



# Theologisches Gespräch

1/2/78

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt

*Manfred Bärenfänger, Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich*

*Torsten Bergsten, Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts als Protest und Korrektiv*

*Bernd Busche, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Biblexegese für die Gemeindepraxis*

*Buchbesprechung: Siegfried Liebschner: Klaus Haacker u. a., Biblische Theologie heute*

## Thema: Freikirche und Staat

### Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich

Um erste Versuche zu machen, die Gemeindegeschichte seit dem ersten Weltkrieg aufzuarbeiten, trafen sich vom 26. bis 29. September 1977 im Theologischen Seminar Hamburg

*Vertreter der „klassischen“ Freikirchen.* Weil diese Zeit immer noch mit vielen gefühlsmäßigen Belastungen beschwert ist, waren auch nicht offizielle Delegierte eingeladen worden, sondern interessierte Angehörige der Mennoniten, Methodisten, der Evangelisch-Freikirchlichen und der Freien evangelischen Gemeinden fanden sich zu dieser „Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Kirchengeschichte“ zusammen. Auch einige Landeskirchler als Kenner des „Kirchenkampfes“ waren dabei. Man war sich schnell einig, daß die Bezeichnung „Kirchenkampf“ von den Freikirchen nicht verwendet werden kann, weil er eine Auseinandersetzung innerhalb der damaligen Deutschen Evangelischen Kirche gewesen ist.

Von den *Mennoniten* liegen erste Arbeiten für ihren Weg im „Dritten Reich“ vor, etwa von *Dr. Hans-Jürgen Goertz*, Hamburg, der zu den Einladenden gehörte und zu Beginn eine Einführung in den Forschungsstand und die damit verbundene Problematik gab. Quellmaterial muß gesammelt und jedem zugänglich gemacht werden, der darüber arbeitet. Leider werden Akten oft als Privatbesitz der damals Verantwortlichen oder ihrer Erben angesehen.

Im Raum der *Evangelisch-methodistischen Kirche* werden erste Forschungen angestellt. *Dr. Karl Zehrer*, Werdau (DDR), hat eine Habilitationsschrift „Die Freikirchen und das Dritte Reich“ abgeschlossen. Dafür konnte er die in der DDR lagernden Akten des damaligen Reichskirchenministeriums einsehen und verarbeiten. Sein einführendes Referat war die Basis für die weitere Arbeit der Tagung. Es war sicher gut, mit der Weimarer Republik einzusetzen. Auch die Freikirchen, die zu den konservativen Kräften gehörten, fanden nur sehr langsam Zugang zu den neuen Verhältnissen. Ihr Herz schlug noch für die zur Abdankung gezwungenen Fürsten. Andererseits bemühten sich die Freikirchen, jetzt

UB 705  
17. JAN 1978  
ZA 4201

endlich die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaften zu erlangen, und hofften sich dadurch eine öffentliche Aufwertung. Die Freikirchen waren nicht frei von Nationalismus und teilten die landläufige Auffassung von Krieg und Frieden, nach der der Krieg eine Naturnotwendigkeit ist. Nach Matthäus 24,6 muß die Gemeinde bis ans Ende von Kriegen und Kriegsgeschrei hören. Daraus wurde abgeleitet, daß man Kriegsgeschrei nicht nur ohnmächtig hinzunehmen, sondern sich bei Konflikten auch tatkräftig zu beteiligen habe. Selbst unter den ursprünglich pazifistischen Mennoniten setzte sich diese Auffassung schon während des ersten Weltkrieges durch.

Im Gegensatz dazu übten die Freikirchen, deren ausländische Schwesterkirchen — wie Methodisten und Baptisten — viele Parlamentarier, Gewerkschaftler und Parteiführer stellten, eine große Zurückhaltung gegenüber aktiver parteipolitischer Betätigung. Erst als sich die Notwendigkeit zeigte, gewisse Ziele — etwa in der Schul- und Abstinenzfrage — mit politischen Mitteln durchzusetzen, entstand der „Christenbund“, dem zeitweilig der Baptistenprediger *C. A. Flügge* und der Methodistenbischof *Dr. Melle* vorstanden. Er blieb nicht lebensfähig. Dagegen konnte 1930 der „Christlich-Soziale Volksdienst“ 14 Reichstagsmandate erringen. Eins davon hatte der baptistische Schriftleiter *Paul Schmidt*. Schon bald warnten Freikirchen und Gemeinschaften aber auch vor dieser Partei.

