

VARIATIONEN DES KIRCHENBEGRIFFS BEI DEN TÄUFERN

I

Als ich vor zehn Jahren, im Februar 1959, Münster besuchte¹, prangte an den Litfaßsäulen und im Aushang der Schaufenster ein grellrotes Plakat, das einlud zum „Karneval mit den Wiedertäufern“. Mit einer Gala-Prunksitzung am „Hofe des Königs der Wiedertäufer“, nämlich im Festsaal der Bahnhofs-Gaststätten, sollte der Karneval in Anwesenheit seiner Tollität Prinz Hermann I. eröffnet werden. Am „Hofe des Königs der Wiedertäufer“ sollten auch unter dem Motto „Nacht der Nächte“ der Große Kostümball und zwei Tage später der Rosenmontagsball stattfinden. Zum „Kehraus mit Strafgericht“ am Dienstag vor Aschermittwoch war man hingegen ins Café Schucan eingeladen. Ich hatte den Eindruck, daß die Erinnerung an das Wiedertäuferreich von 1534/35 hier in Münster nach wie vor die Fantasie beflügeln kann, die Erinnerung vor allem an die wüsten Ausschreitungen, an den Kommunismus, die Vielweiberei, die Gelage und Blutbäder, aber auch an das Ende der Täuferführer Jan van Leiden, Knipperdolling und Bernd Krechting in den drei Käfigen, die noch heute am Turm der Lambertikirche zu sehen oder als Wiedertäuferplakette aus Schokolade im Café Schucan zu kaufen sind.

Für die Kirchengeschichtsschreibung ist die Erinnerung an die Wiedertäufer inzwischen ein etwas diffizileres Geschäft geworden. Man hat nicht nur gelernt, die Ereignisse in Münster etwas sachlicher zu beurteilen, sondern kann ihnen im Rahmen der größeren Täuferbewegung ihren Platz genauer zuweisen. Man zieht nicht mehr wie im 16. Jahrhundert die Linien einfach nur von Müntzer nach Münster, sondern sieht die Anfänge der Täuferbewegung 1523—1525 in Zürich, beobachtet für die Jahre bis 1530 die ausschließliche Verbreitung im oberdeutschen Raum, erkennt, wie bei der Verpflanzung der Wiedertaufe nach dem Norden durch Melchior Hoffman fremde Vorstellungen Einfluß gewinnen und erklärt sich die Katastrophe von Münster als das Durchbrechen dieses dem ursprünglichen Täuferum entgegengesetzten Geistes. Trotzdem wird man sich hüten müssen, die münsterischen Wiedertäufer zu isolieren. Einerseits haben sie in ihren Anfängen echt täuferische Gedanken vorzuweisen. Andererseits haben sie damit so-

wohl auf oberdeutsche Täuferkreise als auch auf die späteren Mennoniten gewirkt. So absurd es deshalb ist, von den Ereignissen in Münster pauschal auf die ganze Täuferbewegung zu schließen, so deckt doch gerade die nuanzierende Forschung verbindende Linien auf, die für das Verständnis der Eigenarten der verschiedenen Gruppen wichtig sind. Ich möchte dafür ein Beispiel geben, indem ich den Kirchenbegriff bei den Täufern in drei seiner verschiedenen Ausprägungen untersuche. Die Auswahl dieses Themas hat den Vorteil, daß damit eine Kernfrage ins Gespräch kommt, die gerade auch kontroverstheologisch oder, zeitgemäßer ausgedrückt, ökumenisch von Belang ist.

II

Ich beginne mit dem Brief von Konrad Grebel an Thomas Müntzer vom September 1524, den Fritz Blanke als die „älteste Urkunde protestantischen Freikirchentums“ bezeichnet hat². Das Stichwort „Freikirche“ deutet in der Tat auf das Neue hin, das mit den Täufern — und mit dem Brief Grebels an Müntzer zum ersten Mal — ans Licht getreten ist. Die Täufer verstanden sich als eine Minderheit, die aus freier Entscheidung den Weg des christlichen Glaubens zu gehen bereit war und das Evangelium nicht an die Obrigkeit gebunden haben wollte. Freiwilligkeit und Freiheit gegenüber der Obrigkeit waren die beiden Kennzeichen dieser Freikirche. „Es ist besser“, schreibt Grebel³, „wenn wenige durch das Wort Gottes recht unterrichtet werden, recht glauben und in rechten Tugenden und Bräuchen wandeln, als wenn viele durch verfälschte Lehre einen falschen und trügerischen Glauben haben.“ „Wer sich nicht bessern, nicht glauben will und dem Wort und Wandeln Gottes widerstrebt und dabei verharret, den soll man, nachdem ihm Christus und sein Wort, seine Regel gepredigt und er durch die drei Zeugen und die Gemeinde ermahnt worden ist, . . . nicht töten, sondern für einen Heiden und Zöllner halten und so bleiben lassen.“ Für die Täufer folgte daraus die Auflösung der Einheit von Kirchenvolk und Gesellschaft, die Auflösung des später sogenannten *corpus christianum*, die sowohl den Altgläubigen als auch den Reformationskirchen unerträglich und deshalb Grund für eine mehr oder weniger konsequente Unterdrückung der Täufer war. Man könnte die Täufer geradezu als frühzeitige (um nicht zu sagen vorzeitige und deshalb gescheiterte) Vertreter der Säkularisierung, d. h. der Entkirchlichung der Gesellschaft, bezeichnen. Doch wird man, um das recht zu verstehen, weniger diese geistesgeschichtliche Rolle des Freikirchentums als die theologischen Hintergründe dafür beachten müssen.

