

Der fremde Menno Simons

Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers

Menno Simons soll eine irenische Gestalt gewesen sein; und doch hat er nach seinem Austritt aus der römisch-katholischen Kirche 1536 stets in scharfen Auseinandersetzungen gestanden. Er kämpfte gegen altgläubige Priester und reformierte Prädikanten, er ging mit den versprengten, aber unbelehrbaren Anhängern Jan van Leidens streng ins Gericht und polemisierte gegen David Joris, der sich um die Führung der Melchioriten in den Niederlanden bemühte.¹ Auch sonst hatte er manchen Streit in den eigenen Reihen durchzustehen. Wo er auftauchte, zogen Fronten auf, die zu eindeutiger Stellungnahme nötigten. Sein Leben für das Täufertum bestand aus Kampf, Verfolgung und Flucht. Müde und abgekämpft, auch enttäuscht vom Zank und Hader in der Bruderschaft starb er 1561 in Wüstenfelde bei Oldesloe. Angriff, Abwehr und scharfe Kontraste bestimmten den äußeren Stil seiner Schriften. Hier soll untersucht werden, ob davon auch der innere Aufbau seines theologischen Denkens beeinflußt wurde.

Auf den ersten Blick fällt auf, daß Menno Simons sich mehr zur Abwehr und Verteidigung gedrängt fühlte als zum Angriff. Bereits in dem Vorwort zur Meditation über den 25. Psalm (1539) verwahrte er sich gegen die üble Nachrede seiner Feinde und deutete die Absicht an, im Anschluß an die einzelnen Verse des Psalms Rechenschaft über seinen Glauben und seine Lehre abzulegen. Auf eine ähnliche Herausforderung antwortete er in seinen Traktaten über die „Christliche Taufe“ (1542) und den „Wahren Glauben“ (1542); und schließlich verfaßte er eine Reihe solcher Schriften, die bereits in ihren Titeln auf Antwort und Entgegnung hinwiesen. Am bekanntesten sind „Een weemodige ende christelicke ontschuldinge“ (1551), „Een klare beantwoordinge, over een schrift Gelii Fabri, prediker tot Emden“ (1554) und „Een gans duytljick, ende bescheyden antwoordt ... op Martini Mikrons antichristissche leere“ (1556). In diesen Schriften muß Menno sich gegen Vorwürfe seiner Gesprächspartner oder Kontrahenten verteidigen: Adam Pastor, Jan à Lasco, Gellius Faber und Martin Micronius. Doch er läßt keinen Zweifel daran, daß er seine Lehre nicht nur von einzelnen Prädikanten, sondern, wie der erweiterte Titel seiner erwähnten Meditation in der Auflage von 1558 zu erkennen gibt, viel umfassender „van der werelt, vant fleesch, helle, sunde, doot, vnd duyvel“ bedroht sieht. Er fühlte sich umstellt, angegriffen und herausgefordert. Wohl der größte Teil seiner literarischen Bemühungen war Abwehr und Verteidigung.

Doch der erste Eindruck trügt. Sieht man genauer hin, wird eine gereizte und aggressive Reaktion sichtbar. Gegen alle Regeln der Taktik verprellt Menno Simons auch diejenigen, die er um Verständnis und Nachsicht bittet. Ein besonders eindrückliches Beispiel steht bereits auf den ersten Seiten des „Fundamentbuchs“ (1539/40): „Waeromme wy bidden doer den ontfermherticheit Gods den vromen overicheit sampt allen menschen, dat ghy doch eenmael grondich onse saeken willen lesen, mercken unde verstaen, opdat ghy entlycken moegen weten van wat leringhe dat wy syn, waeromme wy alledage liden unde striden, gebannet, geplundert, bespot, bespogen, unde als onnoesele scapen des slachtinge verworget worden, opdat ghy u des voorleden bloetshandel voor den almachtigen God moegen bewenen unde beclagen, des tegenwoerdiges unde aenstaendes perikel unde schult wachten, schuwe unde mide unde also ten lesten een christelycke wise, ware unde Godvresende overicheit gevonden worden, gheen crenckers unde verslinders, dan behulpers unde beschermers der ellendigen weduwen unde wesen, geen verdelgers, dan planters der gerechticheit Gods, gheen wtblusschers, dan oprechters unde voerstanders van Godes woort unde lere.“²

Es bleibt nicht bei Abwehr, Menno geht sofort zum Angriff über. Und dabei spart er nicht mit kräftigen Beschuldigungen und ausfallenden Beschimpfungen. Seelenmörder, Blindenführer, stumme Hunde, Hurer und Trunkenbolde, Lügner und Gotteslästerer: das sind die Priester und Lehrer einer Kirche, die nicht mehr Kirche Jesu Christi genannt werden darf. Menno ist nicht zimperlich im Umgang mit seinen Gegnern und recht erfinderisch in der Wahl der Schimpfworte. Zu solchen Ausfällen läßt er sich auch nicht nur gelegentlich hinreißen, er sucht vielmehr geradezu nach Anlässen, seine Feinde mit Verbalinjurien zu überschütten. Ein Lasterkatalog folgt dem andern. Man könnte versucht sein, das nicht so ernst zu nehmen und auf das Konto des weitverbreiteten zeitgenössischen Grobianismus zu buchen. Man könnte diese Ausfälle auch als einen Ausdruck dafür nehmen, wie tief Menno verletzt gewesen sein muß. Beides trifft zu. Anstatt diesen Vermutungen weiter nachzugehen, erscheint es mir aber lohnenswerter, eine Antwort auf die Frage zu suchen, ob hinter diesem auffälligen Gebahren vielleicht nicht doch Methode steckte, die Menno bewußt einsetzte, um seinen theologischen und seelsorgerlichen Absichten Ausdruck zu verleihen.

Zu diesem Zweck muß die Aversion, die Menno Simons gegenüber dem Klerus hegte, noch genauer in Augenschein genommen werden. Sehr ausführlich hat er über den Klerus in einigen Abschnitten des bereits erwähnten „Fundamentbuchs“ geschrieben. Dort wirft er den Priestern der römisch-katholischen Kirche einen lasterhaften und skandalösen Lebenswandel vor: „Hoeren tafelen syn onreyn, haetich op dieghene, die hoer niet en geeft,

druwendē datter en oerloch moet opstaen, gelyck Micheas leert, welckers harten doerdreven syn met alle giricheit. Die hoere huysen opholden met hoeren kynderen winnende in overspel unde hoordom. Desesyn op dese tyt unde hebbent lanck geweest den huysholders die regiren die ghemeynte, ongelovich, hoochmoedich, mitten stryck des duyvels gebonden.“³ Darüber ist die moralische Entrüstung groß. Auch wenn Menno oft nur biblische Lasterkataloge aufnimmt und fortschreibt oder die ritualisierte Sprachgestalt antiklerikaler Propaganda einsetzt, werden diese Vorwürfe für seine Zeit nicht unbegründet gewesen sein. Das moralische Niveau des Klerus war damals in der Tat erschreckend niedrig; und es wurde an vielen Orten über die Unzucht, Geldgier und das Wohlleben der Priester, Mönche und Nonnen öffentlich Klage geführt. Die Stimmung gegen die „Pfaffen“, die weite Kreise des Volkes ergriffen hatte, ist vom Klerus selbst verschuldet worden. Er entsprach nicht mehr der Norm des „homo spiritualis“, die öffentlich noch in Geltung stand. Menno verlieh dieser antiklerikalen Stimmung Ausdruck und meinte wohl, dafür auch mit der Aufmerksamkeit der Leser für seine Schriften rechnen zu können. So läßt sich vielleicht teilweise wenigstens die Ausdauer erklären, mit der Menno einen Lasterkatalog nach dem anderen sucht oder erfindet, ein Befund, der die Geduld des Lesers heute sehr strapaziert, während der Zeitgenosse Mennos, der mit dem Klerus seine schlechten Erfahrungen gemacht hatte, sich durch jeden neuen Einfall bestätigt fühlen konnte.

