

Wort und Geist

Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther

Der Täufertheologe Balthasar Hubmaier unterscheidet in seiner Tauflehre wie die Tradition vor ihm ‚dreierlei Tauf‘: Geisttaufe, Wassertaufe und Bluttaufe. In seinem um die Jahreswende 1526/27 erschienenen Katechismus „Eine christliche Lehrtafel“¹, eine seiner „bedeutsamsten Veröffentlichungen“², definiert er die Geisttaufe folgendermaßen: Die Geisttaufe „ist eine inwendige Erleuchtung unserer Herzen, die da geschieht von dem heiligen Geist durch das lebendige Wort Gottes.“³ Die Wassertaufe beschreibt er dementsprechend als „ein äußerlich und öffentlich Zeugnis der inwendigen Taufe im Geist, das der Mensch gibt mit dem Empfang des Wassers...“⁴ Die Bluttaufe versteht er hier als „eine tägliche Tötung des Fleisches bis in den Tod“⁵, womit Hubmaier das auf die Taufen mit Geist und mit Wasser folgende Leben des Christen in täglicher Reue und Buße meint. Es soll nun hier nicht auf die charakteristischen Abweichungen zur traditionellen vorreformatorischen Tauflehre im allgemeinen und zu dem Motiv von ‚dreierlei Tauf‘ im besonderen eingegangen werden. Die kurzen Definitionen sollen nur zeigen, in welchen Zusammenhängen Hubmaier seine Tauflehre denkt. In seinem Sinne recht verstandene Taufe beginnt mit einem inwendigen Geschehen, stellt sich äußerlich in einem konfessorischen Akt dar und durchzieht dann als Buße im Kampf gegen das Fleisch das ganze Leben des Christen.

Naheliegend wäre nun für das Problem des Spiritualismus, bei dem offenkundigen Gegensatz von „innen“ und „außen“ einzusetzen, da also, wo das sakramentliche Geschehen, die Vermittlung der Gnade durch sakramentale Zeichen, wo die *res baptismi* und das *signum baptismatis*⁶ auseinanderfallen und auch nicht mehr durch die während des Taufaktes zugesprochene Verheißung Gottes zusammengehalten werden können. Wir werden darauf jedoch jetzt nicht eingehen, sondern bei Hubmaiers Verständnis von Geisttaufe selbst einsetzen, um nicht zu behende „Spiritualismus“ zu diagnosti-

zieren, wo er sich so offen anbietet, und auch, um das Spiritualismusphänomen nicht zu undifferenziert anzusetzen und anzugehen.

In der oben gegebenen Definition von Geisttaufe hieß es, daß die inwendige Erleuchtung der Herzen durch das lebendige Wort Gottes von dem Hl. Geist geschehe. Damit zeichnet sich das Gedankenfeld ab, innerhalb dessen bei Hubmaier Aussagen über Wort und Geist zu finden sind: die Geisttaufe. In den Bereich der Geisttaufe gehören zugleich die Aussagen über die Wiedergeburt. Es erfolgen in diesen Zusammenhängen keine ausführlichen Reflexionen „de spiritu et littera“, über den Geist und den Buchstaben, — man kann also nichts von einer Lehre von Wort und Geist bei Hubmaier finden, und es empfiehlt sich, entsprechend behutsam mit den Texten umzugehen, in denen sich Hubmaier zum Wirken des Geistes und zugleich zur Bedeutung des Wortes hinsichtlich des Geistwirkens äußert. — Die Frage, die uns dabei leitet, ist die, welche Bedeutung Wort und Geist für die Vermittlung des Heils haben.

Wir betrachten zunächst zwei Texte aus Hubmaiers großem Taufbuch „Von der christlichen Taufe der Gläubigen“ (1525) zur Geisttaufe.

I.

Text A

„Taufen im Geist und Feuer ist den bekennenden Sünder mit dem Feuer des göttlichen Worts durch den Geist Gottes wiederum erquicken und gesund machen. Das geschieht, so ihm Verzeihung seiner Sünden in dem lebendigmachenden Wort Gottes schon zugesagt ist. Die Lebendmachung tut und wirkt der Geist Gottes inwendig im Menschen. Außerhalb desselben ist alle Lehr des Worts ein tötender Buchstab.“⁷

Text B

„Wiedergeboren werden aus Wasser und Geist ist dem Sünder helfen aus der Furcht und Schrecken, so er in Anzeigung seiner Sünden durch den Buchstaben des Gesetzes empfangen, und ihm durch das Wort Gottes, das da bleibt in die Ewigkeit, wiederum Arznei und Trost zusagen, damit er nicht verzweifle... In dem Ungläubigen ist diese Zusage ein Buchstab und Tod, in dem Gläubigen aber ein Geist und Leben, und das gibt allein Gott, wem er will.“⁸

Zunächst ist festzustellen, daß in diesen beiden Texten anklingt, was Hubmaier in der kurz zuvor erschienenen Schrift „Summe eines ganzen christlichen

Lebens“ (die er im Taufbuch als 7. Kapitel noch einmal abdrucken ließ) über den Vorgang der Rechtfertigung mit Hilfe des Bildes vom Christus Samaritanus⁹ ausgeführt hatte, das auch hier in einzelnen wörtlich übereinstimmenden Wendungen wiederkehrt. Auch der am Ende beider Texte enthaltene Hinweis auf den sich ausschließenden Gegensatz von lebendigmachendem Geist und tötendem Buchstaben fand sich schon in der „Summe“¹⁰. Wurde jedoch in der „Summe“ die sanativ verstandene Rechtfertigung (Rechtfertigung als Heilungsprozeß: Christus macht die durch Sünde verwundete Seele wieder gesund) mehr unter christologischem Aspekt dargestellt, so steht in unseren Texten die Frage nach dem Wirken des Geistes im Vordergrund. Dabei werden die Begriffe aus dem Bereich der sanativ verstandenen Rechtfertigungsvorstellung auf das Wirken des Geistes angewandt, so daß in diesem Zusammenhang Rechtfertigung oder ‚Gesundmachung‘ (A) auch als ‚Lebendigmachung‘ (A) oder ‚Wiedergeborenwerden‘ (B)¹¹ verstanden werden kann. Die Begriffe entnimmt Hubmaier johanneischem und paulinischem Gedankengut, wie auch die Vorstellung vom Werk des Geistes zunächst hier ihren entscheidenden biblischen Rückhalt hat¹².