Die theologischen Hintergründe werden sichtbar, wenn man nach der geistlichen Struktur der als Minderheitskirche konzipierten Täufergemeinde fragt. Im Mittelpunkt des Briefes von Grebel steht die Darstellung seiner Auffassung von Taufe und Abendmahl. Das Abendmahl⁴ wird als Erinnerungsmahl und von daher vor allem als Gemeinschaftsmahl, als „Mahl der Vereinbarung“, d. h. als Mahl der Vereinigung mit Christus und den Brüdern verstanden: Es erinnert den Teilnehmer „an den Leib und das Blut Christi, an den Bund am Kreuz, so daß er um Christi und der Brüder, um des Hauptes und der Glieder willen zu leben und zu leiden bereit“ ist. Daß diese Erinnerung keine beliebige, sondern eine verbindliche Rückbeziehung auf den Tod und Auferstehung Christi ist, dafür sorgt die Anwendung der „Regel Christi Matth. 18, 15—18“, d. h. die brüderliche Ermahnung, ohne die das Nachtmahl nicht gefeiert werden soll. Das Abendmahl weist also nicht nur als „Zeichen“ hin auf die Begründung der Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern im Opfertod Jesu, sondern dient in der Verbindung mit der Kirchengzucht zugleich der Verwirklichung dieser Gemeinschaft. Deshalb kann Grebel formulieren, daß „das Brot nichts anderes ist als Brot, im Glauben [jedoch] der Leib Christi und eine Einleibung mit Christus und den Brüdern“.

Auf parallele Weise bekommt bei Grebel auch die Taufe⁵ einen effikativen Sinn. Grebel spricht zwar dem Taufwasser nicht nur die selig machende, sondern auch jede den Glauben stärkende und mehrende Wirkung ab. Auch könne die Taufe in der Erinnerung keinen Trost gewähren oder die letzte Zuflucht auf dem Sterbebett sein. Aber indem er das Zeichen ganz von dem dadurch Bezeichneten her zu verstehen sucht, verliert das Zeichen seine Belanglosigkeit und fordert eine ganz bestimmte äußere Gestalt. Dazu gehört an erster Stelle, daß „nicht ohne die Regel des Bindens und LöSENS getauft werden“ soll, d. h. daß auch hier nach der Regel Christi in Matth. 18, 15 ff. die brüderliche Ermahnung eine unaufgebbare Funktion hat. Die Taufe ist deshalb nicht nur Zeichen der durch Jesus Christus gewirkten Erneuerung des Menschen, sondern dient dieser Erneuerung, indem sie als Aufnahmeakt den Täufling in die Gemeinschaft derer eingliedert, die ihn auch weiterhin durch die brüderliche Ermahnung mit dem erneuernden Wort konfrontieren werden.

Entscheidend ist also sowohl bei der Taufe als auch beim Abendmahl die Verbindung mit der Kirchengzucht oder „Regel Christi“, wie Grebel sagt. In dem Kraftfeld, das dadurch entsteht, ist man in Christi Namen beisammen, ist Christus mitten unter den Seinen, ist christliche Gemeinde, ist die Kirche, von der es heißt, daß die Pforten der Hölle sie nicht über-

winden werden. „Zeuge mit dem Wort“, schreibt Grebel an Müntzer⁶, „und mache eine christliche Gemeinde mit Hilfe Christi und seiner Regel, wie wir sie eingesetzt finden Mt 18 und gebraucht in den Episteln“. Dies ist nicht ein beiläufiger Satz, sondern die Zusammenfassung aller Forderungen Grebels nach Anerkennung des göttlichen Wortes der Heiligen Schrift, nach Abschaffung aller unchristlichen Gebräuche und nach Einführung allein der göttlichen, d. h. der in der Schrift begründeten Gebräuche. Es geht ihm nicht um die Verbesserung einzelner Zeremonien, sondern um die Restitution der Kirche Christi⁷.

Ist durch die Verbindung von Taufe und Abendmahl mit der Regel Christi das Kraftfeld gegeben, in dem die christliche Gemeinde Realität wird, so kann der Geist, der dieses Kraftfeld beherrscht, doch sehr verschieden aufgefaßt werden. Es ist üblich, den täuferischen Gemeindebegriff mit der Formel „Gemeinde der Heiligen“ zu beschreiben, und man versteht darunter die Sammlung derer, die durch das persönliche Erlebnis der Wiedergeburt zu Christus gefunden haben und als die wahrhaft Gläubigen und sich Heiligenden in ihrer Gesamtheit eben die „Gemeinde der Heiligen“ ausmachen. Durch die Taufe wird man in diese Gemeinde eingeschleust, in der Abendmahlsfeier stellt sich die Gemeinde als die der Heiligen dar, und die Kirchenzucht bildet in Verbindung mit Taufe und Abendmahl das Mittel, die Gemeinde wirklich rein zu erhalten. Kein Wunder, daß man den Täufern den Vorwurf machte, sie maßten sich an, eine Gemeinde der Sündlosen zu sein.

