

Menno Simons und die Auslegung der Heiligen Schrift

Wer sich das erste Mal der Reformation zuwendet, wird angesichts der Vielfalt reformatorischer Bewegungen verwundert sein: Warum solche Vielfalt, wenn sich die Reformation doch nur dem einfachen Prinzip der „Schrift allein“ (*sola scriptura*) verdankt? Wie erklärt sich die unterschiedliche Art und Weise, die Heilige Schrift zu lesen?

Die Antwort ist in der Hermeneutik zu suchen, die, großzügig definiert, sowohl die Natur der Schriftauslegung (Exegese) als auch den „Sitz im Leben“ des Exegeten umschließt. Aber das Studium der Hermeneutik ist, so weit gefaßt, nicht gerade ermutigend. Aus diesem Grund müssen sich die Schwerpunkte dieser Untersuchung auf vier ausgewählte Gesichtspunkte beschränken: 1. auf die Frage nach der hermeneutischen Gemeinschaft, 2. auf Menno's christozentrischen Umgang mit der Schrift, 3. auf das Verhältnis von Altem zu Neuem Testament und 4. auf die Frage nach Bund und Taufe.

1. Die Frage nach der hermeneutischen Gemeinschaft

In der Forschung ist die Aufmerksamkeit während der vergangenen vier Jahrzehnte in erhöhtem Maße auf den historischen Zusammenhang gelenkt worden, in dem die täuferische Hermeneutik entstand und zur Anwendung kam.¹ Diese Hermeneutik ist wiederholt untersucht worden², erst kürzlich von John Roth³ und Stuart Murray⁴. Bis heute steht die Erforschung dieses Gegenstands unter dem Eindruck von John Howard Yoders richtungsweisendem Aufsatz über „The Hermeneutics of the Anabaptists“, der 1967 veröffentlicht wurde.⁵

Hier hat Yoder zwei Bereiche herausgestellt, zu denen die Täufer einen besonderen Beitrag leisteten. Erstens haben die Täufer die „Integrität und den Gehorsam der hörenden Gemeinde“ in ihrer Rolle als Gemeinschaft, in der die Schrift ausgelegt wird (hermeneutische Gemeinschaft), betont. Die Hauptreformatoren haben dagegen die Einsicht in die sichtbare Gemeinde als der auslegenden Gemeinschaft der Gläubigen aufgegeben und den „Ort (Locus) der Unfehlbarkeit auf den inspirierten Text und auf theologisch ausgebildete Experten“⁶ verschoben.

Zweitens haben die Täufer das Verhältnis von Altem und Neuem Testament neu bestimmt. Während Zeitgenossen, wie Caspar von Schwenckfeld, in den Täufern „Neo-Marcioniten“ sahen, die das Alte Testament verwarfen, be-

trachtet Yoder sie als diejenigen, die eine Konzeption fortschreitender Heilsgeschichte vertraten. So gesehen „arbeiteten“ sich Gottes Absichten „im Verlauf der Geschichte heraus“, im Wechsel vom Alten zum Neuen Testament als einem „fundamentalen Teil“ seines Plans. Indem die Täufer auf diese Weise den „historischen Charakter der Offenbarung“ unterstrichen, nahmen sie spätere Entwicklungen in der reformierten Bundestheologie vorweg. Der Gedanke einer „Abfolge von Bundesschlüssen“, so Yoder, „gehörte im sechzehnten Jahrhundert den Täufern“.⁷

Yoders Beobachtungen fanden ihren Weg bald in jede Untersuchung über das Schriftverständnis der Täufer. Stuart Murrays kürzlich vorgelegte Dissertation zur „gegenwärtigen Bedeutung der täuferischen Hermeneutik“ hat, so kann man sie lesen, die Ernte bisheriger Forschungen zur täuferischen Hermeneutik eingefahren.⁸ Murray stieß auf „eine täuferische Schriftauslegung, die sorgfältig durchdacht, bestimmt und in sich kohärent“ war.⁹ Er betrachtete das Konzept der Gemeinde als hermeneutische Gemeinschaft und fand die damit verbundene Vorstellung vom „Zugang eines jeden Gemeindemitgliedes zur Schrift“ besonders bedeutsam.¹⁰ Er meinte, daß die Leitung der Gemeinde im Täufern anders als in den großen Konfessionskirchen ausgeübt wurde. Anstatt „autoritäre Antworten auf Lehrfragen oder autoritative Interpretationen von biblischen Texten“ bereitzustellen, haben die Täufer Laien, Männer und Frauen, dazu angeleitet, die Schrift selber zu erforschen.¹¹ Murray sah auch Menno Simons in diesem Zusammenhang.¹²

An diesem Punkt erhebt sich nun allerdings die Frage, ob die Vorstellung von der Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft auch wirklich existierte oder nur die idealtypische Auffassung der modernen Forschung war. Haben Menno und seine Mitältesten tatsächlich einem Zugang der Laien zur Schrift das Wort geredet und waren sie selber bereit, sich einem solchen partizipatorischen Prozeß in der Gemeinde zu unterwerfen?¹³ Hier scheint Vorsicht geboten. Wie die hermeneutische Gemeinschaft funktionierte, sogar im Schweizer Täufern, bleibt vorerst noch zu zeigen. Andere Zweige des Täufern, wie die Gemeinden in Mähren, hatten Strukturen starker Führung ausgebildet. Hutterische Führerpersönlichkeiten genossen Sonderrechte, sie aßen in getrennten Räumen und bekamen eine bessere Kost serviert als gewöhnliche Gemeindemitglieder. Die „Diener am Wort“ leiteten alle Gottesdienste, verwehrten sich gegen unautorisiertes Bibelstudium und sorgten für das leibliche und geistliche Wohl der Gemeinde, einschließlich der Kontakte zur Außenwelt.¹⁴