An diesem Versuch Hubmaiers, sein Verständnis von Rechtfertigung in Einklang zu bringen mit den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe im Geist und das Wirken des Geistes, ist nun bemerkenswert, welche Bedeutung er dem Wort beimißt. Die Heilung des Sünders geschehe mit dem Feuer des göttlichen Wortes durch den Geist, heißt es in Text A, indem Vergebung im lebendigmachenden Wort Gottes schon zugesagt sei. Das Wort, und damit meint Hubmaier in diesem Zusammenhang das Wort der Verkündigung, das Wort also ist zwar lebendigmachendes Wort, wirkt aber aus sich heraus nicht die Lebendigmachung. Dies kommt dem Geist zu. Er wirkt das Eigentliche, Entscheidende inwendig im Menschen. Er tut es jedoch nicht ohne das Wort, das seine lebendigmachende Kraft im Wirkungsbereich des Geistes durch den Geist erhält.

Text B sagt der Sache nach nichts anderes: Wiedergeboren werden aus Wasser und Geist heißt dem Sünder durch Gottes Wort wiederum Trost zusagen. Die Zusage gewinnt nur im Glaubenden Geist und Leben. Neu gegenüber Text A ist, daß der Glaube als Voraussetzung für das Wirken des Geistes genannt wird. Das ändert jedoch nichts am Verhältnis von Wort und Geist. Das Wort muß im Glaubenden Geist werden, sonst kann es keine Wiedergeburt geben. Wiedergeburt geschieht nicht durch das Wort ohne den Geist. Anders ausgedrückt: das Wort ist die *causa instrumentalis*, der Geist die *causa efficiens* der Wiedergeburt¹³.

Deutlich ist, daß Hubmaier die äußere Verkündigung sehr hoch einschätzt und damit auch ihre notwendige Bedeutung für die Vermittlung des Heils in der Geisttaufe. Der Grund dafür ist zuallererst nicht in einer besonders reifen und tiefsinnigen theologischen Reflexion Hubmaiers zu sehen, sondern in seiner außerordentlich strengen Bindung an die Hl. Schrift. Dafür zwei Beispiele:

1. Hubmaier beschreibt auf dem Hintergrund von Joh 20, 22 f.; Mt 28, 19 f. und Mk 16, 15 f. das Amt der Apostel, deren Sendung „steht in drei Artikeln oder Befehlen. Zum ersten im Predigen. Zum andern im Glauben. Zum dritten im auswendigen Taufen.“¹⁴

2. Darin beruht zugleich die Grundordnung für alles Taufen, aus der sich das Kindertaufen von selbst verbietet, ja, die Ordnung für christliches Leben überhaupt, wofür er einen umfassenden, hauptsächlich an der Apostelgeschichte als dem klassischen Vorbild christlicher Existenz orientierten Schriftbeweis liefert. Die Ordnung besteht aus Wort, Gehör, Glaube, Taufe, Werk¹⁵. Diese Ordnung ist Gottes in der Schrift offenbarte Heilsordnung, verbindlich für den Menschen. Hubmaier kann und will sie nicht überspringen. Sie hat ihren Beginn im Predigen und Hören. Durch die von Christus autorisierten Predigten der Apostel „sind die Menschen bewegt worden zu Erkenntniß ihrer Sünden und haben doch dabei gehört, wie Christus für sie gelitten, er hab sie bezahlt und dafür genug tan am Kreuz. Das erfreuet nun wiederum den Menschen, erquicket den Sünder und bringt ihn zu recht.“¹⁶

Die Predigt führt zum Glauben. Sie sagt dem Glaubenden Vergebung zu. „Darum predigt man, daß man glaube und Gott vertraue.“ Röm 10, 13—17 ist eine seiner ‚Felsenstellen‘ dafür, daß es so gehen muß: Sendung des Predigers, Predigen und Hören der Predigt, Glauben¹⁷. Allerdings — und hier wird man auf der Hut sein müssen — spricht Hubmaier hier nicht vom Wort Gottes, sondern von der Predigt, also vom Predigtwort der Menschen. Predigt und Wort Gottes sind nicht in jedem Fall und von vornherein identisch. „So kommt der Glaub aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes.“¹⁸ Wie versteht Hubmaier dies leicht abgewandelte Zitat aus Röm. 10, 17¹⁹? Man kann vermuten, mit ‚Wort Gottes‘ sei hier die Schrift gemeint, die von dem Auftrag zur Predigt berichtet, oder auch das Wort Christi, durch das er seine Boten sendet. Oder Hubmaier spricht vom ‚ewigen, lebendigen Wort‘, das der Vater als Pfand gesetzt habe, „das in Ewigkeit nicht fehlen mag“²⁰ hinsichtlich der darin gegebenen Zusagen. Unsere Frage ist hier: Ist die Predigt mehr als nur inhaltliche Wiedergabe des ewigen, lebendigen Wortes?

Gelegentlich hat es den Anschein, daß die Predigt mehr als das ist. Da verweist Hubmaier z. B. auf das Amt Christi, das darin besteht, „mit dem Wort die Menschen selig zu machen“²¹. Christus „muß reden mit uns, so sind wir gesund an unseren Seelen, oder aber seine Gesandten an seiner statt. Geglaubte Verzeihung der Sünden ist das recht Evangelium, welches ohne den Geist Gottes nicht sein mag; denn der Geist Gottes macht das Wort lebendig, und ist der Glaub ein Werk Gottes“ (Joh 6, 29)²². Immer wieder legt Hubmaier den Finger darauf, daß dem reuigen Sünder das Evangelium, das „Trostwort“, der „evangelische Trost“ zu predigen sei, „das ist sicherliche Verzeihung der Sünden“²³. Oder, wie er es im „Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein“ (1525/26) sagt: „Ein Christ sein oder werden kommt nicht her aus dem Blut, . . . sondern aus Gott, der uns mit seinem gepredigten Wort wiedergebiert inwendig im Glauben.“²⁴ Wie am Ende des oben besprochenen Textes B so legt Hubmaier auch in den zuletzt zitierten Stellen Wert darauf, daß die Predigt, das Wort den Glauben verursacht, aber nicht schafft. „Fides est opus dei“ (Der Glaube ist ein Werk Gottes), hält er Zwingli vor²⁵, der ihn „durch den Henker einen andern Glauben lehren“ wollte, als er in Zürcher Gewahrsam war. Es liegt in der Freiheit Gottes, den Glauben zu geben. Er tut es durch das Wort; das Wort aber bleibt tötender Buchstabe, wenn es nicht durch den Geist zu einer lebendigen Kraft wird.

