

nisse über seine ideologischen Bindungen. Die über diese Problematik geführte Diskussion verdeutlicht die noch erheblich vorhandenen Lücken, vor allem sind Gaismairs Beziehungen zu Zwingli keineswegs zufriedenstellend geklärt. Für eine eventuelle Zugehörigkeit zum Täuferturn fanden sich keine Anhaltspunkte, diese von Josef Macek vermutete Verbindung läßt sich kaum aufrechterhalten.

Der hoch anzusetzende Wert des Symposionbandes liegt in der ansprechenden perspektivischen Differenziertheit der enthaltenen Beiträge, die sich jedoch in einigen Fällen von dem Rahmenthema etwas zu weit entfernen und einen Zusammenhang mit Michael Gaismair nur noch errahnen lassen. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß es gewiß gelungen ist, diesen schwer faßbaren Revolutionär in seiner historischen Eingebundenheit nachhaltig ins Bewußtsein zu heben.

Marion Kobelt-Groch

Sjouke Voolstra, *Het Woord is Vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste Incarnatieleer*. Diss. theol. Amsterdam. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1982. 245 S. (Enthält als Beilage Melchior Hoffmans Traktat „Van der Waren Hochprachtlichen Eynigen Magestadt Gottes“, Deventer, Albert Paffraet, 1532 (?).

Diese Amsterdamer theologische Dissertation verfolgt ein doppeltes Ziel: Sie versucht einmal, Verständnis zu wecken für Melchior Hoffmans monophysitische Christologie durch den Aufweis ihrer biblischen Begründung, ihrer ethischen Intention und ihres stimmigen, inneren Zusammenhanges mit der täuferischen Ekklesiologie; zum anderen will sie zeigen, wie diese Lehre bis ins 18. Jahrhundert aktuell blieb und als Prüfstein der Rechtgläubigkeit diente, an dem sich die Geister schieden. Die gut lesbare und sorgfältig dokumentierte Darstellung entwickelt Melchior Hoffmans und Menno Simons Theologie mit deutlicher Sympathie. Durch die Hervorhebung der biblischen Fundamente und der angeblich christologischen Konzeption dieser Lehren rückt Voolstra – im Gefolge seines Lehrers J. A. Oosterbaan – die beiden Stifter des niederländischen Täuferturns in die Nähe der Dogmatik Karl Barths. Was nicht ins Bild

paßt, wird freilich entweder überhaupt nicht oder nur kurz am Rande erwähnt.

Im Interesse der dogmatischen Rehabilitierung der frühen Melchioriten/Mennoniten bestreitet Voolstra die Auffassung des Rezensenten, daß Hoffman zu den Hauptvertretern des Spiritualismus im 16. Jahrhundert gehört hat. Nach Voolstras Meinung hat die spiritualistische Auffassung von der Unvereinbarkeit von Geist und Materie, geschaffenem und ungeschaffenem Sein, eine, wenn überhaupt, nur untergeordnete Rolle gespielt (S. 86, 115, Anm. 130). „Nicht die philosophische Unterscheidung zwischen spiritus et materia, sondern der biblisch-theologische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, namentlich in ethischer Zuspitzung, ist konstitutiv für das theologische Denken Hoffmans“ (S. 218). Dementsprechend verneint Voolstra auch die Möglichkeit, Hoffmans monophysitische Christologie in einen Zusammenhang mit seiner spiritualistischen Abendmahlslehre zu stellen und sie daraus abzuleiten. Zu diesem Problem soll hier Stellung genommen werden.

Zunächst zum Begriff „Spiritualismus“: Er gehört zu den „Idealtypen“, die auf dem Wege der Abstraktion durch einseitige Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen und zu einem widerspruchsfreien Bild zusammengefügt werden (Max Weber). Daraus folgt, daß der „Idealtypus“ in der Wirklichkeit empirisch nirgends in reiner Form vorfindbar ist. Er dient lediglich dazu, die verwirrende Vielfalt der empirischen Erscheinungen zu ordnen und einen Maßstab zur Charakterisierung von Zusammenhängen zu schaffen. Es gibt nicht *den* Spiritualismus als platonische Idee, sondern nur als nominalistischen Ordnungsbegriff. Wenn Voolstra im Anschluß an George H. Williams u. a. in der göttlichen Unmittelbarkeit, im direkten Geistbesitz, im Dogma der Unvereinbarkeit von Geist und Materie, im Gegensatz „Inneres-Äußeres Wort“ die konstitutiven Elemente des Begriffs „Spiritualismus“ sieht (S. 26, 85), dann folgt daraus nicht, das Hoffman *sämtliche* aufgeführten Züge aufweisen muß, um als Spiritualist zu gelten. Mit dem Wort „Spiritualismus“ ist nicht mehr als eine Tendenz angedeutet, in „Fleisch“ und „Geist“ unüberbrückbare Gegensätze zu sehen, das Göttliche allein der Sphäre des Geistes zuzuordnen und im unmittelbaren Geistbesitz das entscheidende Merkmal für die Versöhnung von Gott und Mensch zu erblicken. Der Begriff kann aber nicht die differenzierte Beschreibung der individuellen Erscheinung ersetzen.