Die ersten Täufer, die diesen Vorwurf stets ablehnten, verstanden sich jedoch anders. Die „Regel Christi“ hatte ihre zentrale Bedeutung nicht, weil sie der Garant der Wahrhaftigkeit des Glaubens oder der Heiligkeit des Wandels hätte sein können, sondern weil sie das Evangelium auf die konkrete Situation zuspitzte. Die „Regel Christi“ war ein Mittel zur Aktualisierung des Wortes Gottes. So wie es die Predigt ist, die den Menschen zur Umkehr, zu Christus und damit zur Taufe treibt, ist es die „Regel Christi“, die ihn auch nach der Taufe nicht losläßt, sondern weiterhin mit dem Evangelium konfrontiert, so daß er (nach einer Formulierung des Täufertheologen Hubmaier)⁸ „von Tag zu Tag im Glauben“ wächst⁹. Ja, ohne diese Aussicht auf die brüderliche Ermahnung dürfte er es gar nicht wagen, dem Ruf auf den Weg Christi zu folgen, weil er diesen Weg nicht aus eigener Kraft, sondern nur aus der Kraft Gottes gehen kann, die im täglichen Wort in der Gemeinde präsent ist. Die Bereitschaft, sich diesem Wort zu stellen, ist eine wesentliche Seite des Taufbegehrens, das Hören und Antworten eine Einübung des in der Taufe bekannten Glaubens.

Das Wesentliche an der Struktur der täuferischen Gemeinde ist also dies, daß in ihr das Evangelium von der Vergebung in Christus zugleich verkündigt und in Kraft gesetzt wird. Die gemeindlichen Ordnungen dienen nicht nur dem Hinweis auf Christus, sondern vergegenwärtigen ihn mit einer Verbindlichkeit, die den Glauben als konkreten Gehorsam ermöglicht, ja, die Ablehnung der Vergebung, den Unglauben, soziologisch sichtbar macht. Denn wie die Einleibung in den Leib Christi die Bereitschaft zu gehorchen mit sich bringt, so schließt die grundsätzliche Verweigerung dieser Bereitschaft die Ausgliederung aus dem Leib Christi ein. Das eine wie das andere aber mußte für die Täufer sichtbar werden können. Die durch die Regel Christi und ihren recht verstandenen Geist bestimmte Struktur der Gemeinde diente nicht nur der Konkretion des Glaubens, sondern auch der des Unglaubens. Der Unterschied zwischen Gemeinde und Welt konnte nicht verborgen bleiben.

Das Zerschneiden des *corpus christianum* war daher notwendig mit dem täuferischen Kirchenbegriff gegeben. Wäre es nur eine geistesgeschichtliche Vorwegnahme der Säkularisierung gewesen, müßte man die Täuferbewegung tatsächlich als einen verfrühten Versuch in dieser Richtung verstehen und ihre Unterdrückung als gerechtfertigt, wenn auch als tragisch bezeichnen. Da das Gegenüber von Gemeinde und Welt für die Täufer aber aus ihrem Kirchenbegriff erwuchs, war auch die Verfolgung miteingerechnet. „Rechte, gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen“, schrieb Grebel¹⁰ und entwickelte einen Pazifismus, für den die Gewaltlosigkeit nicht das bessere Mittel zur Erreichung eines illusionären Friedens war, sondern die christusgemäße Antwort auf die sehr realistisch eingeschätzten Anfeindungen von seiten der Welt: „Und wenn Du darum auch leiden mußt, weißt Du wohl, daß es nicht anders sein kann. Christus muß noch mehr leiden in seinen Gliedern.“ Die sich darin aussprechende Freiheit zur Nachfolge Jesu ist wohl der innerste Kern des täuferisch-freikirchlichen Gemeindebegriffs.

Die Geschlossenheit dieses Gedankengangs geht eher auf den in allen Details einheitlichen Ansatz zurück als auf ein eigenes durchgeführtes Gedankensystem bei den Täufern. Wir müssen den Gedankengang deshalb aus diesem Ansatz heraus entfalten und können nicht einfach auf eine fertige täuferische Ekklesiologie zurückgreifen. Allerdings wird im Laufe der Jahre bei den Täufern selber der Kirchenbegriff in drei Richtungen weiterentwickelt. An erster Stelle steht dabei die Bemühung, die Differenz zwischen Gemeinde und Welt genauer zu beschreiben. Das Schleithheimer Bekenntnis von 1527 ist dafür ein besonders wichtiges Beispiel. Das Thema

ist unter dem Stichwort „Absonderung“ aber auch noch in vielen andern Schriften immer wieder verhandelt worden. Zweitens wurde damit die Frage nach der rechten Kirche, ihren Kennzeichen und der Begründung und Gestalt des Amtes aktuell und ist mehrere Mal ausführlich zwischen den Täufern und den Evangelischen diskutiert worden. Drittens versuchte man sich an einer Ekklesiologie im engeren Sinn, d. h. man wagte sich heran an dogmatische Aussagen über den Platz der Kirche in der Heilsgeschichte und über das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zueinander. Diese Entwicklungen bedeuteten zum Teil nur eine Entfaltung des bisher Dargestellten. Es konnten dabei aber auch Auffassungen zum Zuge kommen, die dem Geist des Ansatzes bei den Zürcher Täufern widersprachen. Ich überspringe die Geschichte dieses Ausbaus und seiner Variationen, sofern sie den oberdeutschen Raum betreffen, und wende mich dem neuen Ansatz zu, wie er im Norden von Melchior Hoffman gemacht wurde.