Dr. Zehrer machte deutlich, daß es später zum Nationalsozialismus niemals ernste Differenzen gab, die evangelischen Freikirchen aber auch nie die eng verbundenen Vertrauten des NS-Staates waren. Sie begrüßten es, daß mit dem „Führer“ ein starker Mann dem von vielen Regierungskrisen und den Belastungen des Versailler Vertrages erschütterten Staat zu Ordnung und Stärke verhalf. Zur Verunsicherung kam es, als die „Deutschen Christen“ eine Einheitskirche propagierten, der auch die Freikirchen angehören sollten. Daraufhin planten diese ernsthaft, sich zu einer „Deutschen Freikirche“ zusammenzuschlie-

ßen, um so neben der Katholischen und der Deutschen Evangelischen Kirche eine „Dritte Säule“ zu bilden. Spätere Enttäuschungen führten zu einer Unterscheidung zwischen „echtem“ und „unechtem“ Nationalsozialismus. Die antijüdische Haltung des NS-Staates wurde von den Freikirchen nicht als so unerträglich empfunden, daß sie sich dagegen in irgendeiner Form auflehnten. Neben der Angst vor einer eventuellen Strafe für eine derartige „Unbotmäßigkeit“ und der ans Unbegreifliche grenzenden Gleichgültigkeit dürfte für diese Haltung bedeutsam gewesen sein, daß es in ihren Reihen kaum Juden und Antifaschisten gab. Den wenigen aus rassischen Gründen Gefährdeten konnte meist dank guter Beziehungen geholfen werden. Ausländische Berichte über die Behandlung von Juden hielt man für übertrieben.

Die regimetreue Einstellung blieb dadurch bestimmt, daß die Freikirchen bis Kriegsausbruch in der Volksmission das Evangelium verkündigen konnten. Das wurde ihnen auch unwidersprochen abgenommen. So ist auch das Auftreten von Bischof Dr. Melle und Paul Schmidt auf der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum im Juli 1937 in Oxford zu verstehen. Weil die Deutsche Ev. Kirche (DEK) keine Delegierten dazu entsenden durfte, empfand die Bekennende Kirche (BK) die Erklärungen der anwesenden Freikirchler als Verrat ihres Kampfes um das Evangelium. Bis 1944 gab es bis zur Unerträglichkeit gesteigerte Akklamationen an und für das Regime, die Hitler als Gottesgeschenk für Deutschland und die Welt bezeichneten.

Nach dem Zusammenbruch schwiegen die Freikirchen sich aus. Ein Schuldbekenntnis wurde allenfalls indirekt und auf Veranlassung der ausländischen Brüder abgegeben. Die verantwortlichen Männer verblieben auch zumeist nach 1945 in ihren leitenden Diensten.

Dr. Zehrer's Referat zeigt die ganze Problematik auf, vor der die Erforschung jener Zeit steht. Offizielle Akten eines Ministeriums und der Kirchen- und Gemeindeleitungen können

## „Die Freikirchen wollten mit einer Freikirchlichen Sammlung oder Deutschen Freikirche der Eingliederungsgefahr begegnen“

nicht die ganze Wirklichkeit wiedergeben. Darum fehlt die Gegenseite ganz. Welcher Einfluß ging etwa von der apokalyptischen „Untergrundliteratur“ aus! Für viele Freunde des „prophetischen Wortes“ in Freikirchen und Gemeinschaften galt etwa seit den 1929 erschienenen Vorträgen „Der Weiße Herzog“ von Friedrich Hoffmann Hitler als der „Antichrist“ und bewahrte sie so vor einer Regime-Bejahung! Vom Dienstag ab schilderten Vertreter einzelner Freikirchen den Weg ihrer speziellen Gemeinden. *Karl-Heinz Voigt*, Methodistenpastor in Bremen und Miteinlander der Tagung, zeichnete den „Weg der Methodistenkirche ins Dritte Reich“. Ähnlich wie die Mennoniten konnte er sich für die Methodisten auf beträchtliche Vorarbeit zum Thema stützen. Die deutschen Methodisten gehörten mit denen der Schweiz und Ungarn zum „Mitteleuropäischen Sprengel“. Ihr Bischof Nuelsen war amerikanischer Staatsbürger und residierte in Zürich. Dadurch blieb aber auch unschätzbare Aktenmaterial erhalten.

Die Methodisten gründeten zunächst einen „Sonderausschuß für unsere kirchlichen Belange in Deutschland“. 1935 bekamen sie die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes und beriefen in Dr. Melle einen eigenen deutschen Bischof. Vorausgegangen war ein starkes Fragen nach dem einzuschlagenden Weg. 1926 bildeten die Bischöflichen Methodisten, die Evangelische Gemeinschaft, die Baptisten und die Freien evangelischen Gemeinden die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) als eine Interessenvertretung gegenüber den Landeskirchen, zu denen das Verhältnis gespannt war, und gegenüber dem Staat. Nach 1933 wuchs unter dem Reichsbischof Müller ernsthaft die Gefahr der Auflösung. Die Freikirchen sollten der Reichskirche eingegliedert werden. Über die Form des Anschlusses gab es verschiedene Vorstellungen. Die Freikirchen reagierten ihrerseits mit verschiedenen Denkvorschlägen, um mit einer „Freikirchlichen Sammlung“ oder „Deutschen Freikirche“ der Eingliederungsgefahr zu begegnen, eine

Front gegen die röm.-kath. Kirche aufzubauen und als „Dritte Säule“ neben den Großkirchen ein Verhandlungspartner der Reichsregierung zu werden.

