

Folgerungen aus dem täuferischen Gebrauch der Heiligen Schrift

Der Apostel Christi

Die zusammenfassende These dieser Arbeit lautet:

Die spezifische Lehre von der Schriftauslegung (Hermeneutik) in der Täuferbewegung ist eine Hermeneutik des Apostolischen, des unweigerlich¹ Gesandt-Seins, des Missionarischen.

Wenn Luther die Schrift danach beurteilt hat, „was Christum treibet“, so könnte man von den Täufern abgewandt sagen: sie ‚urteilen‘ die Schrift am Maßstab dessen, „was missionem treibet“.²

Wenn man dies erkennt, dann hat man m. E. den gemeinsamen Nenner für die verschiedenen, bisweilen scheinbar divergierenden, hermeneutischen Tendenzen in der Täuferbewegung gefunden. Es ist nämlich auffällig, daß täuferische Bibelauslegung nie nur verbal geschieht, sondern auch durch Imitation und Identifikation: die ‚Schrift‘ (= das Geschriebene) legt man nicht nur aus, sondern man ist gleichsam auch das, was da geschrieben steht; so z. B. wenn Blaurock am 5. Januar 1527, bei seiner Auspeitschung aus Zürich, den ‚Staub‘ von den Füßen ‚schüttelt‘ (nach Matth. 10, 14).

Hans Denck bringt dieses Moment auf den Begriff, der zum Allgemeingut der Täufer-Mennoniten wurde: „Das mittel aber ist Christus, welchen nyemandt mag warlich erkennen, es sey dann, das er im nachvolge mit dem leben“ (Denck II, S. 45, 6)³.

Diese imitatorische Aneignung des Schriftwortes kann — und das ist nun die Klammer! — entweder im legalistisch-biblizistischen oder aber im spiritualistischen (gleichsam: kongenialen) Nachvollzug liegen. Ganz falsch jedenfalls ist, von diesem Standpunkt aus, das interpretatorische Verfahren der ‚Gelehrten‘. Man kann ihnen vorwerfen, daß sie sowohl die Schrift nicht einfach und ‚lauter‘ annehmen, als auch, daß sie ohne Geist am Buch hängen bleiben. Und man merkt es daran, daß es bei ihnen keine ‚Besserung‘ gibt. In allen Schichten des Täuferniums ist ja dies der ständig wiederkehrende Vorwurf gegen die Reformation.

Hier ist nun auch der Rahmen für ein weiteres zu nennendes Phänomen, nämlich die täuferische Briefliteratur, die ja quantitativ die Hauptmasse der täuferischen ‚Glaubenszeugnisse‘ darstellt, qualitativ sich aber bewußt der neutestamentlichen Briefliteratur an die Seite stellt.

Herbert Klassen⁴ hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß erst die Verfolgung und die Unmöglichkeit theologischer Debatten (vor allem in den katholischen Herrschaften) die Täufer gezwungen habe, „to write more tracts, confessions, and epistles than in other areas.“ Doch das ist fraglich; mir will eher scheinen, daß die Briefliteratur im Täuferium ein notwendiges inneres Strukturelement von dessen apostolischem Charakter ist.

Schon der Grebel-Brief an Müntzer beginnt nach der Adresse mit dem Zitat von 1./2. Tim. 1, 2. Doch eine richtige neutestamentliche Imitation ist dann erst der Brief des ehemaligen Zolliker Kaplans Johannes Brötli an die Zolliker Brüder⁵.

In Aufbau und Sprache ist dieses Dokument eine getreue Kopie neutestamentlicher Briefe: „Joannes, ein diener Jesu Christi, berüfft ze verkünden das evangelium Christi ... (usw.) ... der christlichen versamlung ze Zollikon ... (usw)“. Es folgt die apostolische Erinnerung an das, was „ich by üch .. verkündet hab“ mit einer Kurzfassung des ‚Evangeliums‘; darauf: Bericht über seitherige Ereignisse, Bitten um verschiedene Gegenstände, Schlußparänesen voll neutestamentlicher Anspielungen, Friedensgruß⁶.

Dieser Brief Brötlis zeigt schlagend⁷ nicht nur das Daseinsgefühl dieser ersten, verfolgten Täufer, sondern auch etwas vom apostolischen Anspruch der Bewegung überhaupt. Die Schleithimer Artikel geben sich, jedenfalls in ihrem Rahmentext, ebenfalls als Epistel-Imitation. Auch ein Gegner wie Capito erkannte dieses Kennzeichen und stellte sich darauf ein, wenn er z. B. am 31. Mai 1527 den Gefangenen in Horb eine Epistel dieser Art schrieb. Sie fühlten sich als die Apostel Christi in ihrer Zeit — und sie waren es ja auch⁸.

Der bekannte Sendbrief von Hans Hut ist an keine bestimmte Gemeinde gerichtet, sondern wurde jedem beauftragten Missionar in Abschrift mitgegeben. Deshalb entspricht er auch mehr den sog. Katholischen Briefen des Neuen Testaments: „Allen gutherzigen in Christo wünsch ich, Hans Huth, die raine forcht götlicher weisheit zu anfang ains rechten christlichen lebens.“⁹ Der weitere Aufbau ist typisch: gedrängte Abhandlung des verkündigten ‚Evangeliums‘ (des täuferisch-Hut’schen!), konkretes Anliegen, in diesem Fall: Brüderlichkeit zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen in den ‚urtln‘, bzw. zwischen der Hut’schen Fraktion und den Anderen in den Gemeinden.

Der Sendbrief hat trotz seiner Kürze alle tragenden Begriffe. Selbst wenn er zeitlich nach dem Tauftraktat abgefaßt sein sollte¹⁰, scheint er doch ein sprechendes Zeugnis dafür zu sein, wie täuferische ‚Dogmatik‘ (= der Traktat) die ‚Mission‘ (= Brief, apostolische Ermahnung) zum Kern hat, und nicht originär die Exegese (wie bei den Hauptreformatoren).

Je eigengestalteter die Täuferbewegung wird, desto weniger wird der paulinische Briefanfang einfach abgeschrieben; wenn auch die grundsätzliche Struktur natürlich bestehen bleibt, so gewinnt sie doch eigenes, täuferisches Gepräge.

Leonhard Schiemers „Epistl an die gmain zu Rottenberg“ beginnt so: „Den auserwelden heiligen, die mit uns gleichen glauben überkommen haben, hin und wieder zerstraiet umb der zeuknus Jesu Christi willen, das sie haben gnad und frid von Gott, dem retter, und dem Herren Jesu Christi, der sei mit euch allen. Amen.“¹¹

Die Beispiele brauchen nicht vermehrt zu werden, sie würden doch immer nur das Grundschema beweisen: den imitatorischen Charakter der täuferischen Identifikation mit dem ‚Brauch der Apostel‘.

