

*Christof Windhorst*, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, E. J. Brill, Leiden 1976 (= *Studies in Medieval and Reformation Thought*, ed. by H. A. Oberman, Vol. XVI), XIV und 283 S., Ln., Hfl. 88,—.

Gemessen an dem in den letzten Jahrzehnten zu beobachtenden Aufschwung der allgemeinen Täuferforschung und angesichts der Wichtigkeit des Taufbegriffs als eines Merkmals des Täufern ist das weitgehende Fehlen von größeren Monographien über die spezielle Tauflehre umso auffälliger. Die Arbeiten von T. Bergsten (B. Hubmaier, Kassel 1961), R. S. Armour (Anabaptist Baptism, Scottdale 1966) und H. Fast (passim) haben dazu beigetragen, diese Lücke zu schließen. Die vorliegende, 1974 als theologische Dissertation in Heidelberg angenommene und für den Druck umgearbeitete Publikation von Chr. Windhorst versteht sich als ein die genannten Untersuchungen weiterführender Beitrag, der Hubmaiers Bedeutung und Leistung bezüglich seiner Tauflehre im Spannungsfeld von traditioneller, reformatorischer und genuin täuferischer Theologie gerecht werden soll. Die Wichtigkeit des Themas und seine bedeutsame Behandlung durch den Verfasser mag folgende etwas umfangreichere Rezension rechtfertigen. In einem ersten Teil versucht der Rezensent den Gang der oft detailreichen Untersuchung zu referieren, in einem zweiten sollen einige kritische Anfragen formuliert werden, zu denen der Verfasser in fruchtbarer Weise herausfordert.

*Einleitung* (1–18): Das täuferische Postulat der Erwachsenentaufe im Sinne der Glaubens- oder Bekenntnistaufe markiert den Bruch mit der Einheit und Kontinuität des „Corpus Christianum“. „Wie nun die Taufe sowohl in ihrer Bedeutung für den einzelnen als auch für die Kirche im Täufern zu verstehen ist, das soll in der vorliegenden Arbeit am Beispiel der Tauflehre Balthasar Hubmaiers dargestellt werden“ (2). Erst 1520/21, nach der theologischen Ausbildung im Sinne der *via moderna* und nach Kontakten mit einem prolutherischen Humanismus, setzt Hubmaiers Beschäftigung mit Paulus und mit den Reformatoren ein. Von Luther hat Hubmaier vor allem die Worttheologie (Betonung der gegenseitigen Bezogenheit von Wort und Glauben — das durchgehende Motiv in Hubmaiers Tauflehre), von Zwingli den Sakramentsbegriff (Sakrament als Zeichen für *geschehenes* Heil) aufgenommen. Differenzen mit Zwingli und Ökolampad hinsichtlich der Tauffrage und Kontakte mit Müntzer und den Zürcher Täufern machen die theologische Begründung seines Taufverständnisses nötig, die der Verfasser in einem