Soviel zunächst zu der Bestandsaufnahme aus den Texten Hubmaiers. Sie stammen fast ausschließlich aus den beiden großen Taufschriften von 1525/26, in denen er die Taufe auf den Glauben begründete. Das Wort, die Predigt hatte eine unersetzbare Position in seinem Streit gegen die Kindertaufe, — sie war ein Eckstein im Gemäuer seiner Lehre. Auf die biblische Begründung hatten wir hingewiesen. Sie ist ihm umso wichtiger, als er in beiden Schriften, verdeckt in der ersten, offen in der zweiten, im wesentlichen gegen Zwingli argumentiert, der sich ebenfalls auf die Schrift berief, — aber mit einem anderen Ergebnis.

II.

Auch Zwingli hatte mehrere Arten von Taufe unterschieden, die wir jetzt nicht im einzelnen nennen. In seinem Buch „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“ (Mai 1525), an dessen methodischer Anlage sich Hubmaier weitgehend orientiert hatte, definierte Zwingli die Geisttaufe als das innere Erleuchten und Ziehen, wodurch der Mensch zur

Gotteserkenntnis kommt²⁶. Grundsätzlich sagt Zwingli, daß das inwendige Taufen mit dem Geist Gottes Sache ist; denn Menschen können „mit dem Geist nicht taufen, sondern der einig Gott tauft mit seinem Geist, wie, wen und wann er will.“²⁷ So würde auch Hubmaier sagen können. Es gibt jedoch hier einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Theologen. Bei Zwingli fehlt eine vergleichbare Einschätzung des Wortes in diesem Zusammenhang. Freilich sagt er an anderer Stelle im Taufbuch, daß einzig der Vertrauensglaube die selig mache, die die Predigt hören. Diesen Glauben aber gibt Gott selbst, wie er die Taufe des Geistes selbst gibt²⁸. Zwingli kann diesen innerlichen Vorgang beschreiben, ohne auf die mitwirkende Funktion des Wortes verweisen zu müssen. Das Hören der Predigt ist hier mehr eine Charakterisierung derer, die schon glauben; das Hören der Predigt erscheint als Folge des Glaubens, nicht als dessen Voraussetzung. Besonders deutlich wird das, was Zwingli meint, und der Unterschied zu Hubmaier, wenn man sich die Meinung beider zur Stellung und Rolle Johannes des Täufers vergegenwärtigt.

Hubmaier stellt den Täufer seiner Verkündigung nach in den Bereich des Alten Bundes. „In seinen Predigten finden wir nichts als Gesetz, Sünde, Tod, Teufel und Hölle.“²⁹ Seiner heilsgeschichtlichen Stellung nach steht er an der Schwelle zum Neuen Bund und weist auf den, der das Evangelium bringt, Christus. Das Evangelium zu predigen, ist Sache der Apostel nach Tod und Auferstehung Christi.

Zwingli dagegen urteilt, daß der Täufer schon ganz auf die Seite des Neuen Bundes gehöre. Er ist ein „Anfänger des Evangeliums gewesen . . . und (hat) es so gepredigt . . . , wie keiner der Apostel.“³⁰ Ja, er hat Christus ebenso gepredigt wie Christus sich selbst und die Jünger³¹. Der Inhalt ihrer Predigt ist wesentlich Hinweis auf das genugtuende Werk Christi, auf die Gabe des Geistes, auf das Wirken der Gnade. Daß diese Inhalte im Menschen Gestalt annehmen, daß Glaube im Menschen entsteht, ist nur und unabhängig vom Wort Werk des Geistes in der Geisttaufe, „so daß, wenn sie nicht gegeben wird, kein Mensch gerettet wird. Nur durch den Glauben wird der Mensch gerettet. Der Glaube aber entsteht nur durch das Lehren des Geistes“, sagt Zwingli in seinem „Commentarius de vera et falsa religione“ (1525)³².

Während also bei Zwingli die heilsgeschichtliche Unterscheidung des Täufers von Christus ihrer Verkündigung nach nivelliert wird (beide predigen Evangelium als Hinweis auf die Gnade), geht Hubmaier von der heilsgeschichtlich verschiedenen Stellung beider aus: Bei Johannes dem Täufer ist das Gesetz, bei Christus das Evangelium. Das Evangelium kann erst im Auftrage Christi gepredigt werden. Erst auf seine Predigt hin kommt es

zum Glauben, indem der Geist das Wort lebendig macht. Für Hubmaier ist das Evangelium das vergebende Wort, das der Geist lebendig macht. Denn Taufe zur Vergebung setzt voraus, daß das Wort der Vergebung gehört wurde und nicht nur der Hinweis auf die bei Christus zu findende Vergebung.

Zwingli dagegen muß Gesetz und Evangelium nicht unterscheiden und also auch nicht die Predigt des Täufers Johannes und Jesu Verkündigung sowie auch die Verkündigung Christi nicht, da das Wort für ihn wesentlich lehrhaften und signifikativen, also bezeichnenden Sinn hat. Wie Gotteswort und Wort der Kreatur grundsätzlich unterschieden sind ³³, so sind auch das Predigtwort und der damit gemeinte Inhalt inkommensurable Größen. Die biblische Begründung hierfür fand Zwingli in Joh 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater“ und Joh 6, 63: „Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist nichts nütze“, — diese vor allem in der Auseinandersetzung um das Abendmahl.

Aber dies war eigentlich weniger eine Begründung als die Bestätigung eines vorgegebenen philosophischen Denkens, das seinen Anhalt besonders in einer durch Augustin christlich vermittelten neuplatonischen Metaphysik hatte sowie in dem neuerdings durch Erasmus wiederbelebten Platonismus, der durch dessen „Enchiridion militis christiani“ (Handbüchlein des christlichen Streiters, 1501/03) schon in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

III.