Daß gerade das Wort ‚Brauch‘ zu einem Schlüsselwort der täuferischen Propaganda und daß die Apostelgeschichte zu einer Art ‚Kanon‘ werden konnte; daß Grebel das Neue Testament vornehmlich als ‚Beispiel‘, die Schleithimer Artikel als ‚Befehl Christi‘ und Hubmaier als die ‚Ordnung‘, ‚Lehre‘, ‚Einsetzung Christi‘ verstehen; aber auch, daß die Schrift erst im Leiden wahrhaft verstanden wird (Hut) — das alles ist verständlich, wenn man diesen apostolischen Typus der Täuferbewegung (an)erkennt.

Sind damit materiale Kategorien der täuferischen Hermeneutik erklärt, so fügt sich in diesen Rahmen auch das formale Merkmal, daß die täuferische Schriftauslegung im Konkordanz-Typus¹² geschieht, d. h. täuferische Schriften sind im Grunde immer, mit mehr oder weniger Füll-Text angereicherte, Stellen-Sammlungen zu den behandelten Themen.

Ob es sich um ein großes Werk wie z. B. Peter Walpots ‚Grosses Artikelbuch‘ handelt oder um einen kleinen Merkzettel wie den eines Straßburger Eidgegners, ob um eine Streitschrift wie Hubmaiers ‚Von der christlichen Taufe der Gläubigen‘ oder um eine Eingabe wie Felix Mantz’ „Protestation“, immer steht im Zentrum eine Liste von Bibelstellen. H. Fast hat nachweisen können, welche Liste am Beginn der Zürcher Täufergemeinde entstand und wie stabil sie in der Weitergabe war¹³. Auf dieser Tatsache basiert denn auch der ganze Teil A dieser Arbeit („Topoi täuferischer Schriftauslegung“), der, wenn man so will, die künstliche Rekonstruktion einer ‚idealen‘¹⁴ täuferischen Konkordanz sein soll.

Der entscheidende formgeschichtliche Gesichtspunkt scheint mir nun der zu sein, daß im Täuferturn dieser hermeneutische Typus — das Konkordanz-Verfahren — und der ekklesiologische Typus — missionarisch-apostolisch strukturierte Nachfolge-Gemeinde — ursächlich einander entsprechen; und zwar so, daß die spezifische Gemeindestruktur sich ihre gemäße Auslegungsmethode ‚geholt‘¹⁵ hat¹⁶.

Das hängt einmal mit der Wurzel, zum andern mit der Entwicklung der Täuferbewegung zusammen:

a) mit der Wurzel: die Zürcher Täufergemeinde ist ja im Grunde ebenso wie die Zürcher Kirche Zwinglis ein Kind der Zürcher Disputationen des Jahres 1523.¹⁷ Auf diesen einfachen Nenner darf man wohl die umfangreiche Forschung über die Wegscheide zwischen Täuferturn und Reformation bringen: Zwingli und die späteren Täufer ziehen konträre Schlüsse aus der öffentlichen Erörterung des ‚Evangeliums‘ (= Disputationen). — Interessant ist nun, daß die Disputation, in der zu einer bestimmten These möglichst viele schlagende Beweisstellen herangezogen werden sollen, im Grunde doch nichts anderes ist als eine gesprochene, in der Debatte entstehende, Real-Konkordanz. Das Neue an Zwinglis Disputation war dabei die ausschließliche Beschränkung auf biblische Argumente. Wollten seine Gegner — gutem mittelalterlichem Disputationsbrauch zufolge — mit der Väter- und Kirchen-Tradition kommen, dann wurde der Leutpriester schnell grob. Er konnte es sich auch leisten, weil er für sein Verfahren der Sympathie des Rates sicher war.

Wenn es also richtig ist, daß Grebel und seiner Freunde eigener Weg ursächlich¹⁸ in und mit den Disputationen, vor allem der zweiten, begann, dann ist es verständlich, daß sie diesen Stil auch in ihren späteren schriftlichen Äußerungen beibehielten.

b) mit der Entwicklung: es ist ganz klar, wie sehr ein ‚Büchlein‘ mit beweiskräftigen Bibelstellen (und eventuell mit einer kurzen Erläuterung dazu) — etwa über Taufe, Abendmahl, Obrigkeit — den Bedürfnissen eines Täuferapostels entsprechen mußte. Selbst wenn er Fähigkeit, Lust und Material zu einer exegetischen Arbeit am Bibeltext besessen hätte, so wäre ihm ja gar keine Zeit und Gelegenheit dazu geblieben. Es galt doch — unter primitivsten Umständen und in ständiger Gefahr der Verfolgung und des Todes — möglichst viele Menschen zu Gläubigen zu machen. Was bedurfte es da mehr, als ihnen den ‚Befehl‘, die ‚Regel‘ und ‚Pflanzung Christi‘ und den ‚Brauch der Apostel‘ bekannt zu machen? Das war alles, was ein Mensch in dieser bösen Zeit zu wissen und zu befolgen brauchte¹⁹.

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang auch ein hermeneutisches Problem des Täuferturns, das schon mehrmals Bearbeiter gefunden hat und deshalb nicht zum Kern-Material dieser Arbeit gehört: nämlich die angebliche Ablehnung des Alten Testaments durch die Täufer.

Soweit ‚Altes Testament‘ ganz wörtlich als ‚Alter Bund‘ (speziell als die alte Kultordnung) verstanden wird, ist diese Ablehnung im Täuferturn tatsächlich einhellig²⁰. Versteht man darunter aber, wie landläufig üblich, das Schriftenkorpus dieses Namens, dann ist die oft behauptete Ablehnung insofern angeblich, als

1. nicht wenige Täuferzeugen das Alte Testament zur Argumentation herangezogen haben; und
2. die Täufer — wenn schon, dann — nicht nur das Alte Testament, sondern de facto auch Neutestamentliches ‚abgelehnt‘ haben, z. B. den ‚echten‘ Paulus.

Ad 1) Der Umgang der Täufer mit dem Alten Testament ist alles andere als geringfügig. Am Anfang steht bei Grebel eine erstaunlich breit gestreute Beschäftigung mit alttestamentlichen Texten, wie die direkten Zitate und indirekten Anspielungen ergeben:

In dem schon öfter erwähnten, wichtigen Brief an Vadian vom 3. September 1524 findet sich eine sehr bemerkenswerte Aufnahme von Hiob 32, 16—22 („ich bin voll von Worten . . . darum muß ich reden . . .“): der junge Mann, der an Karlstadt und Müntzer schreiben, Luther anklagen will, hat lange genug gewartet „et non sunt locuti“^{20a}. Jetzt muß er selbst hervortreten. Man beachte, daß es sich bei dem aufgenommenen Zitat um ein Redestück Elihus handelt, der sich so einführt: „Jung bin ich an Jahren, ihr aber seid alt . . .“ (c. 32, 6). Wieder haben wir das Phänomen einer Auslegung durch Identifikation und Imitation, wofür es noch andere Beispiele gibt:

Mitten im Gottesdienst und mit dem Ruf „Mein Haus soll ein Bethaus sein!“ (Jes. 56) fordert in der Erweckungswoche, Ende Januar 1525, ‚Jeremia‘-Blaurock den Zolliker Kaplan ‚Hananja‘ (Jer. 28, 15) zu schweigen auf^{20b}. — In der Zinsfrage beruft sich Grebel auf die „clara scriptura“ Psalm 15, 5 („Wer darf weilen auf deinem heiligen Berg? . . . der sein Geld nicht um Zins gibt“) und Hes. 18, 5—18 (zur ‚Gerechtigkeit‘ gehört u. a. „nicht auf Zins leihen und keinen Zuschlag nehmen“)^{20c} — — alles Zeugnisse einer mehr als zufälligen Beschäftigung mit dem Alten Testament. Auch die wichtigen Stellen Jer. 31, 33 und Hes. 36, 26 wurden von Grebel eingebracht. Es ist freilich auch zu sehen, daß mit der Zeit bei den Täufem das Alte

— Nr 11 7. 000

Testament umso suspekter wurde und werden mußte, je hartnäckiger sich Zwingli auf das Argument der Beschneidung zur Begründung der Kindertaufe stützte. Es bildet sich ein Bewußtsein vom entschiedenen Gegensatz der Täufer Sache zur Sache des Alten Testaments heraus; so wenn Rinck

Abraham & Mose	Christus
Gottes Knechte	Gottes Sohn
Beschneidung	Taufe
Zeichen des Jochs	Zeichen und Bekenntnis des kindlichen Bundes ohne Zwang

gegenüberstellt: das Alte Testament hat nichts zu beweisen²¹. Was Rinck aber nicht hindert, alttestamentliche Stellen vom Kinder(-Götzen-)Opfer wie Ps. 106, 37, Gen. 22, 2. Kön. 21, 6 mit der Kindertaufe zu identifizieren.^{21a} Man findet eben immer wieder die täuferische Ablehnung der Beweiskraft des Alten Testaments in der Tauffrage und in der Obrigkeitsfrage (Ausnahme: Hubmaier!). Aber das ist etwas anderes²² als die ‚Ablehnung des Alten Testaments‘ überhaupt. Es würde mehr als nur eine weitere Arbeit füllen, wollte man (gemäß der Methode der vorliegenden Arbeit) der Verwendung alttestamentlicher Zitate bei Hubmaier, Denck, Hut und seinen Schülern, Riedemann und in ihren jeweiligen Einflßbereichen nachgehen. Man würde keineswegs nur täuferisch Nebensächliches finden, auch wenn natürlich feststeht, daß im Zentrum der täuferischen Thesen neutestamentliche Stellen stehen. Das führt uns nun aber

Ad 2) Ist es schon nicht so, daß die Täufer prinzipiell das g a n z e Alte Testament abgelehnt haben, so ist es erst recht nicht so, daß sie das g a n z e Neue Testament aufgenommen hätten. Anders ausgedrückt: der gewaltigen, von der missionarischen Ausschließlichkeit geforderten, Reduktion der biblischen Boten sind nicht nur wesentliche Teile des Alten, sondern auch des Neuen Testaments zum Opfer gefallen.

Was die Täufer aufnahmen, das waren die moralischen und apokalyptischen Motive des Neuen Testaments; sie eigneten sich ja auch für den missionarischen Zweck. Aber man kann doch, etwas zugespitzt, sagen, daß dem Durchschnittstäufertum das neutestamentliche Christusgeschehen — im Lichte etwa der Gleichnisse Jesu und der Passion in ihrer Deutung durch Paulus, das Johannes-Evangelium oder den Frühkatholizismus — verborgen geblieben ist. Da gibt es natürlich — nicht anders als beim Alten Testament — eine Menge Zitate, aber für das Spezifische fehlt der Blick.

Woher kommt das? Denn es ist klar, daß diese Beobachtung nun nicht mehr allein mit dem apostolisch-missionarischen Zuschnitt des Täuferturns erklärt werden kann.

Der Grund liegt tiefer und rührt an letzte Fragen reformatorischer Theologie:

Die Tatsache, daß die Täufer nicht fähig waren, das Alte Testament (gerade auch in seiner Funktion als ‚Gesetz‘ und ‚Buchstabe‘) und Paulus zu integrieren, führt darauf, daß ihre Schriftlehre letztlich im Auseinanderfallen bzw. im Zusammenfallen, auf jeden Fall aber: im Nicht-Aushalten der biblischen (paulinischen, ‚evangelischen‘) Dialektik von ‚Gesetz und Evangelium‘, von ‚Wort und Geist‘ gründet.

Das ist der Grund, weshalb sie nicht nur Zwingli ‚Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit‘, nicht nur Luthers ‚simul iustus et peccator‘ nicht verstehen und in ihrer eigenen Ethik vom Menschen ‚zwischen Gott und Welt‘ nichts wissen wollten, sondern auch weshalb es in der Täuferbewegung zu dem scheinbaren Gegensatz von Spiritualismus und Biblizismus kommen konnte. Denn das Auseinanderfallen der genannten Dialektik führt zum Spiritualismus; das Zusammenfallen zum legalistischen Biblizismus — zwei Seiten ²³ derselben Medaille: eines spannungslosen, undialektischen, auch unhistorischen, Schriftverständnisses, das — um diese Lücken zu schließen — jene Art von Rationalismus zu Hilfe nehmen muß, die wir immer wieder fanden.

Es ist nicht meine Aufgabe, diesen Tatbestand zu bewerten und, wie heute beliebt, etwelche ‚Verkürzung‘ an den Pranger zu stellen. Man kann ja ernsthaft die Frage stellen, ob das in unserer Zeit zu Triumph gekommene Monopol von ‚reformatorischer Theologie = dialektischer Theologie die Bibel, so wie sie vorliegt, nicht auch irgendwo ‚verkürzt‘. Aber das ändert nichts daran, daß das Verständnis der Heiligen Schrift in der Täuferbewegung abschließend als ein undialektisches zu bezeichnen ist: gewissermaßen ‚eindimensional‘, provoziert vom ‚Befehl Christi‘ und zugeschnitten auf seine Befolgung.

Gerade wo uns der Hauch dieser radikalen ‚Eindimensionalität‘ am deutlichsten entgegenweht — aus dem Brief Grebels an Müntzer; aus Felix Mantz‘ „Protestation“; aus eigentlich allen Werken Hubmaiers; aus den Schleithimer Artikeln; aus dem Hutterischen Geschichtsbuch; am meisten aber aus den Bekenntnissen ungezählter verhörter ‚Taufgesinnter‘ —, gerade da ist sie auch imponierend.

→ längstgesehen, s. o.

Der Leib Christi

Das Zeitalter der gegeneinander abgedichteten Konfessionen geht zu Ende. Vielleicht kann darum eine Arbeit nützlich sein, die das Entstehen der ‚confessio‘ (in einer ganz eng umkreisten geschichtlichen Situation) beschreibt, denn das Zeitalter der Ökumene wird hoffentlich erneut ein Zeitalter der ‚confessio‘ sein.

John H. Yoder hat einmal das Studium der Kirchengeschichte einen „oekumenischen Dienst“ genannt. So möchte ich auch die anschließenden Schlußfolgerungen verstanden wissen.

