

Zwischen Biblizismus und Spiritualismus

Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täufertum

Schrift und Tradition: diese Verbindung wurde von Martin Luther einer heftigen Kritik unterzogen. Genaugenommen war die Prägnanz dieser Verbindung aber keine Voraussetzung, sondern eine Folge des reformatorischen Schriftverständnisses, das seine klassische Formulierung in der Losung vom »sola scriptura« fand. »Erst im Verlauf des Konflikts zwischen Luther und Rom«, hat Bernhard Lohse geschrieben, »ist es zu der schroffen Entgegensetzung von Schrift und Tradition gekommen, wie sie auf lange hinaus vorherrschend sein sollte.«¹ Die Schrift wurde zur alleinigen Quelle göttlicher Erkenntnis und zur einzigen Norm für das Leben der Christen. In der Hand der Laien wurde sie auch zum Kriterium, an dem der Zustand der Christenheit allein gemessen wurde. Vor der Schrift mußte sich der Papst in Rom ebenso verantworten wie der Priester im Dorf. Sobald die Theologie Luthers aus dem Hörsaal der Wittenberger Universität in die breitere Öffentlichkeit gedrungen war, wurde das »sola scriptura« zum Kampfruf und zur Waffe in den Händen vieler.

Unter dem Eindruck des »sola scriptura« standen nicht nur die Gefolgsleute, sondern auch die Sympathisanten des Reformators, die sich schon bald wieder von ihm trennten, allen voran Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer, die Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, auch die aufständischen Bauern, die ihre radikalen Forderungen mit der Schrift, gelegentlich als eine »göttliche Juristrey«² bezeichnet, ausführlich begründeten. Selbst die reichsstädtischen Magistrate nutzten das »sola scriptura«, um die Altgläubigen und die Reformwilligen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu verpflichten und zur Beilegung ihres Streits zu bewegen. Sehr schnell sprengte dieses Schriftprinzip den Rahmen exegetischer Arbeit und wurde zum Gestaltungsprinzip öffentlicher Angelegenheiten.

Die Anhänger Ulrich Zwinglis zum Beispiel, die gerade dabei waren, endgültig mit dem Reformator Zürichs zu brechen, und es bereits aufgegeben hatten, in Luther noch einen gleichgesinnten Bruder zu sehen, reklamierten in einem Brief an Thomas Müntzer vom September 1524 das »sola scriptura« dennoch weiterhin für sich, vor allem wenn sie meinten, in der Schrift mehr als genug Weisheit und Rat zu finden, »wie man alle stend, alle menschen leren, regieren, wisen und fromm machen sol«.³

Das allgemeinreformatorische Sola-scriptura-Prinzip hat die Aufmerksam-

keit mehr als zuvor auf das Lesen der Heiligen Schrift konzentriert. »Eines jeden Bauern Haus«, heißt es in einem zeitgenössischen Bericht aus der Schweiz, »ist eine Schule, darin man Neues und Altes Testament, die höchste Kunst, lesen kann.«⁴ Diese Konzentration hat aber dazu geführt, daß der Umgang mit der Schrift sehr pluriform ausgefallen ist. Die reformatorische Formel von der Heiligen Schrift, die sich selber interpretiert (*sui ipse interpretes*), hat es nicht vermocht, Eindeutigkeit im Verständnis einzelner Bibelstellen herzustellen, ganz im Gegenteil, da die Auslegungsautorität des Papstes zerrüttet war und nicht mehr anerkannt wurde, fühlte sich ein jeder Laie berufen, der Schrift den Sinn zu verleihen, den er aus ihr herauszulesen meinte. Das »*sola scriptura*« begründete ein pluralistisches Schriftverständnis. So erklärt es sich, daß die Reformatoren den Abtrünnigen einen falschen Umgang mit der Schrift vorwarfen, wie umgekehrt die Radikalen in den Reformtoren verdammenswerte Schriftgelehrte oder neue Päpste sahen, die dem Papst zu Rom die Lehrautorität entrissen hätten, um sie sich selber anzueignen. Auch die Radikalen, alles andere als ein homogenes Lager, gingen unterschiedlich mit der Heiligen Schrift um: Die einen legten sie, vom Heiligen Geist getrieben, spiritualistisch, die anderen, dem Gehorsam in der Nachfolge Christi verpflichtet, gesetzlich aus. In den meisten Fällen schilderte der Umgang mit der Schrift.

Die Täufer in der Schweiz

Das Taufertum war keine einheitliche Bewegung. In der neueren Forschung wird nicht nur von Varianten gesprochen, die sich im Laufe leidvoller Entwicklungen einstellten, sondern von polygenetischen Ursprüngen des Taufertums, im wesentlichen von drei Entstehungsherden: den schweizerischen, den mittel- und oberdeutschen und den niederdeutsch-niederländischen Täufern.⁵ In jeder Bewegung wurde die Heilige Schrift anders verstanden, in jeder anders mit ihr umgegangen, auch wenn hier und da ähnliche oder gemeinsame Züge beobachtet werden können.

Unter den Anhängern Ulrich Zwinglis, die sich seit 1522 beim Buchhändler Andreas Castelberger in Zürich trafen, und in St. Gallen, wo Johannes Keßler, begleitet vom Argwohn der Altgläubigen, biblische Lesungen für Laien veranstaltete, saßen auch jene Männer, die sich bald im Taufertum wiederfanden. Der humanistisch gebildete Patriziersohn Konrad Grebel, um den sich nach der Zweiten Zürcher Disputation über Bilder und Messe im Oktober 1523 die sogenannten Prototäufer sammelten, meinte in seinem berühmten Brief an Thomas Müntzer vom September 1524, daß die evangelischen Prediger ihnen zwar den Weg zum Evangelium gewiesen hätten,

doch ihr Wort noch nicht mit dem göttlichen Wort übereingestimmt habe. Dieser Irrtum sei ihnen erst bewußt geworden, als sie die Bibel selber in die Hand genommen hätten: »Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand genommen habend und von allerley artikeln besechen, sind wir etwaß bericht worden und habend den großen und schädlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, daß wir Got nit täglich ernstlich mit stettem süntzen bittend, daß wir uß der zerstörung alleß götlichen wäsens und uß menschlichen grewlen geführt werdind, in rechten glouben und brüch Gottes kummind«. ⁶ Der Durchbruch zur Reformation war eng mit der Lektüre der Heiligen Schrift verbunden, und das sola scriptura wurde zur Quelle religiöser Erneuerung.

