

unchristlich, jetzt schon zwischen Unkraut und Weizen zu scheiden. Müntzer dagegen trennt zwischen Gottlosen und Auserwählten. Das Unkraut muß ausgerottet werden, damit der Weizen zur vollen Ähre ausreifen kann. Hier fließt apokalyptisches Gedankengut in das mystische Grundkonzept ein. Bemerkenswert ist, daß die Gottlosen, die vernichtet werden müssen, nicht die große Menge der Ungläubigen sind, sondern nur der Klerus, der sich herrschaftsbesessen zwischen Gott und die Menschen stellt. Zunächst sind es die altgläubigen Pfaffen, bald werden es auch die evangelischen Reformatoren sein, die sich mit ihrem Pochen auf den Buchstaben der Heiligen Schrift ein Auslegungsmonopol des christlichen Glaubens anmaßen, wie Müntzer meint, und sich zu „neuen Päpsten“ aufwerfen. Er nennt sie „Schriftstehler“ oder „Schriftgelehrte“. Mit dem Kampf gegen Pfaffen und Schriftgelehrte beginnt die große Scheidung der Endzeit. So formten sich Antiklerikalismus, Mystik und Apokalyptik zu einem reformatorischen Konzept.

Nachweis: Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987, S. 186–189. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages C. H. Beck, München.

Impulse aus dem konfessionellen Erbe

Die Frage nach Gestalt und Tragfähigkeit des konfessionellen Erbes war bei mir, einem Kind mennonitischer Eltern, aufgewachsen in enger Verbindung zu einer Gemeinde, früh geweckt; das wird für Angehörige einer kleinen Minderheit, wie die Mennoniten in Deutschland es sind, typisch sein. Der emphatische Ruf einer Schrift aus den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts war im Taufunterricht laut geworden: Seid Eurer Väter wert! Die Geschichten zur Verketzerung der täuferischen Vorfahren, zu ihrer Verfolgung und Vertreibung, zu Flucht und Auswanderung der Mennoniten bewegten mich. Als 15- oder 16jährigem war mir ein Referat über Hans Denck übertragen worden; die Geschichte dieses Mannes und die Fragmente seines Denkens, soweit ich sie aufnahm, berührten mich. Wenig später wurde ich auf das Schleithheimer Bekenntnis aufmerksam gemacht — anläßlich einer Jugendfreizeit. Ich wehrte mich in der Diskussion heftig gegen das Konzept der Absonderung, gegen das Abgeben sozialer und politischer Verantwortung, also

gegen die Übernahme eines Erbes. Später, das war dann schon im Studium, stieß ich auf die Bendersche Konzeption des täuferischen Leitbildes. Hans Denck paßte schlecht in dies Bild. War er, bei dem ich eine Spur von Freiheit des Denkens wahrgenommen hatte, also gar kein Täufer?

Als ich für die Abschlußarbeit des Theologiestudiums sehr viele der damals veröffentlichten täuferischen Texte und Sekundärliteratur las, verstärkte sich meine schon lange genährte Skepsis gegenüber der Hauptrichtung der mennonitischen Geschichtsschreibung. War die Darstellung der täuferischen Bewegung durch Autoren anderer Konfession schon ärgerlich, weil meinem Eindruck nach von Verständnislosigkeit, Ungenauigkeiten, Vor-Urteilen deutlich mitbestimmt, so erschien mir auch die Beschreibung der Geschichte der Täufer durch mennonitische Autoren unbefriedigend. Das damals oft genannte täuferische Leitbild schien mir in den mir bekannten Texten keine ausreichende Basis zu haben. Vor allem aber störte mich die eilige Verwertung täuferischer Texte und Geschichte im Sinne einer konfessionellen, dogmatischen Vereinnahmung. Historisch und theologisch müßte umsichtiger und wahrhafter und also deutlich kritischer mit diesem Erbe umgegangen werden, meinte ich zu Ende meines Studiums. Die täuferischen Texte waren überdies in meiner Sicht nicht so ergiebig, daß ich mich mit ihnen für die Herstellung einer Dissertation hätte beschäftigen mögen. Ich wandte mich anderen, neueren Gestalten des Denkens, des Glaubens zu.