Es geschieht darin nicht die systematisch-theologische Verwertung der Ergebnisse dieser Arbeit für die gegenwärtige hermeneutische Diskussion, sondern ich versuche, bescheidenen Dank abzustatten für die Bereicherung, die meiner eigenen theologischen Existenz aus der Beschäftigung mit dem Thema und aus dem Gespräch mit mennonitischen Theologen erwachsen ist. Ich überschreibe diesen Abschnitt mit „Der Leib Christi“, nicht allein um die Systematik der vorhergehenden Überschriften beizubehalten (denn der Begriff „Leib Christi“ spielt im Täufertum keine spezifische Rolle), sondern vielmehr um einfach diesem „oekumenischen Dienst“ Ausdruck zu verleihen. Die Bewegung, von der diese Arbeit einen Aspekt darzustellen versucht hat, ist weder mit den Täufer-Märtyrern des 16. Jahrhunderts ausgestorben, noch völlig zur Sekte erstarrt²⁴, im Gegenteil: Die weltweite Gemeinschaft der Mennoniten fühlt sich nicht nur als Erbe und Nachlaßverwalter des täuferischen Ursprungs, sondern sieht und übernimmt mehr und mehr auch ihre spezifische Aufgabe im heutigen ökumenischen Aufbruch der Christenheit.

Zwar gibt es bei der Mehrheit der Mennoniten noch eine reservierte Einstellung zur ökumenischen Bewegung²⁵, doch die Stimmen derjenigen mennonitischen Theologen mehren sich, die die täuferische theologische Tradition für geeignet und verpflichtet halten, theologische Defizite bei anderen Kirchen aufzufüllen, bzw. korrigierend zu wirken²⁶.

Das gilt selbstverständlich für die Lehre von der Taufe²⁷, aber keineswegs nur für diese, sondern in gleicher Weise für „das Ideal der wahren Kirche“²⁸ und auch für das Verständnis der Heiligen Schrift²⁹:

„Heute müssen wir Mennoniten unseren Biblizismus erneuern, vor allem als Zeugnis für den Weltfrieden.“³⁰ — „Unsere Täuferbotschaft (ist) heute mitten in der Menschheitsgeschichte wichtiger als je zuvor. Unsere Botschaft ist nicht mehr und nicht weniger als ein fundamentaler historischer Biblizismus.“³¹

Näher ausgeführt mündet das in den Vorsatz: „wir wollen das ganze persönliche und gesellige Leben in der ganzen Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Licht der ganzen Bibel betrachten.“³²

Frits Kuiper, von dem alle diese Zitate stammen, sieht dabei folgende drei Punkte als die wesentlichen an (S. 27 f):

1. „den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Mächten der Gesellschaft die religiöse Maske vom Gesicht (zu) reißen“;
2. „den positiven Wert des menschlichen Lebens (zu) bestätigen“³³, ohne es zu vergöttern“; und
3. „das biblische Friedenszeugnis mitten in die Weltsituation unseres Jahrhunderts hinein(zu)tragen.“³⁴ „Der dritte Punkt schließt die beiden ersten ein.“³⁵ Das alles soll, wie gesagt, „im Licht der ganzen Bibel“ geschehen, von der es heißt: wir müssen sie „mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln studieren.“³⁶

Es ist die Frage, ob das geht; d. h. ob die Mennoniten das leisten können mit ihrem hermeneutischen Ansatz, wie er sich aus den Untersuchungen dieser Arbeit heraus darstellt.

Sie können es zwar nicht kurzfristig, nicht direkt, nicht zupackend, und dies nicht so sehr deshalb, weil im Rollenfach „Gesellschaftsdiakonie, mit Gesellschaftskritik verbunden“ (worauf ja Kuiper hinauswill) längst schon Andere³⁷ singen, als vielmehr darum, weil die missionarische Hermeneutik der Täufer einerseits der Komplexität der industriellen Gesellschaften zu wenig angepaßt³⁸, anderseits zu oft im legalistischen Fundamentalismus einer pietistischen „ecclesiola“ erstarrt erscheint.

Doch die positiv bewertete Umbruchssituation, in die die Avantgarde des heutigen Mennonitentums³⁹ dieses selbst gestellt sieht, läßt diesen ersten Eindruck vordergründig und unzulänglich erscheinen; denn die Potenzen sind vorhanden — sicher noch nicht bei allen Mennoniten, aber doch im theologischen Ursprung dieser Kirche: im radikalen Pochen auf wirkliche Gemeinde — Gemeinde, die gerade als geistliche Gemeinschaft real sichtbar (und nicht bloß mystisch spekuliert oder juristisch erzwungen) ist.

Freilich: wenn es einen Dienst täufer-kirchlicher Theologie an der Welt geben soll, dann wird sich „die Ökumene“, d. h. die dominierende Politik des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gewaltig ändern müssen.

Zwar scheint das im letzten Jahrzehnt von Genf ausgegangene und — jedenfalls in der deutschen — Kirchenpublizistik schnell abgewetzte Schlagwort: „Das Wesen der Gemeinde (bzw. Kirche) ist Mission!“ — eine großartige Bestätigung der täuferischen Ekklesiologie zu sein, doch ist damit das

echte täuferische Anliegen noch lange nicht erfüllt, wie eine scharfsinnige und zugespitzte Kritik der ‚Genfer Ökumene‘ beweist, die John H. Yoder in dem Goertz’schen „Mennoniten“-Band vorgelegt hat: „Sendung und Auftrag der Gemeinde“ (S. 109—127). Yoders Axiom heißt: Man kann die Christen nur erkennen, wenn sie anders sind. Von daher sieht er in der sich revolutionär gebenden ‚Gesellschafts- und Missionstheologie‘ des Genfer ÖRK nur eine Fortsetzung des Zwinglianismus (= Konstantinismus) mit anderen Mitteln: „Was also an der Theologie der Revolution fragwürdig ist, ist nicht, daß sie revolutionär wirkt, sondern daß sie bloß eine Neuauf-
lage der alten Bemühung zu sein droht, die Ereignisse im Namen Gottes zu lenken, statt in der Gefolgschaft Jesu allein zu dienen.“⁴⁰

Der Vorwurf ist sehr hart. Auch wer ihn nicht für zutreffend hält, sollte doch das Positive in dieser Äußerung nicht überhören: daß nämlich die mennonitische Theologie wieder auf die Welt hin sich öffnet; daß Gemeinde, die sich von der Welt unterscheidet, die bekennende Gemeinde ist, sich (nicht: trotzdem, sondern:) gerade deshalb kritisch und dienend öffnen kann, ja muß.

Ist man freilich bei einer solchen Erkenntnis angelangt, der theoretisch kaum jemand widersprechen wird, dann fangen die eigentlichen Aufgaben erst an. Dabei handelt es sich um nicht weniger als um einen Austausch ganzer ‚Bündel von Theologie‘ (wenn man so sagen darf) zwischen den Kirchen der Großreformatoren und des Täuferturns.