I. Teil (Kap. 1–9, 21–149) anhand einer wertvollen genetisch-interpreierenden Darstellung der Schriften Hubmaiers von 1525–1527 liefert. In der „Summe“ 1525 (Kap. 1, 21–37) findet Windhorst Hubmaiers Taufauffassung in ihren Grundzügen. Es geht Hubmaier um den um Taufe und Abendmahl konzentrisch angelagerten „Lebensbezug des Glaubens auf dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre“ (23) in Anlehnung an Luthers Worttheologie und an Zwinglis antisakramentales Denken. Hubmaier interpretiert das klassische Buß-Schema um, indem er die confessio durch die Taufe ersetzt, diese also zum öffentlichen Akt des Gerechtfertigten werden läßt. „Hinsichtlich der Vergangenheit des Täuflings ist mit ihr (sc. der Taufe) verbunden das doppelte Bekenntnis der Sünden und des Glaubens, hinsichtlich seiner Zukunft die doppelte Verpflichtung zum neuen Leben und zur Unterwerfung unter die Kirchenzucht. Für die Gegenwart des Täuflings bedeutet sie die Aufnahme in die Kirche. Sie ist wesentlich Initiationsakt vor der Öffentlichkeit der christlichen Gemeinde.“ (37) — Das „Taufbuch“ 1525 (Kap. 2, 38–90) entfaltet diese Gedanken nun allerdings im Gegenwurf zu Zwinglis „Von der Taufe . . .“ 1525. Mit Zwingli unterscheidet Hubmaier innerliche Geist- und äußerliche Wassertaufe: die Geisttaufe geht der das innere Geschehen bekenntnishaft darstellenden Wassertaufe voraus. Hingegen treten Differenzen im Wort- und Glaubensbegriff auf. Zwingli sich auf Joh. 6, 44 stützender und ein augustinisch-erasmisches Wortverständnis voraussetzender „Spiritualismus“, wonach das allein entscheidende Geschehen des zum Glauben und damit zum Heil ‚ziehenden‘ Geistes „unabhängig“ vom verkündigten Wort ist, steht in Gegensatz zu Hubmaiers an Luther sich anschließender Hochschätzung des Worts, ohne das es keinen Glauben geben könne. — So beruht denn Hubmaiers Tauflehre wesentlich auf der von Zwingli (konsequenterweise) verworfenen Unterscheidung von Johannes- und Christustaufe. Bei aller äußeren Ähnlichkeit: beide Taufen setzen ein von keinem Kind zu leistendes Bewußtsein des Täuflings um seine Sünden voraus, mit beiden Taufen verbinden sich ethische Forderungen (ein neues Leben nach der ‚Regel Christi‘), beide führen sie den glaubenden Täufling in die Gemeinschaft der glaubenden Getauften — die Johannestaufe ist Taufe zur Buße auf *zukünftige* Vergebung hin. — Das „Taufbuch“ trug Hubmaier Zwinglis Entgegnung „Über Dr. Balthasars Taufbüchlein“ ein. Dagegen bezieht Hubmaier in seinem „Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein“ 1526 (Kap. 3, 91–107) vor allem mit exegetischen Argumenten Stellung. Zwingli habe sein ursprüngliches Schriftprinzip einem pragmatischen Kirchenbegriff angepaßt, die Analogie von alttestamentlicher Beschneidung und neutestamentlicher Taufe sei eine künstliche.

Es bleibt dabei: „In der Definition der Sakramente als Zeremonien der Kirche, als Pflichtzeichen, ist Hubmaier Zwinglianer. In der engen, unaufgebbaren Verbindung von Glaube und Sakrament, wobei der Glaube immer aufgrund des Wortes entstanden zu sehen ist, denkt Hubmaier in Lutherischen Bahnen“ (102). — In „*Der Lehrer Urteil*“ 1526 (Kap. 4, 108–112) liefert Hubmaier den Traditionsbeweis für die in der alten Kirche praktizierte, von der Scholastik aufgegeben Gläubigentaufe. — „*Von der Kindertaufe*“ 1527 (Kap. 5, 113–121) ist eine Entgegnung Hubmaiers auf einen Bericht Ökolampads über ein Basler Täufergespräch. Bei aller reformatorischen Gemeinsamkeit mit den oberdeutschen Reformatoren: die sich in der Tauffrage äussernden Differenzen liegen in der Schriftauslegung und in der Ekklesiologie. Wie Zwingli, so habe auch Ökolampad die schriftgemäße und heilsgeschichtliche Ordnung der Kirche auf den Kopf gestellt. Die Tauflehre dürfe nicht von einem feststehenden Kirchenbegriff her konzipiert werden, sondern umgekehrt: Kirche werde von Glauben und Bekenntnis des Einzelnen konstituiert. — In „*Grund und Ursache*“ 1527 (Kap. 6, 122–128) „kommt Hubmaiers ausschließlich kirchliches Interesse an der Taufe in den Blick. Die kirchliche Taufe ist heilsnotwendig, weil das Heil des Menschen von der Kirche und ihrer Schlüsselgewalt abhängig ist.“ (128) — Diese Gedanken finden sich auch in „*Form zu taufen*“ 1527 (Kap. 7, 129–146), der ältesten Täuferagende. Sie ist konzipiert als Liturgie nach der ‚Ordnung Christi‘ und betont die Verpflichtung auf ‚Christi Regel‘ und auf die Strafgewalt der Kirche (letzteres ein liturgiegeschichtliches Unikum!).