Diese Erfahrung mit der Heiligen Schrift muß so tiefgreifend gewesen sein, daß die Täufer allergisch reagierten, wenn jemand das göttliche Wort, wie sie meinten, mit dem menschlichen vermischte oder dem göttlichen Wort etwas hinzufügte oder von ihm abstrich. Es sollte nur gelten, was in der Schrift geboten war, was nicht mit »claren sprüchen und bispilen« gelehrt wurde, sollte verboten sein. ⁷ Nirgendwo stand geschrieben, daß Jesus befohlen habe, die kleinen Kinder zu taufen, also mußte die Kindertaufe verworfen und die Glaubenstaufe wieder eingeführt werden. ⁸ Wie der Grebelbrief bereits andeutete, akzeptierten die angehenden Täufer nicht mehr die Auslegungsautorität der evangelischen Prediger. Sie wollten selber den Sinn der Schrift im Gespräch untereinander herausfinden und »traten für fortlaufende Gespräche innerhalb einer hermeneutischen Gemeinschaft ein, deren Grundlage die Heilige Schrift in der Volkssprache sein sollte.« ⁹ Das war zwar eher das Ideal einer neuen Gemeindeordnung als eine wirklich auch eingelöste Praxis, zeigt aber den Ernst, mit dem die Täufer die Konsequenz aus der reformatorischen Losung vom Priestertum aller Gläubigen zogen.

Zwingli rechtfertigte die Kindertaufe mit dem alttestamentlichen Brauch, männliche Kinder durch die Beschneidung in den Bund Gottes einzugliedern. Die Täufer beriefen sich mit der Forderung nach der Glaubenstaufe auf das Neue Testament, in dem von der Kindertaufe keine Rede war. Die Fronten begannen sich zu verhärten. Werner O. Packull steuert in diesem Zusammenhang eine interessante Beobachtung zur Diskussion um das Schriftverständnis der Zürcher Täufer bei. Er gibt zu erwägen, ob nicht der Vorzug, den die Täufer dem Neuen gegenüber dem Alten Testament gaben, auch damit zusammenhängen könne, daß ihnen zunächst nur die deutsche Übersetzung des Neuen Testaments (seit 1522, besonders seit 1524) zur Verfügung gestanden und ihr Schriftverständnis sich am konkreten Umgang mit diesem Teil der Heiligen Schrift herausgebildet habe. ¹⁰ Je stärker die Täufer

verfolgt wurden, um so mehr schwand die Hoffnung auf beiden Seiten, den Streit um die Auslegung der Schrift noch beilegen zu können.

In der Verfolgungssituation waren die Täufer genötigt, sich gegen ihre Verfolger, Richter und Henker mit der Heiligen Schrift zu rüsten. Auch einfache Täufer erwarben sich Bibelkenntnisse, die ihre Gegner oft in Staunen versetzten. Allerdings lassen die zumeist stereotyp wiederholten Bibelworte gelegentlich den Schluß zu, daß es nicht immer ein intensives Bibelstudium war, das sie so belesen erscheinen ließ, sondern häufig nur die Lektüre einer konkordanzartigen Sammlung einschlägiger Bibelstellen, beispielsweise der auf Grebel zurückgehenden Konkordanz zu den Stichworten Glaube und Taufe von Hans Krüsi.¹¹ So wurden die einfachen Täufer in die Lage versetzt, sich mit biblischen Argumenten nicht nur vor Gericht zu verantworten, sondern auch in ihren Gemeinden mitzureden.

Die Gespräche, die zwischen Reformierten und Täufern geführt wurden, so in Bern 1531, Zofingen 1532, Bern 1538, Pfeddersheim 1557 und Frankenthal 1571, sind regelmäßig daran gescheitert, daß die Täufer gezwungen worden waren, bevor die Diskussion strittiger Punkte überhaupt eröffnet wurde, das Alte neben dem Neuen Testament als Norm anzuerkennen, an der die Rechtmäßigkeit voneinander abweichender Meinungen gemessen werden sollte. Die Täufer wandten ein, daß die Absichten Gottes mit seinem Volk im Alten Testament teilweise noch verhüllt gewesen und erst im Neuen Testament in ihrer Fülle offenbar geworden seien. Die Reformierten wiesen dagegen auf die Einheit des göttlichen Heilshandelns im alten und im neuen Bund hin, eine Zäsur zwischen Altem und Neuem Testament wollten sie nicht zulassen.¹² Die Losung vom sola scriptura hat die Reformwilligen also nicht nur geeint, jedenfalls nicht für lange Zeit, sondern auch entzweit.