Menno akzeptierte die Führerrolle, weil sie ihm von anderen Führerpersönlichkeiten angetragen worden war, und nicht eigentlich, weil die Gemeinde

seiner Entscheidung zugestimmt hätte. Er übernahm diese Rolle aus Mitleid für die Schafe, die sonst weiterhin in die Irre gegangen wären.¹⁵ Auch wenn Menno und seine Mitältesten sich dafür eingesetzt haben mögen, „das ganze Gottesvolk zur Auslegung der Bibel zu befähigen“, waren die Ergebnisse nicht immer zufriedenstellend. 1556 klagte Menno darüber, daß in Emden „jedermann seinem eigenen Kopf folgt und meint, es seien der Geist und die Schrift“¹⁶, denen er folge. Von sich selbst schrieb er: „Ich kann von dem Glauben anderer weder lernen noch leben. Ich muß meinen eigenen Glauben leben, wie der Geist des Herrn ihn mir durch sein Wort lehrte.“¹⁷ Die am Urteil über die rechte Schriftauslegung beteiligte Gemeinde wird hier mit keinem Wort erwähnt.¹⁸

Abgesehen von diesen Vorbehalten haben die Täufer tatsächlich die Verheißung einer hermeneutischen Gemeinschaft in ihre Bruderschaft eingepflanzt. Hier war eine andere Beziehung zwischen verfolgten Hirten und Schafen vorherrschend als in den obrigkeitlich anerkannten Kirchen, wo die „Herren der Gemeinde“ — der Herr Pfarrer — über die geistlichen Untertanen präsidierten, die nicht in der Lage waren, die Bibel selber zu lesen. Es ist zwar wahr, daß Menno und seine Mitältesten sich als „Bischöfe, um die Gemeinde Gottes zu leiten“¹⁹ verstanden, aber ein starkes Gefühl geistlicher Verwandtschaft überbrückte doch den Abstand zwischen Führern und Geführten. Dieses Gefühl bestimmte die persönlichen Beziehungen in diesem geistlichen Haushalt genauso, wie es eine Ethik der Sorge umeinander förderte. Natürlich nahm Menno seine Rolle als Ältester ernst. Sie umfaßte biblische Verkündigung, Spenden von Trost, aber auch Ermahnung, Tadel und Bann. Zeichen einer effektiven Gemeindeleitung waren erfolgreiche Identitätsbildung und Gründung von Gemeinden. Es scheint wahrscheinlicher zu sein, daß der Konsens der Gemeinde über die Auslegung der Schrift eher von einer tatkräftigen Gemeindeleitung als von dem Umgang der Laien mit der Schrift zustandegebracht wurde. Aber woran orientierte sich Menno's eigene Schriftdeutung?

II. Menno's christologische Auslegung der Schrift

Es ist bemerkenswert, daß Menno erst relativ spät die Bibel zu lesen begann — ungefähr mit dreißig Jahren. Zweifel an der kirchlichen Lehre vom Abendmahl führten ihn in den Jahren 1525/26 zum Neuen Testament.²⁰ Unter dem humanistischen Motto „Zurück zu den Quellen!“ (ad fontes) hatte er bereits das Prinzip akzeptiert, daß die Schrift die einzige Autorität für Glauben und Praxis sei. Aber welche anderen Voraussetzungen brachte Men-

no für die Lektüre der Schrift noch mit? Es ist bemerkt worden, daß Luthers Traktat *Von Menschenlehre zu meiden* (1525) einen lang anhaltenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat.²¹ Wie Luther suchte auch er nichts anderes als das „klaer ende onveranderde getuygnisse der Schrift“. Er wollte nicht die „leringen der Menschen, vernunft, verdraeyinge der Schirft, glossen ende, verdraeyinge ... maer alleen de klaerheydt der Schrift“.²² Das war eine hermeneutische Grundannahme.

Auch wenn Menno davon überzeugt war, daß „het is een klaer verstandelijck Woordt, en het en heeft geen glossen, te weten“,²³ fühlte er die Notwendigkeit, diese Grundannahme genauer zu bestimmen. Man mußte den Kontext beachten und in Betracht ziehen, „wat daer voor nae geschreven staat dat rechte verstant, grijpen ende vaten magh“.²⁴ Mit anderen Worten, er anerkannte, daß einige Texte ihre Bedeutung vom größeren Ganzen erhielten. War er erst einmal in die Kontroverse mit seinesgleichen, was biblische Gelehrsamkeit anbelangt, verwickelt, schickte Menno sich an, einen anderen Faktor zum Verstehen der „lauteren Schrift“ hinzuzufügen. Nur das wiedergeborene und gehorsame Herz, vom Heiligen Geist geführt, könne zu einem wahren Verständnis gelangen.²⁵ Menno war deshalb kein einfacher Biblizist, auch lehnte er nicht alle außerbiblischen Verständnishilfen ab.²⁶

Er akzeptierte das Apostolikum und das Nizänische Glaubensbekenntnis. Er schickte sich auch an, die Meinungen der Kirchenväter zu Rate zu ziehen, und las eine Menge zeitgenössischer Autoren²⁷ — alle kritisch.

Und wie las Menno nun die Heilige Schrift? Welchen Schlüssel benutzte er? Immer wieder führt er seine Leser zu „.... maer alleen op Christum Jesum, en op sijn Heylig Woord, het welke hy hier op Aerden nagelaten, en geleert, en met sijnen onschuldigen dood ende dierbaer bloet besegelt heeft, en heeft dat selve daer na door sijne trouwe getuygen, te weten, door sijn Heylige Aposteln, over den gantschen Aerdboden laten prediken ende leeren.“²⁸

Diese Worte enthalten das hermeneutische Axiom Menno's — die Schrift findet ihre Bedeutung in und durch Christus. Ein Christozentrismus bestimmte also das Ziel und letztlich auch die Methode der Interpretation.

In früheren Forschungen wurden Ähnlichkeiten zwischen Menno's christozentrischer Prämisse und Luthers „Was Christum treibet“ gesehen.²⁹ Aber Menno vertrat eine andere Christologie und ließ Luthers ausschließliche Betonung der Rechtfertigung durch den Glauben allein vermissen. In der Tat, er unterstrich die voluntaristischen, kognitiven Aspekte des rettenden Glaubens und die verwandelnde Kraft der Rechtfertigung.³⁰ Ganz besonders lag ihm an der realen Verwandlung des individuellen und kollektiven Lebens.³¹ So überrascht es nicht, daß sein Christozentrismus einen anderen Brennpunkt

als denjenigen Luthers hatte. Seine Anhänger wurden eingeladen, an Christi „wesen in den ..., om van naturen dat self de gelijk te worden“ teilzunehmen.³² Menno las deshalb die Schrift mit einem Blick für Orthopraxis, auf der Suche nach Christus gemäßen Beispielen. Wie er nicht Luthers „simul iustus et peccator“ („Sünder und gerecht zugleich“) folgen konnte, wollte er auch nicht den Kriterien der Reformatoren folgen, die mehr Evangelium in den Briefen des Apostels Paulus fanden als in den Synoptikern.³³ Letztlich stand Menno „ethischer Christozentrismus“ der Tradition der *imitatio Christi* und der erasmischen *philosophi Christi* näher als Luthers „paulinischer“ Dialektik von Gesetz und Evangelium.

III. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament

Menno war sich dessen bewußt, daß die Münsteraner Täufer einige ihrer skandalösen Praktiken mit dem Alten Testament³⁴ rechtfertigten, und konterte deshalb mit der normativen Kraft des Neuen Testaments für die Belange des christlichen Glaubens und der Praxis³⁵: „Waer is doch een letter in de gantsche leere Christi ende der Apostelen (na welkers geest, leere, handel en voorbeelt alle Schrift moet bestaen worden) daer mede gy een van alle uwe dwalende artikulen mooght beweerden en vast machken“, stellte er den Münsteranern die rhetorische Frage. Diese falschen Propheten hatten das Alte Testament mit einem „Jootschen verstande“ gelesen statt mit den Augen des Neuen Testaments³⁶ und hatten fälschlicherweise nicht zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Sinn des Alten Testaments³⁷ unterschieden. Er schrieb: „Wilt gy u op dat letterlijcke verstandt ende handel Mose ende der Propheten beroepen, soo moet gy ook Joden worden, de Besnijdinge aennemen, dat Landt Canaan letterlijk besitten ... Tempel bouwen, na de Wet offeren, ende Godsdienst plegen ...“³⁸

Aber ein solches Verständnis von Mose und den Propheten ignorierte das Kommen Christi und die Erfüllung der messianischen Verheißung des Alten Testaments in Christus. Es ignorierte, daß das Kommen Christi „dat letterlijcke, beeldelijcke wesen, in dat nieuwe geestlijcke blijvende wesen“ verwandelt hatte.³⁹ Später nutzte Menno diese Unterscheidung zwischen buchstäblicher und geistlicher Deutung der Schrift in der Auseinandersetzung mit seinen reformierten Kritikern.

Er unterschied zwischen dem „onvollkommene“ Alten Testament und dem „vollkommene“ Neuen Testament.⁴⁰ In seiner Schrift gegen Gellius Faber schien er weiter zu gehen und eine dreistufige Geschichte von Gottes Bundes-schlüssen mit den Menschen zu skizzieren: 1. von Adam zu Abraham, ohne

äußere Zeremonien, 2. von Abraham zu Christus unter dem Zeichen der Beschneidung und 3. seit Christus, unter dem neutestamentlichen Zeichen der Taufe.⁴¹ In dieser dreistufigen Heilsgeschichte mußten sich Mose und die Propheten der höheren Offenbarung in Christus fügen. Eine wörtliche Deutung des Neuen Testaments wurde für Christen normativ, so wie die wörtliche Auslegung des Alten Testaments für die Juden verbindlich war.

Diese buchstäbliche Art, das Neue Testament zu lesen, die in Menno's Schriften mit dem Nachdruck einhergeht, der auf den absoluten Gehorsam gegenüber den Lehren und den Einsetzungen Jesu Christi gelegt wird⁴², hat bei einigen Forschern den Eindruck einer neuen Gesetzlichkeit erweckt. Menno neigte dazu, Christus als den „neuen Gesetzgeber“ zu sehen, den „wahren Moses“.⁴³ Es ist auch behauptet worden, daß Menno's christozentrischer Zugang zur Schrift die organische Einheit beider Testamente zerbrochen habe.⁴⁴ Eine nochmalige Überprüfung legt es nahe, dieses Urteil genauer zu formulieren. Aus seiner Sicht betrachtet, waren diese Testamente für Menno von Nutzen für „Lehre, Ermahnung und Besserung“. Er ließ sich vom Leben der Heiligen im Alten Testament inspirieren und berücksichtigte sie im „Haushalt“ des Glaubens. Diese Berücksichtigung der alttestamentlichen Gestalten in der neutestamentlichen Kirche war dadurch möglich geworden, daß heuristisch zwischen zeitlichen und geistlichen Wohltaten des Abrahambundes unterschieden wurde, zwischen „Verbondt in haren vleesche“ und einem Bund im Geiste.⁴⁵ Die geistlichen Erben Abrahams, diejenigen, die am Herzen beschnitten worden waren, mußten von den natürlichen Nachkommen unterschieden werden, die nur nach dem Fleisch beschnitten waren. Die Verheißung, die den natürlichen Nachkommen gegeben wurde, bezog sich auf das zeitliche Kanaan.⁴⁶ Die geistlichen Nachkommen, diejenigen also, die aus der „onvergangelijke zaed“ geboren wurden, aus dem „levendige Woord Gods“, beide Alten und Neuen Testaments „rijkelijk betuygt“, waren „Medeborgers en Huysgenoten Gods“. Sie wurden versiegelt mit „dar teeken Thau in haren voorhoofen“, daß heißt mit dem Heiligen Geist.⁴⁷ Diese haben ihren Glauben auf das „onvervalschte Woordt Godts, door Moses ende den Propheten, door Christum en den Apostelen betuygt.“⁴⁸ So argumentierte Menno tatsächlich für die Kontinuität zwischen den heiligen Gestalten im Alten und im Neuen Testamen, sie gehörten beide zu demselben Hause Gottes.

Wie bereits bemerkt, wies die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer geistlichen Nachkommenschaft hermeneutische Implikationen auf. Das Alte Testament mußte nämlich auf zweifache Weise gelesen werden: auf buchstäbliche, das Zeitliche betreffend, für die natürlichen Nachkom-



Dit Galf jyn ill met den lappe van Oranjen.
Des iek nooit beersijze en Vant.
Maer moet nu wachen van Calangien.
Oft soude moeten rijvenen flant.

Eyckespisbitter gelack in ueticheden vromen.
Daerom myn Cate kecken niet als playen
Maer compt uwen teken lockwen wi Spijgen
Soe al t'adelschap willen verneghen.