Der II. Teil erläutert das *Motiv von dreierlei Taufe* (Kapitel 9–13, 153 bis 179). *Entwicklung des Gedankens* (Kap. 9, 153–161): Hubmaier findet das Motiv von Geist-, Wasser- und Bluttaufe in 1. Joh. 5, 7 f. und deutet es auf einen durch den Christen zu durchlaufenden Weg des Heils um: die *Geisttaufe* als Beginn des heilsgeschichtlichen Prozesses, die *Wassertaufe* als konfessorischen, kirchenbegründenden Akt und die *Bluttaufe* als Sündenleiden und Martyrium, kurz, als Buße, die erneute Rechtfertigung ermöglicht. — *Traditionelle Aspekte des Motivs* (Kap. 10, 162–166). Hier zeigt Windhorst Ansätze zu einer noch zu schreibenden Motivgeschichte. — *Dreierlei Taufe bei H. Hut und L. Schiemer* (Kap. 11, 167–170) weist nach, daß Hut mit seiner Konzeption des Leidens als einer Durchgangsstufe zum Geistempfang hin Hubmaier weniger nahe steht als Schiemer, für den das Leiden die Folge des Geistempfangs ist. — In *Luthers Auslegung von 1. Joh. 5* (Kap. 12, 171–176) vergleicht Windhorst Luther mit Hubmaier.

Luthers soteriologisch orientierte Taufauffassung läßt die drei Taufen nahe zusammenrücken in den *einen* durchs Wort als dauernd gültig verbürgten sakramentalen Taufakt der Wassertaufe, in welcher Christus dem Menschen zugeeignet wird, dadurch, daß der Geist durchs Wort sein Werk tut. Findet Luther die Einheit der Taufe im Wort, so sieht sie Hubmaier in den aufeinanderfolgenden drei Taufakten gewahrt, denen eine anthropologische und spiritualistisch anmutende Taufkonzeption zugrundeliegt. Der Mensch eignet sich in der *Wassertaufe* Christus zu, nachdem der Geist aufs Wort hin in der *Geisttaufe* sein Werk getan hat. Jener folgt (als menschlicher Akt) in Leiden und Buße die *Bluttaufe*.