Um „spiritualistische Tendenzen“ in Hoffmans Theologie nachzuweisen, sei an folgendes erinnert: Bereits im Daniel-Kommentar von 1526

spricht Hoffman die Erwartung aus, daß in der bevorstehenden endzeitlichen Verfolgung die „Sonne des Glaubens“ das äußere, gepredigte Wort untergehen und dafür der „Mond des Glaubens“, das „innere Wort“ im Herzen der Gläubigen aufgehen wird (Daniel-Kommentar, S. g1b, g2a). In seinem Streit mit der livländischen evangelischen Geistlichkeit (1525 bis 1527) spielt der von ihm beanspruchte höhere Rang des Propheten, der im Gegensatz zu den „gelehrten Bauchdienern“ nicht nur den Buchstaben kennt, sondern auch den Geist besitzt, die maßgebende Rolle. Dieses Charisma ermöglicht ihm nicht nur – wie Voolstra meint – eine allegorisch-typologische Interpretation des Bibeltextes, sondern auch die apokalyptische Deutung der Gegenwart und die Beschreibung der Zukunft. In seiner Auslegung der Johannes-Offenbarung (1530) leiten die „apostolischen Sendboten“ demnächst die „Gotteserkenntnis aus dem Buchstaben“ in die „aus der Klarheit“ über, nämlich aus der Evidenz der eigenen Seele (S. O6a, V6a–V7b). Zur Begründung seiner monophysitischen Christologie hat Hoffman neben dem Hebräerbrief vor allem die Visionen der Straßburger Prophetin Ursula Jost herangezogen (besonders Vision 26). Die „unmittelbaren Offenbarungen“ des Lienhard Jost waren entscheidend für den Wandel seiner ursprünglich pazifistischen Endzeitleistungen in militant-aggressive. Im Römerbrief-Kommentar erhebt Hoffman die Vollendeten, die die zweite Wiedergeburt, die Geisttaufe erfahren haben, über das Gesetz. Wer aus der Kraft des ihm innewohnenden Heiligen Geist handelt, der ist nicht mehr an das Gebot gebunden. Er läßt keine Schuld auf sich, auch wenn er nach dem Buchstaben des biblischen Gesetzes „sündigt“ (S. H6a–H6b). Ist das nicht „antinomistischer Spiritualismus“ in Reinkultur?

Daß in Hoffmans Abendmahlsstreit mit den Lutheranern spiritualistische Motive eine Rolle gespielt haben, kann auch Voolstra nicht bestreiten, – macht der streitbare Kürschner doch den neuen „Wittenberger Päpsten“ ausdrücklich den Vorwurf, daß sie – wie der Antichrist zu Rom –, „Gott, den Schöpfer, mit der Kreatur vermengen“ (Dialogus, S. B2b in der Straßburger Ausgabe von 1529). Beim Streitgespräch mit Bugenhagen in Flensburg 1529 führt Hoffman alle spiritualistischen Einwände auf, die Luthers Lehre von der Realpräsenz Christi in den Abendmahls-elementen für den einfachen Verstand ad absurdum führen. Wenn Luther recht hätte, so meint er, dann würde der Leib Christi im Abendmahl von den Kommunikanten mit den Zähnen zerbissen, im Magen verdaut und auf natürlichem Weg wieder ausgeschieden (Acta der Flensburger Disputation, S. C4a, C6b), – eine kannibalisch-blasphemische Vorstellung für Hoffman.