Ick raek de livit teraen ^{o 2000}
En linte geeren houden geymaet
Maer nu want en wilt myn ipeel verflact
Soe al best dat ik t'late ^{o 2000}



Wierde helle mit lieve ghebieden
Soe en haet de ik oyt nesen in de



Ick oymden afte-sien
In de vrek neller Hant
Och mach vint nant penen
Vant trouwen my lant

hondendie dit lete
Ick tenecht falk welken
laet oegschoult welken
dat d'ynach ik oek allene

men Abrahams, und auf prophetische, christozentrische Weise für die geistlichen Nachkommen. Letzteres bedeutete eine traditionelle, figurative Interpretation des Alten Testaments. So war Christus „heerlijcken abgebeelt, gelijck by den Pelsrocken van Adam ende Eva“⁴⁹, oder im zeremonialen Opfer. Dieselben Interpretationsprinzipien machten es möglich, Melchisedek, Samson, David und Salomo als historische Figuren ebenso wie als Typus, der auf Christus weist, zu sehen.⁵⁰ Hier griff Menno auf allgemeine bekannte Analogien und Metaphern zurück. „Dat huys Jacobs is de geboorige gemeynthe, als een yder wel versteet“. Ja, die prophetische Deutung machte es möglich zu sehen, daß „de gantsche Schrift“, sowohl das Alte als auch das Neue Testament, „vermant ons wy in Christo onsen Heere sullen verblyden, want hy de gene daer af gepropheteert heeft de Partriarche Jacob, dat hy soude zijn een verbeeydinge des volcks“.⁵¹

Daß die prophetisch-figurative Interpretation des Alten Testaments keine besondere Erfindung Menno's war, steht außer Frage. Menno fand die hermeneutischen Grundsätze, die ihm auf diese Art zu lesen erlaubten, im Neuen Testament. Hatte nicht Christus selbst bezeugt: „Abraham heeft keen verblijdt dat hy mijne dagh soude sein, hy sagh hem ende wert voort verbijldt“?⁵² Es überrascht nur, wie gemäßigt Menno's Interpretation des Alten Testaments ist. Er vermeidet allgemein allegorische Höhenflüge, wie sie in der spätmittelalterlichen Exegese üblich waren. Seine Interpretation orientiert sich an neutestamentlichen Vorgaben. Er glaubte, daß dasjenige, das den alttestamentlichen Gestalten durch zahlreiche figürliche Zeichen vermittelt worden war, ihre neutestamentlichen Pendants jetzt in dem klaren Zeugnis Jesu Chri-

Abbildung Seite 50: „Der Friede mahnt die Kirche zur Toleranz“

Anonymes Gemälde (Öl auf Leinwand), ca. 1625; Museum Catharijneconvent, Utrecht

Die Frau links verkörpert den Frieden, daneben Calvin, der ein Kalb zerteilt (im Niederländischen ein Wortspiel mit dem Namen). In der Mitte ein katholischer Bischof mit zwei Katzen (eine ähnliche Art von Anspielung), ihm zur Seite Luther, eine Laute spielend. Rechts unten Menno Simons knieend. Menno tunkt (= tauft) Brot in eine Schale mit Wasser, die sich neben der Feuerstelle (niederländisch haard) befindet. Auch dieses ist eine Anspielung (herdoper = Wiedertäufer). Die Texte verspotten die Trennungen unter den niederländischen Kirchen, die sich gegenseitig nicht tolerierten.

sti allein fänden. Christus war das einzige wahre Zeichen, das „onbedriegelijke diere word“.⁵³ Mit seinem Kommen sind die Zeichen und Schatten überboten worden. Sein klares Zeugnis brauchte keine figurative Interpretation, nur eine buchstäbliche gehorsame Aneignung.⁵⁴

IV. Menno's Auffassung von Bund und Taufe

An diesem Punkt scheint Vorsicht im Hinblick auf Menno's Bundes- und Taufverständnis geboten zu sein. Genauer, wie verhält sich dieses Verständnis zu seiner Ablehnung der Gleichsetzung von Taufe und Beschneidung?⁵⁵ Diese Ablehnung scheint allemal sonderbar zu sein, da Menno ja meinte, daß Kinder in den Bund der Verheißung eingeschlossen seien. Seine Argumentation ist hier von besonderem Interesse, weil er sich darum bemühte, auch eine Auffassung von Erbsünde beizubehalten (obwohl den Kindern zum Heil eigentlich nichts fehlt). Um das tun zu können, unterschied er zwischen Erbsünde und aktueller Sünde.

„De Schrift spreeket (na mijn verstant) van veelderley aert der sonden. De eerste aerst is, die verdorven sondelijcke natuere, namelijk, de lust oft dat begeeren onses vleeschtes tegen de Wet Godts ... de van den verdorven sonderlijcken Adam op alle sijn nakomelingen ende kinderen met der geboorten ge-erst is: ende wert niet onbillick die Erfsonde genoemt ... De tweede aert, zijn de vruchten van dese eerste sonde: ende werden niet met on recht werckelijcke sonde (by den Geleerden) genoemt ... Waer dan dese tyederley nu met den anderen in kracht ende in zwange gaen, namelijk, de Erfsonde, die de moeder is, ende die werckelijcke sonde, die ve vruchte sijn gelijk geseyt is, daer is geene vergevinge noch belofte tot het leven, maer daer blijven toorn, ende doot: het zy dan, dat sy geboetet worden, gelijk die Schrift getuyght ...“⁵⁶

Weil „Menschelijcke zwackheden, misgrijpingen, ende struyckelingen, die noch dagelijcks by den heyligen ende wedergeborenen bevonder worden“, bleibt Buße eine lebenslange Aufgabe.⁵⁷