III

Melchior Hoffman, der Kürschner aus Schwäbisch Hall, aus eigener Initiative Propagandist der lutherischen Reformation im Baltenland und in Skandinavien, hatte sich 1530 in Straßburg den Täufern angeschlossen und war noch im selben Jahr Gründer der Täuferbewegung im niederdeutschen Raum geworden. 1530 ist auch das Jahr seiner Auslegung des Aussendungsbefehls Jesu, der „Ordonnantie Godts“, „der bedeutendsten und vernünftigsten“ seiner Schriften, wie man gesagt hat¹¹. Sie steht am Anfang der niederdeutschen Täuferbewegung, wie der Brief Grebels an Müntzer am Anfang der oberdeutschen. Ein Vergleich der beiden Dokumente miteinander wirft deshalb nicht nur Licht auf persönliche Unterschiede, sondern stellt uns auch vor die Frage nach dem Einfluß Hoffmans auf die Täuferbewegung, die er in Gang setzte und die doch in vielem ganz andere Wege ging als im Süden.

Der Vergleich läßt sich besonders gut durchführen, weil auch in der „Ordonnantie“ von Hoffman die Taufe, das Abendmahl und die Kirchenzucht Hauptthemen sind¹². Sie bekommen bei Hoffman ihre Bedeutung durch die Funktion, die sie bei der Durchführung des Missionsbefehls Jesu in Mt 28, 18 ff. haben. Im Missionsbefehl stellt sich Jesus als derjenige vor, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Diese Bevollmächtigung enthält nach Hoffman den Auftrag, alle Menschen aus der Finsternis und der Macht des Teufels zu befreien und ins Reich Gottes und Jesu Christi zu führen. Dazu bedient sich Jesus seiner apostolischen Sendboten, die das Evangelium ohne Ausnahme allen Völkern zu verkündigen

haben. Wer dem Ruf dieser Boten folgt, der begibt sich aus dem Reich des Satans in das Jesu Christi, er stirbt seinen Sünden, will fortan in allem dem Willen Gottes gehorchen und so dem ewigen Wort des Lebens leben. Der Bund, der damit geschlossen wird, hat sein Zeichen in der Taufe. Wichtig ist dabei, daß Hoffman diesen Bund als Ehebund beschreibt. Wer sich in dieser Weise ganz dem Herrn übergibt, traut sich als Braut dem Bräutigam Christus an und lebt nicht mehr sich selbst, sondern nur noch ihm.

Eine ähnliche Funktion bekommt das Abendmahl. Hat sich die Braut unter dem Bundzeichen der Taufe ihrem Bräutigam übergeben, so schenkt der Bräutigam ihr im Abendmahl sich selbst im Brot und sein Blut im Wein, so daß sie beide „ein Leib, ein Fleisch, ein Geist und Gemüt“ werden. Man könnte also auch das Hoffmansche Abendmahl ein Gemeinschaftsmahl nennen, aber doch nur im Sinne einer Gemeinschaft zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Wiedergeborenem und Christus, nicht eigentlich im Sinne einer Gemeinschaft der Glieder einer Gemeinde untereinander. Und selbst wenn bei Hoffman die Gemeinschaft der Abendmahlsteilnehmer untereinander denkbar wäre — eine konstitutive Funktion für das Christsein des Einzelnen hätte sie nicht.

Damit aber kommt der entscheidende Differenzpunkt im Vergleich mit Grebel in den Blick. Im Heilsprozeß, der im Heilswillen Gottes und in der universellen Beauftragung Jesu Christi seinen Ursprung hat, fehlt die Kirche. Träger des Evangeliums sind die apostolischen Sendboten, aber nicht die Gemeinde. Taufe und Abendmahl dienen der Erlangung des individuellen Heils. Sie werden nicht von der Gemeinde gefeiert, sondern von den Sendboten verwaltet. Die Annahme des Evangeliums ist eine Frage allein der persönlichen Frömmigkeit, das Durchhalten nach der Taufe und die zur Erlangung der Rechtfertigung notwendige Überwindung der Anfechtungen ist Leistung des einzelnen.

Ich muß mich korrigieren. Die Gemeinde kommt doch vor bei Hoffman. Sie ist die Summe aller Bräute Christi. Während im Neuen Testament als Braut Christi die Gemeinde oder das himmlische Jerusalem bezeichnet wird, ist bei Hoffman primär der einzelne Christ Braut Christi und erst die Addition all dieser Bräute ergibt als Summe die Gemeinde, die dann in einem sekundären Sinn auch wieder Braut genannt werden kann: „So werden viele Bräute eine Gemeinde und Braut des Herrn“¹⁸. Die Gemeinde ist „Gemeinde der Heiligen“, weil ihre Glieder Heilige sind.