Zugespitzt stellt sich die Geschichte so dar:

- Die Täufer haben im 16. Jahrhundert, gestützt auf eine unzulängliche und in manchen Einzelheiten haarsträubende Hermeneutik, ekklesiologische Formen entwickelt und gelebt, die nicht nur durch Strenge und Ernst ihrer Verwirklichung Bewunderung abnötigen, sondern die sich heute erst recht als zukunftsfruchtig erweisen.

Auf der anderen Seite haben

- die Reformatoren die Auslegung der Heiligen Schrift (und überhaupt die Theologie) auf ein unverzichtbares Niveau geführt, ohne dabei auf dem ekklesiologischen Sektor mehr verwirklicht zu haben als das fragwürdige Konzept der Landes- bzw. Volkskirchen.

Wenn man nun den Einlassungen der streitenden Parteien aus dem 16. Jahrhundert glauben würde, dann wäre nur entweder das eine oder das andere zu haben:

- entweder das Ideal einer Gemeinde, die Christus durch alle ihre individuellen und kollektiven Lebensformen als Herrn bekennt — bei gleich-

- zeitiger Verteufelung jeglicher ‚wissenschaftlichen‘ Schriftauslegung und Theologie;
— oder das Ideal einer weltoffenen, im Gespräch mit dem gesamten Denken und Erleben der Menschheit befindlichen Theologie — bei gleichzeitiger Verteufelung jeglicher „Rotterei“ und „Sekte“.

Das aber ist keine annehmbare Alternative mehr.

Wir können sehr wohl beides zusammen haben, ja wir müssen es angesichts der heutigen ökumenischen Situation der Christenheit: eingekellt zwischen militanten Ideologien und geheimen Verführern, zwischen der normativen Kraft des praktischen Materialismus und den neuen ‚Baalim und Astarot‘ aus dem Untergrund. Der schwer atmende ‚Leib Christi‘ bedarf einer neuen (nicht nur:) theologischen Zirkulation unter seinen Organen. Konkret: es geht hier um den Austausch einer bestimmten Hermeneutik mit einer bestimmten Ekklesiologie zwischen zwei Kirchen, die Glieder am ‚Leib Christi‘ sind ⁴¹.

So wichtig es ist, daß die Täuferkirchen den Großkirchen ihre Vision der Gemeinde, als Jesus-Nachfolge und Welt-Dienst, vermitteln, so unerlässlich ist es anderseits, daß sie (wie überhaupt alle auf eine entschiedene Abhebung von ‚dieser vergehenden Welt‘ bedachten Gruppen) ihre beschränkte Art des Umgangs mit der Heiligen Schrift aufgeben ⁴². Denn die Geschichte gerade der Mennoniten zeigt, daß dort, wo eine unzulängliche Hermeneutik waltet, gleichzeitig für Engstirnigkeit und Willkür Tür und Tor offen stehen.

Umgekehrt ist in den Großkirchen der Boden für die genuin täuferischen Anliegen heute bereitet. Ist es nicht ermutigend, daß z. B. in dem allen Einflüssen offenen und von der europäischen Geistesgeschichte kultivierten Milieu des deutschen Protestantismus ein Dokument wie die „Theologische Erklärung“ der Barmer Bekenntnissynode von 1934 hat entstehen können, von der kein Geringerer als der einfühlsame Darsteller des „Selbstverständnisses der Täufer“, Franklin H. Littell ⁴³, meint, daß sie besten täuferischen theologischen Gehalt ⁴⁴ im 20. Jahrhundert und unter seinen Bedingungen aussage?

Handelt es sich bei „Barmen“ noch um Lehre ⁴⁵, so zeigen anderseits die vielfältigen Aufbrüche ‚Gemeinsamen Lebens‘ in den letzten Jahrzehnten, daß die Großkirchen auch offen sind für das andere Element des Christentums, das den Täufern ja viel wichtiger war: das Leben. Lehre und Leben, Erkenntnis und Nachfolge, Wahrheit und Einheit brauchen nicht länger auseinanderzufallen und zwischen Täufertum und Reformation strittig zu sein.

„Christus kann niemand wahrlich erkennen, es sei denn, daß er ihm nachfolge mit dem Leben“ — — dieser alte Wahlspruch des unglücklichen Täufers Hans Denck⁴⁶ könnte so noch reichlich spät zu einer unschätzbaren ökumenischen Klammer werden.

1 Mit der Vokabel ‚unweigerlich‘ will ich dem imperativen (‚B e f e h l Christi‘) Charakter des täuferischen Lebensgefühls Ausdruck geben.

2 Vgl. meine Anzeige der Dissertation von Charles R. Holland: „The Hermeneutics of Peter Riedeman“ in: Menn. Gesch. Bl. Neue Folge Nr. 23 (1971) S. 92—94.

3 Gerade bei Denck ist das Bewußtsein, ein Bote Christi mit einer Botschaft zu sein, ausgeprägt (Hans Denck, Schriften, II, hg. v. W. Fellmann, Gütersloh 1956, S. 51, 18; 60, 20 und 66, 1 ff.): „Welchen Got geschickt hat, der kenne[n]t Got, und sein wort ist Gottes wort, darumb ers auch wayst zu berechnen, das es übereinstymmet mit allen propheten und apostlen schriftt.“ Wörtliche Anklänge an diese Stelle in Riedemanns „Gmundener Rechenschaft“ (Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Bd. II (1967), hg. v. R. Friedmann, S. 17 f.). (GZ)

4 In: The Life and Teachings of Hans Hut; Mennonite Quarterly Review (MQR) 33 (1959) S. 188.

5 Brötli war als Ausländer einer der ersten, die durch die Ausweisung der ‚unterlegenen‘ Kindertaufgegner aus Zürich vom 21. Januar 1525 betroffen wurden (TA ZÜ Nr. 26) (bibliogr. Angabe s. Anm. 6).

6 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. I Zürich, Hg. von L. v. Muralt u. W. Schmid, Zürich 1952, (TA Zü) S. 44. Eine Eigentümlichkeit (a. a. O., S. 45) ist das häufige Einleiten der Sätze mit „Ja, Ja“ (oder nur „Ja“). Ist das eine Imitation von „Amen, ich sage euch“ oder strikte Befolgung von Mt. 5, 37?

7 Ein weiterer Brief, 14 Tage später an dieselben Adressaten (a. a. O., Nr. 44, S. 54 f.) ist ähnlich strukturiert, doch wirkt er echter und weniger stilisiert. — Klassische Beispiele der apostolischen Imitation sind auch die beiden Briefe des Niklaus Guldin (nach dem 8. November 1525; TA Zü S. 117—120). Doch Guldin ist mit Vorsicht zu genießen — er wird von den Mennoniten nicht anerkannt, s. ML II s. v. —, sein Fall zeigt die deutliche Gefahr der apostolischen Imitation: religiöses Talmi!

8 Bei dieser Gelegenheit kann man immerhin einmal erwägen, ob man nicht — wenn man überhaupt die ‚eigentlichen‘ Täufer bestimmen will — die Kraft und Ausdauer ihrer missionarischen Tätigkeit (bzw. Gesinnung) zum Maß des ‚Eigentlichen‘ machen will. Auf diese Weise könnte man nämlich diejenigen ‚Wiedertäufer‘ ausscheiden, deren Verhöre (vor allem in den TA Hessen fand ich das oft) weniger echte Ergriffenheit vom ‚Befehl Christi‘ als vielmehr querulatorische Arroganz offenbaren, von der man den Eindruck hat, daß sie sich mehr oder weniger zufällig an die Parolen der Täuferbewegung ankrystallisiert hat.