Den Zusammenhang zwischen seiner Abendmahlslehre und seiner Christologie hat Hoffman selbst gesehen, wenn auch nur in dem Sinne, daß nach seiner Meinung aus einer falschen Christologie sich notwendig eine falsche Abendmahlslehre ergibt. So erklärt er zu Beginn seines Traktates „Van der waren hochprachtlichen eyningen magestadt Gottes“, den größten Gelehrten seiner Zeit sei der „Tisch des Herrn zum Fallstrick geworden“, weil sie die wahre Natur Christi verkannt hätten (S. A1b). Bei ihm selbst war die zeitliche Reihenfolge anders: Die monophysitische Christologie entstand *nach* der spiritualistischen Abendmahlslehre. Zweifellos hat Voolstra recht, wenn er sagt, daß Hoffman seine monophysitische Christologie vorwiegend mit dem Argument begründet, daß nur ein reines, vom sündigen Fleisch der Maria unbeflecktes Opfer die Schuld Adams tilgen und die Versöhnung zwischen Gott und Mensch bewirken konnte. Das ist von mir in „Melchior Hoffman“ (1979) auch nicht anders gesehen worden (vgl. S. 200). Daneben gibt es bei Hoffman ein zweites, seltener auftauchendes Motiv, nämlich die Bewahrung der *Einheit* des göttlichen Wesens, ein Argument, das schon im Abendmahlsstreit auftaucht, wenn er z. B. konstatiert, das Brot könne nicht der Leib Christ sein, denn daraus folge der unsinnige Schluß, daß zwei völlig verschiedene Naturen *ein* Wesen hätten (Acta der Flensburger Disputation, S. C2b). Zu großen ontologischen Spekulationen über die Differenz von Geist und Materie war der philosophisch ungebildete Laienprädikant natürlich nicht in der Lage. Auch ist Voolstra darin zuzustimmen, daß es keine zwingende logische Notwendigkeit gibt, von einer spiritualistischen Abendmahlslehre auf eine monophysitische Christologie zu kommen. Aber die innere Affinität zwischen dem Glauben an unmittelbare Offenbarungen, Leugnung der Realpräsenz Christi in Brot und Wein, monophysitischer Christologie und der Konzeption von charismatischen „apostolischen Sendboten“ als *homines perfecti spirituales* liegt m. E. auf der Hand. Hoffmans tiefste Sehnsucht galt von Anfang an der unmittelbaren Erfahrung des reinen Geistes, – nicht vermittelt durch die „gelehrten Bauchdiener“ und auch nicht verhüllt durch irdische Abendmahls-elemente, Gleichnisse oder auch durch das „sündige Fleisch der Adamstochter Maria“ (vgl. dazu seine Schriften „Formaninghe“ von 1526 und die Auslegung des 1. Kapitels des Matthäus-Evangeliums von 1527). Man kann den geistigen Zusammenhang der einzelnen dogmatischen Positionen nicht Punkt für Punkt mit mathematischer Stringenz beweisen, aber er ist evident für denjenigen, der sich um die Erfassung einer durchgehenden Struktur, genauer gesagt: des organisierenden Zentrums in Hoffmans Denken bemüht.

Auch in der Anthropologie steht Hoffman in der zweiten Phase seiner Theologie den großen Spiritualisten des 16. Jahrhunderts, Müntzer und Denck, näher als man aufgrund seiner Ausführungen über den gefallenen, korrupten Adam vermuten könnte, denn bei ihm behält der Mensch auch nach dem Sündenfall eine eingeschränkte Willensfreiheit, die es ihm ermöglicht, die angebotene Gnadengabe des Glaubens abzulehnen oder anzunehmen (Römerbrief-Kommentar, S. Q4a-b). Ist das noch das *sola gratia* der Reformatoren und Karl Barths?

Schließlich: Wie reimt sich die Behauptung, daß die Versöhnung in Christus das Herzstück der Hoffmanschen Theologie sei, zusammen mit dessen Verbot, den Sohn anzubeten (Römerbrief-Kommentar, S. B6a)? Sicherlich ist Voolstra darin zuzustimmen, daß Hoffman eine geschichtslose Mystik, die – wie Hans Denck – in Christus nur ein menschliches Vorbild u. a. sah, ablehnte. Die Versöhnung mit Gott und die Erneuerung des Menschen wird bei den Melchioriten/Mennoniten in der Regel *eingeleitet* durch die „apostolischen Sendboten“, die den Glauben an das einmalige, vollkommene Sühnopfer Christi und an die Universalität der göttlichen Gnade predigen (vgl. dazu Voolstra, S. 93f.).