Es ist typisch für diesen Kirchenbegriff, daß die Kirchenzucht vornehmlich als Mittel des Ausschlusses fungiert. Wohl wird das in Mt 18 empfohlene

Verfahren der vorherigen Ermahnung beachtet. Aber ihr Sinn ist vor allem die Reinigung der Gemeinde zu einer Gemeinde ohne Flecken und Runzel, wenn es sich herausstellen sollte, daß unter den Heiligen jemand ist, in dem Christus nicht wohnt. Der Name für Kirchenzucht ist deshalb „Bann“. Er wird vollstreckt nicht etwa durch die Gemeinde, sondern durch den Bräutigam selber mittels seiner Sendboten.

Hat somit die Gemeinde keine notwendige Funktion auf dem Weg vom Aussendungsbefehl Jesu bis zur Wiederkunft des Reiches Christi, so ist das eindeutig ein spiritualistischer Zug. Man wird sogar fragen müssen, ob nicht auch die Sakramente, Taufe und Abendmahl, von diesem Denken berührt werden. Tatsächlich liegt Hoffman auch hier auf der Linie eines Spiritualismus⁴. Denn nachdem er zunächst Taufe und Abendmahl so, wie wir es bereits gehört haben, in ihrer Funktion für den Heilsprozeß dargestellt hat, schiebt er eine längere Betrachtung über den bloßen Zeichencharakter beider ein, so daß deutlich wird: notwendig sind Taufe und Abendmahl nicht, wenn nur die von ihnen bezeichnete Eheschließung zwischen den Gläubigen und Gott stattfindet. Mit Recht hat man deshalb festgestellt, daß Taufe und Abendmahl *neben* Hoffmans Grundgedanken stehen¹⁴.

Drei Sonderlehren Hoffmans bekommen auf diesem Hintergrund ihren Sinn und beleuchten dadurch ihrerseits wieder seinen Kirchenbegriff: Die Christologie, die Rechtfertigungslehre und die Eschatologie.

Wenn Hoffman lehrte, daß Christus bei seiner Menschwerdung von Maria kein Fleisch angenommen habe, sondern als der fleischgewordene, sprich: in Fleisch verwandelte, Logos durch Maria nur hindurchgegangen sei, dann hat das ekklesiologische Bedeutung. Der Bräutigam nämlich trägt dann himmlisches Fleisch, und wenn der einzelne Christ oder die Gemeinde seine Braut sein wollen, müssen sie dem entsprechen. Die Übergabe an den Herrn in der Taufe und die Vereinigung mit ihm im Abendmahl wird zur moralischen Verpflichtung, einen himmlischen Wandel zu führen bzw. die fleckenlose Gemeinde herzustellen.

Genau dazu paßt die gegen Luther gerichtete Rechtfertigungslehre. Nicht nur wird der Glaube so interpretiert, daß er die Werke einschließen muß und deshalb als Nachfolge Christi umschrieben werden kann. Die Rechtfertigung ist vielmehr (statt wie bei Luther Voraussetzung christlichen Wandels) das Ziel des christlichen Lebens. Nur wer durchhält und überwindet, wird gerechtfertigt.

Dies Ziel aber erblickt Hoffman im Rahmen einer äußerst angespannten Zukunftserwartung. Das Reich Gottes, das den Überwindern als Erbe be-

stimmt ist, wird als ein Reich auf Erden gedacht, mit dessen Anbruch Hoffman noch zu seinen Lebzeiten gerechnet hat. Wegen dieser Nähe unterscheidet Hoffman auch schon gar nicht mehr zwischen dem, was die Glieder der jetzigen Gemeinde durch ihren Auszug aus dem Reich des Teufels erlangen, und dem, was sie im Reich Gottes erlangen werden. Er benutzt dieselben Bilder. Mit andern Worten: Die Schar der Getauften und Überwindenden ist vorweggenommen die Schar derer, die (persönlich noch) mit Christus regieren werden.

Es ist klar, daß angesichts solcher Vorstellungen das Zerbrechen des *corpus christianum* bei Hoffman einen andern Sinn bekommt als bei den Zürchern. Während die Sichtbarmachung des Gegensatzes Gemeinde — Welt im Süden die Funktions- und Zeugnisfähigkeit der Gemeinde als einer für den einzelnen notwendigen Größe bezweckte, diente die Sammlung der Bräute Christi bei Hoffman der Vorbereitung auf das irdisch-himmlische Reich Gottes. Die Zürcher Täufergemeinde sonderte sich von der Volkskirche, um das Evangelium unverfälscht in die Welt tragen zu können. Melchior Hoffman rief als Sendbote Gottes die Gläubigen auf zum Überwinden der Anfechtungen dieser Welt, damit sie unbefleckt das Reich Gottes ererben würden. Der eine schuf die missionarische Gemeinde, der andere die Gemeinde der Erlösten. Der Gemeindebegriff bei Hoffman stellt innerhalb des Täuferturns so etwas wie einen Gegenpol zu dem von Grebel dar.