Mennos Entrüstung hatte ihren Grund nicht nur in dem verwerflichen Lebenswandel an und für sich; er fürchtete vielmehr, daß auf diese Weise die „Stadt Gottes“ in Brand gesetzt und zerstört würde. Vor allem das brachte ihn gegen den Klerus auf. Die Priester kämen ihren Pflichten nicht mehr nach, sie mißachteten sogar die reine Lehre Christi und den rechten Gebrauch der Sakramente, wie er in der apostolischen Kirche geübt wurde, und hätten Abendmahl und Taufe zu greulichem Götzendienst verkehrt.⁴ Auch der Vorwurf des Götzendienstes ist, wie der Vorwurf des lasterhaften Lebenswandels, in der Reformationszeit oft erhoben worden und hat zur Begründung antiklerikaler Aktionen beigetragen. Messen wurden unterbrochen, Priester von den Altären vertrieben, Prediger auf den Kanzeln gestört, Kruzifixe umgeworfen und Bilder gestürzt.⁵

Ein weiterer Vorwurf, der oft wiederkehrt, ist, daß die Priester das Volk verführt hätten. Sehr eingängig sagt Menno das in seinem Sendschreiben über die „Wiedergeburt“ (ca. 1539): „onse weyders zijn onse verleyders.“⁶ Die Hirten, denen die Schafe anvertraut sind, führen das Volk nicht auf gute Weide und zu frischem Wasser, sondern ins Verderben. Sie sind schuld an dem beklagenswerten Zustand des Volkes. Dieser Vorwurf war in den

antiklerikalen Auseinandersetzungen dieser Jahre überall zu hören und wurde besonders gern von den Radikalen gegen die Priester und Prädikanten der großen Kirchen vorgebracht. Menno rechtfertigte diesen Vorwurf so: „Ja, omdat sy den duysternisse voor dat licht, den doot voor dat leven unde den duyvel vor Christo indrengen, preken unde leren.“⁷ Der Grund für diese Verkehrungen liegt darin, daß die Priester nicht bereit seien, das Wort Gottes zu hören und zu einer neuen Kreatur wiedergeboren zu werden, sondern es vorzögen, weiterhin in Laster und Sünde zu leben. Auf diese Weise gäben sie freilich zu erkennen, daß sie nicht von Christus, sondern vom Antichrist berufen seien und jedes Recht verwirkt hätten, sich in der Kirche Christi Gehör zu verschaffen. Christus kann man nicht durch den Teufel (später heißt es vom Antichrist) kennen lernen, das Wort Gottes nicht durch falsche Propheten.⁸ So kommt es zu klaren, endzeitlich scharf akzentuierten Scheidungen: Auf der einen Seite stehen die Diener des Antichrist und auf der anderen Seite die Diener Christi. Martin Luther hatte den Papst in Rom einst den Antichrist genannt; Menno überträgt diese Bezeichnung auf den gesamten Klerus der römischen Kirche, nicht genug damit: er bezieht auch die reformatorischen Prädikanten mit ein. Die Reformatoren hätten zwar einige Mißstände der alten Kirche beseitigt und die biblische Wahrheit teilweise erkannt, sie seien jedoch nicht bereit, für die Konsequenzen mit ihrem Leben einzutreten, diskriminierten und verfolgten vielmehr diejenigen, die sich um einen gehorsamen Lebenswandel bemühten, und seien nicht zu einer grundstürzenden Erneuerung der Christenheit durchgestoßen. „Want ick hebt emmers mit minen ogen gesien unde mit minen handen getastet, dat si glat niet en soeken dan grote gadye unde schone huysen, vruntscap, eere, prael, ruste, gemack, liefde unde dat leven desses werelts.“⁹ Die Übertragung des antiklerikalen Affekts von den Papisten auf die Reformatoren ist nicht singulär. Diesen Schritt hatten früher schon Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer vollzogen, ebenso die Täufer in der Schweiz und Oberdeutschland.¹⁰ Dieser aus dem Antiklerikalismus erwachsene, endzeitlich verschärfte Dualismus führte zu harten Kontrasten, die das Selbstverständnis der täuferischen Anhänger Mennos prägen mußten. Sie standen vor Entscheidungen, die keine Kompromisse zuließen: Wahrheit oder Lüge, Gehorsam oder Ungehorsam, Leben nach dem Fleisch oder Leben nach dem Geist, Christus oder Antichrist. Von diesen Kontrasten hingen ewiges Leben und Verdammnis ab.

Der Antiklerikalismus wurde nicht von Menno Simons neu in die melchioristische Bewegung eingeführt, sondern ist bereits bei Melchior Hoffman zu beobachten und begleitet das öffentliche Auftreten dieses Laienprädikanten, gibt seiner Sprache einen einfallsreichen und expressiven Charakter und wird

schließlich zu einem apokalyptischen Drama gesteigert, in dem Rache an den Gottlosen genommen wird. Klaus Deppermann ist kürzlich den antiklerikalen Impulsen der Theologie Hoffmans ausführlich nachgegangen.¹¹ Antiklerikale Stimmung und Agitation herrschten auch im Täuferreich von Münster und schlugen sich in den Schriften Bernd Rothmanns nieder. Das braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Die Frontstellung gegen die bischöflichen Truppen vor den Toren Münsters hat die antiklerikalen Affekte der Täufer, die zunächst mehr propagandistisch-aktionistische Züge trugen, zu militantem Vorgehen gegen die „Gottlosen“ gesteigert. Von diesen gemäßigten und radikalen Tendenzen des Antiklerikalismus war die melchioritische Bewegung in den Niederlanden tief durchdrungen. Sie mischten sich mit der antiklerikalen Stimmung in der sakramentarischen Bewegung, die dem Täufertum in den niederländischen Gebieten den Boden bereitet und eine große Anhängerschaft zugeführt hatte.¹² Menno hat sich sehr entschieden gegen das apokalyptisch-revolutionäre Vorgehen der Münsteraner gewandt, den entscheidenden Impuls zum „Ausgang aus dem Papsttum“ hatte er aber von dem täuferischen Sturm auf das Oldeklooster bei Bolsward 1535 und der Zerschlagung der täuferischen Besetzung durch die Truppen des friesischen Statthalters empfangen.¹³ Er war also auf die antiklerikal bestimmte Seite der Täufer getreten und hatte mit diesem Schritt eine Entscheidung getroffen, die grundsätzliche Opposition, Kampf und Solidarität mit den von Klerus und Obrigkeit diskriminierten und verfolgten Täufern bedeutete. Menno hatte erkannt daß man in den antiklerikalen Auseinandersetzungen seiner Tage nicht zwischen den Fronten stehen konnte. Nach langem Zögern wechselte er in das radikale Lager über und wandte die antiklerikale Polemik sogar gegen sein eigenes Vorleben; mehr noch: er gab selbst an, von einem antiklerikalen Impuls zur fortschreitenden Trennung von der alten Kirche geführt worden zu sein: „Ick dachte mijn onreyn vleeschelijck leven na, daer toe mijn huychelsche Leere ende Afgoderye, die ick dagelijcks in schijn sonder alle lust tegen mijn Ziele noch bedreef.“¹⁴ Der geistige Einfluß, der von der sakramentarischen Bewegung und den Schriften der Täufer ausging, und die erregende Erfahrung von Klostersturm und Strafgericht an den täuferischen Gesinnungsgenossen führen zu der Vermutung, daß die antiklerikale Position der hermeneutische Ort oder der „Sitz im Leben“ für das Denken Mennos als Zweifler im Priestergewand und als Führer der Täufer gewesen sein könnte.¹⁵ Dieser Vermutung soll jetzt an wichtigen „Lehrstücken“ im einzelnen nachgegangen werden.