In seiner Geschichte des christologischen Dogmas bei den Mennoniten weist Voolstra nach, daß unklare biologische Vorstellungen von der Zeugung des Menschen die Begründung und Verbreitung der monophysitischen Christologie begünstigt haben. An mehreren Beispielen – u. a. auch an Argumenten Menno Simons – wird deutlich, daß im 16. Jahrhundert anscheinend noch die Ansicht weit verbreitet war, der Keim des Embryos stamme allein vom Mann, komme also nicht zustande durch die Verschmelzung des männlichen Samens mit der weiblichen Eizelle, so daß die Frau bei der Empfängnis nur eine rein passive Rolle spielt, gleich dem fruchtbaren Acker, in den die Saat gelegt wird. Wichtiger als dieses Kuriosum ist der Nachweis, daß die melchioritische Christologie der „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ (der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt) für das Mennonitentum bis tief ins 17. Jahrhundert hinein gewesen ist. Mit Recht weist Voolstra die Vorstellung zurück, als seien die frühen niederländischen Täufer nur um sittliche Reinheit und nicht um dogmatische Rechtgläubigkeit bemüht gewesen. Desgleichen wird die Ansicht widerlegt, es handle sich bei ihnen um eine Art von „ungelehrten Soziniern“. Vielmehr führte der leidenschaftlich ausgefochtene Streit um die richtige Inkarnationslehre zur Distanzierung von den süddeutschen Täufern, zu Spaltungen innerhalb des holländischen Täufertums (Kontroverse Dirk Philips – Adams Pastor; Distanzierung der Waterländer von den Flamen und Friesen), vor allem zur erbitterten Feindschaft mit den

Reformierten (Streitgespräche Menno Simons mit Johannes à Lasco und Martin Micron). Die geschichtlichen Kosten der Hoffmanschen Christologie, nämlich die durch sie ausgelösten Spaltungen, Ausschlüsse und Kämpfe, waren beträchtlich.

In dem Bemühen, den lange verachteten und unterschätzten Laientheologen Melchior Hoffman, von dem so große geschichtliche Wirkungen ausgegangen sind, ernst zu nehmen und das Anliegen seiner Theologie zu verstehen, weiß sich der Rezensent mit Voolstra einig. Nur glaubt er nicht, daß man dem „Pelzer“ aus Schwäbisch-Hall gerecht wird, wenn man ihn zum Geistesverwandten Karl Barths emporstilisiert und die spiritualistischen Elemente seiner Theologie als Nebensache abtut.

Klaus Deppermann

Hildegund Gismann-Fiel, Das Täuferium in Vorarlberg, Vorarlberger Verlagsanstalt, Dornbirn 1982, 211 S.

Vorarlberg, das westlichste Bundesland Österreichs, an der Grenze von Liechtenstein und der Schweiz gelegen, mit Bregenz am Bodensee als Hauptstadt, gehörte seit 1523 zu den habsburgischen Landen, war Tirol unterstellt und wurde von Innsbruck aus regiert. Es war Durchzugsgebiet für die Nord-Süd-Route von Graubünden an die Donau wie auch für die West-Ost-Route aus der Schweiz nach Tirol über den Arlbergpaß, Durchzugsgebiet sicher auch für Täufer auf der Flucht in die östlichen Alpenländer oder nach Mähren.

Daß von diesen Täufern nur wenige Spuren zu finden sind, daß auch missionarische Bemühungen eigentlich erst im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts Erfolg gehabt haben, kann man als Ergebnis der Arbeit von Frau Gismann-Fiel über „Das Täuferium in Vorarlberg“ festhalten. Wenn man daran denkt, wie turbulent und folgenreich die Täuferbewegung sich im benachbarten Tirol trotz stärksten Drucks der Regierung entwickelt hat, muß man sich über die Ruhe in Vorarlberg wundern.

Während der ersten Jahre von 1525 bis 1531 sind den Behörden nur 13 Täufer und Täuferinnen in die Hände gefallen. Zwei wurden am 20. Juli 1528 verbrannt (Michel Hupp und Christina Artztin), einer am 18. September 1531 mit dem Schwert gerichtet (Bartlme Koler). Die andern widerriefen oder entkamen. Gismann-Fiel spricht deshalb zurecht von einem nur „vereinzelteten Auftreten“ der Täufer in diesen Jahren.

In den nächsten 46 Jahren gibt es nur eine Person, die man des Täuferiums verdächtigt, verurteilt und für mehrere Jahre ins Gefängnis legt: Ursula Dornin, 1549–1554. Ob sie wirklich eine Täuferin war, ist ungewiß.