IV

Die Folgen des Wirkens von Melchior Hoffman waren weitreichend. Ohne ihn hätte es weder ein Wiedertäuferreich in Münster noch ein Mennonitentum gegeben. Auch seine Gedanken selber waren für diese Entwicklung wichtig. Doch wird man hier sehr vorsichtig urteilen müssen. Die Bewegung, die er in Gang gebracht hatte, kannte noch andere Quellen für ihre Theologie. Der Kirchenbegriff Hoffmans mußte nicht überall maßgebend sein. Das interessanteste Beispiel dafür bietet Bernhard Rothmann.

Der zunächst für die Reformation in Münster so maßgebende Bernhard Rothmann, bald der führende Theologe der münsterischen Täufer, hatte sich durch Aufenthalte in Wittenberg und Straßburg eine umfassende Kenntnis der verschiedenen reformatorischen Strömungen erworben. Er brauchte deshalb auch nicht auf Melchior Hoffman und dessen Anhänger zu warten, um Bekanntschaft mit den Täufern zu machen. Als er im Sommer 1533 zum ersten Mal die Kindertaufe ablehnte und die Glaubens- taufe vertrat, tat er dies unter dem Einfluß der nicht eigentlich täuferischen,

sondern spiritualistisch gefärbten Wassenberger Prädikanten, aber auch wohl in Erinnerung an das, was er in Straßburg über die Täufer gehört und auch sonst von ihnen gelesen hatte. Seine „Bekennnisse von beiden Sakramenten, Taufe und Nachtmahl“ vom November 1533 stehen wohl im Einflußbereich von Melchior Hoffman, zeigen aber auch den zwinglischen Hintergrund seiner Theologie und müssen uns deshalb stark an die Zürcher Täufer erinnern¹⁵. Die Taufe wird verstanden als Zeichen der Verpflichtung auf das Evangelium, als die Form eines Eides auf Jesus Christus, als der Bund mit Gott auf die Lehre Christi hin. In diesem Zusammenhang fällt auch der Hoffmansche Begriff der Vermählung mit Christus und die Beschreibung der durch die Taufe bekannten Wiedergeburt als einer gänzlichen Übergabe an ihn¹⁶. Dann aber ist die Taufe — und das gehört integral dazu — auch „eine Tür oder Eingang in die heilige Kirche“¹⁷. Der Bund mit Gott, ermöglicht durch Gottes einziges Gnadenzeichen Christus¹⁸, ist zugleich der Bund der Liebe, die sich mit denen, die gleichen Geistes sind, vereint weiß im Leib Christi, also in der Kirche. Diese Dimension spielt bei Hoffman keine Rolle. Aber auch bei der Deutung des Abendmahls bringt Rothmann mit dem Gedanken des Gemeinschaftsmahles einen von Zwingli und den Zürcher Täufern her wohl bekannten Gedanken, der jedoch Hoffman fremd ist. „Das Nachtmahl ist eine liebliche Zusammenkunft der Gemeinde, die mit einträchtigem Essen und Trinken, zum Gedächtnis Christi, einander die Einigkeit ihres Glaubens und die Liebe untereinander bezeugen“¹⁹. Zur Veranschaulichung dient das bekannte Bild von den Körnern, die zu einem Brot werden. „Gleich wie aus vielen Körnern ein Brot gemacht wird und so viele Körner gemahlen und miteinander vermischt ein Brot sind, so sollen die, die zusammen im Nachtmahl von einem Brot und Kelch des Herrn genießen, ein Leib Christi sein.“

Liegt hier derselbe Gemeindebegriff vor wie bei Konrad Grebel? Ich meine, der Anschein könnte trügen. Das spiritualistische Element (ob es nun von Hoffman, von den Sakramentierern oder von Zwingli stammt) ist so stark, daß der Kirchenbegriff von Melchior Hoffman die Oberhand zu gewinnen droht. Anzeichen dafür sehe ich darin, daß die Wiedergeburt und Heiligkeit des Täuflings in einer Weise zur Vorraussetzung der Taufe gemacht wird, daß durch die Einleibung in Christo nichts Neues mehr hinzutreten kann; oder darin, daß die gegenseitige Liebe der Gläubigen so sehr Voraussetzung des Abendmahls ist, daß das Abendmahl oder die etwa damit verbundene Anwendung der Kirchenzucht keine fördernde, sondern nur ausschließende Funktion haben könnte. Ich formuliere dies im Potentialis:

denn andererseits bindet Bernhard Rothmann das Zeichen so stark an das Bezeichnete, daß er es gar nicht mehr als (bloßes) Zeichen gelten lassen will; d. h. er sieht in Taufe und Abendmahl, sofern sie ihrem Inhalt gemäß gefeiert werden, konstitutive Elemente für das Heilserleben des einzelnen. Damit aber kommt dann wieder Grebels Kirchenbegriff in Sicht, für den die Kirche nicht nur Summe aller Gläubigen ist, sondern dem einzelnen vorgegebener Leib Christi.

