nach dem Ersten Weltkrieg schnell, als viele nordamerikanischen Mennoniten den Gebrauch der deutschen Sprache aufgaben.

Dem Weg Wedels folgte Edmund G. Kaufman (1891–1980), ebenfalls Präsident des Bethel College. In *Basic Christian Convictions* (1972) ordnete er die Theologie in die Religionswissenschaft ein. Für das christologische Denken lieferte er eine fortschrittliche Vorstellung von der Menschheit und Gottheit Jesu. Kaufman erwähnte keine Konzile oder Glaubensbekenntnisse, er anerkannte aber die traditionelle Auffassung der Kirche, dass Jesus „wahrer Gott und wahrer Mensch“ sei. Genau genommen konzentrierte er sich aber meistens auf die neutestamentliche Vorstellung von Jesu Menschheit. Gottheit wurde in den Begriffen des jesuanischen Glaubens beschrieben, seines Selbstbewusstseins als Messias, der Inanspruchnahme göttlicher Hoheitsrechte, des Vollbringens von Zeichen und Wundern, schließlich seines Charakters.

3. Paradigmenwechsel im späten 20. Jahrhundert

Ungefähr im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts waren die größeren mennonitischen Konferenzen in dieselben theologischen Gespräche verwickelt; und die Diskussion, ob die mennonitische Theologie im Sinne der klassischen Glaubensbekenntnisse orthodox sei, hatte sich in eine andere, aber doch verwandte Frage verwandelt, nämlich: Was konstituiert eine für moderne Mennoniten oder Mitglieder der Friedenskirche angemessene Christologie? Dieser Wandel wurde größtenteils von den Schriften John Howard →Yoders (1927–1997) hervorgerufen. Sein Einfluss war derart, dass die Diskussion um christologische Fragen gelegentlich bedeutete, sowohl für Yoder als auch für die klassische Christologie selbst Partei zu ergreifen. Andere Theologen, die das erste Stadium dieses Wandels in der christologischen Fragestellung reflektierten, waren C. Norman Kraus und Gordon Kaufman.

Mehr als jeder andere Theologe stimulierten die Veröffentlichungen John Howard Yoders die Frage nach einer angemessenen Christologie für Täufer oder Mennoniten bzw. Mitglieder einer Friedenskirche. So wurde Yoders 1972 erschienenes und 1994 überarbeitetes Buch *The Politics of Jesus (Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes),* sein bekanntestes Buch, von der evangelikalen Zeitschrift *Christian Century* als eines der zehn einflussreichsten Bücher des 20. Jahrhunderts ausgezeichnet. Als Herausforderung der vorherrschenden Meinungen setzte sich die *Politik Jesu* dafür ein, Jesus, sein Leben und seine Lehren als „normativ für eine zeitgenössische christliche Sozialethik“ anzusehen. In *Practicing the Politics of Jesus* (2007), einem Buch, das die Quellen und Beweggründe der *Politik Jesu* untersucht, zeigt Earl Zimmermann, dass ein Impuls aus dem Täufertum des 16. Jahrhunderts kam. Für Yoder war das Täufertum eine historische Bewegung, die Jesus als Norm für christliches Verhalten verstand. Die *Politik Jesu* bestimmt auch den besonderen Inhalt der Voraussetzungen und die Methode in Yoders anderen wichtigen Veröffentlichungen zur Christologie, wie seine weniger oft zitierte Vorrede zur Theologie: *Preface to Theology* (1981/2002).

Eine erste Diskussion der Frage nach einer Christologie für Mennoniten fand auf der Believers´ Church Conference 1980 an der Bluffton University statt. Diese Konferenz stand unter der Frage „Gibt es eine Christologie der Believers´ Church"? Yoder hielt den Hauptvortrag unter dem Titel *That Household We Are* (in überarbeiteter Form veröffentlicht als *But We Do See Jesus,* in: *The Priestly Kingdom,* 1984, 46–62). In einer anschließenden Äußerung zur Konferenz stellte er fest, dass von ihr der Impuls ausgegangen sei, die Nizänischen Formeln in seinem *Preface to Theology* zu relativieren.