1. Im Antiklerikalismus kam nicht nur Kritik am lasterhaften Leben des Klerus zum Ausdruck, darin offenbarte sich auch gegenbildlich die Absicht,

das Leben der Menschen zu bessern. Besonders deutlich wird die Gegenüberstellung des verabscheuenswerten und des gottgefälligen Lebens bereits in dem frühen Sendschreiben über die „Wiedergeburt“ (ca. 1539). Hier teilt Menno die Menschen in zwei Lager: die einen wandeln nach dem Fleisch und die andern nach dem Geist. In kräftigen Farben malt er die Lasterhaftigkeit, Verkommenheit und Scheinheiligkeit des Klerus und seines ganzen Anhangs aus. Was ihn besonders stark erbost, und das bezieht er offensichtlich auf die reformatorischen Prädikanten, ist der Anspruch, an Jesus Christus zu glauben und die wahre Kirche zu repräsentieren, obwohl sie mit ihren fleischlichen Werken doch gerade vom Gegenteil, von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche des Antichrist, Zeugnis ablegten. In krassem Gegensatz zu diesen Menschen stehen die wahren Christen. Sie bringen Früchte des Geistes hervor und unterdrücken die Werke des Fleisches. Sie haben das alte Leben hinter sich gelassen und sind zu einem neuen Leben wiedergeboren.¹⁶ An der Wiedergeburt liegt Menno sehr viel. Sie ist die Zäsur zwischen dem alten und dem neuen Leben und interessiert ihn hier nicht so sehr als Weg zum Heil, sondern als eine (Heils-)Tatsache, die zwischen den wahren und den falschen Christen steht. Er will vor allem betonen, daß der neuen Geburt ein Leben folgt, das dem göttlichen Wort gehorcht und keine Trennung mehr zwischen Glaube und Tat zuläßt, wie er dies im reformatorischen „sola fide“ sieht. Darauf beruht die Forderung, die sich durch sein Schrifttum zieht, den Glauben nicht nur im Munde zu führen, sondern ihn auch praktisch unter Beweis zu stellen. Die antiklerikale Situation hat nach sichtbaren Zeichen eines besseren Lebens verlangt, und Menno ist diesem Verlangen mit seiner Lehre von der Geburt des neuen Lebens, die Rechtfertigung und Heiligung zusammenzieht, nachgekommen.

Das hat ihm später den Vorwurf der Werkgerechtigkeit eingebracht. Er hat sich dagegen jedoch verwahrt und betont, er habe Rechtfertigung stets nur in dem gekreuzigten Christus gesucht.¹⁷ Am ausführlichsten hat er über die Rechtfertigung in den „Bekentnisse der armen en ellendige christenen“ (1552) geschrieben und dort beteuert, wie abhängig der Mensch von Gott sei: „ja so ons Godt na onse weerdigheyt/ gerechtigheyt/ werken/ ende verdiensten rechten wilde/ ende niet na sijner grooter goetheyt ende barmhertigheyt/ so bekenne ick met den Heyligen David/ dat geen Mensche voor sijn gerichte mochte staende blijven.“¹⁸ Das ist ein klares Wort, und doch kann es den Eindruck nicht verwischen, daß Menno mehr die Forderung als die Verheißung des Evangeliums unterstreicht, zumal er unmißverständlich zum Ausdruck bringt, daß Christus nur für diejenigen eintritt, die an ihn glauben, sich vom Bösen abkehren und das Gute vollbringen. Menno verzichtet auf die guten Werke, mit denen der Mensch sich die Gnade Gottes erkaufen

möchte. Diese Werke nennt er teuflisch. Er kann jedoch nicht auf die Werke im Glauben verzichten. Sie gehören in den Rechtfertigungsprozeß, der von der Wiedergeburt bis zur Vollendung des Menschen reicht, hinein. Aus diesem Grunde spricht Menno auch nicht von der Rechtfertigung im forensischen Sinne, sondern von der „Rechtveerdigmakinge“. Der fordernd gesetzliche Zug trat in seiner Verkündigung stärker in den Vordergrund als die verheißend tröstende Zuwendung zum Menschen.¹⁹ Es wäre jedoch falsch, Menno ein traditionell meritorisches Rechtfertigungsverständnis zu unterstellen. Seine Aussagen schillern zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung. Dies Schillern läßt sich aus der antiklerikalen Front erklären, in die Menno übergewechselt war. Der kämpferisch fordernde Charakter seiner Verkündigung mußte auch der Rechtfertigung einen fordernden, gesetzlichen Stempel aufdrücken; und die empirisch wahrnehmbare Aufteilung der Menschheit in zwei antagonistische Lager mußte die Freiheit des göttlichen Gnadenwirkens einschränken.²⁰ Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß Menno in diesem antiklerikalen Rahmen ein größtmögliches Maß an Gnadenvorstellung zu artikulieren versuchte. Er wendet sich ja nicht gegen die verwerflichen Menschen allgemein, sondern im Grunde nur gegen die vermeintlichen Christen. Diese Christen werden bei ihrer Einsicht in den Glauben behaftet, wenn er fordert, den Glauben unter Beweis zu stellen oder ihm einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen, denn Glaube an Christus und Werke des Fleisches, das mußten sie doch wissen, vertragen sich nicht. So prägte der antiklerikale Impuls nicht nur seine Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre, er drängte ihn auch dazu, Rechtfertigung und Heiligung zur „Rechtveerdigmakinge“ zusammenzuziehen.

An zwei Beobachtungen wird noch einmal deutlich, daß Menno sich bemühte, den Boden der traditionell bestimmten Rechtfertigungslehre zu verlassen.²¹ Anders als Denck und Hubmaier hat er die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens nicht für seine Konzeption des Rechtfertigungsprozesses verwandt. Er hat zwar die lutherische Prädestinationslehre verworfen²², doch die Freiheit des Menschen, sich den von Gott geforderten guten Werken zuzuwenden, allein von der Versöhnung in Jesus Christus abhängig gemacht.²³ Darin ist er offensichtlich Melchior Hoffman gefolgt. Hoffman hatte die Befreiung des menschlichen Willens von der Erbsünde (die erste Rechtfertigung) durch das Auftreten Jesu Christi allerdings als zeitliche Voraussetzung für den Rechtfertigungsprozeß allgemein (die zweite Rechtfertigung) angesehen²⁴, während Menno mit der Rechtfertigung in Christo zugleich die Freiheit des Menschen von der Sünde gegeben sah, so daß Akte der Buße möglich wurden, die zur „Rechtveerdigmakinge“ dazugehören. Die

andere Beobachtung ist, daß Menno den Wiedergeborenen das Gefühl vermitteln konnte, in ihrer Nachfolge Jesu jetzt schon an dem Sieg des Gottessohnes über die Sünde teilzunehmen. Davon ging zweifellos Trost in den Verfolgungen aus. Leider kommen diese evangelischen Töne in der antiklerikalen Situation, auf die Menno sein ganzes Leben lang fixiert blieb, nur selten deutlich zum Zuge. Klar genug geht aus seinen Schriften aber hervor, daß er zwischen der römischen und der reformatorischen Kirche nach einem Wege suchte, das Heil des Menschen als eine Verbesserung des Lebens zu verkündigen.