9 GZ I, S. 12 Anm. — Der Tauftraktat (in GZ I) beginnt genauso, aber länger ausgeführt, z. B. statt „allen gutherzigen“: „allen brüedern und schwestern im

herren, der rainen und rechtgeschaffnen christenheit, der gmein Gottes, der einigen gespons und braut Christi... (usw.)“ (S. 12 f.).

10 Die Wendung: „Hierumb hab auch ich mich verwilligt gegen allen brüdern und in sonderheit mit der gemain zu Augspurg“ (sc. im ‚Stillestehen‘ in der ‚Urteil‘-Lehre), läßt jedenfalls auf eine Abfassungszeit nach der ‚Märtyrersynode‘ schließen.

11 GZ I, S. 44 ff. Wie stark das apostolische Bewußtsein ist, drückt sich im nächsten Satz aus, in dem von „Paulus, unser mitbrueder im herren“ die Rede ist (GZ I 45).

12 Robert Friedmann (Art. „Concordance“ Mennonite Encyclopedia I, 665—667) unterscheidet „verbal concordance“ von „topical concordance“. Uns gehen nur die letzteren an, die Realkonkordanzen, die wir heute eher als Bibellexika kennen.

13 Heinold Fast, Hans Krüsis Bächlein über Glauben und Taufe, in: Zwingliana XI, S. 456—475.

14 ‚Ideal‘ in dem Sinn, als sich unsere Anordnung bei keinem Täufer genau so findet, sondern vielmehr eine Kompilation — aber nach täufer-immanenten Tendenzen! — darstellt.

15 Mit der Vokabel ‚geholt‘ möchte ich zum Ausdruck bringen, daß hier keine Neufindung, sondern ein Rückgriff statthatte. Denn die (Verbal- und Real-) Konkordanz ist ja schon eine mittelalterlich-scholastische Erfindung (s. Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. II, 360).

16 Daß es nicht umgekehrt war — daß also nicht der Typus der Auslegung den ekklesiologischen Typus ‚gemacht‘ hat —, geht daraus hervor, daß die Konkordanzmethode an sich neutral ist und auch im Dienste ganz anderer Gemeindebildungen stehen kann und stand. Freilich scheint mir der Konkordanzmethode, und zwar natürlich auch da, wo sie in den Großkirchen angewandt wird, immer ein gewisser laien-biblizistischer Charakter zueigen zu sein, bis auf den heutigen Tag.

17 Siehe: Bernd Möller („Zwinglis Disputationen“ I. Teil, Zs. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgesch. 87. Bd. Kanonist. Abt LVI, Weimar 1970, S. 275—324), der in den Disputationen die Zwingli-Kirche gegründet sieht (S. 319 f.). Das ist, was das historische Datum und den organisatorischen Zuschnitt betrifft, eine passende These. — Freilich: wenn man typologisch dem ureigensten Grund von Zwinglis Schöpfung nachgeht, stehen dann nicht eher die Reihenpredigten ab 1. 1. 1519 am Anfang — also der ‚Kommentar‘-Typ?

18 Mit der Vokabel ‚ursächlich‘ ist über den Anlaß nach nichts gesagt; der liegt bei den Konflikten der Jahre 1524/25.

19 Es ist bedeutsam, daß die Reformatoren selbst für diese allen Menschen gemeinsame Situation des ‚einigen Trostes im Leben und im Sterben‘ (wo die gelehrte Auslegung natürlich nicht Eiserne Ration sein kann) nicht auf den Typus des biblischen Handbüchleins eingegangen sind, sondern den Typus des — auf Kirche und Dogma („Hauptstücke“) basierenden — Katechismus bevorzugt und ausgebaut haben.

20 In diesem Sinne z. B. Hubmaier: „Von den Ceremonien aber des Alten Testaments finden wir klar, dz sy Got selbs abgetilget hat“ (Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. v. G. Westin und T. Bergsten, Gütersloh 1962, 90). Beide Aussagen liegen nicht nur hinsichtlich der Biografie Hubmaiers auf verschiedener Ebene, sondern auch hinsichtlich ihres Gegenstandes: die Ablehnung der alttestamentlichen Zeremonien (und aller, die — wie Zwingli — etwas daraus begründen wollen) schließt nicht die Ablehnung des alttestamentlichen Gotteswortes ein. So sind auch die Grüninger zu verstehen, wenn sie schreiben: „Nun merckend, wie der valsch profet der Zwingli, wie er nüt vindt im nuwen testament des kinder-taufs halb, so greift er hinder sich in das alt testament, da er nüt von darf“ (TA ZÜ, 237). D. H. es „wird für etwas so spezifisch Neutestamentliches, wie die Taufe es ist, die Beweisführung aus dem Alten Testament abgelehnt...“ (B. Jenny, Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527, Schaffhausen, 1951, 47).

20a TA Zü I, S. 12.

20b ebd. S. 39.

20c ebd. S. 78.

21 G. J. Neumann, A newly discovered Manuscript of Melchior Rinck, in: MQR, 35, 961, Manuskript S. 3. Eine ähnliche, verfeinerte Gegenüberstellung bei Marbeck (TA Elsaß I 419, 4 ff.):

Beschneidung	—	Taufe des Wassers
Gesetz	—	Geist Christi
fordert	—	fordert nicht
ohne Vermögen	—	gibt Vermögen
guter Wille,		Tun zu dem guten Willen
aber ohne Tun	—	dazu

Vgl. a. a. O., 445.

21a G. J. Neumann, a. a. O., MS S. 20.

22 Die Ablehnung der Beweiskraft des Alten Testaments ist auch kein originell täuferisches, sondern eher ein ‚spiritualistisches‘ Motiv (vgl. Sebastian Franck: TA Elsaß 308, 316 f.). Es ist verwunderlich, daß Yoder diese Wahlverwandschaft nicht würdigt.

23 Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß nach Hegler (225) Sebastian Franck gegenüber Luther — z. B. in der Frage des Jakobusbriefs — der bessere Biblizist sein wollte. Das zeigt doch, wie vorsichtig wir mit einer schematischen Gegenüberstellung von Biblizismus und Spiritualismus sein müssen. Auf den gleichen Tatbestand — nämlich das Nicht-Durchhalten einer dialektischen Spannung — stieß, gelegentlich eines anderen Sujets, Heinrich Bornkamm, als er 1932 das Problem „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten“ untersuchte. Es zeigte sich nämlich, daß — im Gegensatz zu Luther, für den äußerer und innerer Mensch in einem dialektischen ‚simul‘ existieren als jeweils ganzer Mensch — die drei befragten Spiritualisten im ‚inneren Menschen‘ etwas in ihm wohnend-habituelles, einen Teil vom Menschen sahen, und zwar:

Paracelsus die höhere geist-leibliche Natur, Sebastian Franck den aufkeimenden mystischen Samen, und Schwenckfeld die den Menschen schon teilweise vollkommen machende Heiligkeit (H. Bornkamm. Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten, in: *Imago Dei*, Festschr. für G. Krüger, Gießen 1932, S. 109).