Die Methodologie der *Preface* sollte sich auf die Entwicklung und den Wandel in den neutestamentlichen Aussagen über Jesus konzentrieren. Yoder identifizierte die frühsten Aussagen als sechs Predigten in der Apostelgeschichte, die verkündeten, wer Jesus gewesen sei (Apg. 2, 14–20; 3,12–16; 4, 8–12; 5, 29–32; 10, 34–43; 13, 16–41). In diesen Predigten, so meinte Yoder, wurde Jesus auf narrative Weise identifiziert, indem davon gesprochen wurde, dass Jesus getötet und von Gott auferweckt worden sei. Mit dieser Geschichte wurden die Zuhörer aufgerufen, sich der Jesusbewegung anzuschließen. Dann zeigte Yoder unter Rückgriff auf paulinische Briefe und andere wichtige

neutestamentliche Autoren die Vielfalt der Wege auf, wie diese Autoren zusätzliche Deutungen aus der Geschichte erhoben oder verschiedene Teile dieser Geschichte in wechselnden Zusammenhängen unterstrichen. In dieser Untersuchung bemühte sich Yoder, zwei Punkte herauszustellen: einmal die Vielfalt und den Wandel der Aussagen innerhalb des Neuen Testaments selbst zu zeigen, und zum anderen zu zeigen, dass diese Autoren Gott in der Geschichte Jesu am Werk sahen, eine göttliche Aktivität, die eine Fortsetzung des göttlichen Wirkens in Israel war.

In seiner Untersuchung arbeitete Yoder heraus, dass für die Überlegungen zur Ethik hinter die klassischen Formeln zur Geschichte Jesu zurück gegangen werden müsse, doch er machte auch klar, dass er mit seiner Sicht keinesfalls die Standartformulierungen von Nicäa und Chalcedon brüsk zurückweisen wollte. Yoder stellte sie in Abhängigkeit von ihrem Kontext und ihrer Weltsicht dar, aber er schrieb auch, dass sie innerhalb ihres besonderen Kontextes die besten Antworten auf die Fragen waren, die vom Neuen Testament über das Verhältnis Jesu zu Gott, dem Vater, und zur Menschheit aufgeworfen worden waren. Er wies darauf hin, dass Jesus, Gott, den Vater, und den Heiligen Geist als „homoousios“ zu begreifen, bedeutete, sie in ontologischen Kategorien zu fassen, d. h. in einer Beschreibung ihrer universalen Substanz und ihrem Wesensgehalt (Essenz). Solche Kategorien widerspiegelten seiner Meinung nach eine hierarchisch geordnete Kosmologie, wie sie in der modernen Welt nicht mehr plausibel ist. So könnten in anderen sittlichen Verhältnissen (Ethos) oder einer anderen Kosmologie andere wahre Aussagen vorhanden sein, die nicht in der klassischen Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht wurden, solange sie sich auf ernsthafte Weise mit denselben Fragen befassten, die in den klassischen Formeln zur Sprache gebracht wurden. Wenn die Alten die metaphysische Kategorie der „Substanz“ nutzten, um die Kontinuität zwischen Jesus und dem Vater zu beschreiben, könnten es in unserer Zeit vielleicht die Kategorien sein, die die Beziehung von „Ethik und Geschichte“ oder „Wille und Tat“ beschreiben.

Yoders Standpunkt kommt besonders klar in seinem Aufsatz *But We Do See Jesus* zum Ausdruck, in dem er fünf verschiedene christologische Bilder des Neuen Testaments beschreibt: das „Wort“ (Joh. 1), den „neuen Adam“ (Phil. 2), den „Schöpfer“ von Herrschern und Mächten (Kol. 1), den „Hohepriester“ (Heb.) und das „geschlachtete Lamm“ (Offb. 5). Jedes ist ein Bild, in den der jeweilige neutestamentliche Autor die Geschichte Jesu in eine je andere Kosmologie einzeichnet und die Sprache der Kosmologie nutzt, um zu zeigen, dass Jesus sich als Herr über den Kosmos erweist und sich mit der Menschheit identifiziert. Hinter diesen Bildern verberge sich ein „tiefes Syndrom“, das die Identifikation Jesu mit Gott und mit der Menschheit kennzeichnete und das Werk Christi mit seinem Tod und seiner Auferstehung verband. So sollten wir nicht die biblische Terminologie wiederholen, die die kosmologische Sichtweise der neutestamentlichen Zeit („with the top open for transcendent validation“) widerspiegelt, wir sollten nur ihrer Methode folgen und in unserer Begrifflichkeit beschreiben, wer Jesus war. Yoder beschrieb das Ethos des ausgehenden 20. Jahrhunderts mit den Begriffen →„Relativismus und Pluralismus“ und schlug vor, der Botschaft, dass Jesus Herr sei, einen neuen Ausdruck in diesem Kontext zu geben und, da es keine universale Berufungsinstanz in einem relativistischen/pluralistischen Kontext gibt, ihre Wahrhaftigkeit so zu bezeugen, indem wir in der Geschichte leben, auch wenn es nicht gefordert und sogar gefährlich ist.