2. Die vornehmste Waffe im antiklerikalen Kampf der Reformationszeit war die Heilige Schrift. Martin Luther hatte sie gegen die Lehrautorität des Papstes zum Zuge gebracht, bald geriet die Schrift auch in die Hände des „gemeinen Mannes“ und wurde als Maßstab benutzt, an dem sich das Leben des Klerus und das Verhalten der Obrigkeit messen lassen mußten. Hier braucht nur an die Bedeutung erinnert zu werden, die die Bibel im Bauernkrieg für die Beschwerden und Forderungen der bäuerlichen Untertanen erlangt hatte, oder an die Zusammenkünfte von Laien, die sich um die Heilige Schrift scharten, um aus ihr Trost und Weisung für ihr Leben zu empfangen. So hat auch Menno Simons, der noch als Priester der römischen Kirche in der Schrift zu lesen begann und von ihr in seinen Zweifeln an dem Sakramentsverständnis der alten Kirche bestätigt wurde, das Alte und Neue Testament die „einzige Richtschnur“ und das „Zepter“ genannt, „met welcken eens chrysten leven moet gemeten unde geregiert worden“.²⁵ Die Schrift ist das Wort Gottes, ihm wollte er gehorsam sein. Alles andere, die Dekrete und Gesetze des Papstes, ist Menschenwort und Menschenatzung, ihnen darf nicht gehorcht werden. Das ist reformatorisches Gemeingut. Im Täuferreich von Münster hatte diese Auffassung indessen dazu geführt, daß Bücher, Urkunden und Siegel — außer der Heiligen Schrift und der täuferischen Traktate — öffentlich verbrannt wurden.²⁶ Menno war nicht so rabiat. Er nutzte die Schrift lediglich, um an ihr die Geister zu scheiden. Interessanterweise findet sich diese Auskunft über die Schrift in einem Abschnitt, in dem er gegen die falsche Berufung des Klerus polemisiert und die Gläubigen auffordert, „Babel“ zu meiden, also in einem bewußt antiklerikal gefaßten Zusammenhang. Die Schrift ist ein Hebel, der die klerikalen Herrschaftsansprüche der alten Kirche aus den Angeln hebt. Als „Zepter“ ist sie ein antiklerikales Hoheitszeichen, das alles „zerbricht“, was mit dem Worte Gottes nicht übereinstimmt.

Menno hat die Heilige Schrift also weniger als Quelle benutzt, aus der Verheißung und Heil für die Menschen flossen, die sich von Gott abgekehrt

hatten; er hat sie vielmehr dem Klerus als Spiegel vorgehalten, so daß dieser sein häßliches Gesicht und den verwerflichen Zustand der Christenheit erkennen konnte. Gerade wenn Menno auf den Kontrast zwischen dem fleischlichen und dem geistlichen Leben verweist, fällt ihm viel biblisches Anschauungs- und Begründungsmaterial zu. Auf diese Weise wurde die Schrift zur Norm und, wo Menno sich unerbittlich scharf äußerte, zum Gesetz.

Menno Simons hat sein Schriftverständnis nicht nur im Kampf gegen den Klerus, sondern auch in Auseinandersetzung mit dem Bibelverständnis entwickelt, das er in der melchioritischen Bewegung vorfand. Mit großer Entschiedenheit wies er den konkreten Umgang mit der Schrift im Königreich von Münster zurück. Dort war die Schrift zu einer Waffe im apokalyptischen Endkampf gegen die Gottlosen geworden. Menno meinte, es sei verwerflich, auf ein neues Zeitalter zu hoffen, da in Christus alles bereits erfüllt sei. Auf Christus liefe alles zu und von ihm her müsse alles Weitere verstanden werden. Der Gläubige darf nicht auf ein Zeitalter des Heiligen Geistes warten, er lebt jetzt schon in der „Zeit der Gnade“, die „u van God tot beteringe gegeven is“.²⁷ Menno griff die Zeitalterlehre Hoffmans auf (die Zeit des Alten Testaments, des Neuen Testaments und des Heiligen Geistes), doch er verschob die Abschnitte auf die Zeit vor dem Gesetz, die Zeit im Gesetz und die Zeit im Neuen Bund; oder er schränkte sie auf zwei geschichtliche Epochen ein: die Zeit, in der buchstäbliche, bildliche Zeremonien befolgt werden mußten, und die Zeit, in der diese Zeremonien „in eenen geestelycke wesen unde standige waerheit“ erfüllt wurden.²⁸ Damit hat Menno der Verkündigung Hoffmans die apokalyptische Spitze gebrochen. Und gegen Rothmann forderte er, jetzt wieder im Einklang mit Hoffman, jedoch zurückhaltender, eine strenge figürliche Auslegung des Alten Testaments. So hat er dem davidischen Königtum eines Johann van Leiden und dem messianischen Anspruch eines David Joris jede biblische Legitimation in der Gegenwart entzogen. Israel hatte bereits einen David in Jesus Christus empfangen. Im übrigen sah Menno in der Hoffnung auf eine andere Zeit nur eine Flucht vor der Gegenwart, in der die Gläubigen nicht den Weg der Gewalt, sondern des Kreuzes gehen mußten, wie auch das Evangelium „wil mit dem bloede versgelt unde mit den cruyce beweert syn“.²⁹

Mit der christologischen Konzentration bewegt Menno sich in die Nähe Luthers. „Was Christum treibet“, ist auch das Prinzip, das seine Schriftauslegung leitet. Doch angesichts des antiklerikalen Entstehungsimpulses und der starken apokalyptischen und spiritualistischen Tendenzen im Täuferum, deren er sich teilweise erwehren muß, verfällt er zunehmend auf „ein Pochen auf den Buchstaben der Schrift“.³⁰ Möglicherweise ist das Pendel gegen die

alttestamentliche Gesetzlichkeit der Münsteraner zu weit zu einer neutestamentlichen Gesetzlichkeit ausgeschlagen. Diese Gesetzlichkeit wird auch nicht abgeschwächt, wenn Menno, wie es im melchioritischen Täufertum üblich war, zwischen dem Wirken des Geistes und der Heiligen Schrift unterscheidet. Er besteht zwar darauf, daß nur der durch den Geist Wiedergeborene in der Lage sei, die Schrift zu verstehen.³¹ Im Gegensatz zu Hoffman hält er aber daran fest, daß der Geist nichts anderes gewähre oder gebiete, was nicht auch in der Schrift zu finden sei. So kann er auf die geistgewirkte Souveränität gegenüber dem Buchstaben der Schrift verweisen, in den polemischen Situationen, in denen er sich stets befand, hat ihn jedoch der Gehorsam, den er seit seiner antiklerikalen Ursprungssituation gegenüber der Heiligen Schrift forderte, zu einem oft unerbittlich gesetzlichen Umgang mit der Bibel geführt. Das hatte, allerdings nicht aus dem antiklerikalen „Sitz im Leben“ erklärt, auch Christoph Bornhäuser festgestellt; doch er mochte dies Urteil so nicht stehen lassen, weil es dem Geheimnis der seelsorgerlichen Wirkung Mennos nicht gerecht geworden wäre: „Nur wo er sich weder mit den Prädikanten noch mit seinen Ältestenkollegen auseinandersetzen muß, behält seine Stimme Klarheit und menschliche Wärme. Als Seelsorger vieler wegen ihrer Überzeugung in Bedrängnis gekommener Glaubensbrüder wirkt er väterlich, versöhnend und gütig. Gerade dadurch bezeugt er dann auch den Geist Christi glaubwürdig.“³² Im Grunde bestätigt Bornhäuser aber, daß der (antiklerikale) Kampf es war, der Mennos Umgang mit der Schrift geformt hatte.