Die Kontakte zur „Bekennenden Kirche“ befriedigten nicht. Karl Barth lehnte die „nichtreformatorischen Kirchen“ — damit meinte er die Freikirchen — rundheraus ab. Bei den Methodisten gab es auch einen kurzen Einbruchsversuch „deutsch-christlicher“ Methodisten, die eine Fachschaft von NS-Pastoren zu schaffen suchten. Die Leitung der VEF (Melle, Schmidt) wirkte oft wie „freischwebende Künstler“, denn was für die Methodisten galt, traf sicher auch auf die Glieder der anderen Freikirchen zu: Die Evangelisation war ihnen wichtiger als Organisationsformen. Diese Haltung erschwerte aber auch den verantwortlichen Männern die Arbeit.

*Günter Balders*, der eigentliche Gastgeber der Tagung, schilderte den Weg „Vom Bund der Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – Wege und Sackgassen“. Er konnte sich dabei noch nicht auf eine so reiche Vorarbeit stützen, wie es Mennoniten und Methodisten können, sondern nur eine allererste Sichtung des Materials vornehmen.

Am 28. 4. 1933 erschien ein Aufsatz von *Dr. Hans Luckey* „Das Gebot der Stunde“, in dem er aufrief, nicht abseits zu stehen. Die Bundesorganisation bedurfte einer neuen Konzeption. Es ging ihm um die Frage: Zurück zum Independentismus der Vorkriegszeit oder hin zum Führerprinzip? Im deutschen Baptismus gab es ursprünglich die eine große Bundesgemeinde. Luckey fragte: Warum nicht Stärkung der Einheit durch stärkere Führung? Warum nicht zurück zu 1851 — hin zum Führerprinzip?

Sieben damals junge Prediger, von denen keiner der Bundesverwaltung angehörte, fünf aber Gefährten gemeinsamer Studienzeit auf dem Hamburger Predigerseminar waren, veröffentlichten am 18. Mai 1933 „Ein bekennendes Wort zur gegenwärtigen Stunde“, in dem sie es „begrüßen von Herzen, daß durch

## „Dem NS-Staat war diese Machtzusammenballung der Freikirchen nicht recht“

die nationale Revolution wieder die geistigen Werte zur Herrschaft kommen sollen und daß dadurch auch *unsere* Botschaft von dem Gnadenwalten Gottes und seines Geistes in unserem Volke neues Gewicht gewinnt“. Den Predigern Fehr, Harnisch, Lücke, Pohl, Przygodda, Riemenschneider und Rockel ging es um eine gemeindegemäße Form zwischen lähmendem Parlamentarismus und entmündigendem „absolutem Führertum“ unter „klar führenden und verantwortlich sorgenden Hirten“. Zur Begründung des Führerprinzips greift der Text auf die Theologie der Schöpfungsordnungen zurück und vernachlässigt die für die Lehre von der christlichen Gemeinde konstitutive Christologie.

Am 23. Oktober 1933 erging ein Schreiben der Bundesältesten an alle Gemeinden. Wenn sie weiterhin dem Bund der Baptistengemeinden angehören wollten, mußten sie innerhalb von drei Wochen einen Bruder namentlich bestimmen, „daß er der Vorsitzende oder Führer der Gemeinde sei (das wird wohl in den meisten Fällen der Prediger der Gemeinde sein)“. Dagegen wandte sich ein Sonderdruck der „Rheinischen Traube“, des Vereinigungsblattes der rheinisch-westfälischen Baptistengemeinden (1/1934), von *E. Merten* unterzeichnet, der mit der Liedstrophe endet: „Jesus, du allein, sollst mein Führer sein!“ Eine Verkürzung der Tatsache ist es, daß die Gebetsgemeinschaft auf der Theologischen Woche in Hamburg 1937 die Initialzündung gewesen sei, den Weg zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu beschreiten. Die politische Situation stimulierte sehr früh den Zusammenschluß freikirchlicher Gruppen. Schon vor dem Verbot der „Christlichen Versammlung“ im April 1937 gab es Kontakte zur Brüderbewegung.

Am 22. Februar 1941 entstand auf der Bundeskonferenz in Berlin, Gubener Straße, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden aus vier Gemeindebünden: Dem Baptistenbund hatten sich 1938 die pfingstlerischen „Elim“-Gemeinden angeschlossen. Die „Offenen Brüder“ hatten sich im August

1937 dem Bund freikirchlicher Christen (BfC) angeschlossen, der der verbotenen „Christlichen Versammlung“ als neue Organisation zugestanden worden war, unter der persönlichen Verantwortung von *Dr. Hans Becker*. Dem NS-Staat war diese Machtzusammenballung der Freikirchen nicht recht. Erst im Oktober 1942 wurde die staatliche Anerkennung für die neue Bundesverfassung erteilt. Der Name „evangelisch-freikirchlich“ deutet an, daß man das Ziel einer Zusammenführung aller Freikirchen noch nicht aufgegeben hatte. Nach dem Kriege traten eine Reihe ehemaliger „Christlicher Versammlungen“ wieder aus dem Bunde aus und fanden sich zur „Freien Brüdergruppe“. Die meisten Elim-Gemeinden in der Bundesrepublik schieden 1954 wieder aus dem Bunde aus.