Es geht dabei um den Grundgedanken ³⁴, daß geistige Dinge (res) durch körperliche Zeichen (signa) nicht hinreichend vermittelt und zur Erkenntnis gebracht werden können. Zwischen den Dingen an sich und den sie bedeutenden signa besteht eine ontologische Schranke, der zufolge die signa gegenüber den res eine mangelhafte Seinsweise haben. Augustin unterscheidet zwischen signa naturalia (natürliche Zeichen wie Rauch als Zeichen des Feuers) und signa data (von Menschen gegebene Zeichen), mittels derer Empfindungen, Wahrnehmungen oder Einsichten ausgedrückt und mitgeteilt werden sollen ³⁵. Deren wichtigstes ist das Wort. Die Worte haben ihre Bedeutung nicht von Natur, sondern durch die Übereinkunft der Menschen ³⁶. Sie gehören als gesprochene und tönende Worte in den Bereich der Körperwelt und sind daher „durch einen großen Abstand vom Sein der Dinge getrennt.“ Ihr „Bezeichnen und Hinweisen erreicht nicht die Sachen

selbst.“³⁷ Die Kenntnis geistiger Dinge beruht auf deren unmittelbarer Anschauung, und wenn die Bedeutung der Sprachzeichen nicht bekannt ist, dann können auch die geistigen Dinge durch die signa nicht erkannt werden. Vielmehr ist es umgekehrt so, daß die signa erst durch die dazugehörigen Dinge bekannt werden. Dennoch hat das Wort in der Tätigkeit des Lehrens und Lernens die wichtige Aufgabe der admonitio: „(verba) admonent tantum ut quaeramus res“ (Die Worte ermahnen nur, damit wir nach den Dingen forschen)³⁸. Die ermahnende Funktion des Wortes motiviert, nach den res zu fragen. Die Worte können also einen Erkenntnisprozeß in Bewegung bringen. Die Erkenntnis selbst jedoch wird direkt vermittelt — nicht durch Worte. Dies geschieht durch den inneren Lehrer oder das innere Licht³⁹, d. h. durch Gott oder Christus, „der innen im Menschen wohnt und lehrt“⁴⁰. Wenn aber die Erkenntnis, die innere Schau der Wahrheit erreicht ist, hören alle menschlichen äußeren admonitiones (Ermahnungen) auf. U. Duchrow weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß „Augustin das Sprachliche an Gottes Gnadenmitteilung offenbar nur als störendes, aber für unsere zeitliche Existenz als notwendiges Übel werten kann. Aber nicht nur das, schon jetzt wirkt Gott ja gar nicht eigentlich im äußeren Wort, sondern innen durch die Gabe des Heiligen Geistes“⁴¹.

Das bedeutet, daß das Wirken des Geistes, das Geschehen der Gnade, wesentlich unsprachliches Geschehen ist. Zwar ist die Gnade des Neuen Testaments dem alttestamentlichen Gesetz überlegen, wenn sie innerlich mitgeteilt wird, aber im äußerlich verkündigten Wort werden sie nicht getrennt. Gesetz und Evangelium fallen beide unter die Kategorie „außen“. Das wiederum hat zur Folge, daß die Verkündigung als Gesetz oder Evangelium, eben weil sie durch das Wort geschieht, von Gottes innerem Wirken losgelöst und „häufig sogar überflüssig“ wird⁴².

Die ontologische Schranke im Verständnis von signum und res, von Wort und Geist hat zur Folge, daß Augustin das Wort grundsätzlich nach seiner Körperlichkeit beurteilt und nicht nach seinem „geschichtlichen Gewicht“⁴³. So wird man sagen müssen, daß auch das Geschehen der Gnade am Menschen so wie es unsprachliches auch ungeschichtliches Geschehen ist, befangen in einer Ontologie, die ein unmittelbares unvermitteltes Wirken des Geistes in der Geistigkeit des Menschen voraussetzt, die aber kein Gespür dafür besitzt, besitzen kann, daß der paulinische Ansatz theologischen Denkens und Redens von der dem Menschen zugewendeten Gnade Gottes im geschichtlichen Wort zu finden ist, das in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium sich als Gericht und Gnade am Menschen vollzieht.

Will man diesen Zug in der Theologie Augustins, der die Prävalenz des Geistes und die Defizienz des Wortes hinsichtlich der Vermittlung des Heils behauptet, mit Begriffen der neueren Theologiegeschichte klassifizieren, so wird man mit Alfred Hegler hier von einem ‚spiritualistischen Motiv‘ sprechen müssen ⁴⁴.

K.-H. zur Mühlen hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese hermeneutischen Voraussetzungen Augustins auf die mittelalterliche Theologie eingewirkt haben ⁴⁵. Es sind zwar verschiedene Modifikationen in seiner Wirkungsgeschichte zu unterscheiden. Wesentlich ist jedoch, daß das äußere Geschehen der Verkündigung dem inneren Geschehen der Gnade gegenüber unzulänglich ist. „Das Wort verweist auf das Heilsgeschehen, schafft es aber nicht.“ ⁴⁶ — Zugleich ist in diesem Zusammenhang daraufhinzuweisen, daß auch der Sakramentalismus der mittelalterlichen Theologie und Kirche letztlich von hier her zu verstehen ist, sofern es im Gebrauch und Genuß der Sakramente auch um eine unsprachliche Vermittlung des Heils geht ⁴⁷. — Für unser Problem jedoch ist nun von Bedeutung, daß sich die durch Augustins Theologie eingeleiteten Denkstrukturen bei Zwingli — der Augustin selbst gelesen hat ⁴⁸ — wiederfinden und auch auf Hubmaier ihre Wirkung gehabt haben. Bei Zwingli findet sich im gleichen Sinne wie bei Augustin dies spiritualistische Motiv ⁴⁹. Auch bei ihm gehört das Wort zu den signa, die den res gegenüber ontologisch defizient, d. h. von geringerer Macht sind. Deshalb muß auch das Wort der Kreatur gegenüber dem Gotteswort minderwertig sein und streng von diesem geschieden werden. D. h.: Gott selbst muß den Glauben — unsprachlich — im Menschen schaffen. In seiner Schrift „Freundliche Verglimpfung“ (März 1528) kann Zwingli gegen Luther sagen: „Man lernt den Glauben nicht aus den Worten, sondern Gott lehrt uns ihn, und dann ersehen wir den Glauben auch in den Worten, das ist: daß so wir glauben, finden wir auch das Wort darum.“ ⁵⁰ Mit anderen Worten: Der Geist wirkt den Glauben, der dann aus dem Wort bestätigt wird ⁵¹.