John D. Roth hat kürzlich darauf hingewiesen, daß die Täufer außerhalb der großen Gespräche mit den reformierten Prädikanten das Alte Testament durchaus zu würdigen wußten und der Vorwurf, sie würden das Alte Testament ablehnen, zu Unrecht erhoben worden sei. Sie nutzten das Alte Testament, um in konkordanzartigen Sammlungen, Briefen, Liedern und Andachtsliteratur die Argumente und Beispiele aus dem Neuen Testament zur Verteidigung oder Erläuterung ihres Glaubenslebens zu ergänzen.¹³ Außerdem konnten auch die Täufer auf den traditionellen Umgang mit der Schrift zurückgreifen und das Alte Testament auf figurative oder allegorische Weise deuten. Nicht die Beschneidung, wohl aber die Arche Noah wurde beispielsweise als Präfiguration der rettenden Taufe verstanden. So nahmen die Täufer das Alte Testament ernst, »without denying the fundamental discon-

tinuity in human history which was marked by the Incarnation of Jesus Christ«. ¹⁴

Die Täufer in Mittel- und Oberdeutschland

Das mittel- und oberdeutsche Täufertum wurde vor allem von Hans Hut geprägt, einem Gefährten Müntzers in revolutionären Tagen. Auch Hans Denck, Schulmeister an St. Sebald in Nürnberg, und Balthasar Hubmaier, täuferischer Reformator Waldshuts am Bodensee, spielten eine wichtige Rolle. Schließlich ist noch Pilgram Marpeck zu erwähnen, der einen offenen Kreis von Täufern sammelte und im kritischen Gespräch mit den Schweizer Brüdern einerseits und Caspar von Schwenckfeld andererseits stand. Unter diesen Täufern gab es Berührungspunkte, und doch hat jeder sein eigenes Profil ausgebildet, so daß in diesem weiten Raum – bis nach Tirol und Mähren hinein – ein heterogenes Täufertum in Erscheinung trat.

Hans Hut stand unter dem Eindruck der mystischen Heilslehre, wie Müntzer sie propagiert hatte. Auch für ihn war die Heilige Schrift nicht die Offenbarung Gottes, die den Glauben wirkt, sondern nur das »Zeugnis«, das den Weg weist, wie der Mensch zum Glauben kommen könne. Erstens bezeugt die Schrift das »evangelium aller creatur«, das dem Menschen vor Augen führt, wie er den Heilsplan Gottes bereits an den Geschöpfen ablesen kann, dem »buech aller creaturen«, und wie sehr er sich in die Abhängigkeit von den Kreaturen begeben und von seinem Schöpfer abgewandt hat. ¹⁵ Zweitens weist die Schrift auf das Leiden hin, »dadurch der mensch von den creaturen abfelt und zum schöpfer keeret«. ¹⁶ Die Notwendigkeit des Leidens wird allerdings auch schon im *Buch der Natur* beschrieben. Und drittens berichtet die Schrift von der »Vollkommenheit«, in die der Mensch vom Heiligen Geist geführt wird. ¹⁷ Diese Funktion der Schrift im Heilsprozeß begründet den Biblizismus, der an Hut wahrgenommen wurde. Andererseits bleibt der Schüler Müntzers auch dem mystischen Spiritualismus des Meisters verpflichtet. Die Schrift erschließt sich nur dem vom göttlichen Geist ergriffenen Menschen, für sich ist sie nichts anderes als ein »abconderfehtes zeichen oder zeuknus des innerlichen und ewigen oder lebendigen worts«, wie Ulrich Stadler in *Vom lebendigen wort und geschribenen* schrieb. ¹⁸ Ähnlich äußerte sich auch *Hans Denck*, der auf authentische Weise in der mystischen Tradition verwurzelt war (z.B. in der *Theologia Deutsch*), mehr als Hut. »Wer den gayst nit hatt und in in der schrift zu finden sich vermißt, der suchet liecht und findt finsternuß, suchet leben und findet eyttel todt, nitt allain im alten testament, sonder auch im newen; das ist die ursach, das sich die allgerelertisten allezeyt am allermaysten ergeren an der warhait, dann sy mainen, ir verstand

mögen nicht tälen, den sie so klug und zart aus der heiligen schrift erlesen haben.«¹⁹ Die Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe bringt es mit sich, daß Altes und Neues Testament zu einer Einheit verschmelzen. Bei Hut gibt es keinen Unterschied zwischen Moses, den Propheten, Evangelisten und Aposteln. So kann sich die allgemeine apokalyptische Stimmung mit der Militanz des mosaischen Gesetzes verbinden und in den Aufruf zur Vernichtung der Gottlosen münden. Auf diese Weise kommt die Schrift nicht nur im Heilsprozeß des einzelnen zur Geltung, sondern auch in äußeren Dingen. Die Drohungen mit dem Strafgericht, die Ankündigung der großen Scheidung, der Wechsel der Herrschaft von den Gottlosen zu den Auserwählten berührten die Verfassung der Gesellschaft genauso, wie sie die soziale Gestalt der täuferischen Bewegung prägten. Diese Anschauungen wurden an der Bibel gebildet und mit ihr gerechtfertigt.

Abgeschwächt wird das Alte Testament allerdings bei *Leonhard Schiemer*, der darauf bestand, daß alles, was im Alten Testament stünde, auch im Neuen Testament zu finden sei. Doch im Grunde bestätigt auch er, wenn er das Alte in das Neue Testament hineinzieht, daß die Zäsur zwischen beiden Testamenten eingeebnet worden sei.²⁰ Dem Geist steht die ganze Schrift gegenüber, ihm dienen das Alte und das Neue Testament gleichermaßen.

Mit der an der Trinität Gottes orientierten Ordnung (dem Schöpfergott entspricht das »Evangelium aller Kreatur«, dem Sohn das Leiden und dem Heiligen Geist das Leben der Christen) lösen sich für Hut alle Widersprüche in der Schrift. Die einzelnen Bibelstellen werden miteinander verglichen, das heißt, den genannten Funktionen im Heilsprozeß zugeordnet und zu einem Ganzen zusammengefügt. Diesen Umgang mit der Schrift hat Hut mit einer für einen Laien erstaunlichen systematischen Kraft im Traktat *Ein christlicher unterricht* dargelegt (1527).²¹ Als Erinnerungsstütze für diesen Umgang mit der Schrift hatte er sich übrigens eine Konkordanz mit zahlreichen Bibelstellen zusammengestellt, die seine Grundgedanken zu belegen vermochten. Das unterstreicht noch einmal, welchen Wert er der Schrift trotz des mystisch-spiritualistischen Grundzugs beimaß. Denck sprach das direkt aus: »Die heilige geschrift halt ich uber alle menschliche schätze.«²² Das wird auch der Grund gewesen sein, warum Denck sich dem Vorhaben Ludwig Hätzers anschloß, gemeinsam die Bücher der alttestamentlichen Propheten im Gespräch mit jüdischen Gelehrten in Worms zu übersetzen. Die »Wormser Propheten« erschienen erstmals 1527, weitere Ausgaben kamen bald in schneller Folge heraus. Diese Übersetzung, die kürzlich als eine »philologisch hochwertige Arbeit« charakterisiert wurde, hat sowohl die spätere Prophetenübersetzung Luthers als auch diejenige der Zürcher Bibel teilweise