Jesus Christ Our Lord, 1987 von C. Norman Kraus veröffentlicht, hatte eine lange Entstehungszeit und verdeutlicht neue Elemente in der theologischen Arbeit der Mennoniten. Zunächst ist es die Tatsache, dass das Bibelverständnis und der Zugang zur Theologie in dieser Darstellung mit der neoorthodoxen Theologie und der historisch-kritischen Bibelforschung vertraut sind, die inzwischen auch unter den mennonitischen Theologen ihren Einfluss entfalten konnten. Dann wird die Frage nach der Christologie für Mennoniten schon im Untertitel des Buches deutlich markiert: *Christology from a Disciple´s Perspective* (Christologie aus der Sicht der Nachfolge Jesu). Schließlich spiegeln sich hier die Erfahrungen des Autors in Japan wider, wo dieses Buch geschrieben wurde.

Kraus bemüht sich um einen historischen Zugang zur Frage der Christologie „von unten“. So beginnt er nicht mit philosophischen Definitionen von Gottheit und Menschheit, sondern mit der Geschichte Jesu im Neuen Testament, in dem Jesus als „Vermittler von Gottes Gegenwart für uns“ bezeugt wird. Jesus ist der Mensch, der uns Gott offenbart. Die Evangelien sind Zeugnisse der Zuwendung Gottes zu den Menschen und eine Fortsetzung der Heilsgeschichte. Jesus ist die „Erfüllung des von Gott verheißenen Heils“. Unter dem Einfluss der „Schamkultur“ in Japan verlagert Kraus den Akzent, der

auf dem Sühneopfergedanken liegt, und bewegt sich weg von dem traditionellen, an der Schuld und Vergeltung orientierten Motiv des Anselm von Canterbury. Dagegen setzt Kraus die Auffassung, dass Jesu Tod ein unvermeidbares Ergebnis seiner Bemühung sein musste, die Liebe Gottes zu den Menschen zu verkörpern. So wird in diesem Tod und der anschließenden Auferstehung das Böse überwunden und die Versöhnung des Menschen mit Gott möglich. Die heftige, aber kurzlebige Polemik der Fundamentalisten gegen diese Christologie zeigt eigentlich nur, dass die Annahme, eine für Mennoniten angemessene Theologie könne hauptsächlich allein in Übereinstimmung mit den klassischen Formulierungen gestaltet werden, im Schwinden begriffen ist.

Nach der Veröffentlichung der *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (1968), in erster Linie eine historistische Erweiterung neoorthodoxer Konzepte, hat Gordon →Kaufman (1925–2011), Sohn Edmund G. Kaufmans, die traditionelle Theologie ganz aufgegeben. Er sah in der Theologie eine „Konstruktion menschlicher Einbildungskraft“ und erarbeitete eine konstruktive Theologie, in der über Gott als Symbol nachgedacht wurde und die ganz und gar von der modernen kosmologischen Weltsicht durchdrungen war. Kaufman stand unter dem Eindruck, dass sich in den klassischen Bildern von Gott und Christus eine abgestorbene Kosmologie widerspiegelt, und glaubte, dass die immense, wirklich unfassbare Größe und das unvorstellbare Alter des Universums keinen „Platz“ für Gott lässt, wie er traditioneller Weise verstanden wurde. So konstruierte Kaufman eine Theologie, die zeitgenössischer Kosmologie und evolutionistischen Perspektiven entspricht. Er definierte das Symbol „Gott“ als die „serendipitous creativity“ (für den Menschen zufällige, unverfügbare, ihn aber beglückende Kreativität Gottes), die Männer und Frauen als „biohistorische Wesen“ aus dem offensichtlichen Chaos der unzähligen Evolutionsschübe unserer Welt ins Leben ruft.