3. Menno Simons hat großen Wert auf die Christologie gelegt und das mit dem Motto unterstrichen, das er vielen seiner Schriften beigab: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3,11). Diese Stelle ist als Wahlspruch Mennos in die Geschichte seiner Anhänger eingegangen. Oft wurde allerdings übersehen, daß Menno mit ihm nicht eine erbauliche Formel mitteilen, auch nicht das Strukturgesetz seines theologischen Denkens preisgeben³³, sondern ein kritisches oder polemisches Bekenntnis zu Gehör bringen wollte. Das kommt im „Fundamentbuch“ besonders deutlich zum Ausdruck: „Want ghi nu wel bekennen doer des Heren woort, dat ewige woort, emmermeer verkeren, buygen ende breken moet. Want daer mach gheen ander gront gelecht worden, behalven datter gelecht is, het welcke is Christus Jesus.“³⁴ Mit dieser Bibelstelle greift Menno den Grund an, auf dem der römische Klerus und die reformatorischen Gelehrten angeblich stehen. Nicht was Menschen verordnen, befehlen und erzwingen, sondern was in Christus grundgelegt ist, ist das Fundament, auf dem die Kirche erbaut wird. Sein Wahlspruch wird zu einem kämpferischen, antiklerikalen Losungswort und fügt sich ganz in jenen

bereits erwähnten Kontrast von Christus und Antichrist ein. Menno will schon auf der Titelseite der Traktate und Schriften signalisieren, daß eine Zeit angebrochen ist, in der Entscheidungen von endzeitlicher Dimension gefordert werden: entweder für Christus oder für den Antichrist. Anders gesagt: Wer sich mit dem Grund, der in Jesus Christus gelegt ist, nicht begnügt und nach weiteren Stützen für die Kirche in Tradition und obrigkeitlicher Macht sucht, begibt sich in das Lager des Antichrist und verfällt dem Gericht. Das Bekenntnis zu Christus ist ein Bekenntnis gegen den Antichrist. Das ist der Sinn des Wahlspruchs und erklärt Mennos Interesse an der Christologie.

Diese Christologie steht und fällt mit ihrer besonderen, aus der melchioritischen Bewegung entnommenen Inkarnationslehre. Hier reicht eine flüchtige Skizze, da diese Anschauung schon oft dargestellt wurde.³⁵ Gegen die traditionelle Christologie wurde behauptet, daß Jesus Christus nicht „aus“, sondern nur „in“ Maria geboren wurde: gegen das „natum ex Maria virgine“ setzte Menno das „factum in Maria virgine“.³⁶ Mit dieser Inkarnationslehre sollte sichergestellt werden, daß Gott zwar Mensch geworden sei, jedoch nicht das sündhafte Fleisch des Menschen angenommen habe. Hätte er dieses Fleisch angenommen, hätte eine Satisfaktion für die Sünde des Menschen (Hoffman denkt an die Erbsünde, Menno wohl an die Sünde allgemein) nicht erbracht werden können. Auf dem Hintergrund einer Anthropologie, die das Fleisch mit Sünde identifiziert, hat diese Argumentation logische Konsequenz. Menno hat diese Inkarnationslehre, wie er später berichtet, als eine Befreiung von den Zweifeln an der alten Kirche aufgenommen und darin (wie Hoffman) eine Grundlage für seine Rechtfertigungs- bzw. Wiedergeburtstheorie gesehen. Eine Aufforderung, das fleischliche Leben im Prozeß der „Rechtheerdigmakinge“ zu überwinden, konnte in seinen Augen nur glaubhaft sein, wenn es galt, dem reinen und sündlosen Leben Jesu Christi nachzueifern. Abgesehen von der Funktion dieser monophysitischen Christologie für den Rechtfertigungsprozeß konnte Menno auch darauf hinweisen, daß die Liebe Gottes zum Menschen, die sich im erniedrigenden Opfertod am Kreuz zeigte, nur mit dieser Christologie zum Ausdruck gebracht werden konnte. Wer die göttliche und menschliche Natur in Christus vermische, warf er seinen Gegnern vor, stelle im Grunde die Liebe Gottes zum Menschen in Frage.³⁷

Das Rechtfertigungsverständnis Mennos war eine antiklerikale Alternative, wie wir sahen, zur traditionell meritorischen und zur reformatorisch forensischen Rechtfertigungslehre. So mußte auch die christologische Begründung des Rechtfertigungsprozesses eine Alternative zur traditionellen Christologie sein. Karel Vos sprach einst davon, daß Mennos Anschauung „zijn sucht iets

anders te leeren dan de Roomsche kerk“ entsprungen sei.³⁸ Daran scheint etwas Wahres zu sein, wenn man diese Sucht nicht psychologisch versteht, sondern darin Spuren eines antiklerikalen Impulses und einer antiklerikalen Strategie sieht. Nicht nur der Zusammenhang von Rechtfertigungsprozeß und monophysitischer Christologie spricht dafür, daß Menno die melchioristische Inkarnationslehre im Geist des Antiklerikalismus rezipiert habe, sondern auch die Vermutung, die Menno wie Hoffman hegten, daß die fleischlich gesonnenen Priester und Gelehrten diese Lehre nicht verstehen, sie anfechten und diejenigen, die in ihr eine biblisch belegte und vom Heiligen Geist eröffnete Lehre Gottes sehen, als Ketzer und Sektierer verleumdungen werden.³⁹

Menno fand sich erst auf das Drängen seiner Gegner hin bereit, seine antitraditionelle Christologie zu erläutern. Das erste Mal geschah das in einer Erwiderung auf Vorwürfe Jan à Lascos in seiner „Korte ende klare belijdinge ... van der menscherdinge onses lieven Heern Jesu Christi“ von 1544.⁴⁰ Dort versichert er auch, daß er auf diese Lehre in seinen Predigten vor Anhängern bisher nicht eingegangen sei. Doch über die polemischen Schriften und die Auseinandersetzung mit Adam Pastor drang diese Christologie als wichtiger Glaubensgrundsatz dann doch ins Mennonitentum ein, konnte sich dort noch eine ganze Weile erhalten und verschwand erst allmählich. Darauf wurde oft hingewiesen, aber nie gesagt, wie sich das allmähliche Verschwinden einer heterodoxen Auffassung erklärt, die übrigens außerhalb der melchioristischen Bewegung sonst nirgends im Täufertum zu finden ist⁴¹ und eine Vereinigung des niederdeutschen mit dem süddeutschen Täufertum lange Zeit blockierte. Einiges könnte für die Vermutung sprechen, daß mit dem Nachlassen des antiklerikalen Impulses allmählich auch die Einsicht in die Notwendigkeit einer monophysitischen Christologie schwand.