stark beeinflusst, selbst wenn sie wegen ihrer spiritualistischen Tendenzen grundsätzlich abgelehnt wurde.²³ Hätzer hat nach dem Tode Dencks 1527 auch die Apokryphen übersetzt (1528), zunächst Baruch 6, die Epistula Jeremiae und dann andere apokryphe Schriften – unbekümmert um die Frage der Kanonizität alttestamentlicher Bücher.

Noch höher schätzte *Balthasar Hubmaier* die Schrift ein: in Waldshut, im südwestdeutschen Aufstandsgebiet der Bauern und im mährischen Nikolsburg. Er war ein Gelehrter unter den Täufern, einst Professor an der Universität Ingolstadt neben Johannes Eck, und argumentierte mit theologischem Sachverstand gegen die Grundlagen der Scholastik und gegen das Schriftverständnis Ulrich Zwinglis.

Für Hubmaier verknüpfte sich die Auslegung der Schrift aufs engste mit dem Problem der Kindertaufe und mit der Begründung der Glaubenstaufe.²⁴ Er lehnte die Kindertaufe ab, weil sie nicht in der Heiligen Schrift bezeugt war. Jedes exegetische »griffly«, die Kindertaufe doch noch als schriftgemäß zu erweisen, verbat er sich. Die Schrift sei »hell«, »klar«, »lauter« und »einfältig«.²⁵ Der Befehl, nur diejenigen zu taufen, die das Wort der Buße vernommen und sich Gott im Glauben zugewandt hätten, sei eindeutig und unbedingt zu befolgen. Christoph Windhorst hat gezeigt, daß Hubmaier nicht in der Lage war, den Schriftbeweis für die Glaubenstaufe tatsächlich auch auf »einfältige« Weise durchzuhalten, sondern daß er sich in der hartnäckig ausgetragenen Kontroverse mit Zwingli zu einem gesetzlichen Umgang mit der Schrift habe drängen lassen. In dieser Kontroverse entschied er sich auch für die Dominanz des Neuen Testaments und wies das alttestamentliche Argument Zwinglis für die Kindertaufe zurück, indem er eine »Analogie der neutestamentlichen Zeremomien« im Alten Testament bestritt »dz sy Got selbs abgetilget hat«.²⁶ Auf diese Weise versuchte er dem reformatorischen Grundsatz treu zu bleiben, daß die »kirch ist auff das Wort gebauen vnnd nit das wort auff die Kirchen«.²⁷ Am Verständnis der Schrift hing für Hubmaier das rechte Verständnis von Taufe und Kirche. So konnte das Bekenntnis zur Schrift und zur sachgemäßen Exegese kaum noch überboten werden, wenn es hieß: »Oder wir werden nit auff hören zuschreyen weiter uber dich: Wort, Wort, Wort. Schrift, Schrift, Schrift.« Weiter redet er Zwingli ins Gewissen: »Du waist, Zwingle, das die Hailig Schrifft ain solche gannitze, zusammen gesetzte, Warhafftige, vnnfeellbare, ewige vnn vntödliche red ist, das daruon nit zergeen mag noch verwandelt werdenn das aller wenigst Buchsteblenen oder Titelen.«²⁸ Dieses Bekenntnis läßt kaum einen Raum für eine Balance zwischen Buchstabe und Geist zu, wie sie bei Hut, mehr noch bei Denck einigermaßen gewahrt wurde. Andererseits spricht Hubmaier von einem äüße-

ren »Ziehen« zum Heil durch die Schrift und von einem inneren durch den Geist. Beide wirken zusammen. Der Geist macht das Wort im Menschen lebendig, das Wort muß vernommen werden, um verlebendigt werden zu können. Grundsätzlich versucht Hubmaier, einen Dualismus von Schrift und Geist zu vermeiden. Er versteigt sich nicht zu der Auffassung, daß der Glaube auch ohne die Schrift, nur durch das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zustande kommen könne. Er versucht vielmehr, die Einheit von Schrift und Geist zu denken.

Vom Geist des Hutschen Täufertums auf den Weg gebracht, entwickelte der Straßburger und Augsburger Wasserbauingenieur *Pilgram Marpeck* ein eigenes Schriftverständnis, das er zwischen Spiritualismus und Biblizismus ansiedelte. Er setzte sich von der Geistdominanz bei Jacob Kautz, Johannes Bänderlin und Caspar von Schwenckfeld ebenso ab wie von dem angeblich geistlosen Schriftverständnis der Wittenberger Reformatoren, auch von der gesetzlich-bibilizistisch eingeführten Gütergemeinschaft der Hutterischen Brüder und von den Schweizer Brüdern, die seiner Meinung nach gerade dabei waren, ihre Gemeinden mit der gesetzlich praktizierten Bannordnung (Matth. 18) selbst zu zerstören. Einerseits betonte er das Wirken des göttlichen Geistes, das den Glauben schafft und die Heilige Schrift erschließt, und andererseits meinte er, daß der göttliche Geist sich des Schriftworts bedient, um seinen Einfluß auf den Menschen auszuüben. Der Heilige Geist gibt dem menschlichen Geist das entscheidende Zeugnis, die Schrift ist ihm aber als »Mitzeugnis« dabei behilflich.²⁹ Hier ist eine gewisse Nähe zu lutherischen Positionen zu spüren. Allerdings: Die Schrift trägt einen geistdurchwirkten Charakter, so daß Geist und Schrift eine unzertrennliche Einheit bilden. Diese Einheit gründete für Marpeck letztlich wohl in der Inkarnation Christi. Mit ihr begründete er auch das »Mitzeugnis« der äußerlichen Gestalt der Sakramente und die Sichtbarkeit der Kirche.³⁰ Auf diese Weise hat Marpeck einen mittleren Weg zwischen Spiritualismus und Biblizismus gefunden.