Die Richtung und Gegenwart Gottes in den historisch-evolutionären Prozessen wird in Jesus anschaulich. Für „Christus“ formulierte Kaufman eine „weiter gefasste Christologie“. Das war die neue christliche Gemeinde, die die gesamte komplexe menschliche Wirklichkeit einschloss, die den Menschen Jesus umgab und auf ihn folgte. Später nannte Kaufman das ein „Jesus trajectory“ (Lebensbahn Jesu), die aus der „Folge kreativer historischer Ereignisse mit der Taufe Jesu, seinem Dienst, Tod und seiner Auferstehung bestand und sich auf kreative Weise durch die Geschichte bis zur Gegenwart fortsetzte.“ Da „Christus“ als das Bild Gottes charakterisiert werden könne, erzeugt dieser Zugang zur Christologie ein Paradigma, das das Menschliche und das Göttliche auf Erden zusammenbringt. Trotz seiner radikalen Abkehr von traditionellen Formulierungen griff Kaufman auf seine mennonitische Identiät zurück und ließ es sich nicht nehmen, die Bedeutung der christlichen Gemeinde und die Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit und sozialer Gerechtigkeit zu unterstreichen. Insofern Menschen Teil des Lebensnetzes sind, das von der „serepiditous creativity“ erschaffen wurde, fordert der Glaube an diesen „Gott“, allen mit Liebe zu begegnen, auch der natürlichen Umwelt und den Feinden genauso wie den Nachbarn (vgl. auch ähnlich Daniel Liechty, *Reflecting on Faith in A Post-Christian Time,* 2003). Wegen seines radikaleren Charakters hatte Kaufmans Theologie nicht so starken Einfluss auf mennonitische Autoren wie die Theologie John Howard Yoders.

A. James →Reimer (1942–2010) ist der mennonitische Theologe, der besonders als Verteidiger der klassischen Theologie bekannt geworden ist. Er widersprach, wie er es nannte, Yoders „historisch-eschatologischem“ und Weavers (s. u.) „horizontalem“ Zugang zur Christologie, ebenso dem „evolutionistisch-historischen“ Modell Gordon Kaufmans. Reimer verteidigte die klassischen Formulierungen und einen „ontologisch-metaphysischen“ oder „vertikalen“ Ansatz der Christologie. Er anerkannte zwar, dass es einen Wandel in der Begrifflichkeit und einen Verlust der erzählerischen und ethischen Züge in der Theologie zwischen dem Neuen Testament und dem Nicäno-Constantinopolitanum gegeben habe, er leugnete aber im Gegensatz zu Yoders Kontextualisierung der klassischen Formeln jeden bedeutsamen Einfluss des späteren kirchlichen Ethos auf die Begrifflichkeit des Nicäno-Constantinopolitanums. Er meinte, dass dieses in direkter Verbindung mit der Heiligen Schrift stehe, und erklärte, dass diese Formeln für die Entwicklung der „einzigartigen christlichen Anschauung von Gott“ notwendig gewesen seien.

Im Gegensatz zu Reimers kritischem Umgang mit dem historischen Ansatz Yoders haben andere Autoren Yoders Kontextualisierung der klassischen Kategorien heruntergespielt, um daran festhalten zu können, dass Yoder seine pazifistischen Gedanken in den christologischen Standardformeln verankert hat. Craig Carter stellte in seiner langen Abhandlung fest, dass Yoder sich zwar nicht stark

genug auf die klassischen Formeln bezogen, seine Basis aber doch ganz offensichtlich in den Aussagen von Nicäa gefunden habe. So gibt auch Mark Thiessen Nation zu erkennen, dass Yoder seine Ethik mit den Standardformeln der Konzile verbunden habe (Mark Thiessen Nation, John Howard Yoder, 2006, 128). Kritiker warfen Carter und Nation ein selektives Yoderverständnis vor. Diese Kritik wurde auch von Earl Zimmermann aufgenommen, der für seine Recherchen zur Entstehung der *Politik Jesu* die Korrespondenz Yoders heranziehen konnte. Aus dieser Korrespondenz ergibt sich, dass Yoder die Absicht verfolgte, in seiner Dissertation über die täuferischen Anfänge im 16. Jahrhundert auf den Weg zu einer Theologie hinzuweisen, die täuferische Anliegen bedenken und zugleich unabhängig von den klassischen Formulierungen des Christentums sein sollte.