4. Die Kritik am alten und neuen Klerus schloß die Kritik an der Kirche ein, die von ihm repräsentiert und geführt wurde; und analog zu dem Bemühen der Wiedergeborenen, das fleischlich-sündhafte Leben zu überwinden, wird die Kirche als eine Gemeinschaft „sonder rumpel ende sonder vleeke“ vorgestellt.⁴² Beides hängt miteinander zusammen und wird von der monophysitischen Christologie unterstrichen. Was Heinold Fast für Melchior Hoffman beschrieben hat, gilt auch für Menno Simons: „Der Bräutigam trägt 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 darzustellen.“⁴³ In seiner Schrift „De oorsake waerom dat ick Menno Symons niet of en late te leeren, ende te schrijuen“ (ca. 1542) prangert

Menno den fleischlichen, götzendienerischen, unmoralischen und grausamen Charakter der Kirche an, die sich anmaßt, Braut Christi zu sein, und setzt dagegen: „Maer Christus Bruyt is vleesch van sijnen vleesche/ ende been van sijnen beenen/ Ephes. 5.30.“⁴⁴ Und dann stellt er in einem langen, wortreichen Abschnitt die wahre Kirche der falschen Kirche gegenüber: „Hier ist geloove/ daer ist ongelooove: Hier is waerheydt/ daer leugen: Hier gehoorsaemheydt/ daer ongehoorsaemheydt: Hier dat Doopsel der geloovigen nae luyt van Godts Woordt/ daer het Doopsel der kleyner onmondiger kinderen buyten Godts Woordt: Hier ware Broederlijcke liefde/ daer haet/ nijt/ tyranniye/ wreetheyt/ ende bloetvergieten overvloedigh ... Summa/ hier is Christus en Godt/ daer Antichristus ende de Duyvel.“⁴⁵ Das eine ist also die Kirche Christi und das andere die Kirche des Antichrist. An dieser, unzweideutig aus dem Geist des Antiklerikalismus erwachsenen Gegenüberstellung liegt Menno so sehr, daß er in seiner späteren Schrift gegen Gellius Faber, die sehr deutlich anzeigt, daß Mennos Gedanken sich unter dem Drängen seiner jüngeren Gefährten zunehmend der Reinhaltung der Gemeinden zuwenden⁴⁶, noch einmal in aller Ausführlichkeit diesen Kontrast beschwört und auf die Spitze treibt, indem er die Kennzeichen der Kirche Christi den Kennzeichen der Kirche des Antichrist, systematisch aufgelistet, gegenüberstellt.⁴⁷ Die Kontraste sind klar und unerbittlich.

Daraus leitet Menno für die Gläubigen die Forderung ab, die Kirche des Antichrist oder, wie es in dem Fundamentbuch heißt, „Babel“ zu meiden und zu fliehen. Meidung und Absonderung haben einen antiklerikalen Ursprung und sind auch bei Menno Simons nicht weltflüchtig und resignativ gemeint, sondern kämpferisch und aggressiv. Die Täufer mußten den Argwohn und die Feindseligkeit der Mächtigen, der offiziellen Kirche genauso wie der weltlichen Obrigkeit, provozieren und mit Verfolgung, Kreuz und Tod rechnen. Menno wußte, daß auch die entschiedenste Abkehr seiner Anhänger von dem revolutionären Täufertum eines Jan van Leiden und Jan van Batenburg daran nichts ändern würde. Zu tief war der antiklerikale Stachel in das Fleisch der offiziellen Kirche und der Gesellschaft getrieben worden; und da dieser Stachel dem in Rechtfertigung und Christologie begründeten Auftrag entsprungen war, das individuelle und das öffentliche Leben zu bessern, mußte Menno das Martyrium folgerichtig als ein positives Zeichen der Kirche annehmen. Es war in erster Linie die gewollte Konsequenz der Wiedergeburt und nicht die erduldeten Konsequenz obrigkeitlicher Macht. Belegt wird diese Deutung des Martyriums am besten durch die Gegenüberstellung der Kennzeichen beider Kirchen. Unter dem sechsten Punkt steht auf der einen Seite „Druck ende droeffenisse omme des Heeren woort“ und auf der anderen Seite „Tyrannye ende wrevel tegens den Godtvruchtigen“.⁴⁸

Deutlicher läßt sich das Problem des Martyriums wohl kaum in den antikle-
rikalen Argumentationsrahmen spannen.

Welchen tief empfundenen Ursprung das Argument der Meidung hat, zeigt sich noch an anderer Stelle. Menno hat mit ihm auch die Schwierigkeiten in der melchioritischen Bewegung selber bestritten. Als die Anhänger des David Joris auf den äußeren Taufvollzug verzichten wollten, um der Verfolgung durch die Obrigkeiten zu entgehen, hat Menno ihnen vorgeworfen, sie würden sich auf diese Weise mit der Kirche des Antichrist gemein machen; und als Täufer in Amsterdam bereit waren, die Gottesdienste oder die Messe der offiziellen Kirche zu besuchen, um unerkannt zu bleiben und in aller Abgeschiedenheit ihres eigenen Glaubens leben zu können, ermahnte er sie mit demselben Argument.⁴⁹ Schließlich korrespondierte das Argument der Meidung auch mit der Praxis des Banns. Mit Hilfe des Banns sollte die Gemeinde im Unterschied zum „Reich der Finsternis“ reingehalten werden. In der weiteren Entwicklung der mennonitischen Gemeinden hat diese Praxis gelegentlich zu rigiden Exzessen geführt. Möglicherweise läßt sich diese rigorose Bannpraxis, wie auch die zunehmende Konzentration auf die Ekklesiologie bei Menno selbst, zu einem guten Teil wenigstens aus einer zunehmenden Innenführung des ursprünglich nach außen gewendeten antikle-
rikalen Affekts erklären, nachdem der Verfolgungsdruck nicht mehr so schwer auf den Täufern lastete. Aggressionen brauchen Feinde, gegen die sie sich richten. Das scheint ein sozialpsychologisches Gesetz zu sein.⁵⁰ Sobald die Feinde außerhalb einer geschlossenen Gemeinschaft ein wenig wegrücken, müssen Feinde im Inneren der Gemeinschaft gesucht werden. Die Aggression gegen die Kirche des Antichrist wurde zur Aggression gegen die eigenen Mitglieder, die Argwohn an ihrer unbedingten Linientreue wachriefen. Es ist bekannt, daß Menno sich einer allzu rigiden Bannpraxis in den Weg stellte, sich aber schließlich doch nicht durchsetzen konnte.⁵¹ Diese Differenz könnte man so deuten, daß er weniger gesetzlich dachte als einige seiner Mitältesten; man könnte sie aber auch so erklären, daß er noch stärker von dem antikle-
rikalen Ursprungsimpuls seines theologischen Denkens bestimmt war, während die Mitältesten erfahrungsmäßig schon auf dem besten Wege waren, die antikle-
rikalen Aggressionen nach innen zu führen.