Eine vermittelnde Haltung nahm Marpeck auch im Streit um das rechte Verständnis von Altem und Neuem Testament ein. Gegen die Straßburger Reformatoren wandte er ein, daß es falsch sei, das Evangelium vor dem Gesetz zu predigen. Er bestand auf der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium, nahm aber zugleich eine Zäsur zwischen den Testamenten an. Das alttestamentliche Gesetz hat nur eine vorbereitende Funktion für den Glauben und nur Hinweisscharakter auf die Geschichte, die mit Jesus Christus neu einsetzt. Die Verheißungen des Alten Testaments finden ihre Erfüllung, also auch ihr Ende, im Neuen Testament. Auf diese Weise kann Marpeck den reformato-

rischen Rekurs auf das Alte Testament, mit dem vor allem die Kindertaufe begründet wurde, ganz entschieden zurückweisen. So führt er bereits in seinem Straßburger Bekenntnis von 1531 wesentlich öfter das Neue als das Alte Testament an. Jan J. Kiewit hat 350 neutestamentliche und nur 50 alttestamentliche Belegstellen gezählt.³² Marpeck kann auch einer buchstäblichen Verwirklichung der alttestamentlichen Theokratie in der Gegenwart wehren, wie sie ihm im Täuferreich zu Münster so schrecklich vor Augen stand, was ihn allerdings nicht hinderte, Bernhard Rothmanns frühe *Bekenntnisse van beyden Sacramenten* (1533) unter dem Titel *Vermanung auch gantz klarer/ gründlicher und unwidersprechlicher/ewigbestendiger puntss vereynigung* (1542) ohne Nennung des münsterischen Autors zu veröffentlichen.³³ So trennte Marpeck sich von der apokalyptischen Instrumentalisierung des Alten Testaments nicht nur im niederländischen, sondern auch im Hutschen Täuferum. Ebenso widersetzte er sich dem Anspruch, daß die Kirche nur wahre Kirche sei, wenn sie die Gütergemeinschaft nach der Apostelgeschichte (Kapitel 2) praktiziert.

Über das Verhältnis der Testamente zueinander hat Marpeck sich nach seiner Ausweisung aus Straßburg vor allem in der zweiteiligen *Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542* (1544) und in der *Testamentserleuterung* ausführlich geäußert, die er zwischen 1544 und 1550 in Auseinandersetzung mit den lutherischen Theologen konzipiert oder mit Gleichgesinnten geschrieben hat.³⁴ Sie ist so etwas wie eine Konkordanz, die in 125 Kapiteln alt- und neutestamentliche Belegstellen zu einzelnen theologischen Begriffen zusammenstellte. Gesondert führte sie auch alttestamentliche Verheißungshinweise auf das Neue Testament auf. Oft wird außerdem auf Auslegungsunterschiede zu den lutherischen Theologen hingewiesen. Die Kapitel dieser Konkordanz, die so etwas wie eine Handreichung zur Auseinandersetzung mit den Reformatoren darstellt, sind thematisch geordnet. Sie handeln beispielsweise über den Glauben der einzelnen, den Heiligen Geist und seine Gaben, über die Gemeinde und die weltliche Obrigkeit und erläutern schließlich das Verhältnis von Altem und Neuem Bund unter einem christologischen Gesichtspunkt. Dieses Verhältnis genau zu klären und schärfer als die Lutheraner zu konturieren, wird der Anlaß zur Abfassung der *Testamentserleuterung* gewesen sein.³⁵ Da diese Konkordanz zwischen dem ersten Teil und dem zweiten Teil der *Verantwortung* verfaßt wurde, wird sie vor allem jedoch im Zusammenhang mit der Schwenckfeld-Auseinandersetzung zu lesen sein.³⁶

Das Schriftverständnis Marpecks ist für das oberdeutsche Täuferum nicht repräsentativ und darf auch nachträglich nicht zur reinsten Form des täufe-

rischen Schriftverständnisses stilisiert werden. Marpeck hat mit den Gleichgesinnten, die er um sich sammelte, und dem sogenannten *Kunstabuch*, in das auch die Überlegungen seiner Gesinnungsgenossen eingegangen sind, ein Täufertum eigener Prägung geschaffen. Seine Theologie hat in der Folgezeit aber nur wenig Anhänger gefunden und ist bald vergessen worden.