Was aber geschieht mit Kindern, die von früh an dem Bösen zugetan waren?⁵⁸ Eine Überprüfung diesbezüglicher Äußerungen legt nahe, daß Menno eine Phase von Unschuld annahm, bis die Erbsünde die aktuelle Sünde entstehen ließ. Dank des Erlösungswerks, das Christus vollbrachte, waren unschuldige Kinder von der Verdammnis durch die Erbsünde befreit „ende stoen onder de belofte der genaden Godts“, „waeraghtigh saligh, heyligh, ende reyn sijn“ — ja, „Godt aengenaem“, „in dat verbont ende huys Godts“.⁵⁹ Während dieser Zeit der Unschuld blieb die Erbsünde deshalb nur eine schla-

fende Disposition zur Sünde. Erst mit dem Alter, da die Zurechnungsfähigkeit für die eigenen Taten erwacht ist, erwachte auch die Erbsünde und führte zu aktueller Sünde. Vor allem von dieser Entwicklungsphase an begann Menno die Kinder zu ermahnen. Jetzt mußten Kinder gezüchtigt werden, wenn sie ihrer „quadwilligen, verdorven nature“ folgten.⁶⁰

„Sal nu desen aengeboren aerd in sijnder kracht gekrenkt, onder gedrukten vernielt worden, soo moet et door de reyne vreesse des Heeren geschieden, die daer köpt upt een waerachtig Geloove, door des Heeren Woord ...“⁶¹

Aber diese Berufung auf die Gottesfurcht, die aus dem wahren Glauben hervorgeht, war nicht ohne Probleme. Anderswo war Menno in Verlegenheit geraten zu erklären, warum ein Abschnitt im Prediger Salomo, wo die Gottesfurcht schon bei einigen ungeborenen Kindern wahrgenommen wurde, nicht wörtlich genommen werden dürfe. Er meinte, daß Gott bereits vorauswußte, wer sich fürchten werde.⁶² Ja, obwohl Kinder die Fähigkeit zu sündigen geerbt hätten, ohne Glaube und Gottesfurcht seien, nahm Menno an, daß sie die Nutznießer der Verheißung eines ewigen Lebens aus „reiner Gnade“ seien.⁶³

„Ende hoewel de kinderkens, noch geloobe noch Doop en hebben, en denckt daerom niet datse verdaemt zijn. Och neen, evenwel zijn sy saligh, want sy hebben des Heeren eygen belofte tot den Rijcke Gods, niet door eenigh Element, Ceremonie ende uytwendige middel, maer alleen uyt genade door Christum Jesum“.⁶⁴

Und für den Fall, daß noch irgendein Zweifel das Gemüt seiner Gemeindeglieder beunruhigte, erfand Menno eine spezielle Verheißung für Kinder der wahren Gläubigen:

„... kleyne onnosele kinderen, ende bysonder die daer zijn een christe zaet, die hebben een sonderlinge belofte ... Dese selfde ... verheugt en versekert allen uytverkoren Godts heyligen neven haer kleyne ende onverstandige kinderen ...“⁶⁵ dat sy kinderen des Rijks, der gnaden, der beloften, en des eeuwigen levens zijn door christum Jesum onsen Heere ... Ja door dese selfde belofte worden, sy verseekert, dat haer live kinderen. soo lange onnosel, onverstandige kinderen zijn, reyn, heyligh, saligh, ende aengenaem voor Godt zijn, sy zijn levengigh ofte doot.⁶⁶

Wenn nichts anderes, so zeigt der zitierte Abschnitt, wie schwierig es zu sein schien, die Ängste zu beschwichtigen, daß ungetaufte Kinder, falls sie im Zustand der Unreife stürben, verloren gingen oder für die Vorhölle bestimmt sein könnten. Wichtiger noch, er zeigt, daß Menno sich, mit Abstand zwar, der reformierten Sicht annäherte, daß unschuldige Kinder im Verheißungsbund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hatte, aufgehoben seien. Wor-

um man sich stritt, blieb freilich die Frage, ob die Taufe als ein äußeres Zeichen einer solchen Teilnahme am Bund überhaupt noch gespendet werden sollte. Menno's Weigerung brachte hauptsächlich zwei Bedenken mit sich. Das erste Bedenken folgte aus einer wesenhaften Auffassung von der Taufe. Wahre Taufe, die notwendige Erfahrung der Wiedergeburt, war Kindern nicht möglich, da eine solche Erfahrung einen erkennenden, gehorsamen Glauben und Buße voraussetzte. Es war deshalb unangebracht, „onverständige(n) Kinderen“ das äußere Zeichen eines Tatbestands zu spenden, den sie weder verstehen noch erfahren konnten.⁶⁷ Das zweite, noch wichtigere Bedenken war, daß Menno weder einen neutestamentlichen Befehl noch irgendwelche Beispiele einer Kindertaufe finden konnte. Eine Gleichsetzung mit der alttestamentlichen Beschneidung mußte verworfen werden, da das Neue Testament die Taufe nicht für den achten Tag vorgeschrieben habe, wie das bei der Beschneidung der Fall gewesen sei. Mehr noch, die Taufe, anders als die Beschneidung, war für beide Geschlechter vorgesehen. Um Menno zu zitieren:

„Daer en is immers niet een letter inde gantsche schrift begrepen, waer mede men beweeren magh, als datmen de onmondige kinderen met alsucken teecken in des Heeren verbondt ende gemeynte in leyden sal. Daer beneven is 't oock openbaer, hoe sy met geen woort noch sacramenten en mogen geleert ende vermaent worden. so lange sy sol geheel sonder alle gehoor, begrijp, sinen ende vernuft zijn.“⁶⁸

Menno wollte auf diese Weise nicht nur die wirkliche Bedeutung der Taufe im individuellen und gemeindlichen Leben bewahren, er wollte auch eine nicht-neutestamentliche Praxis aus der Welt schaffen. Darin blieb er seinem hermeneutischen Prinzip treu, daß das Neue Testament von allen Christen wörtlich zu nehmen sei.

V. Abschließende Betrachtung

Jubiläumsfeiern sind Anlässe für Lobreden. Ich habe dagegen ganz bewußt einen kritischeren Ton angeschlagen, weil sowohl die Größe als auch die Verirrungen unserer geistlichen Vorfahren noch unter uns fortleben.