Im III. Teil: *Die Taufe im Zusammenhang der Theologie Hubmaiers* (Kapitel 14–17, 183–257) stellt Windhorst das in I und II Erhobene in systematischen Zusammenhang. *Geisttaufe und Wiedergeburt* (Kap. 14, 183–257): In der theologischen Genese Hubmaiers erkennt Windhorst ein zunehmendes Interesse an der als Wiedergeburt verstandenen Geisttaufe, in welcher vorrangig der Geist, dieser aber in engstem Zusammenhang mit dem gepredigten Wort, im inwendigen Menschen den Glauben schafft. Deutlich markiert Windhorst die Position Hubmaiers als eine zwischen Lutherischer „Worttheologie“ und Zwinglischem „Spiritualismus“ befindliche. Für Hubmaier ist das Verhältnis von Wort und Geist ein additives, kooperatives: vom Geist streng unterschieden hat es doch teil an dessen Heilswirken. Rettet sich Hubmaier durch die Hervorhebung des den Glauben konstituierenden Predigtwortes vor dem Vorwurf des radikalen Spiritualismus, so stellt er sich doch mit seiner Betonung der Prävalenz des Geistes auf Zwinglis Seite; zwar nicht so, daß sich, wie bei diesem, das Geistgeschehen um der grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort willen „in völliger Ablösung und Unabhängigkeit von der Verkündigung des Wortes“ (212) verselbständigte, aber doch immerhin so, daß Wort und Geist distanziert, Predigtwort und Geisteswirken als zwei voneinander zeitlich getrennte Akte gesehen werden. Mit Zwingli bewegt sich Hubmaier noch immer in der von Luther verlassenen augustinisch-mittelalterlichen Hermeneutik, für die das Wort nur signifikativen, nie die ‚res‘ fassenden Sinn hat, also dem Geist gegenüber „ontologisch defizient“ ist. Auf dem Hintergrund solcher Ontologie finden sich Hubmaier und Zwingli auch darin, daß das Gnadenereignis ein letztlich unsprachliches Geschehen von „Geist zu Geist“ ist: von Gottes Geist zu den „höheren Konstitutionen“ des Menschen (Geist und Seele). — Im Horizont der Wiedergeburt faßt Hubmaier die Rechtfertigung als Geistwerdung der durch die Sünde fleisch-

lich gewordenen Seele. Im Vergleich zu Luther, der die ontologische Schranke in Hermeneutik und Anthropologie hat „durchbrechen können“ (202), indem er das Miteinander, Ineinander, (simul) von Wort und Geist betonte und die Erbsünde radikal dachte und nicht nur (wie Hubmaier) aufs Fleisch bezog, sind Hubmaier und Zwingli konsequente Vertreter der Tradition. — *Wassertaufe und Bekenntnis* (Kap. 15, 214–241): Hubmaiers Wortverständnis und Geistbegriff lassen das ursprünglich sakramentale Geschehen sich in den inwendigen Akt der Geisttaufe verlagern. Die dem Menschen in der Wiedergeburt neu zuteilwerdende Gnade verleiht der Seele wieder die ihr eigene „Fähigkeit des freien Willens und damit der Erkenntnis des Guten und Bösen“ (223). Die Wassertaufe als Bekenntnis- und Verpflichtungsakt ist der Ausdruck für diese neu gewonnene Entscheidungsfreiheit. Windhorst weist zu Recht darauf hin, daß die Differenz zwischen Hubmaier und den an der Kindertaufe festhaltenden Reformatoren auch in diesem Horizont zu sehen ist. Die Wassertaufe als initiatorische und konfessorische Handlung begründet Kirche. Diese wacht ihrerseits kraft der ihr von Christus verliehenen Schlüsselgewalt (sie tritt an die Stelle des alten kirchlichen Buß-Sakraments) über die Einhaltung des Taufgelübdes ihrer Glieder. Insofern ist der Bann ein heilsnotwendiges Taufamt und erhält die Kirche richtiggehende Vermittlerfunktion. — Hubmaier wie Luther betonten die lebenslängliche Bedeutung der Taufe. Im Unterschied zu Luthers soteriologisch gefaßtem ‚reditus ad baptismum‘ (Buße als Rückkehr zur promissio Gottes in der Taufe) ist bei Hubmaier von einem ‚reditus ad confessionem‘ (Buße als Rückkehr zu dem vom Menschen geleisteten Taufgelübde) zu reden. — *Bluttaufe und Leidensnachfolge* (Kap. 16, 242–251): in der Bluttaufe eröffnet sich dem nach der Wassertaufe erneut in Sünde Gefallenen die Möglichkeit zu neuer Buße und Rechtfertigung. Als Zeichen für die erneute mortificatio carnis gilt das als Wille zur Erneuerung des Taufgelübdes zu verstehende Abendmahlsbegehren. — Bei aller Betonung der Buße im Zusammenhang mit der Bluttaufe gewinnt der Leidensgedanke (Leiden in der Nachfolge) bei Hubmaier immer deutlichere Konturen. Martyrium ist Indiz für die Konformität des Christenlebens mit Christi Regel.