Es war vielleicht doch nicht ganz falsch, in allen Links- und Rechtsabweichlern der Reformation „Schwärmer“ zu sehen, insofern als diese vom ‚Simul‘ nichts wissen wollten.

24 Klage über konfessionalistische Erstarrung des Mennonitentums in der Vergangenheit führt allerdings der Mennonit Heinold Fast, in: *Die Mennoniten* (hg. H. J. Goertz; Stuttgart 1971), S. 24—27.

25 Siehe: Frits Kuiper, *Der Vorrang der Bibel in der Geschichte der Mennoniten*; Schriftenreihe des „Seminario Evangélico Menonita de Teologia“ (Montevideo), Heft 2, 1966, S. 10 Anm. 10. — An diese Vorlesung von Kuiper wird im folgenden angeknüpft.

Ferner: Johannes A. Oosterbaan, in: *Die Mennoniten*, S. 141 ff. — Oosterbaan (a. a. O., 145) widerspricht übrigens „mennonitischen Kirchenhistorikern wie C. Krahn und J. H. Yoder“ in der Frage nach dem unterscheidenden Kriterium des Täuferischen vom Lutherisch-Calvinischen Typus: „Zentral war.. ein Unterschied in der Auffassung der Offenbarung, und daraus folgte eine andere Form des Glaubens.“

26 Den Anspruch des Täuferiums, Korrektur der beiden großkirchlichen Ausprägungen des Christentums, der römisch-katholischen und der lutherisch-calvinistischen, zu sein, erhebt besonders Oosterbaans „Versuch einer oekumenischen Theologie“, in: *Die Mennoniten*, S. 141—155. Die Reformation sei die „Korrektur der mittelalterlichen römisch-katholischen Theologie“ gewesen. Das Täuferium sei die „Korrektur der Korrektur“ gewesen, habe eine „zweiseitige Korrektiv-Funktion“, indem es „einerseits die Einseitigkeiten zu beseitigen oder aufzuheben versuchte, andererseits an denjenigen Punkten, an denen die Korrektur nicht weit genug ging, eine radikalere Korrektur vornahm“ (145). Deshalb könne die täuferische Theologie im heutigen oekumenischen Disput „eine wichtige katalysierende Funktion beim Durchdenken des großen Gegensatzes zwischen der katholischen und der reformatorischen Theologie ausüben“ (146).

Trotz Oosterbaans Hoffnung, die täuferische Theologie — von der er allerdings zugeben muß (146), daß sie „bis zum heutigen Tage noch niemals voll entwickelt worden ist“! — könne zum Ansatzpunkt einer oekumenischen Theologie werden, einer „Theologie der Neuzeit... in der der Inhalt des göttlichen Wortes in dieser Zeit von neuem lebendig gemacht wird durch das Werk des Heiligen Geistes“ (155) —, trotz dieser Hoffnung finde ich diesen Versuch steckengeblieben in unklaren theologischen Idealen, was daher rührt, daß Oosterbaan eine täuferische Theologie in großem Schwung mehr postuliert als wirklich darstellt. Er weiß es selbst, wie das zitierte Eingeständnis beweist. Insofern ist sein gutgemeinter Vor-

stoß zur Stunde leider noch solange wirkungslos, wie die täuferische Theologie noch nicht ‚voll entwickelt worden ist‘.

Hier erhebt sich überhaupt eine grundsätzliche Frage an das ganze Unternehmen dieses Sammelbandes und an seinen Herausgeber Hans-Jürgen Goertz, der schon im Vorwort (7) zu verstehen gibt, daß er und seine Beiträger das ‚Wesen des Mennonitentums‘ unter Umständen weniger darstellen als vielmehr gerade überwinden wollen. „Diese Frage muß geklärt werden.“ — Das ist schon wahr. Doch solange dieser Klärungsprozeß innerhalb des Mennonitentums noch anhält, würde es sich mit dem „Versuch einer oekumenischen Theologie“ nur übernehmen. Damit wäre dann auch der Oekumenischen Bewegung nicht gedient, denn: Kirchen, die sich (heute) übernehmen, gibt es genug. Über der Beschäftigung mit dem Täufer-Mennonitentum schienen mir immer Reiz und eigentümliche Kraft dieser Kirche nicht zum wenigsten darin zu liegen, daß sie sich nicht übernahm.

(Durch diese Kritik soll natürlich nicht verhehlt werden, daß es nur begrüßenswert wäre, wenn der genannte Klärungsprozeß im Sinne von Goertz und seinen Freunden endete. Weiter unten versuche ich zu formulieren, was das Mennonitentum dafür von den Großkirchen zu lernen hätte.)

27 S. dazu die Darstellung, die H. J. Goertz (a. a. O., 70—99) gegeben hat.

28 Kuiper, a. a. O., 10.

29 Das darf für die Hermeneutik dann allerdings nicht so geschönt geschehen wie in dem Beitrag „Orientierung an Wort und Geist“ von Walter Klaassen (Die Menn. 31—40), der es so darstellt (33 f), als habe es in der täuferischen Schriftauslegung nie Legalismus und Fundamentalismus gegeben, bzw. als sei der legalistische, unkritische Fundamentalismus eine spätere Verirrung der Mennoniten gewesen. „Die Überzeugung, daß das Neue Testament wortwörtlich das Modell für individuelles und gemeindliches Leben hergeben müsse, öffnet die Tore für Lieblosigkeit und Spaltungen und wird zur Leugnung der Freiheit des Christus“ (36). — Sehr wahr! Aber diese Überzeugung ist doch die Überzeugung z. B. gerade von Conrad Grebel gewesen!

30 Kuiper's siebte These: a. a. O., S. 26.

31 Kuiper, S. 27.

32 Kuiper, Anm. 41.

33 In diesem Zusammenhang wird Albert Schweitzer als Vorbild für die praktische Verwirklichung der christlichen Botschaft in der heutigen Welt herausgestellt, Anm. 43.

34 Dabei fordert Kuiper sogar eine mennonitische Zusammenarbeit mit der Prager Christlichen Friedenskonferenz (die Vorlesung ist 1965 gehalten!), Anm. 44.

35 Die drei Ziele, die Kuiper als Beitrag der Mennoniten für die Oekumene anbietet, unterscheiden sich deutlich von denen im Sammelband „Die Mennoniten“ (s. o. Anm. 26). Das hat zwei Gründe:

1) sieht Kuiper den „Mittelpunkt des täuferischen Konzepts“ im „messianischen Gehalt des Neuen Testaments“ (eines Gehalts, der nach dem 3. Jahrhundert der Kirchengeschichte verloren worden sei, S. 10); und

2) versteht er ‚Oekumene‘ nicht so sehr als eine Konfessionen-Union denn vielmehr im ursprünglichen Wortsinn als Menschheits-Weltgemeinschaft (vgl. „unsere Täuferbotschaft .. heute mitten in der Menschheitsgeschichte ...“, S. 27).