So wird man in Hinsicht auf die Frage nach der Vermittlung des Heils mit P. Wernle ⁵² und neuerdings mit F. Blanke ⁵³ und Ch. Gestrich ⁵⁴ bei Zwingli von Spiritualismus sprechen müssen, der schon in den Grundvoraussetzungen seines Denkens angelegt ist. Zwingli wurde nicht „erst durch die Auseinandersetzung mit den Täufern... auf das spiritualistische Gleis gedrängt“, wie H. Fast meint ⁵⁵, und die von F. Schmidt-Clausing aufgebaute ⁵⁶ und von G. W. Locher so freudig übernommene Hilfskonstruktion, „Pneumatologie“ anstelle von „Spiritualismus“ für Zwinglis Geisttheologie zu setzen ⁵⁷, wird dem aufgezeigten Problem nicht gerecht. Dies umso mehr

deshalb, weil Zwinglis Geistbegriff in einem philosophiegeschichtlichen Horizont zu sehen ist, der weit über das hinausgeht, was mit dem Begriff „Pneumatologie“ als einem Topos christlicher Dogmatik bezeichnet und zur Deckung gebracht werden kann.

IV.

Wir meinten, diese Positionen Augustins und Zwinglis so verhältnismäßig ausführlich zeichnen zu müssen, weil sie der Hintergrund sind, auf dem Hubmaier wie auch immer zu sehen ist. Zunächst jedenfalls hat es den Anschein, daß er sich stark von diesem Hintergrund abhebt, wenn er gerade in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli auf der Bedeutung des Wortes als Predigt und auf dem Hören der Predigt insistiert. Auch hat Hubmaier ein mehr geschichtliches Verständnis des Wortes, sofern es darauf ankommt, daß dem Sünder das Evangelium als „Trostwort“ gesagt wird, aufgrund dessen dann das Heilshandeln Gottes mit dem Menschen in Bewegung kommt. Das wird auch unterstrichen durch die Tatsache, daß Hubmaier Gesetz und Evangelium trennt, wie am Beispiel der Unterscheidung von Johannaestaufer und Christustaufer deutlich wird. Johannes predigt Gesetz. Insofern gehört er zum Alten Bund. Erst mit Christus hebt die Predigt des Evangeliums an, ja, das Evangelium ist die Verkündigung des Sühneleidens und der Auferstehung Christi⁵⁸. Beides aber, Gesetz und Evangelium, ist heute nötig zur Erkenntnis der Sünde und des Heils⁵⁹. Dieser Erkenntnisprozeß ist für Hubmaier nicht denkbar ohne das Wort und ohne den Geist, der dem Wort lebendige Kraft verleiht und dem Evangelium Heilswirkung im Menschen gibt.

Hubmaier ist aufgrund dieser Einschätzung des Wortes besonders von Bergsten etwas pauschal dem reformatorischen Lager zugerechnet worden⁶⁰. Auch G. H. Williams, einer der Erzväter der amerikanischen Täuferforschung, reklamiert u. a. Hubmaier in diesem Zusammenhang als „Exponent des normativen evangelischen Täuferturns“ („exponents of normative evangelical Anabaptism“) gegen den mystischen Spiritualismus, der dem Wirken des Geistes im Abgrund der Seele im sprachlosen Geschehen alles zutraut⁶¹. Man wird jedoch sagen können, daß Hubmaier hier insofern richtig eingeschätzt wird, als er, seinen ersten reformatorischen Impulsen folgend, in Lutherischen Bahnen denkt. Denn in humanistisch gebildeten Kreisen von Regensburg und Ulm war Hubmaier mit Schriften Luthers in Berührung gekommen. Es läßt sich leider nicht mehr genau ausmachen, was

Hubmaier von Luthers Schrifttum kennengelernt hat. Man wird jedoch annehmen können, daß es mehr war als nur das, was er selbst gelegentlich angibt. Dazu gehört „Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“ (1520) ⁶², die Schrift „Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen“ (1522) ⁶³ und eine weitere, die er nur mit „de coena“ bezeichnet, deren Identität aber nicht feststeht ⁶⁴.

So stand Hubmaier auch im Strom lutherischer Gedanken. Und diese Gedanken fügten sich ihm gut in das, was ihm durch biblische Studien als dringlichstes theologisches Anliegen aufgegangen war: daß „der einig Glaub gerecht macht vor Gott“ ⁶⁵ und daß dieser Glaube aus dem Hören kommt. Daß er in diesem Zusammenhang immer auch das Wirken des Geistes betont, mußte dem, was er zu dieser Zeit vor Luthers Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ von Luthers Schriften kannte, nicht unbedingt widersprechen; denn Luther konnte auch in gewisser Hinsicht ungeschützt „spiritualistisch“ vom Wirken des Geistes sprechen ⁶⁶.

Aber man wird sich auch klar machen müssen, daß Hubmaier zum einen in katholischer Tradition aufgewachsen war und zum andern starke Impulse von Erasmus und Zwingli empfangen hatte. Dazu stellt sich die Frage: Hat Hubmaier die hier zugrundeliegenden ontologischen Voraussetzungen für das Verständnis von Wort und Geist einerseits überhaupt durchschaut und andererseits so bewältigt, daß man ihm hier eine „reformatorische Grundeinstellung“ ⁶⁷ und zwar im Sinne Luthers — da Zwingli für diese Problematik nicht im Sinne dessen, was „reformatorisch“ ist, zu Rate gezogen werden kann! — wirklich attestieren könne? Hat er wie Luther die ontologische Schranke im Verständnis von Wort und Geist durchbrechen können, so daß er zu einem theologischen Verständnis des Wortes kommt, das als Gesetz und Evangelium den Sünder richtet und rettet, weil es geschichtlich wirkendes Wort und an den in seiner Geschichtlichkeit existierenden Menschen gerichtet ist? Diese Geschichtlichkeit ist aber durch das radikale Sündensein des Menschen gekennzeichnet, der „im Glauben an das äußere gepredigte Wort des Evangeliums aus der selbstbezogenen ... Heilssorge herausgerufen wird in die rettende Macht der Gerechtigkeit Gottes selbst.“ ⁶⁸ Luther hat in der Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“ die Sünde des Menschen gerade in dessen Enthusiasmus gesehen, in dem der Mensch einen Raum soteriologischer Vorgabe meint Gott entgegenhalten zu können, so daß der Geist Gottes inwendig im Menschen wirken könne ⁶⁹. Aber Gott handelt gerade um der Sünde willen nicht ohne das äußere Wort, das den Geist bei sich hat. Im Verkündigen des Wortes geschieht die Gnade, weil der Hl. Geist „vocaliter loquitur“ (durch das mündliche Wort spricht). Das