Das die Hauptstücke von Windhorsts Untersuchungsgang aufgreifende Referat läßt vielleicht durchschimmern, wie sehr Windhorsts Hubmaierbuch eine echte Bereicherung der gesamten Täufer- und Reformationsforschung darstellt. Allein schon wertvoll ist der an den Quellen selber (über die der Verfasser souverän verfügt) erhobene und nicht von einer sachfremden dogmatischen Position her eingetragene Nachweis der Interdependenz von

Wort-, Glaubens- und Sakramentsverständnis. Auch die Betonung der in diesem Zusammenhang gesehenen Ekklesiologie als des maßgeblichen dia-kritischen Punktes zwischen den Täufern und den Reformatoren verdient umso höhere Anerkennung, als dieser im Zusammenhang der Theologie Hubmaiers dargestellt wird. Das Buch ist mit bemerkenswertem Geschick geschrieben: hinsichtlich der sorgfältigen Sprache wie des klaren Aufbaus der Darlegungen. Die Argumentation bewegt sich auf dem neuesten Stand der Forschung, oft in fruchtbarer und zumeist in berechtigter Auseinandersetzung (z. B. 199 ff., 209 ff.) mit dieser und bemüht sich um Objektivität, wenn auch nicht verborgen bleibt, daß der Blickwinkel der eines Lutheraners ist. Der Vertreter täuferischer Tradition wird das ebenfalls spüren, gerade auch wenn für ihn der Blick in die Genese der Täufertheologie, für die Hubmaier auf lange Zeit der einzige Fachtheologe sein wird, besonders lehrreich ist.

Einem reformierten Rezensenten schließlich wird man es kaum verargen, wenn er einige, vor allem die Darstellung Windhorsts von Zwinglis „Spiritualismus“, d. h. seiner Verhältnisbestimmung von Wort, Geist und Glauben betreffende Bemerkungen macht. S. 68 spricht nämlich Windhorst in diesem Zusammenhang von „*krassem* Spiritualismus“; S. 71 wird Zwingli als „in den Spiritualismus *abgleitend*“ (diese und die folgenden Hervorhebungen innerhalb der Zitate vom Rezensenten) dargestellt und auf S. 256 gibt der Verfasser als *nota reformationis* u. a. den engen Bezug von Wort und Glauben im Sinne Luthers an. Wo Hubmaier hierin mit diesem übereinstimme, da liege gewiß „der stärkste reformatorische Pulsschlag der Theologie Hubmaiers“. Wenn auch Windhorst dieses Kriterium für das „Reformatorische“ selber problematisiert (aaO), bedeutet seine Sicht der Dinge doch eigentlich, daß Zwinglis reformatorischer Pulsschlag als ein zumindest schwächerer anzusehen sei, zumal bei ihm „der Geist in eine *falsche* Alternative zum Wort gebracht wird“ (200) und Hubmaier, soweit er sich an Luthers Worttheologie anlehnt, im Vergleich zu Zwingli ein „anders und *tiefer* verstandener Glaube“ (107) zugestanden wird. Selbstverständlich liegt Windhorst nichts an einer Disqualifikation des Zürchers, doch läßt sich nicht leugnen, daß seine Bemühungen, den Waldshuter möglichst genau vom Wittenberger abzuheben, Zwingli nicht in allen Teilen gerecht werden. Es wird eben doch bei Luther Maß genommen: Zwingli hat den „Geist in eine *falsche* Alternative zum Wort gebracht“, Luther und Hubmaier verfügen über einen „anders und *tiefer* verstandenen Glauben“. Dem gegenüber wird man füglich fragen dürfen: war Zwinglis Alternative nicht ein-

fach eine *andere*, ebenso wie sein Glaubensbegriff schlicht ein *anderer* war? *Mußte* nicht beides bei Zwingli anders gefaßt sein um seiner charakteristischen Unterschiedenheit von Luther willen?