Mit Spannung erwartet wurde am Dienstagabend das „Gespräch mit Augenzeugen“, das *Dr. Heinold Fast*, Emden, führte, der die Zeit des „Dritten Reiches“ selbst nur als Kind miterlebte. Subjektive, persönliche Erinnerungen wurden erwartet und berichtet. Erschütternd war, daß drei von den fünf Gesprächsteilnehmern aus ihren Gemeinden emigrieren mußten, weil sie auch von Brüdern allein gelassen wurden. Unbefriedigend blieb, daß nur Männer berichteten, die dem NS-Staat gegenüber negativ gesinnt waren. Es hätten sich auch sicherlich Teilnehmer finden lassen, die das Suchen nach der Klarheit und Wegführung — wie es sich in den schriftlichen Zeugnissen widerspiegelt — stärker hätten schildern können. Deutlich wurde aber auch hier im Gespräch der Unterschied zwischen den Freikirchen und der BK: Die BK bezeugte angesichts des totalitären Systems: Jesus Christus ist *der* Herr!, während sich die Freikirchler weithin auf das Bekenntnis: Jesus Christus ist *mein* Herr! beschränkten.

Am letzten Vormittag gab es noch *Kurzinformationen*, so aus dem Raum der *Evangelischen Gemeinschaft*, die heute ein Teil der Evangelisch-methodistischen Kirche ist, durch Helmut Mohr, und aus den *Freien evangelischen Gemeinden*, die, wie Waldemar Brenner deutlich machte, als einziger

„In den letzten Jahren  
ist die Diskussion um die Täufer erneut reger geworden“

Bund innerdeutsch, allenfalls innereuropäisch, verankert sind und bis 1945 Schwierigkeiten hatten, überhaupt wirklich ein Bund zu werden. Im „Dritten Reich“ kam als homogener Block der Kreis um *Friedrich Heitmüller* hinzu, der sich erst nach dessen Tode in den Bund einzufügen begann. Heitmüller hielt zu Beginn der NS-Zeit „Zwölf Predigten eines Christen und Nationalsozialisten“ in SA-Uniform. Später bekam er ein Predigtverbot, das aber aufgehoben wurde, wie Dr. Zehrer ergänzend mitteilte.

Der Hamburger *Mennonitenpastor Foth* schilderte den Weg der ältesten Freikirche überhaupt, die schon im 19. Jahrhundert zur Staatsbejahung fand. Schon 1934 sah sie die Frage der Wehrdienstverweigerung als ein überholtes Relikt an. (Die Allgemeine Wehrpflicht wurde erst 1935 eingeführt!). Im Dritten Reich gab es keine mennonitischen Wehrdienstverweigerer!

Joachim Zeiger zeigte den Weg der *Brüderbewegung* bis zum Verbot. Es wurde am 13. April 1937 durch die Tagespresse bekanntgemacht, weil es wegen ihrer Organisationsfeindlichkeit keine Adresse gab, an die sich der Staat halten konnte. Das Verbot wurde nie aufgehoben. Einzige Möglichkeit blieb eine Neuorganisation. Als der BfC den Zusammenschluß mit den Baptisten beschloß, gab es nur die Möglichkeit, sich dem BEFG anzuschließen oder in die Illegalität zurückzufallen.

Die Arbeit soll fortgesetzt werden. Ein weiteres Treffen wird in etwa anderthalb Jahren stattfinden. In der Zwischenzeit muß Quellenmaterial sichergestellt und bereits Veröffentlichtes zusammengetragen werden. Geprüft werden müßte, welchen Aussagewert unsere Zeitschriften haben. Was ist an den Seminaren gelehrt worden?

Der Kontakt der Teilnehmer an der Arbeitsgemeinschaft soll gepflegt und zu Vertretern anderer deutschsprachiger Freikirchen ausgedehnt werden.

Manfred Bärenfänger, An der Kapelle 11,  
2957 Westoverledingen 3

## Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts als Protest und Korrektiv