Evangelium ist „vocalis praedicatio spiritus sancti, qua praedicatur baptismus et sanguis.“⁷⁰

So, in einem Atemzug gleichsam hat Hubmaier nicht von Wort und Geist gesprochen. Und er konnte es wahrscheinlich auch nicht. Wann immer er von Wort und Geist spricht, sagt er wirklich Wort und Geist im additiven Sinne: zum gesprochenen Wort kommt das Wirken des Geistes hinzu. Wahrscheinlich hat er auch spätere Schriften Luthers aus dem Kampf mit den „Schwärmern“ nicht mehr gelesen — jedenfalls ist darüber nichts bekannt. Er hat also kaum mehr diese letzte Wende Luthers hinsichtlich des Wortverständnisses in der Auseinandersetzung mit dem von der augustini-schen Sprachphilosophie geprägten Denken über das Verhältnis von Wort und Geist zur Kenntnis genommen.

V.

Unsere Frage ist demnach die, wie tiefgehend jener beobachtete Lutherische Impuls bei Hubmaier ist, jene „reformatorische Grundeinstellung“. Zur Beantwortung dieser Frage sind wir besonders an Schriften Hubmai-ers gewiesen, die aus seiner letzten Wirkungszeit in Nikolsburg/Mähren stammen. In dem Katechismus „Eine christliche Lehrtafel“ (1526/27) unterscheidet Hubmaier die „äußerliche Ziehung“ von der „innerlichen Ziehung“. Die äußerliche Ziehung geschieht auf Christi Befehl hin „durch die öffentliche Verkündung seines heiligen Evangeliums“⁷¹. In der innerlichen Ziehung „(erleuchtet) Gott den Menschen auch inwendig ... an der Seele, daß sie versteht die unwiderlegbare Wahrheit, überzeugt durch den Geist und durch das geprediget Wort, ...“⁷² Diese Aussage ist von einer merkwürdigen Ambivalenz. Einerseits unterscheidet Hubmaier die auswendige Verkündung von der inwendigen Erleuchtung, in der Gott handelt, so daß es zum Verstehen der Wahrheit kommt. Demnach reicht das auswendige Wort nicht hin, inwendig die Wahrheit zum Verstehen zu bringen. Gott selbst tut es; — man spürt die Nähe zur Vorstellung vom inneren Lehrer, dem das Eigentliche, die Vermittlung der Wahrheit, zu tun übrigbleibt. Daraus wäre eine Defizienz, d. h. eine geringere Macht des Wortes zu folgern. Andererseits sagt Hubmaier ausdrücklich, daß die Seele vom Geist und vom gepredigten Wort überzeugt wird, und läßt damit das auswendige Wort an dem inwendigen Vorgang teilhaben. — Ein Spiritualist im klassischen Sinn würde das nicht sagen können. Aber auch Zwingli konnte soweit nicht gehen. Dennoch muß man sehen, daß Hubmaier das additive

Verhältnis von Wort und Geist auch hier beibehält, und man wird aus dieser Bemerkung nicht mehr schließen können, als daß Hubmaier am kooperativen Miteinander von Wort und Geist gelegen ist, bei dem allerdings das entscheidende Heilswirken des Geistes bzw. Gottes nicht in Frage steht.

In der ersten Freiheitsschrift, „Von der Freiheit des Willens“ (1527), erörtert Hubmaier die Notwendigkeit der Wiedergeburt, womit wir wieder in den Bereich der Geisttaufe zurückkehren. Er sagt dort, daß das Wort Gottes in uns lebendig gemacht werde durch den Geist, „ohne des Wirkung es nun ein tötender Buchstab ist. Derselbe (nämlich der Geist!) hilft unserm Geist, gibt ihm Zeugnis und stärkt ihn zu kämpfen ... wider das Fleisch, ...“⁷⁸ Hier nun gerät das Wort gegenüber dem Geist stark in den Hintergrund. Es wird zwar nicht aufgegeben, aber es wird zugunsten des eigentlichen Heilsgeschehens am Geist des Menschen durch den Geist Gottes allenfalls als äußerlicher Anstoß beibehalten, wenn auch als notwendiger Anstoß. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Hubmaier im Anschluß an Joh 3, 5 etwa die Wiedergeburt beschreibt, ohne ausdrücklich oder in der Wahl der Terminologie eine Erinnerung an die Rechtfertigung aufkommen zu lassen. Auch fällt der Ausdruck Geisttaufe nicht, obwohl gerade der entscheidende Beleg Joh 3, 5 in diesen Bereich weist und der Sache und dem theologischen Stellenwert nach nichts anderes gemeint sein kann als die Geisttaufe. Das mag am Kontext liegen, in dem Hubmaier hier von Wiedergeburt spricht; denn hier greift die Tauflehre über in die Anthropologie.

Hubmaier sieht den Menschen trichotomisch: er besteht aus Geist, Seele und Fleisch. Während das Fleisch durch den Fall verderbt, die Seele der Freiheit zum Guten beraubt ist, hat der Geist, wenn auch verdeckt, seine Erbgerechtigkeit behalten. Die hier zu beobachtende ontologische Prävalenz des Geistes findet ihren Ausdruck auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Geist. Im Grunde geht Hubmaier in seiner additiven Auffassung von Wort und Geist an die Grenze des ihm Möglichen, aber auch des Notwendigen. Denn letzten Endes ereignet sich die Gnade in einem unmittelbaren Geschehen von Geist zu Geist, wie das letzte Zitat zeigte. Das gepredigte Wort kann hier nicht im Sinne Luthers wirksam werden, weil es nicht Geist ist, genauer: weil es nicht suffizient ist gegenüber dem Geist, — es muß aber auch nicht im Sinne Luthers wirksam werden, weil der Geist in der im Grunde noch unversehrten Spiritualität des Menschen die hinreichende soteriologische Vorgabe findet.