Im Pfarramt holten mich die Täufer wieder ein. Genötigt, immer wieder einmal von Amts wegen zu erklären, wer die Mennoniten sind, war es unausweichlich, die Geschichte der Täufer in diese Erklärungen aufzunehmen. Ich muß Geschichte erzählen, um zu sagen, wer wir Mennoniten sind. Das fällt mir im Vergleich zu den ersten Jahren viel leichter. Denn das durch die Forschung vermittelte Bild von den Täufern hat sich inzwischen erheblich gewandelt. Zu diesem neuen Täuferbild, zu der differenzierten wissenschaftlichen Darstellung der Täufer im sozialen und politischen Kontext ihrer Zeit hat Hans-Jürgen Goertz wesentliche Beiträge geliefert, zum Beispiel in seinem Buch über *Die Täufer*, das 1980 in erster Auflage erschienen ist. Das Nachwort dieses Buches verbindet Hinweise auf Resultate seiner Forschung mit Überlegungen zur Tragfähigkeit des konfessionellen Erbes, genauer: zu den Impulsen aus diesem Erbe für gegenwärtige Gestaltungsversuche in Kirche und Gesellschaft. Darum empfehle ich den Lesern der Geschichtsblätter, das Nachwort wieder zu lesen. Dies ist mein Gruß an Hans-Jürgen Goertz, mit dem ich seit der Göttinger Zeit des Studiums verbunden bin und dem ich viele Einsichten und Anregungen verdanke.

Hans Adolf Hertzler

Historisch läßt sich die Frage, wer unter den vielen täuferischen Gruppen eigentlich die „echten“ Täufer waren, nicht beantworten. Das bringt freilich auch die theologische Frage nach der normativen Kraft des konfessionellen Aufbruchs in Verlegenheit. Wer das pazifistische Erbe pflegt, wird sich von den revolutionären Absichten des frühen Täuferturns in der Schweiz irritiert fühlen; wer sich nicht aus der sozialpolitischen Verantwortung für die Gesellschaft drängen läßt, wird das Prinzip der Absonderung in den Schleithimer Artikeln als Zumutung zurückweisen; wer sich noch einen Rest chiliasistischen Bewußtseins bewahrt hat, wird Hans Hut und Melchior Hoffman mit Verständnis begegnen; wer nach alternativen Formen des gemeinsamen Lebens sucht, wird von den huterischen Bruderhöfen in Mähren fasziniert; wer die Wurzeln der bürgerlichen Revolution bis in die Reformationszeit zurückverfolgt, wird sein Interesse vor allem auf das von Thomas Müntzer geprägte Täuferturn und die Wiedertäuferkommune in Münster lenken; und wer in einer genealogischen Tradition mit den niederländischen Täufem steht, wird auf Menno Simons hören. So werden nur einzelne täuferische Bewegungen, nicht aber das Täuferturn insgesamt beerbt.

Aus dieser Verlegenheit hilft auch nicht, wenn das Augenmerk auf die Glauhenstaufe als den gemeinsamen Nenner aller täuferischen Bewegungen gelenkt wird. Denn erstens fügt sich die Taufe in ein Gesamtkonzept nonkonformistischer Lebenshaltung oder Gemeindebildung ein, darf also nicht zu einem übergeordneten Wesensmerkmal des Täuferturns gemacht werden. Und zweitens wird die kirchliche Funktion genauso wie die theologische Begründung der Taufe in den einzelnen Bewegungen ganz unterschiedlich bestimmt und vorgenommen. Es führt auch nicht weiter, wenn die Freikirchenidee zu einem übergeordneten Prinzip erklärt wird. Denn gerade dies Prinzip hat nicht für die Entstehung des Täuferturns Pate gestanden; es hat sich erst ein wenig später herausgebildet und ist auch nicht für alle täuferischen Bewegungen charakteristisch.

Vielleicht könnte etwas anderes weiterhelfen. Es muß aufgefallen sein, daß alle täuferischen Bewegungen aus einer engen Verflechtung von politischer Erfahrung und biblischer Lektüre oder theologischer Überlegung hervorgingen. Kirchenpolitisch waren die Männer, die später das Täuferturn repräsentieren sollten, in den großen reformatorischen Bewegungen ihrer Zeit verwurzelt. Von ihnen erhielten sie ihre Impulse zur Erneuerung der Christenheit und engagierten sich in den Kämpfen des Tages auf antiklerikale Manier. Das bedeutete jedoch nicht, daß sie die komplizierten Gedanken der Refor-