### I. Das Täuferium im Lichte der neusten Forschung

Der Ursprung des Täuferiums des 16. Jahrhunderts ist ein in der Forschung lebhaft diskutiertes Problem. Seit den grundlegenden Arbeiten von Ernst Troeltsch und Karl Holl haben zwei Hauptauffassungen einander gegenübergestellt. Laut Troeltschs *Soziallehren* (1912) entstand das Täuferium und damit der „Sektentypus“ in der neueren Kirchengeschichte 1525 in Zürich. In dem Aufsatz *Luther und die Schwärmer* (1923<sup>2</sup>) tritt Holl die Ansicht, daß die „Schwärmer“ und unter ihnen die „Wiedertäufer“ aus der Auseinandersetzung Luthers mit seinen spiritualistischen Gegnern in den Jahren 1521 bis 1522 hervorgegangen sind. Troeltschs Standpunkt ist nicht zuletzt von zwei bekannten Reformationshistorikern weitergeführt worden: von Fritz Blanke in Zürich und von dem amerikanischen Mennoniten Harold Bender. In Uppsala war Gunnar Westin ebenfalls ein energischer Vertreter dieser Auffassung. Holls Interpretation wurde vor allem von den Mennoniten, aber auch von anderen als lutherische Kontroverstheologie abgelehnt. In den 1950er Jahren war man in der Täuferforschung vorherrschend der Meinung, daß das Täuferium aus der zwinglischen Reformation hervorgegangen sei und eine Radikalisierung dieser darstellte. Nach dieser Auffassung waren diese eigentlichen, ursprünglichen Täufer apolitische Pazifisten und Separatisten, Vorläufer des späteren Freikirchentums und des Pietismus.

In den letzten Jahren ist diese Diskussion erneut reger geworden. Als Beispiel für die neue Forschungslage soll hier auf einige Arbeiten des amerikanischen Historikers James M. Stayer hingewiesen werden und besonders auf seine Beurteilung des Täuferführers Hubmaier. Es nach dem Verfasser

*„Die erste Stufe des Täuferturns war kongregationalistisch, nicht separatistisch, und vertraute folglich auf Selbstverteidigung und nicht Wehrlosigkeit“*

dieses Beitrages gestattet sein, Balthasar Hubmaier zu erwähnen, da er sich mit ihm eingehend befaßt hat.

In seiner Dissertation schreibt Stayer wie folgt: „Wessen Lehre vom Schwert war unter den Positionen, die wir untersuchten, die am wenigsten typisch täuferische? Nach meinem Urteil gibt es auf diese Frage nur eine Antwort: Balthasar Hubmaiers! . . . das realpolitische Motiv findet sich (zumindest in einer theoretischen Formulierung) nur bei Hubmaier; und zwar aus guten Gründen. Realpolitik ist der natürlichste Modus einer Politik der Legitimität; und wenn irgend etwas für die Täufer zutrifft, dann die Tatsache ihrer Illegitimität.“<sup>2</sup> 3 Jahre später beurteilt derselbe Verfasser Hubmaier ganz anders, wenn er in dem Aufsatz „Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus“ schreibt: „Hubmaier ist in der Täufergeschichte für seine Kirchenordnung und für seine Einstellung zum Schwert der Obrigkeit, die von der Sattlers und Grebels abwich, wohlbekannt. Man sah in ihm einen „Ausnahmefall“, der von den frühen Täufem abgewichen sei. Es ist jedoch die Frage, ob sein Standpunkt zu dieser Zeit eine „Sonderstellung“ einnahm oder ob er anfänglich nicht doch den von Grebel und Mantz, Gross und Teck überwog.“<sup>3</sup> Eine ähnliche Position bezieht Stayer in einem Artikel aus dem gleichen Jahr. Er schreibt: „Wenn Bergsten betont, daß Hubmaier im frühen Schweizer Täuferturn eher keine Randrolle spielte, scheint das heute viel für sich zu haben.“<sup>4</sup>

Was ist demzufolge in der Forschung zwischen den Jahren 1972 und 1975 geschehen? Einmal ist die Meinung völlig inaktuell geworden, die Täuferbewegung habe nur einen Ursprung, „monogenesis“. Statt dessen spricht man jetzt von deren „polygenesis“. Man unterscheidet zumindest drei verschiedene Hauptrichtungen des frühen Täuferturns: die Schweizer Brüder, die süddeutschen Täufer und die norddeutschen und holländischen Täufer.

Wichtiger aber in diesem Zusammenhang ist die völlig neue Beurteilung des frühen Schweizer Täuferturns, deren vornehmlichster Vertreter eben James M. Stayer ist. Zusammenfassend schreibt er: „Dieser Aufsatz will das frühe Täuferturn von 1525 als ein vorsektierisches Phänomen erweisen und es seinerseits als Spätstadium einer radikalen reformierten Bewegung darstellen, die als Übergang von der etablierten reformierten Kirche zu der nach 1526 anzutreffenden Sekte der Schweizer Brüder diente. Meine Hypothese ist: Die radikale reformierte Bewegung verkörperte eine nichtseparatistische kongregationalistische Kirchenverfassung. . . .“<sup>5</sup> Bezeichnend für diese Bewegung seien die Ablehnung der Zehntenpraxis, der Bildersturm, die Erneuerung der Taufe und die politische Aktivität, die eng mit dem Bauernaufstand verbunden war. So kann man in den Jahren 1523 bis 1525 ein Verwobensein von Reformation, Bauernbewegung und Widerstand gegen die Kindertaufe feststellen.