Menno blieb ein Mann seiner Zeit. Seine Hermeneutik spiegelt die Grundannahmen wider, die in den Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts geläufig waren. Sie zu modernisieren oder zu idealisieren, würde bedeuten, das historische Zeugnis zu verfälschen. Die weitläufig akzeptierte Auffassung von der Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft scheint eine Modernisierung zu sein. Es muß noch mehr über Gemeindeleitung und -politik

geforscht werden, um die Interaktion zwischen den Anführern und den gewöhnlichen Gemeindegliedern genauer zu klären. Mein Eindruck ist, daß eine wirkungsvolle Führung in hermeneutischen Fragen wichtiger war als ein demokratischer Umgang mit der Schrift. Offizielle Quelle, die angeblich von der überraschenden biblischen Belesenheit der einfachen Gemeindeglieder zeugt, könnte genauso ein Zeugnis von der Kommunikationsfähigkeit Menno und seiner Mitältesten sein auch ein Beweis für die Gemeinde als einer hermeneutischen Gemeinschaft.

Es wäre anmaßend, wenn wir Menno's Interpretation der Schrift an moderner oder postmoderner Auslegung von biblischen Texten messen würden. Ihr modernes Verständnis als Sammlung von Texten, die von einer Vielfalt von Einflüssen über einen zweitausendjährigen Zeitraum geprägt wurden, war ihm fremd. Aber die Meisterschaft, mit der er die Schrift auslegte, bleibt, sogar an unseren Standards gemessen, beeindruckend. Das scheint uns um so bemerkenswerter zu sein, als er sich erst spät in seinem Leben dem Studium der Heiligen Schrift zugewandt hatte. Die Tatsache, daß er mit dem Neuen Testament begann und daß er mit der reformatorischen Debatte in Verbindung stand, gab seiner Hermeneutik ihre Gestalt. Und während sein Christozentrismus zunächst intuitiv gewesen sein mag, nahm er schließlich eine zentrale, systematische Bedeutung für seinen Umgang mit der ganzen Schrift an. Für ihn legte die ganze Schrift Zeugnis von Christus ab, und sie erhielt dadurch ihre Bedeutung.

Die neutestamentliche Orientierung, die so entstand (Menno zitiert das Neue Testament dreimal häufiger als das Alte Testament⁶⁹), war weder überraschend noch einzigartig. Wenn er das Alte Testament mit den Augen des Neuen Testaments las, stand Menno in einer langen Tradition. Daß er sich nicht zu einer einseitigen Betonung des Neuen Testaments hinbewegte, deutet auf den richtigen „Riecher“ hin, den er hatte. Er rang aufrichtig mit dem Problem der Kontinuität beider Testament. Daß er die Kinder, besonders diejenigen der Gläubigen, im Gnadenbund aufgehoben wußte, während er sich bemühte, die rechthabende Auffassung von der Erbsünde zu bewahren, wird modernes rationales Wahrnehmungsvermögen nicht befriedigen, stellte jedoch einen aufrechten Versuch dar, seinen hermeneutischen Ansatz durchzuhalten. Zugleich zeigt sich hier seine Offenheit für die Probleme der zweiten Generation in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft.

Heute können wir darüber nachdenken, ob Menno's Hermeneutik zu einem ernstlichen Mißverstehen der Heiligen Schrift geführt habe. Ich glaube es nicht. War es falsch, auf die Mißbräuche hinzuweisen, die mit der Kindertaufe einhergingen? Ich glaube es nicht. War es falsch, darauf zu bestehen,

daß man Christus nur mit einem bewußten, gehorsamen Glauben nachfolgen könne? Ich glaube es nicht. Wären wir heute wirklich weiser, wenn er und seine Anhänger den Pfad der Separation verlassen hätten? Waren das Blut und die Schmerzen umsonst?

Aber warum sollten wir diese Fragen den Mennoniten stellen? Warum sollten wir nicht die Nachkommen der Verfolger fragen? Können wir nicht voneinander lernen, von unseren Schwächen, unseren Stärken? Oder müssen wir uns für alle Zeiten hinter den Apologien unserer jeweiligen, partikularen Tradition verschanzen?

Anmerkungen

- 1 Zur Entwicklung der Täuferforschung vgl. meinen Aufsatz: Between Paradigms: Anabaptist Studies at the Crossroads, in: The Conrad Grebel Review. A Journal of Christian Inquiry, VII, 1990, S. 1–22.
- 2 S. die zwanzig Beiträge in: Essays on Biblical Interpretation. Anabaptist-Mennonite Perspectives, hg. v. Willard Swartley, Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984 (fortan EBI).
- 3 John Roth, Community as Conversation: A New Model of Anabaptist Hermeneutics, in: Essays in Anabaptist Theology. Text Reader Series 5, hg. von Wayne Pipkin, Elkhart. Institute of Mennonite Studies, 1994, S. 35–50.
- 4 Stuart Wood Murray, Spirit, Discipleship, Community. The Contemporary Significance of Anabaptist Hermeneutics. Ph. D. Diss., Oxford, The Whitefield Institute, 1992. Diese Arbeit ist sehr informativ, obwohl der Autor den *Sitz im Leben* ständig als *Sitz im Lieben* ausgibt.
- 5 John H. Yoder, The Hermeneutic of The Anabaptists, in: Mennonite Quarterly Review (fortan: MQR), 41, 1967, S. 291–308, abgedr. in: EBI, S. 11–28, bes. S. 28 und 20.