matoren ganz verstanden und verinnerlicht hätten. Sie machten sich sehr früh schon ihre eigenen Gedanken und nahmen auf, was ihnen half, sich im Streit der Meinungen zu orientieren. Eine erneuerte Christenheit konnten sie sich nur als eine radikale Alternative zur bestehenden Kirche und Gesellschaft vorstellen. Und wo für sie die Vision der Alternative in Zugeständnissen oder Kompromissen zu verkommen drohte, kehrten sie ihren antiklerikalen Affront gegen die Reformatoren und traten selber als Sachwalter der Reformation auf. Sie erinnerten daran, daß der Glaube auch Früchte tragen müsse, und setzten sich dem Vorwurf aus, die alte Werkgerechtigkeit wieder eingeführt zu haben. Sie wollten eine neue Ordnung des gemeinsamen Lebens errichten und zogen sich den Tadel zu, die Schwachen im Glauben, auf die ja die Hauptreformatoren Rücksicht nehmen wollten, einem kirchlichen Strukturprinzip geopfert zu haben. Sie widersetzten sich, teilweise wenigstens, der Tendenz zu einem landesherrlichen Kirchenregiment und mußten es sich gefallen lassen, in den Untergrund oder an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. So sind die täuferischen Bewegungen aus ganz unterschiedlichen Versuchen entstanden, die Vision von einer alternativen Christenheit in die Praxis umzusetzen, und umgekehrt hat sich die konkrete Gestalt dieser Vision auch oft erst in der Praxis herausgebildet. Von außerordentlicher Bedeutung war für das Denken der Täufer der Standort in einem fast schon ritualisierten Antiklerikalismus. Das antiklerikale Milieu war ihr „Sitz im Leben“. Die Argumente, um ihre Visionen zu begründen und ihre Erfahrungen auszudrücken, haben die Täufer sich überall hergeholt, wo sie sich ihnen anboten: aus den Schriften der Reformatoren und Humanisten, aus der mittelalterlichen Theologie, aus spätmittelalterlichen Frömmigkeits- oder Laienbewegungen, aus den Flugschriften des Bauernkrieges und aus der Heiligen Schrift. Das erklärt zu einem großen Teil die Heterogenität ihrer Gedankenwelt. Die Glaubenstaufe, der Ruf in die Nachfolge Jesu Christi, das Modell der separatistischen Gemeinschaft, die Proklamation des Neuen Jerusalem: all das sind kirchen- und gesellschaftskritische Ausdrucksformen eines alternativen Christentums, das auf Erfahrung an und mit dem eigenen Geist und Leib beruht. Das Martyrium, das den Täufern nicht erspart blieb, wurde deshalb auch nicht so sehr als von außen zugefügtes Unrecht empfunden; es wurde vielmehr als ein Weg angenommen, auf dem sich die Vision einer erneuerten Christenheit am Maßstab des Urchristentums verwirklicht. So wurde das Martyrium für viele Täufer zu einem Wesensmerkmal der Kirche schlechthin. Das theologisch Hellsichtige wie das Fragwürdige, das ertümlich Apostolische wie das Verquer-Bizarre sind Äußerungen eines Geistes, der bedrängt ist, aber unbeirrt bezeugt, daß die Jünger Jesu in dieser Welt nicht „von die-

ser Welt“ sind. Mit ihren Alternativen brachten die Täufer eine Unruhe in die geistlich-weltlichen Mischformen des Corpus Christianum, die nicht aus einem Geist entsprungen war, der nur zerstörte, sondern aus einem Geist, der einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ erwarten oder schaffen wollte, auch wenn das nicht immer in dieser apokalyptischen Sprache zum Ausdruck gebracht wurde. Damit reihten sich die Täufer in die radikale Reformation ein, die eine Überwindung der gesellschaftlichen Grundordnung des 16. Jahrhunderts anstrebte und in der „Revolution des gemeinen Mannes“ von 1525 ihren prägnantesten Ausdruck fand. Sie waren nicht die theologischen Schüler Luthers oder Zwinglis, die sich aus Unverstand, Überdruß oder gar besserer Einsicht gegen die Lehrer selber gekehrt hätten. Sie waren auch nicht die Überbringer eines Frömmigkeitsideals, das aus der mittelalterlichen franziskanisch-asketischen Tradition nach Wegen in die Neuzeit suchte. Sie waren Reformer, die ihre Radikalität aus dem antiklerikalen Milieu der frühen Reformationsjahre bezogen und von ihrer Vision einer besseren Kirche und Gesellschaft nicht lassen wollten.