Die Täufer in den Niederlanden und im niederdeutschen Raum

Auch im niederdeutschen und niederländischen Täufertum, das auf den Kürschner *Melchior Hoffman* zurückgeht, war ein spiritualistischer Grundzug wirksam. Bereits in seiner lutherischen Periode hatte Hoffman die Überzeugung vertreten, daß unter dem Buchstaben der Heiligen Schrift ein Sinn verborgen sei und sich nur demjenigen erschließe, der vom göttlichen Geist geführt werde. Hoffman nahm in seinem Kommentar zu Daniel 12 (1529) die Symbole der Evangelisten auf und entwickelte, wie Klaus Deppermann treffend beschrieb, eine allegorische Aufteilung des göttlichen Wortes: »Im Alten Testament dominierten die ›Figuren‹ des Löwen und des Kalbes. Unter dem Löwen ist der Buchstabe des Mosaischen Gesetzes zu verstehen, unter dem Kalb – ungelenk und lächerlich in seinem Lauf – die teilweise groben und lächerlichen Symbole und Präfigurationen des Alten Testaments für die spätere Vollendung der Heilsgeschichte. Im Neuen Testament herrschen das ›menschliche Antlitz‹ – Sinnbild für die dem menschlichen Denken so eingängigen Gleichnisse Jesu – und der ›Adler‹ vor – Symbol für den unverhüllten Geist Gottes.«³⁷ Diesen Geist gilt es in den drei anderen Formen des göttlichen Wortes aufzuspüren, denn das Wort Gottes insgesamt ist von ihm durchwirkt und es dient dazu, den Menschen stufenweise zur Erkenntnis des göttlichen Geistes zu führen. Die Stufe des Adlers vermag der Mensch selber nicht zu erreichen. »Als auch ein fliegender Adler durch keinen Vogel überstiegen wird, also kann auch kein Geist des Menschen das klare, laute, helle Wort übersteigen (...), denn je höher im Geiste danach gestiegen wird, je höher der geistliche Adler schwebet. Darum muß hier ein Stillhalten sein, und sich ein jeder Geist genügen lassen an dem Anschauen der Sonnen, und an dem Anblick des Adlers, denn in das Wort sieht man wohl durch den Geist, aber keinen End und Grund, also auch in den geistlichen Himmel und in das Allerheiligste durch Christum, da soll dann ein jeder Christ ein Stillhalten tun, (...) und sich genügen lassen.«³⁸ Das war die Art und Weise Hoffmans, die reformatorische Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* aufzunehmen.

Dieses Schriftverständnis hat Hoffman in seiner täuferischen Periode fortentwickelt. Auch jetzt versuchte er, den geistlichen Gehalt der Heiligen

Schrift aus dem buchstäblichen Text zu ermitteln. Behilflich waren ihm dabei die typologische und die allegorische Auslegungsmethode. Er verband biblische Personen oder Ereignisse miteinander, zum Beispiel Melchisedek mit Christus oder die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob mit der Trinität Gottes (typologisch); und er enthüllte den heimlichen Sinn einer vergangenen Begebenheit oder einer biblischen Gestalt. So wird die Leiter Jakobs auf Christus gedeutet, durch welchen die Auserwählten in den Himmel gelangen³⁹, oder er bezog eine biblische Figur oder ein Ereignis auf eine Person oder ein Geschehen in der Gegenwart, so den Drachen aus der Apokalypse auf Kaiser Karl V. (allegorisch). Die typologische und allegorische Auslegungsmethode verband Hoffman zur »figürlichen« Deutung der Heiligen Schrift.⁴⁰ In der »Figur« verbarg sich der Geist, der über ihre Deutung zur Erkenntnis gebracht werden mußte. So erklärt sich, warum Hoffman trotz des spiritualistischen Ansatzes mehr als Hut und Denck an exegetischer Arbeit interessiert war und so ausführliche Kommentare wie diejenigen zur *Offenbarung des Johannes* (1530) und zum *Römerbrief* des Paulus (1533) schrieb. Andererseits war es der Geist oder der vom göttlichen Geist ergriffene Mensch, der den Sinn der »Figur« erschloß. Die Figur selbst gab ihn nicht preis. Ohne diesen Geist bliebe sie nichts als leerer Buchstabe. Hoffman hatte Buchstabe und Geist der Schrift mit Hilfe eines eigenwilligen hermeneutischen Zirkels zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden und war zu einer Lösung gelangt, die derjenigen Marpecks ähnelte.

Zugleich sorgte die figürliche Auslegung dafür, daß die Heilsgeschichte als eine noch nicht abgeschlossene Geschichte interpretiert wurde, die auf ihr Ende im Weltgericht erst noch zulief und eine apokalyptische Diagnose der eigenen Zeit ermöglichte. Hoffman ließ sich nicht eigenwillige Zukunftsvisionen einfallen, sondern bezog die biblischen Weissagungen des Alten und Neuen Testaments – oft getrieben von seiner vagabundierenden Phantasie – auf allgemein wahrnehmbare Ereignisse der eigenen Gegenwart. So war aus der figürlichen Schriftauslegung das apokalyptische Grundmuster für die Täuferherrschaft in Münster (1534/35) entstanden.

Zu einer hermeneutischen Metapher geriet ihm die »gespaltene Klaue«, gemeint war damit die Beobachtung, daß »alle Gottes wort doppelt oder zwifach seint, ja eins gegen dem andern«.⁴¹ Darin erblickte er, ähnlich wie Hut und Denck, eine Aufforderung, gelegentlich auftretende Widersprüchlichkeiten biblischer Stellen geistlich aufzulösen oder zu vermitteln, um zu einer »klaren« Deutung der Schrift zu gelangen.

Für das Verhältnis der Testamente zueinander bedeutet dies, daß sie weder scharf voneinander getrennt, noch zu einem einzigen heiligen Text zusam-

mengezogen werden. Da sich die alttestamentlichen Präfigurationen im Neuen Testament erfüllen, bleiben die Testamente als unterschiedliche Stufen der Heilsgeschichte aufeinander bezogen. Sie signalisieren das Fortschreiten göttlicher Offenbarung: vom Schein zum Wesen, vom Schatten zum Licht. Das beschreibt der Titel einer Schrift besonders sinnfällig: »Der leuchter des alten Testaments vß gelegt / welcher im heyliche(n) stund der hütten Mose/ mit seinen sibem lampen / blumen / knöpfen / liechtschneützen vnd Leschnepff. Vnd alles das sich reicht vff die sibem versamlung des neüwen Testaments« (ca. 1530).