In den vergangenen Jahrzehnten wurde gelegentlich nach der Mitte der Theologie Mennos gefragt. Cornelius Krahn sah diese Mitte in der Ekklesiologie, Johannes A. Oosterbaan in der Christologie und Christoph Bornhäuser in der Lehre von der Wiedergeburt. Die Akzentverschiebung, die Bornhäuser gegenüber den beiden älteren Deutungen vornahm, hat viel für sich. Doch scheint mir auch die Wiedergeburt noch nicht das Zentrum des

Gedankengebäudes zu sein. Sie ist nur ein Teil des umfassenderen Prozesses, den Menno die „Rechtheerdigmakinge“ nannte. Der „neue Mensch“ wäre vielleicht eine angemessenere Bezeichnung für die theologische Mitte.⁵² Wie die Akzente auch gesetzt werden mögen, alle wichtigen Gedankenkomplexe sind bei Menno sehr eng miteinander verknüpft, so daß, um im Bild zu bleiben, Fäden von dem einen zum andern und wieder zurück laufen, ohne daß erkennbar würde, wo diese Fäden festgemacht sind. Das erschwert die Suche nach einer Mitte, sofern diese in einem locus theologicus bestehen soll, und bindet die Entscheidung letztlich an die eigene theologische Perspektive. Mir schien es daher sinnvoller zu sein, nicht nach dieser Mitte, sondern nach dem Nerv, der argumentativen Struktur und dem „Sitz im Leben“ des theologischen Denkens zu fragen. Dabei fiel das Augenmerk zunächst auf die unzähligen, fast schon stereotyp gefaßten Aversionen gegen den katholischen Klerus und die reformatorischen Gelehrten. Menno war in die antiklerikale Bewegung eingetreten, die alle reformerischen Bemühungen in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erfaßt und ihren Ausdruck vor allem im Bauernkrieg und im Täuferium gefunden hatte.⁵³ Der Antiklerikalismus wäre allerdings falsch verstanden, wenn er als wild gestikulierende Beschimpfung oder vandalisierende, zerstörungswütige Agitation abgewertet würde. Heinold Fast hat gezeigt, daß die Predigtstörungen im schweizerischen Aufbruch des Täuferiums ein „Prozeß der Wahrheitsfindung“, also Programm waren; und Martin Warnke, der die Bilderstürme im Täuferreich von Münster kunstgeschichtlich untersucht hat, konnte ebenfalls zeigen, daß diese Aktionen nicht spontan entfesseltem und blind um sich schlagendem Volkszorn entsprungen waren, sondern daß „einem jeden Bildersturm, wie einer Bildschöpfung, ein Plan, ein Concetto oder gar eine Inspiration vorausgegangen ist.“⁵⁴ Ähnliches konnte jetzt auch für das theologische Denken Mennos beobachtet werden. Es erhielt seine innere Systematik und sein äußeres Profil von dem antiklerikalen Kampf, in den Menno sich von der sakramentarischen Bewegung und vom melchioritischen Täuferium hineinziehen ließ. Seine antiklerikale Argumentation hatte Methode und beruhte auf Erfahrung, wodurch seine Theologie eine tiefe existentielle Verankerung erhielt. Das ließe sich über die analysierten Gedankenkomplexe hinaus ohne Mühe noch für sein Verständnis von Abendmahl und Taufe und für sein Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit zeigen. Die antiklerikale Struktur seines Denkens erklärt auch, warum Menno nicht müde wurde, die Persionen des Klerus immer wieder ins Bild zu bringen, von der ersten bis zur letzten Schrift. Wie im Bildersturm das Kunstwerk nicht ganz, sondern nur teilweise zerstört wurde, um den Hinweis auf die antiautoritäre Absicht und das reformerische Ziel nicht mit zu vernichten,⁵⁵ so brauchte Menno das dunkle

Bild des Klerus stets aufs neue, um dagegen das Leben der Gläubigen mit hellen Farben besonders wirkungsvoll absetzen zu können.

Der Kampf gegen den Klerus erklärt sicherlich nicht jeden theologischen Gedanken, den Menno faßte und ist auch nicht der Ursprung aller Gedanken, die er aufnahm. Aber er bestimmte in seiner Erfahrungsintensität doch im ganzen die Flucht, in der sich das Denken Menno bewegte oder in die aus anderen Quellen, nicht zuletzt aus der Heiligen Schrift, übernommenes Gedankengut eingespannt wurde. Vieles davon hatte ja bereits der Antiklerikalismus der frühen Reformationszeit mit sich geführt. Wenn das Leben des Klerus beispielsweise kritisiert wurde, dann wurde es gewöhnlich an der spätmittelalterlichen Norm des „homo spiritualis“ oder „homo perfectus“ in ganz allgemeiner und theologisch nicht scharf umrissener Form gemessen. Diese Norm dürfte Menno's Lehre von der „Rechtheerdigmakinge“ stark geprägt haben. Ähnlich mag es sich auch mit der einseitigen Akzentuierung des johanneischen Weltverständnisses verhalten haben, die sich unter dem Gesichtspunkt des Antiklerikalismus anbot und der rigiden Absonderung vom „Reich der Finsternis“ die biblische Begründung gab. Man könnte versucht sein, zwischen einer antiklerikalen Form und einem theologischen Inhalt der Argumentation zu unterscheiden. Doch wer das Schrifttum Menno's aufmerksam durchmustert, wird für diese Unterscheidung keine Anhaltspunkte finden. Der antiklerikale Angriff und sein theologischer Gehalt fließen ineinander. In diesem Sinne scheint es gerechtfertigt, den antiklerikalen Entstehungsimpuls der Theologie Menno's zu betonen. Die Begründungen werden dann oft aus anderen, ursprünglich nicht antiklerikalen Zusammenhängen geholt. Das antiklerikale Interesse aber drückt diesen Begründungen einen besonderen Stempel auf und gibt ihnen im Auseinandersetzungsgewebe der Reformationszeit einen bestimmten Inhalt.

Menno hat den antiklerikalen Entstehungsimpuls nicht nur mit der gemäßigten, sondern auch mit der revolutionären Richtung der melchioritischen Bewegung gemeinsam, so daß James M. Stayer die münstersche Erhebung, der der Sturm auf das Oldeklooster nachgebildet war, als den „Sitz im Leben“ für das mennonitische Täuferium bezeichnen konnte.⁵⁶ Freilich hat Menno sich dem Täuferium nach den Ereignissen von Oldeklooster zur Verfügung gestellt, um gerade die münstersche Radikalität zu bekämpfen. Das braucht jedoch kein Widerspruch zu sein. Er hat sich gegen die revolutionäre Militanz des Täuferiums nämlich weitgehend mit antiklerikal bestimmten Argumenten gewandt und reduzierte alles auf den einen Kontrast: fleischliches Babylon und geistliches Jerusalem. Die Friedfertigkeit, die er seinen Gemeinden verordnete, war, vor allem wenn man sie mit der Problematik des Martyriums zusammensieht, paradoxerweise ein Ergebnis seines

antiklerikalen Kampfes. Sie sollte noch Jahrhunderte brauchen, um sich in Kirche und Gesellschaft, wenn auch nicht durchzusetzen, so doch, aus anderen Quellen gespeist, Gehör zu verschaffen.

¹ S. Zijlstra, Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme. Assen 1983, S. 243 ff. James M. Stayer, Davidite vs. Mennonite, in: Mennonite Quarterly Review 58, 1984, S. 459-476.