Aber gerade dies ist der Enthusiasmus, den Luther aufs schärfste bekämpft hat. Es gibt keinen Geist im Menschen, es sei denn durch das gepredigte

Wort. „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und danach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, ...“⁷⁴

Es müßte an dieser Stelle nun näher auf Luthers Anthropologie eingegangen werden, die eine solche soteriologische Vorgabe — den unversehrten Geist im Menschen — nicht kennt und eben damit das in der mittelalterlichen Metaphysik wurzelnde Verständnis des Menschen überwunden hat. Dem korrespondiert das neue Verständnis des *verbum externum*, des äußerlich gepredigten Wortes, so daß Luther sagen kann: ‚*spiritus sanctus vocaliter loquitur*‘ — der Hl. Geist spricht durch das Wort!

Wie nun aber Hubmaiers Verständnis des Menschen sich von der mittelalterlichen Metaphysik her bestimmt, so bleibt auch sein Verständnis von Wort und Geist wesentlich darin befangen. In jedem Fall steht ihm die Überlegenheit des Geistes fest, so daß er die Wiedergeburt geradezu als einen inneren Prozeß der Vergeistung der Seele verstehen kann. „Hier merkst, frommer Christ, wie die Seel, so durch den Ungehorsam Adams zu Fleisch worden, muß durch den Geist Gottes und durch sein lebendig Wort wieder auf ein neues zu einem Geist geboren und Geist werden; denn was von dem Geist geboren wird, das ist Geist, ...“⁷⁵

Die Bedeutung des Wortes ist hier am reformatorischen Verständnis des Wortes (in der Sicht Luthers) gemessen wesentlich geringer zu veranschlagen. Immerhin bleibt das Wort für Hubmaier das den Heilsprozeß im Bewußtsein des Menschen auslösende Moment, aber nicht nur im Bewußtsein des Menschen, sondern auch auslösendes Moment für das Wirken des Geistes selbst, weil es nach Hubmaier in der durch die Schrift offenbarten Heilsordnung Gottes so gewollt ist, daß die Predigt dem Glauben vorangeht. Seine Bindung an die Schrift und ihre einigermaßen gesetzliche Handhabung retten Hubmaier denn auch vor dem Vorwurf des radikalen Enthusiasmus. Dennoch wird man urteilen müssen, daß sich das spiritualistische Motiv aller von der neuplatonischen Ontologie bestimmten Theologie des Mittelalters in abgewandelter Form auch bei Hubmaier findet. Es prägt sich grundsätzlich in einer höheren Einschätzung der Sachen selbst gegenüber den Zeichen aus — was wiederum zur Abwertung der Sakramente führt wie bei Hubmaier und Zwingli. Fast könnte man sagen, Hubmaier sei ein konsequenterer Vertreter der Tradition als der ‚radikalen Reformation‘.

VI.

Wir stehen am Ende unserer Überlegungen. Es ist festzuhalten, daß Hubmaier in seinem Verständnis von Wort und Geist stark den überkommenen Denkstrukturen und Denkmöglichkeiten verhaftet ist. Er wird hierin noch dadurch unterstützt, daß er sich nicht von der traditionellen Anthropologie zu lösen vermag. So findet sich auch bei ihm das spiritualistische Motiv, das die Theologie vor ihm durchzogen und bestimmt hat, freilich in einer ihm eigentümlichen Modifikation und Ausprägung. Diese leitet sich her von der ihm eigenen Art, die Hl. Schrift zu lesen, auszulegen und für die christliche Existenz seines Verständnisses verbindlich zu machen. Frühe Impulse aus reformatorischen Schriften Luthers machen sich immer wieder kräftig bemerkbar. Sie unterstützen ihn darin, das gepredigte Wort nicht von dem ihm folgenden Wirken des Geistes zu trennen. Wenngleich diesem auch das eigentliche Heilswerk zu tun übrigbleibt, so tut er es doch nicht ohne und vor der Predigt des Wortes. Beide, Wort und Geist, stehen in einem durch den Heilsplan Gottes mit dem Menschen festgelegten kooperativen Verhältnis zueinander. Der Geist wirkt auf das Wort hin. Indem Hubmaier an dieser — in seinen Augen — göttlichen Heilsordnung festhält, löst er sich von Zwingli, der das Heil nur durch den Geist vermittelt sein lassen will und jeglichen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang zwischen Wort und Geist für das Geschehen der Gnade leugnet. So erscheint Hubmaier als ein Theologe zwischen den Fronten, zwischen dem — *sit venia verbo* — sakramentalen Wortverständnis Luthers und dem Spiritualismus Zwinglis, gebunden an traditionelle Denkstrukturen, aber in schroffer Ablehnung eines auf ihnen sich gründenden Sakramentalismus, stets auf der Suche nach einer Form von Theologie und Kirche, die dem Vorbild der neutestamentlichen apostolischen Gemeinde entsprechen sollte.

1 B. Hubmaier, *Schriften*, Gütersloh 1962, 306—326 (abgekürzt: HS).

2 HS 305.

3 HS 313. Der frühneuhochdeutsche Text ist dem modernen Deutsch angeglichen.

4 HS 313.

5 HS 314.

6 *res baptismi* (= die Sache der Taufe) meint das, was nach traditionellem Verständnis im Akt der Taufe durch das *signum baptismatis* (= Zeichen der Taufe,

also das Wasser) dem Täufling zugeeignet wird, nämlich die von der (Erb-)Sünde befreiende Gnade.

7 HS 121.

8 HS 122.

9 Nach Lk 10, 30 ff. wird Christus als der barmherzige Samariter vorgestellt, der den Sünder rettet.

10 HS 111.

11 „... der Geist macht lebendig.“ 2 Kor. 3, 6. (A) „Es sei denn, daß jemand wiedergeboren werde aus Wasser und Geist...“ Joh. 3, 5. (B)

12 Joh. 3, 5; 6, 64; Röm. 8, 11; 2 Kor. 3, 6.

13 *causa instrumentalis* (Instrumentalursache) meint das auch als Ursache anzusehende Werkzeug, das, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, eingesetzt wird, die *causa efficiens* (Wirkursache) dagegen die das Ergebnis letztlich bewirkende Ursache.