Melchior Hoffmans Schriftverständnis wirkte tief in das von ihm geschaffene Täuferium hinein. Es wurde allerdings auch verändert und neuen Bedürfnissen angepaßt. *Bernt Rothmann*, der »Worthalter des Königs« zu Münster, hat die figürlich-spiritualistische Auslegung alttestamentlicher Schriftstellen zurückgedrängt und den analogen Charakter alttestamentlicher und theokratischer Ordnungen in der Gegenwart betont. Offensichtlich fürchtete er eine spiritualistische Verflüchtigung der neuen Einrichtungen in Münster, die mit dem Hinweis auf das Alte Testament begründet worden waren (das Königtum, die Vielweiberei, den Bildersturm). Der Buchstabe der Heiligen Schrift kam hier stärker zum Zuge als der Geist. Umgekehrt hat *David Joris* reagiert. Kräftiger als Hoffman strich er das Wirken des göttlichen Geistes heraus und nahm die Abwertung des Neuen Testaments in Kauf. Er bezog das Geisteswirken, ebenfalls einseitiger als Hoffman, hauptsächlich auf den Heilsprozeß im Inneren des Menschen.⁴² In der Spiritualisierung von Schrift, Sakramenten und Kirche oder Reich Gottes sah er eine Chance, die Meinungsverschiedenheiten unter den Täufern nach dem Zusammenbruch der Täuferherrschaft in Münster 1535 zu überbrücken und seinen Führungsanspruch im melchioritischen Täuferium zur Geltung zu bringen.

Auch *Menno Simons*, der zu den Täufern übergelaufene katholische Priester aus Friesland, folgte grundsätzlich den Spuren des melchioritischen Schriftverständnisses. Auch er legte das Alte Testament »figürlich« aus und richtete alle Verheißungen auf Jesus Christus aus. Was im alten vorausgesagt wurde, hat sich im neuen Bund erfüllt. Allerdings vermied er den »willkürlichen Wildwuchs figürlicher Schriftinterpretation«⁴³ und verstand das Alte Testament weitgehend paränetisch: als Warnung vor einer Übertretung der göttlichen Gebote und als Ermunterung, fortan ein besseres Leben zu führen.

Besonders deutlich setzte Menno Simons sich von Rothmann ab, für den sich das Alte Testament noch nicht im Neuen Testament ganz erfüllt hatte, sondern erst dabei war, sich in der Gegenwart und nahen Zukunft vollends zu

erfüllen: eben im Täuferreich zu Münster am Ende der Tage. Menno schlug, wie im melchioritischen Täuftertum üblich, eine Dreiteilung der Heilsgeschichte vor, setzte aber die Periodisierungsakzente anders: Er nahm eine Zeit vor dem Gesetz an, eine Zeit im Gesetz und eine Zeit der Gnade, die in Jesus Christus geschenkt wurde. Danach war nichts Neues mehr zu erwarten. So konnte das Neue Testament zum Zentrum des Schriftverständnisses und die normative Kraft des Alten Testaments, die in Münster zum Zuge gekommen war, gebrochen werden. Und anders als bei David Joris ist die Zeit des Heiligen Geistes nicht eine eigene, sondern die Zeit der Gnade Jesu Christi. Jesus Christus war das »Fundament des Glaubens« (1. Kor. 3,11), das nicht mehr zu überbieten sei. Auf diese Weise meinte Menno die Verirrungen des münsterischen Täuftertums am ehesten korrigieren und die versprengten Täufer zu einer friedfertigen, von apokalyptischer Gewalttätigkeit befreiten Gemeinde sammeln zu können.

Dieser Täuferführer hielt zeitlebens an der melchioritischen Überzeugung fest, daß der Geist es sei, der die Schrift erschließt. Doch die christologische Konzentration seines Denkens brachte es mit sich, daß er unter zunehmendem Druck das Wort Christi mit dem Neuen Testament identifizierte. Die Schrift wurde zu einem festen Halt. Wer gegen ihren Buchstaben verstieß, war im Unrecht. Bornhäuser schreibt zu recht: »So bleibt zwar dem Wortlaut nach das christozentrische Schriftverständnis erhalten, in Wirklichkeit ist es vielfach aufgegeben zugunsten eines starren, gesetzlich wirkenden ›Es steht geschrieben‹.«⁴⁴ Vor allem in der Auseinandersetzung mit den reformierten Prädikanten wird die ganze Schrift, die zur »leringe, vermaninghe und bestraffinge geschreven« ist, zur einzigen Richtschnur, »met welcken eens chrysten leven moet gemeten und geregiert« werden.⁴⁵ Zunächst bestand Menno Simons wohl darauf, daß die Schrift, die nun so stark ins Zentrum gestellt wurde, im Geist verstanden werden müsse, aber die späteren Schriften zur Menschwerdung Christi und zur Gemeindezucht, meint Bornhäuser, »atmen nicht den Geist Christi, sondern den Geist der Gesetzlichkeit und Rechthaberei«.⁴⁶ Es läßt sich kaum erklären, wie es zu dieser gesetzlichen Verhärtung im Umgang mit der Schrift kommen konnte. Vielleicht war es die Vermutung, daß die Schlacht in bedrängter Situation nur mit den Mitteln der Gegner gewonnen werden könne: Er mußte sich konsequenter, gehorsamer und genauer auf den Geist einlassen, der sich seine faßbare Gestalt in der Schrift für alle Zeiten gegeben hat.

Das Schriftverständnis der Täufer ist alles andere als einheitlich. Gemeinsam ist allen die Front, die gegen die Lehrautorität des Papstes und gegen die Hauptreformatoren errichtet wurde. Im konkreten Umgang mit der

Schrift und in der Begründung dieses Umgangs wechselten jedoch die Akzente zwischen Biblizismus, Spiritualismus und zahlreichen Mischformen aus Geist, Buchstabe und frühmodernem Common sense.