Die Methode Thomas N. Fingers brachte einen Zwitter aus Reimers vollständiger Übernahme der klassischen Formeln und den Ansätzen Yoders, Weavers (s. u.) und Kaufmans hervor, die diese Formeln relativierten und Wege vorschlugen, neue Formeln zu konstruieren, die dem zeitgenössischen Kontext entsprechen. Mit dem Anspruch, dass sie „biblisch“ sind oder die biblische Wahrheit zum Ausdruck bringen, akzeptierte Finger die vorgegebenen klassischen Kategorien der „Menschheit“ und „Gottheit“ (Nicäa und Chalcedon) wie auch andere klassische Begriffe. Doch anstatt Reimers Verteidigung der klassischen Begrifflichkeit zu folgen, meinte Finger, sie von dem ursprünglichen Inhalt lösen zu können (mit Gründen, wie auch Yoders sie angeführt hatte), um sie dann mit neuem Inhalt zu füllen, der aus Konzepten und Ideen der Täufer und Mennoniten einst und jetzt zusammengestellt wurde.

Dieser Zugang spricht diejenigen an, die sich mit der klassischen theologischen Tradition identifizieren, sich aber weiterhin auch zur mennonitischen Tradition bekennen wollen. So entsteht ein Zwitter aus klassischen und täuferisch-mennonitischen Motiven. Kritiker meinten, dass dieser Zugang zum christologischen Problem den Kontext missachtet, der die klassische Begrifflichkeit hervorbrachte, worauf Yoder und Kaufman hingewiesen haben, und dass eine neue Definition der klassischen Begriffe eine Position schafft, die nicht mehr klassisch genannt werden könne. Abgesehen davon wird kritisiert, dass diese Vorgehensweise die historisch wechselnden Kontexte der täuferisch-mennonitischen Anschauungen kaum berücksichtigt und ihnen ihre ursprüngliche Vitalität nimmt. Das macht es der Theologie aber schwer, auf ganz neue Probleme wirklich eingehen zu können.

Die Schriften J. Denny Weavers, die der theologischen Richtung Yoders folgen, thematisieren die Implikationen, die in Yoders Relativierung der klassischen christologischen Formeln und in dessen Beschreibung des ekklesiologischen Wandels stecken und mit dem Namen Kaiser Konstantins verbunden sind. Während Yoder nur sagte, dass der Erzählcharakter der Aussagen über Jesus in der Zeit zwischen dem Neuen Testament und Nicäa aufgegeben worden sei, verstärkte Weaver diese Beobachtung und wies darauf hin, dass das Verschwinden der Erzählung, die als Fundament der Ethik galt, mit dem Aufstieg der Kirche korrespondierte, die sich der Schwertgewalt des Kaisers anpasste. Nach Weaver vermag diese Korrelation von Christologie und Ethik die Friedenskirchen zu neuen Formulierungen anzuregen, die von der neutestamentlichen Jesus-Erzählung und nicht den klassischen Formulierungen normativen Gebrauch machen. Besonders umfassend wird dieses Argument in Weavers *The Nonviolent Atonement* (2011) ausgearbeitet. Dieses Buch anerkennt den Wahrheitscharakter der klassischen Formeln innerhalb ihrer historischen Voraussetzungen, weist aber den Weg zu einer narrativen Christologie, wie Yoder es getan hat.

The *Nonviolent Atonement* war die erste wichtige Interpretation eines Sühneopfer-Bildes, das von der Gewaltfreiheit der Geschichte Jesu geprägt ist. Dieses Bild, der „narrative Christus Victor“, veranschaulicht die Konfrontation der Mächte Gottes mit den Mächten Satans, bringt aber dieses Drama auf die Erde in der Person Jesu, der mit den verschiedenen Formen des Bösen konfrontiert ist, die sich der Herrschaft Gottes widersetzen. Dieses Bild findet sich auch in der Offenbarung des Johannes, wenn davon ausgegangen wird, dass sich die Symbole der Offenbarung auf weltliche Herrscher und das Römische Reich beziehen, das mit der Kirche Jesu Christi konfrontiert ist. *Z*wischen diesem Bild in den Evangelien und der Offenbarung steht die neuere Paulusexegese, die eine Verbindung zum Bild vom „Christus Victor“ hergestellt hat. In diesem neuen Bild ereignet sich der Sieg der Herrschaft Gottes in der Auferstehung. Die Erlösung ist eine Tat Gottes, die in der Erzählung von Jesus zum Ausdruck kommt. Weaver folgt der Logik, dass Gott sich in der von Gewaltfreiheit geprägten Jesus-Erzählung offenbart, und setzt sich dafür ein, Gott auch sonst in gewaltfreien Bildern

vorzustellen, ein logischer Schritt, den Yoder selbst nicht vollzogen hat.