Für diese frühe radikale Schweizer Bewegung ist Hubmaier geradezu typisch. Es handelt sich um die Unabhängigkeit der Ortsgemeinde, die möglichst total durch die Gläubigentaufe kirchlich umgestaltet werden sollte. Aber es ging auch darum, aktiv und wenn nötig mit Gewalt die örtliche Selbständigkeit und Integrität zu verteidigen. So erklärt sich der Ausdruck Stayers, daß das frühe Schweizer Täuferturn eine Art „reformierten Kongregationalismus“ darstellt. Folglich kann man diesen Typus von Täuferturn als ein Stück authentischer Reformation des 16. Jahrh. auffassen. „Die radikale reformierte Bewegung, zu der auch die erste Stufe des Täuferturns gehörte, war kongregationalistisch, nicht separatistisch, und vertraute folglich auf Selbstverteidigung und nicht Wehrlosigkeit.“<sup>6</sup> Der Apolitismus, die Wehrlosigkeit und die strenge Absonderung von der Großkirche und der Welt gehören demnach zu dem späteren Entwicklungsstadium der Schweizer Täuferbewegung, das im Schleithimer Bekenntnis von 1527 programmatisch dargelegt wurde. Mit diesen Ausführungen ist nur ein Teilge-

„In Waldshut  
war die kirchliche und bürgerliche Einheit,  
das Corpus christianum, erhalten geblieben“

biet der neuesten Täuferforschung berührt worden. Dadurch wird aber das Hauptthema dieses Beitrages in ein neues Licht gerückt. Der täuferische Protest bedeutete nach den eben angeführten, überzeugenden Ergebnissen der Forschung ursprünglich nicht nur ein Nein zu Großkirche und Welt, sondern eine aktive Beteiligung an der Umgestaltung von Kirche und Welt.

## II. Balthasar Hubmaier als Beispiel für den täuferischen Protest

Als zweiter Teil dieses Aufsatzes sollen jetzt einige Gedanken aus Hubmaiers Schriften als Beispiel für den ursprünglichen Täuferprotest dargelegt werden. Sein Protest wollte gleichzeitig ein Korrektiv zu der großen Reformationsbewegung zwinglischer und lutherischer Prägung sein. Es wird vorausgesetzt, daß Hubmaiers Biographie in großen Zügen bekannt ist. Seine Aussagen werden nach der wissenschaftlichen Ausgabe von Westin-Bergsten, jedoch in modernisierter Form, zitiert<sup>7</sup>.

Von Hubmaiers 24 größeren und kleineren, in den 1520er Jahren gedruckten Schriften ist das Buch *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* das beste, inhaltlich und der Form nach. Es erschien 1525 in Straßburg und richtet sich gegen eine Schrift von Zwingli, die im Mai desselben Jahres veröffentlicht worden war. Diese trug den Titel „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe“. Hubmaier erwähnt nicht Zwinglis Namen, da er immer noch hofft, Freundschaft und kirchlichen Frieden mit den Schweizer Reformatoren bewahren zu können. Die Entfremdung zwischen ihnen und den Täufnern, unter ihnen Hubmaier, stellt sich jedoch als unheilbar heraus.

Im Vorwort des Taufbuches weist Hubmaier eine ganze Reihe von Anklagen und Beschuldigungen zurück. Ich zitiere etwas gekürzt: „Ich weiß gewiß, daß Gott sich wohl 7000 Männer vorbehalten hat, die ihre Kniee vor der kindischen Kindertaufe nicht gebeugt noch sie für recht erkannt haben. Etliche Kindswäscher dagegen verfechten die Kinder-

taufe und kommen mit unbegründeten Erdichtungen und unwahrhaftigen Einwüfen. Sie sagen, man wollte dadurch *Rotten* und *Sekten* machen, die Obrigkeit dadurch ausrotten und ihr nie gehorsam sein. Außerdem verbreiteten sie von den Täufnern, daß diese sich rühmten, sie könnten *nach der Taufe nicht mehr sündigen*.“ Diese drei Anklagen weist Hubmaier als unbegründet zurück. „Uns geschieht Unrecht. Wir machen nicht Rotten oder Sekten, sondern wir handeln nach dem Wort Gottes.“<sup>8</sup>

Die Reform innerhalb der Kirche, die die Täufer durchführen wollten, wurde also von den reformatorischen Gegnern als Aufruhr, Sektenwesen und geistliche Überheblichkeit bezeichnet. Alle drei Anklagepunkte sind bemerkenswert.

### 1. Aufruhr

Zunächst die Anklage wegen Aufruhrs. Genau wie bei Luther, Zwingli und den übrigen Reformatoren ging es bei Hubmaier darum, das Wort Gottes recht zu verstehen, zu verkündigen und zu praktizieren. Nach seiner Meinung war die Taufe der Gläubigen ein unerläßliches Merkmal der christlichen Kirche. Wenn die österreichische Obrigkeit ihn und seine Stadt Waldshut dazu zwingen wollte, ihre neue Tauf- und Gemeindeordnung aufzugeben, war es selbstverständlich, daß man sich wehrte. Man muß ja Gott mehr als den Menschen gehorchen. Es ist nicht Aufruhr, Gottes Wort zu befolgen. In Waldshut ging es auch nicht darum, das Volk zu zersplittern. Fast die ganze Stadt stand ja hinter ihrem kirchlichen Führer Dr. Balthasar Hubmaier. In Waldshut war die kirchliche und bürgerliche Einheit, das Corpus christianum, erhalten geblieben, und zwar mit täuferischem Vorzeichen.