Anmerkungen

- 1 Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981, S. 161.
- 2 Horst Buszello, Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift *An die Versammlung Gemayner Pawerschafft*, Berlin 1969, S. 157, S. 177 u. ö. (Text: S. 150–192).
- 3 Siegfried Bräuer (Hg.), Die beiden Briefe des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 2000, S. 160.
- 4 Zit. n. Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, 10. Aufl., Darmstadt 1975, S. 87 f.
- 5 James Stayer, Klaus Deppermann, Werner O. Packull, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49, 1975, S. 83–121.
- 6 Siegfried Bräuer, Die beiden Briefe des Grebel-Kreises an Thomas Müntzer, S. 153.
- 7 Ebd., S. 154 f. Hier gibt es Parallelen zu A. Karlstadt, vgl. neuerdings Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, S. 204–210, bes. S. 222.
- 8 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz I: Zürich, Zürich 1952, S. 24.
- 9 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 2000, S. 38. – Zum Schriftverständnis der Täufer früher: Clarence Bauman, Gewaltlosigkeit im Täuferium. Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täuferiums der Reformationszeit, Leiden 1968, S. 125–170.
- 10 Ebd., S. 38–40.
- 11 Heinold Fast, Hans Krusis Büchlein über Glauben und Taufe. Ein Täuferdruck von 1525, in: Zwingliana XI, 7, 1962, S. 456–475.
- 12 Heinold Fast, Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie des 16. Jahrhunderts. Weierhof/Pfalz 1959, S. 157.
- 13 John D. Roth, Harmonizing the Scriptures: Swiss Brethren understandings of the relationship between the Old and New Testament during the last half of the sixteenth century, in: Werner O. Packull / Geoffrey L. Dipple (Hg.): Radical Reformation studies. Essays presented to James M. Stayer, Aldershot 1999, S. 38.
- 14 Ebd., S. 51 f.
- 15 Hans Hut, Von dem geheimnis der tauf, baide des zaichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen lebens, in: Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, Leipzig 1938, S. 14 u.ö. (»zeuknus«), S. 15 (»evangelion aller creatur«); vgl. S. 33 (»die creatur aller güete anstatt des schöpfers stellen«); Gottfried Seebaß, Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (1527), Gütersloh 2002, S. 400–408. – Hans Hut, Ein christlicher underricht, wie göttliche geschrift vergeleicht und geurtailt solle werden, in: Lydia Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter I, Leipzig 1938, S. 29.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd.
- 18 Ulrich Stadler, Vom lebendigen Wort und geschriebenen, in: Müller (Hg.), Glaubenszeugnisse I, S. 212.

- 19 Hans Denck, *Schriften*, II, hg. v. Walter Fellmann, Gütersloh 1956, S. 59.
- 20 Leonhard Schiemer, *Etlich Schöne Epistel und Fürneme Artidel des Glaubens*, in: Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse I*, S. 45.
- 21 Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse I*, S. 28: »Ein christlicher underricht, wie göttliche geschrift vergleicht und geurtailt solle werden. Aus kraft des heiligen geists und zeuknus der drei tail christlichens glaubens sambt irem verstandt«.
- 22 Hans Denck, *Schriften*, II, S. 106.
- 23 Neuerdings: Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mainz 1995, S. 296–341. Zur Druckgeschichte: Georg Baring, *Die »Wormser Propheten«, eine vorlutherische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527*, in: ARG 1934, S. 23–41.
- 24 Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976.
- 25 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hg. v. Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 120 f.
- 26 Windhorst, *Taufverständnis*, S. 106 f.; Hubmaier, *Schriften*, S. 174.
- 27 Hubmaier, *Schriften*, S. 177.
- 28 Hubmaier, *Schriften*, S. 206, S. 210.
- 29 Pilgram Marpeck, *Verantwortung über Casparn Schwenckfelds Iudicium* (o.O., o.J.), hg. v. J. Loserth, *Pilgram Marpecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542*, Wien / Leipzig 1929, S. 112 u. ö.
- 30 Vgl. John D. Rempel, *The Lord's Supper in Anabaptism. A Study in the Christology of Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, and Dirk Philips*, Waterloo, Ont., 1993, S. 120 f.
- 31 Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl. München 1988, S. 62 f.
- 32 Jan J. Kiwiet, *Pilgram Marpeck. Ein Führer der Täuferbewegung im Süddeutschen Raum*, Kassel 1958, S. 71 f.
- 33 Frank J. Wray, »The Vermanung« of 1542 and Rothmann's »Bekenntnisse«, in: ARG 1956, 47, S. 243–251.
- 34 Ebd., S. 74–81.
- 35 Zur Abfassung der Testamentserläuterung s. Loserth, *Antwort*, S. 38–48.
- 36 William Klassen and Walter Klaassen (Hg.), *The Writings of Pilgram Marpeck*, Kirchner, Ont., und Scottdale, Pa., 1978, S. 555.
- 37 Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979, S. 59.
- 38 Melchior Hoffman, *Das eerste Capitel des Evangelisten St. Mattheus, 1528*, zit. aus der Vorrede n. Peter Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker*, Haarlem 1954, S. 35, ausführlich zum Schriftverständnis: S. 31–45.
- 39 Ebd., S. 35.
- 40 Deppermann, *Melchior Hoffman*, S. 213 f.
- 41 Melchior Hoffman, *Das freudenreiche zeucknus vom worren friderichen ewigen evangelion, 1532*, in: Friedrich Otto zur Linden, *Melchior Hoffman, ein Prophet der Wiedertäufer*, Haarlem 1885, S. 430.
- 42 Gary Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543*, Waterloo, Ont., 1990, S. 90–94; vgl. auch: Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilvarsum 2000, S. 162: »Melchior Hoffman had immers niet zozeer de letter verworpen ten faveure van de Geest,

Zoa(s) Joris deed, maar een systeem nitgedacht waarin voor letter en Geest een ploats was.«

43 Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'*. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561), Neukirchen-Vluyn 1973, S. 47.

44 Ebd., S. 56.

45 Menno Simons, *Dat fundament des christelycken leer door Menno Simons op dat aldercorste gescheren*, o.O. 1539/40, hg. v. H.W. Meihuizen, Den Haag 1967, S. 106.

46 Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, S. 60.