Im Bild vom „narrativen Christus Victor“ soll die Sendung Jesu die Herrschaft Gottes auf Erden sichtbar machen, und es sind die Mächte des Bösen, die sich dieser Herrschaft widersetzen und Jesus töten. Daraufhin handelt Gott, um das Böse in der Auferstehung Jesu zu überwinden. Anstatt eine göttliche Vergeltung für den Tod Jesu als Fundament der Erlösung anzunehmen, wird die Erlösung in der Geschichte, die vom „narrativen Christus Victor“ erzählt, zur Tat Gottes, das Leben wieder herzustellen.

4. Christologische Aussagen der Täufer

Diskussionen über eine angemessene Theologie für Mennoniten oder für die Friedenskirche haben einen Widerpart in der Einschätzung der täuferischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Wie es für die mennonitische Theologie des 20. Jahrhunderts galt, wurde auch angenommen, dass die Äußerungen der Täufer und Mennoniten im 16. Jahrhundert im Allgemeinen mit den klassischen Glaubensbekenntnissen kompatibel waren, wenn auch nur vorzugsweise in der biblischen und nicht in der dogmatischen Sprache (vgl. J. Wenger, A. Snyder). Kürzlich haben, von Yoder angeregt, andere gemeint, dass die Vorliebe für die biblische Sprache den Anfang einer neuen Ekklesiologie darstellt, die in den klassischen Bekenntnissen keine endgültigen Antworten auf die Fragen der Christologie sieht (vgl. J. D. Weaver, G. Mast). Die Diskussion um den Charakter einer täuferischen Theologie trat am deutlichsten in den Erörterungen der längst zur Kenntnis genommenen Abweichungen der Täufer von den altkirchlichen Standardaussagen der Christologie hervor.

Eine Abweichung war die Logoschristologie Hans →Dencks. Seine Konzentration auf das „Wort“ im Abgrund der Seele des Menschen führte in eine mystische und universal orientierte Frömmigkeitstradition. Für manche schien diese Betonung des inneren Wortes das ewige Wort Gottes vom äußeren Wort der Geschichte Jesu im Neuen Testament zu trennen. Anders war die bei Pilgram →Marpeck zu beobachtende Abweichung: Er legte großen Wert auf die Menschheit Jesu, wahrte aber die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur als Weg zum unsichtbaren Gott. Marpeck schrieb vom irdischen Jesus, dass „die Gottheit nicht in ihm in dieser Form lebte“, wohl aber lebte sie in ihm nach der Auferstehung. Schließlich ist die bekannteste Abweichung in der Annahme von Menno →Simons zu sehen, dass Jesus nicht menschliches, sondern nur himmlisches Fleisch angenommen habe. In diesem Konzept hatte Jesu Fleisch zwar menschliche Qualität, wie die Fähigkeit zu bluten und zu sterben, aber sein Ursprung war himmlisch. Er wurde von Maria geboren, ohne Sünde anzunehmen: geboren in und nicht ex Maria Virgine. Wie auch immer, alle drei täuferischen Anschauungen weichen von der traditionellen Formulierung Chalcedons ab, die den Akzent auf das ungetrennte und unvermischte „wahrer Mensch und wahrer Gott“ legte.

Die Christologie, wie Menno Simons sie formulierte, wurde von den Schweizer →Täufern und von Adam Pastor abgelehnt, den Menno Simons gebannt hatte, weil dieser eine Christologie vertrat, die Jesus als menschlichen Träger des Wortes verstand und seine Präexistenz als Sohn Gottes leugnete. Die modernen Theologen, die den täuferischen Rückgriff auf die klassischen Formeln der Christologie herauszuarbeiten versuchten, mussten nach Erklärungen für die irgendwie beunruhigenden Äußerungen suchen, um die Täufer in der Tradition der klassischen Orthodoxie halten zu können. So wurde beispielsweise behauptet, die Täufer seien keine besonders sorgsamen theologischen Denker gewesen oder hätten eine unbeholfen formulierte Christologie vertreten, die traditionelle Aussagen bis zum Zerbrechen für den eigenen Gebrauch strapaziert oder ungeschickte Anleihen bei anderen kirchlichen Traditionen vorgenommen hätten (vgl. J. Rempel, N. Blough, Th. Finger).