36 Kuiper, Anm. 41.

37 Hauptsächlich die großen, im ORK engagierten Volkskirchen des Westens.

38 Kuiper (S. 27) betont, daß der von ihm skizzierte „fundamentale historische Biblizismus .. nicht modernistisch im Sinn eines Anpassenwollens der biblischen Konzepte an den Geist des 20. Jahrhunderts“ sei.

39 John H. Yoder schreibt ungeniert: „Menno vertritt nicht in allen Stücken die Mitte täuferischen Denkens ...“ (in: Die Menn. S. 109, Anm. 1). Wie weit er damit Recht hat, und wer berufen ist, ‚die Mitte täuferischen Denken‘ zu bestimmen, kann hier beiseite bleiben. Insgesamt jedoch ist es faszinierend, am Beispiel der Mennoniten zu beobachten, wie allein aus dem Studium der Geschichte der eigenen konfessionellen Gruppe eine Erneuerung und Belebung der gesamten Theologie dieser Gruppe erwächst.

40 Ebd. S. 127.

41 Mit einer berühmt gewordenen Formulierung hat Ernst Käsemann (Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1960, S. 221) festgestellt: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher .. dagegen die Vielzahl der Konfessionen. ... Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen.“ — Die vorliegende Arbeit läßt sich weitgehend als eine stillschweigende Bestätigung dieses Urteils lesen; dann wären die Täufer eine Konfession auf der schmalen kanonischen Grundlage von Teilen des Matthäus-Evangeliums, der Acta und der Epistel-Paränesen. Doch bei diesem Befund darf sich allenfalls der Historiker beruhigen. Nicht nur einer oekumenischen Bruderschaft, sondern gewiß jedem Christen gilt die Mahnung: „Aie la passion de l'unité du Corps du Christ“ (Regel von Taizé, Präambel, letzter Satz). So wenig diese Leidenschaft sich in technischen Arrangements erfüllt, so sehr gilt doch auch, daß die Theologen der verschiedenen Konfessionen das Recht und die Pflicht zum Austausch von Lehrgut haben.

Kuiper hat diese Aufgabe ebenfalls gesehen und eine interessante Bemerkung dazu gemacht (a. a. O., Anm. 8): Im Anschluß an eine Hoffnung Benders (Menno-nite Enceclopedia IV, 1076: „Die beiden Reformbewegungen, Luthertum und Täuferium .. stehen, gereinigt von Extremen und Mißverständnissen, nicht notwendig in Konflikt, sondern sollten einander ergänzende Teile eines vollen neutestamentlichen Christentums sein.“) schreibt er:

„Meiner Meinung nach könnte und sollte man den lutherischen Schwerpunkt als ‚ergänzenden Teil‘ in die täuferische Theologie aufnehmen . . . Aber eine täuferische ‚Ergänzung‘ der lutherischen Theologie wäre ganz unvereinbar zumindest mit dem lutherischen Konzept von den zwei Reichen. Und dieses Konzept ist eng verbunden mit der lutherischen Auffassung vom ‚verhüllten Gott‘. . . Eine Theologie jedenfalls wie die des Calvinisten Karl Barth, die sich mehr und mehr den Hauptgedanken der Täufer angenähert hat, findet sich nicht so leicht in lutherischen Kreisen.“ Kuiper sieht also auch die Möglichkeit eines Austauschs von Theologumena. Daß er dabei freilich ‚die lutherische Theologie‘ (er meint doch hoffentlich die Theologie Luthers und nicht die von Lutheranern!) zutreffend andeutet, ist kaum anzunehmen. Erfreulich ist jedenfalls die Feststellung, daß ein Mennonit seine Konfession für offen gegenüber dem Luthertum erklärt.

42 Paul Peachey (in: Hershberger, s. Anm. 43) hat das gleiche Anliegen und verallgemeinert es noch, wenn er schreibt: „Solange die Mennoniten sich existentiell an ihre Kultur gebunden wissen, der man geistliche Qualität zuzuschreiben pflegt . . . wird sich die Hoffnung als ziemlich illusorisch erweisen, daß sich die täuferische Schau erneut zu einer mächtigen missionarischen Bewegung entfaltet“ (320). Den Gehalt der ‚täuferischen Schau‘ sieht Peachey im Gefolge Benders, Littells usw. „in der erneuten Bekräftigung der Tatsache . . . daß die Kirche jeweils in der lebendigen Gemeinde wahrlich Kirche ist. Diese Schau ist es, die uns treibt, die Windeln eines kulturellen Kontinuums abzuwerfen . . .“ (321).

43 In: G.F. Hershberger (Hrsg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung*, Stuttgart 1963, S. 124 ff.

44 Wenn z. B. damals Asmussen im Synodalvortrag sagte: „Man möchte (sc. bei den Deutschen Christen) der Welt deutlich machen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, kirchlich und christlich zu sein, um auf diese Weise die Welt zu missionieren. Aber gerade dagegen müssen wir protestieren . . . Es muß die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken“ (zit. bei: Ernst Wolf, Barmen, S. 126) —, dann ist das die gleiche Position, von der aus heute J. H. Yoder dem ÖRK ‚Zwinglianismus‘ vorwirft. — Am deutlichsten dem täuferischen Anliegen nahe kommt gewiß die 3. Barmer These, in der die Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ bestimmt wird.

45 Es ist mir klar, daß dieser Ausdruck das Selbstverständnis von „Barmen“ nicht trifft. Wenn man aber schon einmal — wie hier — das vereinfachende Schema von ‚Lehre‘ und ‚Leben‘ gebrauchen will, dann zeigen gerade die unerquicklichen Auseinandersetzungen um „Barmen“, daß eben „Barmen“ leider in der ‚Lehre‘ steckengeblieben ist und bis heute nicht die ihm gemäße ‚Lebensform‘ gefunden hat.

An dieser Stelle wäre vielleicht darüber nachzudenken, warum gerade ein so entschiedener lehrmäßiger Verfechter von „Barmen“ wie Bonhoeffer zugleich um das „Gemeinsame Leben“ bemüht war. — Kuiper übrigens sieht in den Briefen Bonhoeffers aus dem Gefängnis „Gedanken . . . welche eine geistliche Verwandtschaft haben mit denen der Täufer“ (Anm. 14). Im Anhang (S. 36), der wichti-

gen Dokumenten seiner Schau des Mennonitentums vorbehalten ist, druckt er den Anfang von Bonhoeffers Rede „Jesus und der Völkerfrieden“ ab. Zu Bonhoeffers Martyrium: „Ihm fehlte nicht die Sympathie von vielen Gläubigen, wohl aber der Rückhalt an einer überzeugten Kirche. Darin besteht der Unterschied zu den Märtyrern der Kirche in den ersten Jahrhunderten und zu den Täufern des 16. Jahrhunderts“ (Anm. 47).

46 Hans Denck, *Schriften*, II, 45, 6 f.