Es liegt gewiß auch an der Vielschichtigkeit, an einer gewissen Uneinheitlichkeit der Gedanken Bernhard Rothmanns, daß seine Schrift, Bekenntnisse von beiden Sakramenten, so, wie sie aus verschiedenen Quellen stammte, in verschiedene Richtungen wirkte. Zunächst war es die grundlegende Bekenntnisschrift der Täufer in Münster. Wenn Bernhard Rothmann unter dem Einfluß der Ereignisse des Jahres 1534 zum Ideologen des Täuferreiches wurde, auch die Hoffmansche Christologie, Rechtfertigungslehre und Eschatologie übernahm, ja diese in entscheidender Weise weiterentwickelte, dann konnte er merkwürdigerweise an bestimmten Gedankengängen der „Bekenntnisse“ ruhig festhalten oder gar bei ihnen anknüpfen. Eine zweite Wirkung hatte die Schrift auf das oberdeutsche Täufertum. Etwa um 1540 herum übersetzte Pilgram Marbeck, einer der führenden Täufer in Süddeutschland, die Schrift Bernhard Rothmanns ins Oberdeutsche, ergänzte und korrigierte sie im einzelnen, aber war mit dem Entwurf im ganzen offenbar sehr zufrieden²¹. Zur selben Zeit schrieb Menno Simons im Norden sein Fundamentbuch, das Hauptwerk seines Lebens. Es handelte im wesentlichen wiederum von Taufe und Abendmahl und griff in Einzelheiten wie auch in bestimmten Punkten der Anlage des ganzen Buches auf Bernhard Rothmanns „Bekenntnisse“ zurück²². Über Rothmanns „Bekenntnisse“ führen also die Linien mehrerer sich kreuzender Abhängigkeiten: Von Marbeck zu Grebel und von Menno zu Hoffman, aber auch von Menno zu Grebel und von Marbeck zu Hoffman. Wer die so verschiedenen Profile dieser Täufer kennt, wird den Reiz dieses Arrangements spüren. Daß gerade das für Täuferohren so verrufene Münster der Umschlagplatz dieser Ideen war, daran muß man sich noch etwas gewöhnen.

V

Ich breche ab, um mit einer grundsätzlichen Überlegung abschließen zu können. Das theologisch Bemerkenswerte an einem solchen Gang durch die Täufergeschichte, besser: beim Betreten dieses jetzt schon recht weiten Forschungsgebietes ist, daß hier von einer protestantischen Reformationspartei

der Kirchenbegriff, die Frage nach der Struktur kirchlicher Ordnungen zur zentralen, die Soteriologie betreffenden Frage gemacht worden ist. Das mag für einen Reformierten aus der Tradition Bucers oder Calvins nichts Neues sein. Auch der Lutheraner wird vielleicht denken, mit Augustana VII sei die Frage ein für allemal gelöst. Aber für einen Katholiken, der die berechtigten Anliegen der Reformation anerkennt, jedoch das Verständnis für die Kirche als einer heilsgeschichtlichen Größe bei seinen Gesprächspartnern von damals und vielleicht auch von heute vermißt, mag es interessant sein, daß die Täufer der Gemeinde eine solche Funktion zuerkennen konnten. Die Täufer, die in ihrer Polemik gegen das Papsttum nicht wählerisch waren, sind sicher nicht von ungefähr des Rückfalls in den Katholizismus, in die Möncherei beschuldigt worden. Bei Artverwandten soll die Aggression natürlich sein. Da im ökumenischen Gespräch heute und noch mehr sicher in Zukunft die Frage ekklesiologischer Grundstrukturen in den Mittelpunkt rückt, wird schon allein die Tatsache, daß es den Täufern primär um die Restitution der Kirche ging, Beachtung finden dürfen.

Darüber hinaus wird bei der Betrachtung des täuferischen Kirchenbegriffs deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt entscheidendes Gewicht für die Ekklesiologie haben wird; nicht nur weil durch die ökumenische, sprich: weltweite, Perspektive die Kirche sich ganz von selbst im Gegenüber zur Welt sehen lernen muß, sondern weil sich in der Art der Beziehung von Kirche und Welt u. a. die Christologie widerspiegelt. Christus will Gestalt gewinnen in seinen Gliedern. Er aber ist nicht nur das Haupt seines Leibes, sondern auch der zur Rechten Gottes erhöhte Herr, erhöht, weil er für die Welt den Opfertod gestorben ist.

Dieses Verhältnis, das von Christus zur Welt und das korrespondierende der Kirche zur Welt, kann nun aber sehr verschieden verstanden werden. Sogar innerhalb einer so kleinen Freikirche wie der täuferischen, wie mein Vortrag gezeigt haben sollte. Wieviel mehr noch zwischen den verschiedenen Konfessionen. Wenn aber schon eine so kleine Freikirche sich darum in ein kritisches Gespräch mit sich selbst einlassen muß, wie viel eher die Konfessionen untereinander. Es braucht auch nicht *nur* kritisch zu sein. Wenn so verschiedene Geister wie Konrad Grebel, Pilgram Marbeck, Melchior Hoffman, Bernhard Rothmann und Menno Simons voneinander lernen konnten, warum nicht auch wir, die wir doch auch bereit sind, aufeinander zu hören ²³.