Dagegen zeigte John H. Yoder den Weg zu einer positiven Einschätzung dieser angeblich abweichenden Sichtweisen. Mündlich hat sich Yoder gelegentlich dahingehend geäußert, dass es wohl sinnvoll sei, statt die Lehre vom himmlischen Fleisch als das Erzeugnis eines schlechten Theologen zu sehen, in ihr den Beweis eines kreativen Denkens in einem neuen Kontext wahrzunehmen, das Bemühen um eine Christologie, die eine sichtbare, friedfertige Kirche als Leib Christi untermauert (vgl. G. Mast, S. Voolstra).

5. Ausblick

Diese knappe Beschreibung der täuferisch-mennonitischen Arbeit an der Christologie zeigt, dass es keinen Konsens unter den Mennoniten heute gibt, sondern nur unterschiedliche Zugänge zur Christologie, und dass jeder Zugang für sich in Anspruch nimmt, sich aufs Beste für die mennonitische Kirche des 21. Jahrhunderts zu empfehlen. Die jeweilige Sicht ist von der Deutung der klassischen Formulierungen und dem Verständnis des historischen Kontexts und der Lehrentwicklung in der alten Kirche abhängig. Das betrifft sowohl die theologische Arbeit in der Gegenwart als auch die Würdigung der täuferischen Theologie im 16. Jahrhundert. Zu einem großen Teil bestimmen die Antworten auf die Untersuchungen John H. Yoders, ob sich der eine oder andere Zugang zur Christologie – im 16. Jahrhundert genauso wie heute – als eine Version der klassischen Theologie präsentiert oder als Versuch, eine neue Tradition zu erfinden, die Yoder als „Jesus-Tradition“ bezeichnen würde.

Auswahlbibliografie

Gerald Biesecker-Mast, Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion: Radical Confessional Rhetoric from Schleitheim to Dordrecht. The C. Henry Smith Series, Bd. 6., Telford, Pa., 2006. - Neal Blough, Christ in Our Midst: Incarnation, Church and Discipleship in the Theology of Pilgram Marpeck. Kitchener, Ont., 2007. - Craig A. Carter, The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder, Grand Rapids, Mi., 2001. - Thomas N. Finger, Christian Theology: An Eschatological Approach, Volume 1, Scottdale, Pa., (Reprint Thomas Nelson), 1985. - Ders.,Christian Theology: An Eschatological Approach, Volume 2, Scottdale, Pa., 1989. - Ders., A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove, Ill., 2004. - Ders.,Response to J. Denny Weaver's 'Parsing Anabaptist Theology'. Direction 35, 1, 2006; 134–53. - Ted Grimsrud, Whither Contemporary Anabapstist Theology? In: Embodying the Way of Jesus: Anabaptist Convictions for the Twenty-First Century, 23–36. Eugene, Ore., 2007. - Daniel Kauffman, Bible Doctrine: A Treatise on the Great Doctrines of the Bible, Scottdale, Pa. 1914. - Ders, Doctrines of the Bible: A Brief Discussion of the Teachings of God's Word. Scottdale, Pa., 1929. - Ders., Manual of Bible Doctrines, Setting Forth the General Principles of the Plan of Salvation. Elkhart, Ind., 1898. - Edmund G. Kaufman, Basic Christian Convictions, North Newton, Kans., 1972. - Gordon D. Kaufman, In Face of Mystery: A Constructive Theology, Cambridge, Ma., 1993. - Ders., Jesus and Creativity. Minneapolis, Minn., 2006. - Ders., My Life and My Theological Reflection: Two Central Themes, in: American Journal of Theology and Philosophy 22, 1 2001, 3–32. - Ders., Systematic Theology: A Historicist Perspective, New York 1968, Reprint 1978. - Norman Kraus, Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective, rev. Aufl., Scottdale, Pa., 1990. - Marpeck, Pilgram, Later Writings by Pilgram Marpeck and His Circle Bd. 1: The Exposé, A Dialogue, and Marpeck's response to Caspar Schwenckfeld, übers. von Walter Klaassen, Werner Packull, and John Rempel, Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 1999. - Gerald J. Mast, Jesus' Flesh and the Faithful Church in the Theological Rhetoric of Menno Simons in: The Work of Jesus Christ in Anabaptist Perspective: Essays in Honor of J. Denny Weaver, hg. on Alain Epp Weaver and Gerald J. Mast, Telford, Pa., und Scottdale, Pa., 2008. - Gerald J. Mast und J. Denny Weaver, Defenseless Christianity: Anabaptism for a Nonviolent Church, Telford, Pa. und Scottdale, Pa., 2009. - Mark Thiessen Nation, John Howard Yoder: Mennonite Patience Evangelical Witness, Catholic Convictions. Grand Rapids, Mich., 2006. - A. James Reimer, Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics, Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2001. - John D. Rempel, Critically Appropriating Tradition: Pilgram Marpeck's Experiments in Corrective Theologizing, in: Mennonite Quarterly Review 85, 1, 2011, 59–75. - John Sanders (Hg.), Atonement and Violence: A Theological Conversation. Nashville, 2006. - C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology: An Introduction, Kitchener, Ont., 1995. - Sjouke Voolstra, Het Woord is Vlees Geworden: De Melchioritisch-Menniste Incarnatieleer, Kampen, 1982. - Ders., Menno Simons: His Image and Message. Cornelius H. Wedel Historical Series 10, North Newton, Kans., 1996. - Erland Waltner, (Hg.), Jesus Christ and the Mission of the Church: Contemporary Anabaptist Perspectives. By George R. III Brunk, John E. Toews, Harry Huebner, und J. Denny Weaver, respondant Daniel D. Garcia, Mary H. Schertz, und Thomas Finger.