Auch in einer bekannten Schrift vom Herbst 1524, als Hubmaier noch nicht den Schritt zum Täufertum vollzogen hatte, verteidigt er sich und bezeichnet die Verfolgung und Gewaltmaßnahmen der Obrigkeit als unchristlich und ketzerisch. In *Von Ketzern und ihren Verbrennern* heißt es u.a.: „So folgt

„Das Täuferturn steht am Beginn der Reformation  
als eine Protestbewegung  
gegen das tyrannische Staats- und Volkskirchentum“

nun, daß die Ketzerrmeister die allergrößten Ketzerr sind, in dem daß sie wider Christi Lehre und Beispiel die Ketzerr in das Feuer verurteilen und vor der Zeit der Ernte den Weizen ausraufen mit dem Unkraut zusammen. Denn Christus ist nicht gekommen um zu metzgen, umbringen und verbrennen, sondern damit die da leben, noch reichlicher leben.“<sup>49</sup>

Das Täuferturn steht am Beginn der Reformation als eine Protestbewegung gegen das tyrannische Staats- und Volkskirchentum, das sich schon in den 1520er Jahren in Deutschland und der Schweiz entwickelte. Von seiten der kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeit aus gesehen war der Versuch der Täufer, die Gemeinde der Gläubigen wiederherzustellen, ein Übertreten der Reichsgesetze, eine Bedrohung der Sicherheit der Gesellschaft, kurz gesagt: Empörung, Aufruhr, Rottenwesen. Vom Gesichtspunkt der Täufer aus gesehen handelte es sich dagegen um Gehorsam gegenüber der Bibel und der göttlichen Wahrheit. Die Kindertaufe war ein Zeichen dafür, daß die Kirche vom Musterbeispiel abgewichen war und eine durchgreifende Reform nötig hatte. Das Nein der Täufer zur Kindertaufe war zugleich ein Ja zur Gläubigengemeinde und zur Glaubensfreiheit.

Zu Hubmaiers Wirksamkeit als Täuferführer und -theologe kann gesagt werden: Es ist eine Illusion zu meinen, man könne eine Territorialgemeinde durch die Gläubigentaufe in eine Gläubigengemeinde verwandeln. Die Taufe der Gläubigen muß früher oder später zwangsläufig zu Separatismus und Absonderung führen. Hubmaier durfte als Täuferführer nur gut zwei Jahre in Freiheit wirken. Das Ergebnis dieser Jahre ist ein erstaunliches Beispiel für ein territorialkirchliches Täuferturn, das als Alternative und Korrektiv den kindertaufenden Reformationskirchen gegenübergestellt werden kann. Sowohl in Waldshut 1525 als auch in Nikolsburg 1526 — 27 ging nach Hubmaiers notgedrungenem Fortgang sein Reformationswerk zugrunde, und die alte kirchliche Ordnung wurde wiederher-

gestellt. Man kann deshalb nichts darüber sagen, ob seine besondere Art von Täuferreformation auf längere Sicht lebensfähig gewesen wäre, wenn sie nicht so schnell durch äußere Gewalt vernichtet worden wäre. Sie steht da als historische Ausnahme, aber auch als Verwirklichung von wichtigen Anliegen im frühen Schweizer Täuferturn.

## 2. Sektenwesen

Die zweite Anklage, die Hubmaier in seiner Taufschrift aufgreift, richtete sich gegen die vermeintliche Sektiererei der Täufer. Das Wort Sekte ist vieldeutig, oft mißbraucht worden und daher sehr belastet. Im Englischen hat das Wort einen positiveren Klang als z. B. im Deutschen und Schwedischen. Im englischen theologischen Sprachgebrauch wird „sect“ nach Troeltschs Terminologie meistens als gleichbedeutend mit Freikirche, Freiwilligengemeinde, „gathered church“ benutzt im Gegensatz zur Volkskirche einerseits und dem individualistischen Spiritualismus auf der anderen Seite. Im Deutschen und Schwedischen ist „Sekte“ dagegen zu einem Schimpfwort in der kirchlichen Polemik geworden. Es hat mit Enge, Abgesondertheit, Einseitigkeit, Fanatismus zu tun.