² Dat fundament des christelycken leers doer Menno Simons op dat aldercorste geschreven. 1539/40, o.O., hg. von H.W. Meihuizen, Den Haag 1967 (fortan: MS-F), 5 f. „Darum bitten wir durch die Barmherzigkeit Gottes die werthe Obrigkeit und alle Menschen, daß Ihr unsere Sache (= Streitpunkt, Anliegen) doch einmal gründlich lest, in Euch aufnehmt und zu verstehen sucht, damit Ihr endlich in der Lage seid zu wissen, welche Lehren wir vertreten, warum wir alle Tage leiden und streiten, verbannt werden, geplündert, verspottet, bespuckt und als unschuldige Schlachtschafe erwürgt — auf daß Ihr die bisher geschehenen Bluttaten vor dem allmächtigen Gott beweint und beklagt, auf die gegenwärtige und kommende Gefahr der Schuldverstrickung achtet, sie scheut und meidet und so schließlich als eine christliche, weise, wahre und gottesfürchtige Obrigkeit befunden werdet, nicht als Rechtsbrecher und Aussaiger, sondern als Helfer und Beschützer der elenden Witwen und Waisen, nicht als Vertilger, sondern als Pflanze der Gerechtigkeit Gottes, nicht um Gottes Wort und Lehre auszulöschen, sondern sie aufzurichten und zu verteidigen.“ (Diese Stelle hat freundlicherweise Dr. Heinold Fast übersetzt.)

³ MS-F, 133 f.

⁴ MS-F, 105.

⁵ Vgl. z.B. Heinold Fast, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525-1975. Neue Forschungen. Göttingen, 2. Aufl. 1977, S. 79-110. — Martin Warnke, Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/1535. In: ders. (Hg.), Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerkes. München 1973, S. 65-98. — Henry J. Cohn, Anticlericalism in the German Peasant's War 1525, in: Past and Present, 83, 1979, S. 3-31.

⁶ Opera Omnia theologica, of alle de godtgeleerde wercken van Menno Symons, hg. von H.J. Herrison, Amsterdam 1681 (fortan: MS-OOT), 124.

⁷ MS-F, 105.

⁸ MS-F, 141; MS-OOT, 43.

⁹ MS-F, 122.

¹⁰ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, „Lebendiges Wort“ und „totes Ding“. Das Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest. In: Archiv für Reformationgeschichte, 67, 1976, S. 162 ff.; ders., Die Täufer. Geschichte und Deutung. München 1980; ders., Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen. In: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift f. Günther Franz. Stuttgart 1982, S. 182-209. Vgl. auch den Artikel „Antichrist“ von Gottfried Seebaß in: Theologische Realenzyklopädie, III, S. 28 ff., bes. S. 34. Leider kommt hier der Zusammenhang zwischen der Antichristvorstellung und dem Antiklerikalismus nicht deutlich genug zum Ausdruck.

¹¹ Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979, S. 60-63 und S. 97-109.

¹² A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden. 1531-1544*. Groningen 1953, S. 327 ff.

¹³ James M. Stayer, *Oldeklooster and Menno*, in: *Sixteenth Century Journal*, IX, 1, 1978, S. 51-67.

¹⁴ MS-OOT, fol.** 3.

¹⁵ Vgl. dazu J.M. Stayer, a.a.O., S. 57: „To judge from his later Anabaptist message, however, it would be incautious to imagine that Menno's ‚evangelical‘ ideas went much beyond Sacramentarianism, and an anti-ceremonialism which he reinforced by limited reading of Martin Luther“.

¹⁶ MS-OOT, 128.

¹⁷ MS-OOT, 311.

¹⁸ MS-OOT, 463.

¹⁹ Vgl. Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (etwa 1496-1561). Beiträge zur Geschichte der reformierten Kirche. Band XXXV, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 74-82.

²⁰ Das hat J.A. Oosterbaan, *The Theology of Menno Simons*, in: *Mennonite Quarterly Review*, (fortan: MQR), XXXV, 1962, S. 194, nicht erkannt.

²¹ Willis M. Stoesz, *The New Creature: Menno Simons Understanding of the Christian Faith*, in: MQR, XXXIX, 1965, S. 5-24, hat auf spätmittelalterliche Züge bei Menno Simons hingewiesen. So wenig diese Züge zu bestreiten sind, hat Vf. doch den grundsätzlich antiklerikal-reformatorischen Ansatz Menno's nicht gebührend gewürdigt.

²² MS-OOT, 442 u.ö.

²³ MS-OOT, 449.

²⁴ K. Deppermann, a.a.O., S. 203.

²⁵ MS-F, 106.

²⁶ Martin Warnke, a.a.O., S. 80 ff.

²⁷ MS-F, 12.

²⁸ MS-F, 10.

²⁹ MS-F, 13.

³⁰ Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 56.

³¹ ebd., S. 60.

³² ebd., S. 61.

³³ J.A. Oosterbaan, a.a.O., S. 190, Anm. 3.

³⁴ MS-F, 162.

³⁵ Cornelius Krahn, *Menno Simons, 1496-1561. Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*. Karlsruhe 1936, S. 155-161; J.E. Burkhart, *Menno Simons on the Incarnation*, in: MQR IV, 1930; J.A. Oosterbaan, a.a.O., S. 187 ff.; William E. Keeney, *Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice 1539-1564*, S. 89-113; Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 63-74. Vgl. zu M. Hoffmans Lehre vom himmlischen Fleisch: K. Deppermann, a.a.O., S. 197-202, und Sjouke Voolstra, *Het woord is vlees geworden. De melchioristisch-menniste incarnatieleer*. Kampen 1982 (Rez. v. K. Deppermann in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 35, 1983, S. 101-106).

³⁶ C. Krahn, S. 158.

³⁷ MS-OOT, 527.

³⁸ K. Vos, *Menno Simons, 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden*. Leiden 1914, S. 117.

³⁹ MS-OOT, 527 ff.

⁴⁰ Vgl. Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 65.

- ⁴¹ C. Krahn, S. 95.
- ⁴² MS-OOT, 441.
- ⁴³ Heinold Fast, Variationen des Kirchenbegriffs bei den Täufern, in: Mennonitische Geschichtsblätter 22, 1970, S. 12. Den Zusammenhang von Christologie und Gemeindegedanken hat früher schon C. Krahn, S. 158 ff., gesehen.
- ⁴⁴ MS-OOT, 442.
- ⁴⁵ MS-OOT, 442.
- ⁴⁶ So Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 158 ff.
- ⁴⁷ MS-OOT, 301.
- ⁴⁸ MS-OOT, 301.
- ⁴⁹ Irvin B. Horst, Menno Simons, Der neue Mensch in der Gemeinschaft. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München 1978, S. 179 ff.
- ⁵⁰ Vgl. Alexander und Margarete Mitscherlich. Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1968.
- ⁵¹ Chr. Bornhäuser, a.a.O., S. 158 ff.
- ⁵² Vgl. I. B. Horst, a.a.O., S. 179: „Der neue Mensch in der Gemeinschaft“.
- ⁵³ J.M. Stayer, a.a.O., S. 62; H.J. Cohn, a.a.O.
- ⁵⁴ H. Fast, a.a.O., S. 109; M. Warnke, a.a.O., S. 91.
- ⁵⁵ M. Warnke, a.a.O., S. 89.
- ⁵⁶ J.M. Stayer, a.a.O., S. 63, Anm. 65.