- 6 Yoder, *Hermeneutics*, EBI, bes. S. 28. Er vertrat den Standpunkt, daß die Täufer das „ursprüngliche protestantische Konzept von der Gemeinde, die über die Lehre urteilt“ zu ihrer, „logischen Konsequenz“ geführt hätten: S. 22.
- 7 Yoder, *Hermeneutics*, EBI, S. 26 f. Zwingli meinte, daß es „zwar einen Bund zwischen Gott und Mensch“ gegeben habe, der mit Abraham begann und in Christus, als der Erfüllung“ kulminierte. Yoder bemerkte, daß, „Die Anfänge der täuferischen Originalität in diesem Punkt, die schon im September 1524 sichtbar geworden waren, noch nicht behandelt worden seien“, EBI, S. 28. Einige Forscher nahmen an, daß dies eine abgeschlossene Frage sei, und führten den Christozentrismus als Erklärung an: nur Fragen blieben. S. Willard Swartley, Preface, EBI, S. 3.
- 8 Murrays Ergebnis einer allgemeinen täuferischen Hermeneutik, in die er Menno Simons' Gedanken einfügte, ist nicht ohne Probleme.
- 9 Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, S. 27. Murray beschäftigte sich mit folgenden Aspekten: 1. die Bibel, die sich selbst interpretiert; 2. Christozentrismus; 3. das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten; 4. die Rolle des Heiligen Geistes; 5. der Ort der Gemeinde; 6. die Bedeutung der Erkenntnis in der Hermeneutik.
- 10 Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, bes. Kap. 7: „Congregational Hermeneutics“, S. 224 f.
- 11 Murrays Bild von den Täufern scheint ein wenig idealisiert zu sein. Anders als Luther, der die Schrift im Lichte seiner Theologie beurteilte, hätten die Täufer „die Lehrauffassungen im Lichte der Schrift“ beurteilt. Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, S. 29, 79, 95.
- 12 Murray stützte sich sehr auf Henry A. Poettcker, *The Hermeneutics of Menno Simons: An Investigation of the Principles of the Interpretation which Menno Brought to his Study of Scripture*, Th. D. Diss., Princeton Theological Seminary, 1961. Vgl. auch seine veröffentlichten Aufsätze.
- 13 Diese Art der partizipatorischen Hermeneutik schien von Walter Klaassen, *Anabaptist Hermeneutics: Presuppositions, Principles and Practice*, IBI, S. 5–10, bes. 10, aufgenommen worden zu sein. Nach Klaassen brachte der Gelehrte zwar seine Sprachbegabung und seine Kenntnisse über die Lehrmeinungen anderer ein, „war aber nicht frei vom Prozeß, in dem die Gemeinde suchte und fand.“
- 14 Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore 1995, S. 215 f.
- 15 *Opera Omnia Theologica* of alle de Godtgeleerde Wercken von Menno Symons, Amsterdam: Joannes van Veen, 1681 (Fortan: *Opera Omnia*), S. 258. S. auch *The Complete Writings of Menno Simons*, übers. von L. Verduin, hg. v. J. C. Wenger, Scottdale, Pa., 1984, S. 672.
- 16 Vgl. Murray, *Spirit, Discipleship, Community*, S. 335.

- 17 Instruction of Discipline to the Church at Emden 1556, CWM, 1051.
- 18 Menno äußerte oft seine Bereitschaft, durch die „reine Schrift“ korrigiert zu werden, aber solche Angebote waren eine allgemeine rhetorische Devise in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Opera Omnia, S. 542, zitiert bei Murray, Spirit, Discipline, Community, S. 240.
- 19 Opera Omnia, S. 217 f.
- 20 Opera Omnia, S. 256.
- 21 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'*. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561) (Beiträge zur Geschichte der Reformierten Kirche, Bd. XXXV), Neukirchen 1973, S. 9, 54.
- 22 Opera Omnia, S. 541, S. 126. Menno polemisierte gegen „...alle wijsen en geleerden, die ons de Schrift van aenbeginne aldus gebroken en verduystert hebben ...“, siehe auch Opera Omnia, S. 15.
- 23 Opera Omnia, S. 63. Bornhäuser meint, daß Menno es versäumt habe, das Problem der Interpretation anzugehen: *Leben und Lehre Menno Simons'*, S. 48, Anm. 5. Murray schreibt von gedankenvollen Beobachtungen. Spirit, Discipleship, Community. S. 40.
- 24 Opera Omnia, S. 421.
- 25 Opera Omnia, S. 245.
- 26 William Keeney meinte, daß sowohl Menno als auch Dirk Philips in philosophische und theologische Positionen bei Themen zurückfielen, die von der Heiligen Schrift nicht direkt zur Sprache gebracht wurden: *Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1533–1554*, Nieuwkoop, 1968, S. 191.
- 27 Von den Kirchenvätern zog er Tertullian, Cyprian und Augustinus zu Rate; von Zeitgenossen Luther, Melancthon, Rhenanus, Bucer, Zwingli, Billicanus, Diepold Gerlacher, Oecolampad, Hubmaier, Martin Cellarius, Otto Brunfels, Gellius Faber, Martin Micron, Melchior Hoffman, David Joris, Johann a Lasco, Bernd Rothmann, Sebastian Franck und andere. Manche von ihnen betrachtete er als „hooghberoemde Mannen“, die mit „subtile scherpsinnigheyt, ende konstige Philosophie, ons willen ontnemen ende ommekeren de klare platte ordinatie Jesus Christim ende sijner Apostelen ...“, Opera Omnia, S. 404 f.
- 28 Opera Omnia, S. 184, auch S. 48, 265.
- 29 Henry Poettcker, *Menno Simons' Encounter with the Bible*, in: MQR 44, 1966, S. 112–126, bes. S. 113, 115 f. Ebenso in EBI, S. 62–76. Bornhäuser, Oosterbaan und Krahn haben gemeint, daß Menno die Schrift christozentrisch gelesen habe. Doch es gibt keinen Konsens in der Forschung darüber, was der Kern von Menno's theologischem Denken sei. Neben der Christologie sind Ekklesiologie, Wiedergeburt und Heiligung als zentrale Gedanken bezeichnet worden. Cornelius Krahn schreibt von einer „ekklesiozentrischen Theologie“: *Menno Simons, Faith and Life Press* 1982, S. 113.