Diese Frage entscheidet sich nicht zuletzt, wie Windhorst richtig sieht, an der Frage nach Zwinglis „Spiritualismus“. Es ist dem Verfasser zuzugestehen, daß seine Spiritualismusdefinition klar ist und in allen Teilen seiner Untersuchung konstant bleibt. Sie gleicht im wesentlichen der Köhlerschen (211), wonach der Spiritualismus in der „Verselbständigung des Geistgeschehens in völliger Ablösung und Unabhängigkeit von der Verkündigung des Wortes“ (212) besteht. Das war zweifellos Luthers Sicht von Zwingli. Die Prävalenz des Geistes bei Zwingli, die Betonung des inneren vor dem äußeren Wort, machte es ihm schwieriger, die Predigt theologisch zu begründen, (diese Begründung lieferte erst Bullinger), aber faktisch resultierte daraus keine weniger intensive Beschäftigung mit der Schrift, denn der Heilige Geist fordert die Konformität mit ihr: „Ob der geist gottes by üch syg, erfindt sich ... so ir sin wort (als) üweren wegfuere hand“ (Z II 62, 24 f.). Also keine „Verselbständigung ... in völliger Ablösung und Unabhängigkeit“ (212, auch 67) des Geistes gegenüber dem Wort; vielmehr: Unterschiedenheit. Es ist somit zu fragen, ob die genannte Spiritualismusdefinition nicht doch eher die Sicht Luthers von der Sache als den eigentlich Zwinglischen Sachverhalt fasse. Um letzteren adaequater zu umschreiben hat G. W. Locher im Anschluß an Fr. Schmidt-Clausen den Terminus „Pneumatologie“ vorgeschlagen. Windhorst lehnt ihn mit folgenden Gründen ab: „Schmidt-Clausens Deutung, daß es ja nicht um einen Spiritualismus gehe, dem das sanctus fehle, reicht zur negativen Ausgrenzung des Spiritualismusphänomens angesichts der beschriebenen ontologischen Voraussetzungen (cf. Kap. 14, Rezensent) nicht hin“ (199). „Auch Lochers Hinweis, bei Zwingli finde sich eine eindeutig trinitarisch bestimmte und gezügelte Lehre vom Heiligen Geist und von dessen Verhältnis zum Menschengestalt genügt nicht, um den ‚pneumatologischen Charakter‘ von Zwinglis Geistlehre positiv zu bestimmen. Kriterium für den pneumatologischen Charakter von Zwinglis Theologie kann die trinitarische Zügelung seiner Geisttheologie kaum sein, zumal Gott und Christus bei Zwingli im Geist aufgehen können“ (199 f.). Ist Windhorsts Ablehnung des Begriffs „Pneumatologie“ eine Zwingli gegenüber sachgemäße Entscheidung?

Zunächst: Der Ausdruck ist nicht einfacher Ersatz für das gängigere „Spiritualismus“. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß letzterem noch immer ein Beiklang mit Assonanz zu „Schwärmerei“ eignet, ist es keine Selbstver-