Newton, Kans., 1990. - J. Denny Weaver, Anabaptist Theology in Face of Postmodernity: A Proposal for the Third Millennium., The C. Henry Smith Series, 2, Telford, Pa., und Scottdale, Pa., 2000. - Ders., Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism, 2. Aufl., Scottdale, Pa., 2005. - Ders., A Believers' Church Christology, in: Mennonite Quarterly Review 57, 2, 1983, 112–131. - Ders., Keeping Salvation Ethical: Mennonite and Amish Atonement Theology in the Late Nineteenth Century. Foreword C. Norman Kraus. Studies in Anabaptist and Mennonite History, Scottdale, Pa., 1997. - Ders., Moderate Trinitarian or Specific to Jesus: A Radical Analysis of the Theology of Pilgram Marpeck, in: Anabaptist Political Theology After Marpeck, hg. von Gerald J. Mast und Trevor Bechtel (im Druck). - Ders., The Nonviolent Atonement, 2. Aufl., Grand Rapids, 2011. - Ders., Parsing Anabaptist Theology: A Review Essay of Thomas N. Finger's A Contemporary Anabaptist Theology, Direction 34, 241–263. - C. H. Wedel, Abriß der Geschichte der Mennoniten, Bd. 1–4, Newton, Kans., 1900–1904. - Ders., Glaubenslehre, North Newton, Kans., ca. 1910. - John Christian Wenger, Glimpses of Mennonite History and Doctrine. 4. Aufl, Scottdale, Pa, 1947, Reprint 1959. - Ders., Introduction to Theology: A Brief Introduction to the Doctrinal Content of the Scripture Written in the Anabaptist-Mennonite Tradition, Scottdale, Pa., 1954, Reprint 1966. - John Howard Yoder, That Household We Are.“ Keynote Address. Is There a Believers' Church Christology? Bluffton College, 1980. - Ders., 'But We Do See Jesus':The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth.“ In The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel, 462, Notre Dame, Ind., 1984. - Ders., Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Weisenheim 1983. - Ders., Preface to Theology: Christology and Theological Method, Grand Rapids, Mich., 2002. - Earl Zimmerman, Practicing the Politics of Jesus: The Origin and Significance of John Howard Yoder's Social Ethics. The C. Henry Smith Series 8, Telford, Pa., Scottdale, Pa., 2007.

J. Denny Weaver