- 30 Sjouke Voolstra wies auf die „wahre Buße als das Herzstück von Menno's Theologie“ hin: *True Penitence: The Core of Menno Simon's Theology*, in: MQR 62, 1988, S. 387. Kürzlich hat der lutherische Kirchenhistoriker Egil Grislis einen ähnlichen Anspruch für die Heiligung erhoben. Nach Grislis habe Menno die Sprache der Frömmigkeit aus der Tradition der Mystik und/oder Devotio moderna benutzt, vgl. *Menno Simons on Sanctification*, in: MQR 89, 1994, S. 226–246.
- 31 Carl R. Trueman's Beobachtung, daß die englischen Reformer, die von Luther beeinflusst worden seien, zu einer strengen „werte-orientierten Ansicht vom Heil“ neigten, trifft ebenso auf Menno zu wie auf eine Anzahl sogenannter Lutheraner. *Luther's Legacy, Salvation and English Reformers 1525–1556*, Oxford 1994, S. 57.
- 32 *Opera Omnia*, S. 180.
- 33 Gerhard Ebeling, *Luther. An Introduction to His Thought*, Philadelphia, 1972, S. 131.
- 34 Rothmann hat in den fünf Büchern Moses die „Hauptsumme aller göttlichen Wahrheit“ gesehen: *Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'*, S. 51.
- 35 Bornhäuser meinte, daß Menno in dem frühen Fundamentbuch zunächst Christus allein als Richtschnur angesehen, aber später die ganze Schrift dafür gehalten habe. Bornhäuser wies die Auffassung von Meihuizen zurück, daß Menno einen bedeutsamen Unterschied zwischen dem Wort Christi und der Schrift gemacht habe: *Leben und Lehre Menno Simons'*, S. 58.
- 36 *Opera Omnia*, S. 65, S. 66. Menno schien in erasmischer Begrifflichkeit von den Juden als vor allem mit den Äußerlichkeiten (Zeremonien) beschäftigt zu sprechen.
- 37 So bezog sich die Verheißung, die David zuteil wurde, wörtlich auf Salomo, geistlich jedoch auf Christus: *Opera Omnia*, S. 621.
- 38 *Opera Omnia*, S. 65.
- 39 *Opera Omnia*, S. 65.
- 40 Der Kontext ist hier der Eid. *Opera Omnia*, S. 417.
- 41 *Opera Omnia*, S. 264 f.
- 42 *Opera Omnia*, S. 220: „... dat wy op deser Aerden niet anders soeken, dan dat wy met versaekinghe onses selfs in die voertstappen Christi tot gehoorsaemheyt sijns Woords na onser swackheyt geerne wandelen ...“.
- 43 Bornhäuser schrieb: „... immer wieder stellt sich heraus, daß der Glaube nach Menno's Auffassung in viel stärkerem Maße von dem den Menschen gebotenen Gehorsam als von der ihnen erwiesenen göttlichen Liebe her definiert wird“, *Leben und Lehre Menno Simons'*, S. 57, 76.
- 44 Krahn, *Simons*, S. 107 f. Poettcker meinte, daß sich Menno's Betonung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testamen im Rahmen des täuferischen Konsensus befand: *Menno Simons' Encounter with the Bible*, S. 119.

- 45 Opera Omnia, S. 265.
- 46 Opera Omnia, S. 126.
- 47 Opera Omnia, S. 181 f.
- 48 Opera Omnia, S. 126.
- 49 Opera Omnia, S. 14.
- 50 Opera Omnia, S. 14. Ähnlich werden die falschen Baalspropheten, die ägyptischen Zauberer etc. als Typus für die falschen Lehrer angesehen.
- 51 Opera Omnia, S. 622. Er schrieb auch: „... dat geestelijcke Huys Israels, de geestelijke Stadt Jerusalem, Tempel ende Bergh Sion, de geestelijke Arcke des Heeren, daer in dat besloten liggen dat waerachtigh Hemels Broodt, Christus Jesus, en sijn gebeneijde Woordt, de groene bloeyende Roede des Geloofs ende de geestelijke Steenen Tafelen, beschreeven met de Geboden de Heeren“.
- 52 Opera Omnia, S. 623.
- 53 Opera Omnia, S. 124. Menno schrieb auch „Daerom so siet op Gods woort, op dat getuygnisse en voorbeelt der H. Propheten, des Heeren Christi, en sijnder Aposteln. Laet die in desen handel uwe Doctores en Leeraers blijven“: Opera Omnia, S. 4, ebenso S. 184.
- 54 Poettcker, Hermeneutics of Simons, S. 147, S. 225 f. Die Tendenz dieser Ergebnisse ist von Bornhäuser kritisiert worden, der meinte, daß diese zu einem „ungesunden Biblizismus“ oder einen „Geist der Gesetzlichkeit und der Rechthaberei“ führten. Mennos spätere Schriften „atmen“ angeblich „nicht den Geist Christi, sondern den Geist der Gesetzlichkeit und Rechthaberei“: Leben und Lehre Menno Simons', S. 60.
- 55 Opera Omnia, S. 14.
- 56 Opera Omnia, S. 507 f., ebenso S. 17. Anderswo hat Menno noch drastischer beschrieben „dat wy immers uyt den eygen schat onser eersten geboorten in ons niet en bevinden dan enckel blindheyt, ongerechtigheyt, sonde en dood“ ... „en bekennen ... de menschelijke nature in Adam gantsch verdorven, en van jonks op des Heeren Woord wederspannig is ...“: Opera Omnia, S. 219 f.
- 57 Opera Omnia, S. 508.
- 58 Opera Omnia, S. 20. An anderer Stelle schrieb er: „Alle onse soecken van jeugt aen, altijd ten ergsten genegen is“: Opera Omnia, S. 219.
- 59 Opera Omnia, S. 19. Was die universale Wirkung der Versöhnung Christi auch für die Kinder betrifft, schien sich Dirk Philips klarer als Menno zu äußern, vgl. The Writings of Dirk Philips (1504–1568), übers. u. hg. v. J. Dyck, W. E. Keeney, A. J. Beachy, Scottdale, Pa., 1992, S. 92 f.
- 60 Opera Omnia, S. 220.
- 61 Opera Omnia, S. 219, ebenso S. 403.
- 62 Opera Omnia, S. 403 f.

- 63 Opera Omnia, S. 18, ebenso S. 404.
- 64 Opera Omnia, S. 20. Da Kinder nicht „soo onverstandigh, dat mense in geen sacken des vleeschs onderwijsen en magh ...“ geheilt werden können, können sie diesen Glauben nicht haben, der aus dem Hören des „Goddelycken Woordts“ kommt, von dem „ale gerechtigheyt uyt volgen moet“: Opera Omnia, S. 403.
- 65 Schließt diese Sicht die Stellvertretung der Eltern oder Paten für das Heil des Kindes ein?
- 66 Opera Omnia, S. 420. Auch „Siet mijn Broeders, die nu seggen willen dat wy de Kinderen van de belofte ende van Gods genade berooven, so meckt gy immers wel, dat sy nyt haet en nijt tegen ons spreken, ende ie wyerheyt niet en seggen.“
- 67 Opera Omnia, S. 265.
- 68 Opera Omnia, S. 19.
- 69 Murray, Spirit, Discipleship, Community, S. 167.