ständigkeit, daß damit die dritte Person der Trinität gemeint sei. Schon Zwingli ist sich sehr wohl bewußt, daß auch ein anderer Geist gemeint sein könnte: Das Wort ‚Geist‘ wird „allein für den göttlichen Geist wesentlich und persönlich genommen ...“ (S II/2 187, zu Joh. 6, 63). Darf man im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist dann noch von „Abgleiten“ (cf. 71) reden? Dann: In der Tat benutzt Zwingli die traditionellen platonisch-augustinischen Begriffe, um das Verhältnis von Wort und Geist zu umschreiben. Windhorsts Darlegungen hierüber (67. 195 ff.) gehören zum Eindrücklichsten des Buches: dem Geist gegenüber ist für Zwingli das Wort ontologisch defizient. Ob aber der „philosophiegeschichtliche Horizont“ „weit über den dogmatischen Topos hinausgeht“ (199) ist fraglich. Nur ausnahmsweise ‚verselbständigen‘ sich bei Zwingli die philosophischen Termini, und schon gar nicht da, wo er dogmatische Entscheidungen trifft. Das ontologische Reden Zwinglis (und später auch Calvins) in den traditionellen Kategorien ist nicht ein Befangenbleiben im Mittelalter. Luther hat zwar die „ontologische Schranke im Verständnis von Wort und Geist durchbrochen“ (202), Zwingli würde beifügen: „durchbrochen“ wohl, aber nicht überwunden. Zwar gab Luthers Lösungsversuch dem Wort seine hohe Würde, doch Zwingli fragt: kann das Sakrament des Worts die *praesentia Dei* garantieren? Vermag das *verbum externum* Gewißheit zu geben, oder bedroht es nicht vielmehr die Freiheit der Gnade? Wohl ist das Wort *heilsbezeugend*, *heilsbringend* kann aber doch nur der Heilige Geist sein. Bei Luther befürchtet Zwingli, daß die „*libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult, id est: quibus, quando, ubi vult*“ (Z III 761, 4 f.). Dem gegenüber betont er: „Ich wil aber dem geist gottes sin fry willung (= freien Willen) nit anbinden“ (Z II 110, 27 f.). Nur wenn das Wort an den Geist gebunden bleibt, besteht für Zwingli die Gewißheit, es auch wirklich mit *Gottes Wort* zu tun zu haben. Unbestreitbar steht er auf der Seite der Tradition, jedoch: im reformatorischen Interesse. In traditionellen Begriffen soll – gleichgerichtet mit Luther, aber anders als bei diesem – der reformatorische Durchbruch beschrieben werden, dem es um die Glaubensgewißheit geht. Luthers Interesse ist soteriologisch, Zwingli gewichtet den für ihn grundlegenden Aspekt der Echtheit der Offenbarung gegen alle Absconditäten. Die Echtheit der Offenbarung setzt aber die Einheit Gottes mit seiner Offenbarung voraus. Zwingli findet diese Integration in der die Botschaft der Schrift an zentralen Punkten fokussierenden Trinitätslehre. Das von Windhorst richtig beobachtete zeitweilige Aufgehenkönnen von Gott und Christus im Geist (200) ist kein Argument gegen den Terminus „Pneumatologie“, zumal diese Aussage selber schon eine trinitarische ist, trinitarisch nun allerdings im Sinne

der augustinisch-ökonomischen, die Einheit in der Dreiheit herausstellenden Trinität. So findet Zwingli in Joh. 6, 44 kaum die „unbedingte Vorrangigkeit des Wirkens Gottes *und* des Heiligen Geistes“ (252), sondern: Gottes, *nämlich* des Heiligen Geistes. Heiliger Geist ist ihm die Weise der praesentia Dei in seinem Wort, in Christus. Eben darin besteht die ‚trinitarische Zügelung‘, daß die Aussagen des Geistes bezogen sind auf den Christus und auf seine Bezeugung im Wort. Auch hier keine „vollständige Trennung“ (212), sondern: Objektivität und Subjektivität, Heilsergebnis und Glaube, beides integriert im Geist.