Früher ist vor allem unter einem theologisch-konfessionellen Gesichtspunkt das Täuferium als eine eigengeprägte und biblisch gerechtfertigte Verwirklichung des christlichen Glaubens aus dem größeren Zusammenhang der radikalen Reformation ausgegliedert worden; heute muß das Täuferium gerade unter einem theologischen oder geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt wieder in diesen Zusammenhang eingefügt werden, wenn es auf dem Hintergrund der historischen Differenzierungen doch als ein Ganzes beurteilt werden soll. Nachdem durch die historische Analyse die Suche nach einem „eigentlichen“ Täuferium beendet ist, bleibt ansonsten nur noch der Weg, sich theologisch oder geistesgeschichtlich für eine täuferische Bewegung zu entscheiden und die übrigen Bewegungen als unbedeutende oder abwegige Formen des Täuferiums auf sich beruhen zu lassen. Wer diesen Weg betritt, wird sich allerdings fragen lassen müssen, ob er der Geschichte innerlich unabhängig und frei gegenübertritt oder fixiert auf das ihm Genehme.

Doch es ist nicht nur die Vielfalt der täuferischen Bewegungen, die eine theologische Frage nach der normativen Kraft des konfessionellen Aufbruchs bedenklich erscheinen läßt. Erschwert wird diese Rückfrage auch durch die besondere Art der Täufer, die politisch-sozialen Erfahrungen in die theologischen Aussagen so hineinzuziehen, daß beide nicht mehr voneinander getrennt werden können. Erfahrungen haben die Täufer in einer Gesellschaftsordnung gesammelt, die im Laufe der abendländischen Geschichte in revolutionären Umbrüchen rigoros abgestoßen wurde. Was die Täufer einst als Fesseln der christlichen Visionen empfanden, entspricht nicht mehr den

heutigen Lebenserfahrungen. Und das stellt uns vor die Frage: Kann die Theologie der Täufer für die Kirchen, für das emanzipatorische Bewußtsein oder für die historische Rechtfertigung einer bestimmten Gesellschaftsordnung heute noch irgendeine Bedeutung haben, wenn sie von den Erfahrungen gelöst wird, die jetzt nicht mehr gemacht werden? Wer den Praxiszusammenhang der täuferischen Theologie jedoch ernst nimmt, wird nicht auf die Idee kommen, diese Theologie hinter dem Rücken der europäischen Revolution zu beerben. Diese Theologie gehört mit den politischen und gesellschaftlichen Erfahrungen der Täufer zur Konkursmasse eines revolutionären Zeitalters. Mit der alteuropäischen Gesellschaftsstruktur ist auch die Theologie vergangen, die in ihr entstanden war. Von dieser Theologie läßt sich zumindest in der ursprünglichen Form nichts mehr über die Schwelle der revolutionären Zäsuren ziehen. Es mag wohl richtig sein, daß die Forderung einiger Täufersgruppen nach einer radikalen Trennung von Kirche und Staat, nach Glaubensfreiheit und dem Recht, wehrlos leben zu dürfen, „das Kommen der modernen Welt vorausgenommen“ hat; damit ist die Theologie der Täufer aber noch lange nicht zur Ideologie einer neuzeitlichen Gesellschaft geworden. Diese Gesellschaft ist auch nicht die Gesellschaft, die den Täufers einst vor Augen stand. Die Theologie der Täufer ist genauso unzeitgemäß wie die Theologie derer, die sie verketzten und verfolgten. Das schließt jedoch nicht aus, daß nicht Impulse aus diesen alternativen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in der Gegenwart überall dort aufgenommen werden könnten, wo in den kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen die Ursachen für die Unfreiheiten aufgespürt werden, die sich der Vision von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“, auf die immer noch gewartet wird, in den Weg stellen, oder wo nach den kleinen Chancen der Freiheit gesucht wird.

Textnachweis: Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2., erw. Aufl., München 1988, S. 153–156 (Nachwort). Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages C. H. Beck, München.

„Gütergemeinschaft“ unter Wissenschaftlern

Hans-Jürgen Goertz ist gastfreundlich, das bekam ich erstmals 1965 zu spüren. Er war damals Prediger der Mennonitengemeinde in Hamburg und ich Student. Ich hatte ihn kurz angerufen, weil ich eine Unterkunft für mich