14 HS 134.

15 HS 146.

16 HS 135.

17 HS 135.

18 HS 135.

19 Vulgata: *verbum Christi* (= Wort Christi).

20 HS 136.

21 HS 438.

22 HS 127.

23 HS 111, 127.

24 HS 181, vgl. Joh. 1, 12 f.

25 HS 169 (auch das folgende Zitat).

26 Zwingli, *Sämtliche Werke*, IV, 219 f. (abgekürzt: *ZwW*).

27 *ZwW* IV, 221, 3—5.

28 „So folgt je, daß der Glaub, das ist: das Vertrauen das einzig wesentliche Stück ist, das uns, die das Predigen hören, selig macht; und den pflanzt in uns niemand als Gott allein.“ *ZwW* IV, 226, 2—5. — „So ist die innere Taufe des Geistes nichts anderes als das Lehren, das Gott in unseren Herzen tut, und das Ziehen, damit er unsere Herzen in Christus vertröstet und versichert. Diese Taufe kann niemand geben als Gott.“ Ebd 225, 28—32.

29 HS 127.

30 *ZwW* IV, 260, 1—6.

31 Ebd. 265, 25 f.

32 *ZwW* III, 764, 36 f. Deutsche Ausgabe von F. Blanke: *Kommentar Huldrych Zwinglis über die wahre und falsche Religion*. In: Zwingli, *der Theologe*, I. Teil, Zürich 1941, II. Teil, Zürich 1963 (*Zwingli, Hauptschriften*, Bd. 9 und 10).

33 „... non modo ex scriptura, sed etiam ex ipsius fidei natura manifestum fit, quod nullius creaturae verbum pro verbo dei recipi potest, quia in creaturae verbo non redditur quiescens paccataque conscientia.“ *ZwW* III, 671, 3—6. („Damit

wird nicht bloß aus der Heiligen Schrift, sondern auch aus dem Wesen des Glaubens selbst klar, daß kein Kreaturenwort für Gotteswort genommen werden kann; denn durch das Wort einer Kreatur kommt das Gewissen nicht zu Ruhe und Frieden.“ Übers. von F. Blanke, Zwingli, der Theologe I, 68.)

34 Für das Folgende vgl. besonders: R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, II. Teil, ZKG 67, 1955/56, S. 213—251; U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, HUTH 5, 1965; U. Wienbruch, „Signum“, „significatio“ und „illuminatio“ bei Augustin, in: *Miscellanea mediaevalia* 8, S. 76—93, 1971; G. Ebeling, Art.: Geist und Buchstabe, RGG, 3. Aufl., II, 1290—1296; ders., Art.: Hermeneutik, ebd. III, 242—262; K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos*. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, BHTh 46, 1972.

35 R. Lorenz, a. a. O., S. 229.

36 Ebd. S. 233.

37 Ebd. 235.

38 Augustin, *De magistro* 36 (CSEL 77; 43, 19 f.).

39 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 66 f.; R. Lorenz, a. a. O., S. 236 f.

40 U. Duchrow, a. a. O., S. 67.

41 Ebd. S. 196.

42 Ebd. S. 197.

43 Ebd. S. 201.

44 Vgl. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, hg. v. W. Köhler, 1906, im Plan zur Gesamtgeschichte der reformatorischen Mystik in Voraussetzung und Nachwirkung, S. XXVI.

45 A. a. O., S. 79 f.

46 K.-H. zur Mühlen, a. a. O., S. 79.

47 Vgl. E. Seeberg, Dogmengeschichte III, S. 449!

48 W. Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek, Neujahrsblatt auf d. Jahr 1921 zum Besten des Waisenhauses in Zürich 143, 1921.

49 Ch. Gestrichs Darstellung (Zwingli als Theologe, 1967, S. 138 f.), die sich für Augustin im wesentlichen und dadurch für das Gesamtbild verengend nur auf „*De doctrina christiana*“ stützt, ist an dieser Stelle nicht zureichend. Der Spirituallismus Augustins ist radikaler anzusetzen und Zwinglis Nähe zu ihm größer, als das Bild bei Gestrich vermuten läßt.

50 ZwW V, 786, 2—4.

51 Daß auch Erasmus in ganz ähnlicher Weise auf Zwingli gewirkt hat, kann hier nur vermerkt werden, — nicht zuletzt deshalb, weil Erasmus wiederum wie ja auch Zwingli auf Hubmaier großen Eindruck gemacht hat.

52 Zwingli, 1919, S. 148, 199.

53 Art.: Zwingli, RGG, 3. Aufl., VI, Sp. 1955.

54 Zwingli als Theologe, S. 9.

55 Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer, ARG 57, 1966, S. 137.

56 Prophezeigebiet, Zwingliana 12, 1964, S. 17 f. Ders., Zwingli, 1965, S. 84 f.

57 Grundzüge der Theologie H. Zwinglis, Zwingliana 12, 1967, S. 507.

- 58 HS 313.
- 59 HS 311 ff.
- 60 T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufer-
tum 1521—1528. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica
Upsaliensia 3. Kassel 1961, S. 261, 440, 446.
- 61 The Radical Reformation. Philadelphia 1962, S. 826.
- 62 WA 6; 349—378; vgl. HS 233, 250.
- 63 WA 10 II; 1—41.
- 64 Vgl. T. Bergsten, a. a. O., S. 101.
- 65 HS 72.
- 66 K. G. Steck, Luther und die Schwärmer, ThSt (B) 44, 1955, S. 10 ff.; vgl.
auch J. Kühn, Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und
Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, 1923, S.
124 ff., 229.
- 67 T. Bergsten, a. a. O., S. 261.
- 68 K.-H. zur Mühlen, a. a. O., S. 245.
- 69 Vgl. WA 50; 245 f. in den „Schmalkaldischen Artikeln“.
- 70 WA 20; 781, 14 ff. in der Vorlesung über den 1. Johannesbrief von 1527.
(Das Evangelium ist durch das [abßerliche] Wort [vernehmbare] Predigt des Hei-
ligen Geistes, durch welche die Taufe und das Blut [nämlich der Kreuzestod
Christi] verkündigt werden.)
- 71 HS 323.
- 72 HS 324.
- 73 HS 384. Vgl. Röm. 8, 16.
- 74 WA 50; 245, 1—9.
- 75 HS 384.

Folgerungen aus dem täuferischen Gebrauch der Heiligen Schrift

Der Apostel Christi

Die zusammenfassende These dieser Arbeit lautet:

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

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

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

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

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