Vom so verstandenen Ausdruck „Pneumatologie“ her findet auch die wichtige, von Windhorst aufgegriffene Frage, wie denn die Inkarnationslehre „für ein biblisches Gottesverständnis bestimmend sein mußte“ (194, Anm. 66) zumindest ansatzweise eine Antwort: bei Zwingli findet die konsequent durchgehaltene Zweinaturenlehre Eingang in die Trinitätslehre; diese ist soteriologisch, d. h. christologisch ausgerichtet. Der Geist Gottes (Menschenwort vermag das nicht!) gibt die Gewißheit, im Menschen Jesus wirklich *Gott* zu empfangen. In Jesus gibt Gott *sich*. Gott schenkt nicht nur die Offenbarung seiner selbst, sondern: um der Gewißheit des Glaubens willen bewirkt er auch im Geist den Glauben. Erkenntnistheoretisch mag man von „Vorgabe“ (202) oder Zirkel reden, sachlich-historisch aber ist es Ereignis: Jesus Christus ist in die Welt eingegangen, damit diese an ihm Gott erkenne.

Es sei noch einmal die Frage erlaubt, ob nicht doch der von Windhorst verworfene Ausdruck „Pneumatologie“ geeigneter ist als der Begriff „Spiritualismus“, um die Vielfalt der von ihm selber scharfsichtig erkannten Aspekte sachgemäß, und das heißt doch: den Anschauungen Zwinglis entsprechend, zu umschreiben. Zwinglis Abheben des Wortes vom Geist geschah, wie Windhorst treffend formuliert, im Interesse der „grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort“ (252). Die vom Verfasser im Gefolge vieler anderer Forscher auf die „Wortebene“ beschränkte Spiritualismusdefinition zielt nun aber nicht auf das, worauf es Zwingli letztlich ankommt. Sie muß versagen, weil sie nur die Peripherie trifft und nicht die zentrale Aussage. Die „Unterschiedenheit von Gottes- und Menschenwort“ ist lediglich die *Folge* einer tieferliegenden, nämlich der grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gott und Mensch, oder, ontologisch gesprochen, von creator und creatura. Zwinglis Abwehr der Identifikation findet im Terminus „Pneumatologie“ den ihm adaequateren Ausdruck. Nicht zuletzt sollte man bezüglich Zwinglis das Wort „Spiritualismus“ aus dem Grunde

fallen lassen, weil er zu Mißverständnissen Anlaß gibt, denen auch Luther zum Opfer gefallen ist. Für diesen bestand ja Zwinglis spiritualistische „Schwärmerei (cf. 202) in einer Affinität des Menscheingesistes zum Geist Gottes. Bei Zwingli schien ihm der Geist des Menschen zu einem göttlichen Geist zu hypertrophieren. Gewiß findet sich beim Zürcher da und dort solche platonische, augustinische (cf. Conf. IX: „attigimus eam [sc. aeternam sapientiam] modice toto ictu cordis“), auch paulinische (Rm. 8, 16!) Affinität. Aber doch immer nur dann, wenn das unaussprechbare Geschehen der Offenbarung dennoch in irgend einer Form ausgedrückt werden soll. Wo aber die Affinität hybrid wird, zur Identifikation hin entartet — und dafür hatte Zwingli anerkanntermaßen ein feines Gespür — da mußte er die pneumatologische Unterscheidung machen. „Pneumatologie“ ist das Urteil über alle Kreaturvergötterung, deren Bekämpfung die Grundlage der Zwinglischen Theologie ist.

Es liegt dem Rezensenten daran zu betonen, daß die hier erfolgte Zurecht-rückung nicht konfessionalistisch verstanden werde. Sie geschah mit dem Interesse, daß Zwingli von seinen eigenen Voraussetzungen her erfaßt werde. Damit ist in keiner Weise die Leistung Windhorsts geringgeschätzt. Im Gegenteil darf man ihm dankbar sein, daß er mit Hubmaier eine edle Gestalt des 16. Jahrhunderts und seine Theologie als ein respekterheischen-des Ganzes dargestellt hat. Dank weiß man dem Verfasser auch für die so kompetent vermittelte Einsicht, daß Hubmaiers Art, vom Heiligen Geist zu reden, de facto die Reformierten mit den Täufern verbindet.

Hans Rudolf Lavater