1 Der vorliegende Vortrag wurde am 7. Oktober 1969 in Münster (Westfalen) auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft auf Einladung der Gesellschaft

zur Herausgabe des Corpus Catholicorum gehalten. Zuhörer waren vor allem katholische Studenten und Dozenten der Kirchengeschichte. Von daher sind die einleitenden Passagen über die Wiedertäufer von Münster und die Bemerkungen am Schluß über die Stellung des täuferischen Kirchenbegriffs in der ökumenischen Diskussion zu verstehen. Vgl. auch Anm. 23.

2 Fritz Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1955, S. 15.

3 *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, hrsg. von Heinold Fast, Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1962, S. 17 und 19.

4 Ebd. S. 15—17.

5 Ebd. S. 20—22.

6 Ebd. S. 19.

7 H. W. Meihuizen hat in diesem Zusammenhang mit Recht bemerkt, daß die neuen Täufergemeinden „nicht als restituierte apostolische Gemeinden bezeichnet worden“ seien (*Het Begrip Restitutie in het Noorwestlijke Doperdom, Tjeenk Willink en Zoon N. V.*, Haarlem, 1966, S. 9). Doch scheint es mir bei Grebel sachlich um nichts anderes zu gehen als um die Restitution der Kirche.

8 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hrsg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, S. 139.

9 Mit der Gegenüberstellung von Predigt und „Regel Christi“ in diesem Zusammenhang soll die Predigt nicht auf die Taufvorbereitung beschränkt werden. Eine Untersuchung über die Bedeutung und Art der Predigt bei den Täufern fehlt leider noch.

10 *Der linke Flügel*, a. a. O., S. 20 und 25.

11 Friedrich Otto zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, *De Erven F. Bohn*, Haarlem, 1885, S. 252.

12 *Biblioteca Reformatoria Neerlandica, Vijde Deel*, bewerkt door S. Cramer, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1909, S. 146—170.

13 Ebd. S. 159.

14 Peter Kawerau, Melchior Hoffman als religiöser Denker, *De Erven F. Bohn N. V.*, Haarlem, 1954, S. 115.

15 Die Schrift ist veröffentlicht in: *Zwei Schriften des Münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann*, bearbeitet durch Heinrich Detmer und Robert Krumboltz, Dortmund 1904, S. 1 ff. Neuerdings veröffentlicht Robert Stupperich sie in: *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner*, Bd. I: *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Verlag Aschendorff, Münster (Westfalen), S. 138 ff. Dieser wichtige Band liegt seit Jahren im Umbruch mit Ausnahme des letzten Bogens fertig vor, ist aber, obwohl das Manuskript nichts zu wünschen übrigläßt, leider immer noch nicht zum Abschluß gelangt. Ich zitiere nach Stupperich.

16 Ebd. S. 149 f.

17 Ebd. S. 155 f.

18 Ebd. S. 151.

19 Ebd. S. 193.

20 Ebd. S. 178.

21 F. J. Wray, The „Vermanung“ of 1542 and Rothmann's „Bekenntnisse“, Archiv für Reformationgeschichte, 47, 1957, S. 243—251. Die „Vermanung“ ist wiedergegeben bei C. Hege, Pilgram Marbecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch (Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen (Rhein), 1925, S. 178—282).

22 Eine zuverlässige Ausgabe des Fundamentbuches besorgte H. W. Meihuizen: Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1967.

23 Aus der Diskussion, die sich an den Vortrag anschloß (vgl. Anm. 1), möchte ich folgende Stimmen hervorheben. Professor Hubert Jedin (Bonn) bestätigte, daß die Frage nach dem Kirchenbegriff die eigentlich strittige Frage in der Reformationszeit gewesen sei, und meinte, die Täufer hätten insofern mehr Katholisches bewahrt als die andern evangelischen Konfessionen. Professor Ernst Walter Zeeden (Tübingen) bemerkte, daß schon für Luther die Katholiken und die Täufer (allerdings auch Zwingli) unter dem Namen „Schwärmer“ enger zusammengehörten, als wie sie selbst es sahen. Professor August Franzen (Freiburg) wies auf einen von Klaus Rischer veröffentlichten Brief des katholischen Luthergegners Johannes Eck über die Wiedertäufer hin (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. 108, 1968, S. 197—202) und hielt es für eine lohnende Aufgabe, die katholische Polemik gegen die Täufer monographisch zu untersuchen. Professor Joseph Lortz (Mainz) ging auf die Möglichkeit interkonfessioneller Gespräche ein und meinte, daß es dabei auch Grenzen gäbe. Der Vortrag habe gerade durch die Darstellung der Vielfalt täuferischer Anschauungen gezeigt, welche Gefahr aufbreche, wenn man der theologischen Diskussion zügellose Freiheit gewähre. Für einen katholischen Theologen müsse die Lehrautorität des Papstes unangefochten bleiben, weil nur dadurch die Einheit der Kirche bewahrt sei. Professor Lortz hatte bei diesem Diskussionsbeitrag offensichtlich nicht nur die interkonfessionellen Gespräche im Auge, sondern auch die heftigen theologischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Kirche. Er ertete deshalb auch nicht einhellige Zustimmung, sondern stieß bei Vertretern der jungen Generation auf die Frage, wie bei einer solchen, von einer Spitze aus konzipierten Kirchenstruktur, noch eine Korrekturmöglichkeit dieser Spitze gegeben sei.