So scheint es schon im 16. Jahrh. gewesen zu sein. Gegen Beschuldigungen solcher Art wehrt Hubmaier sich energisch. Die Taufe der Gläubigen bedeutet für ihn nicht Absonderung, Abspaltung einer Gruppe von der Gesamtkirche. Seinen Kirchen- und Taufbegriff definiert er an einer Stelle im Taufbuch folgendermaßen: „Wo die Wassertaufe nicht ist, da ist keine Kirche, kein Diener, weder Bruder noch Schwester, keine brüderliche Strafe, Ausschließung oder Wiederaufnahme. Wir reden hier von der *auswendigen* Kirche, so wie Christus in Mat 18 es tut. So muß auch ein *auswendiges* Bekenntnis oder Zeugnis dasein, wodurch *auswendig* Brüder und Schwestern einander erkennen. Denn der Glaube ist allein im Herzen. Aber im Empfang der Wassertaufe bezeugt der Getaufte *öffentlich*, daß er sich darin ergeben habe, fortan nach der Regel Christi zu leben. In Kraft

„Hubmaier lehnte die reformatorische Vorstellung von der unsichtbaren Kirche ab“

dieser hat er sich den Schwestern, Brüdern und der Kirche unterworfen, daß sie jetzt Gewalt haben, ihn, wenn er sich vergeht, zu ermahnen, zu strafen, zu verbannen und wiederanzunehmen.“<sup>10</sup>

In diesem Zitat ist bemerkenswert, wie das Wort „auswendig“ mehrmals betont wird; das Wort „öffentlich“ ist auch wichtig. Für Hubmaier ist die Kirche grundsätzlich *sichtbar*. Er unterscheidet zwischen *ecclesia universalis* und *ecclesia particularis*. Beide Arten von Kirche werden als „äußerlich“ bezeichnet. Die allgemeine christliche Kirche, die „Gemeinde der Christenheit“, ist nach Hubmaier die leibliche Gemeinschaft aller derer, die in einem Gott, einem Herrn, einem Glauben und in einer Taufe versammelt und vereint sind und die diesen Glauben mit dem Mund bekennen. Diese Kirche ist der Leib Christi, sie ist rein und versammelt sich nur im Geiste Gottes. Außerhalb ihrer Grenzen gibt es kein Heil.

Aus der allgemeinen Kirche wird die besondere Kirche, die Einzelkirche, als eine Tochter geboren. Eine solche ist jedes gläubige Pfarrvolk einer Stadt oder eines Dorfes wie auch jede besondere und äußerliche Versammlung, die zu einem Hirten oder Bischof gehört und leiblich in der Lehre, der Taufe und im Abendmahl zusammenkommt. Im Gegensatz zu der allgemeinen, vollkommenen Kirche kann die Einzelkirche Fehler machen.<sup>11</sup>

Somit hat Hubmaier die reformatorische Vorstellung von der unsichtbaren Kirche abgelehnt. Wenn die Kirche/Gemeinde überhaupt existiert, muß sie zu sehen und zu spüren sein. Die äußeren Merkmale sind im Neuen Testament völlig klar zu erkennen: Verkündigung des Wortes, Wassertaufe, das Bekenntnis des Mundes, Abendmahl, brüderliche Seelsorge und, wenn nötig, Ausschließung.

Wenn die Wassertaufe ein Merkmal der lebendigen Gemeinde ist, darf sie nicht als Kindertaufe geübt werden. In alten Zeiten wurden ja alle Säuglinge zwangsläufig getauft. Das heißt, daß das ganze Volk christianisiert wurde. Die Grenze zwischen Kirche

und Welt wurde dadurch völlig verwischt. Aus der getauften Gläubigengemeinde des Neuen Testaments wurde allmählich eine Volksreligion.

Die katholische Theologie betont auch die Sichtbarkeit der Kirche. Demnach ist die Kirche eine greifbare Institution, der Ort, wo die sieben Sakramente verwaltet werden. Von einem ganz anderen Ausgangspunkt kommt Hubmaier zum gleichen Ergebnis: Die Kirche muß greifbar, erkennbar sein. Die Aufgabe der Gemeinde ist folglich nicht, sich abzusondern und sich sektenhaft der Welt zu entziehen. Statt dessen soll sie mitten in der Welt leben und durch Wortverkündigung und Taufe die Menschen für ihre Gemeinschaft gewinnen.

Durch blutige Verfolgung und grausame Unterdrückung wurden die Täufer, besonders ihre Führer, dazu gezwungen, sich zu verbergen, in den Wäldern zu leben oder ständig unterwegs zu sein. So wurde das Täufertum in den Separatismus getrieben. Es ist begreiflich, wenn unter solchen Umständen das spätere Täufertum sektenhafte Züge annahm, z. B. eine Gemeindezuchtpraxis, die übertrieben gesetzlich und rigoros werden konnte. Dabei muß man festhalten, daß die Täufer in diese Haltung von den Gegnern hineingezwungen wurden. Die Geschichte der Mennonitenkirche in Holland zeigt, daß unter politisch und materiell günstigen Bedingungen das täuferische Gemeindeleben sich auch ganz anders entwickeln konnte, in Richtung auf Toleranz, Weltoffenheit und Handel hin.<sup>12</sup>

Hubmaier gab sich nicht der Illusion hin, eine Gemeinde von nur Gläubigen zustande bringen zu können. Er sagt ausdrücklich, die „sonderlich Kirch mag gar irren“.<sup>13</sup> Außerdem bezeugt er, daß „der glaub ist alleyn im hertzen“.<sup>14</sup> Letztlich weiß nur Gott, was im Herzen des Menschen vorgeht. Völlige Identität zwischen Glaube und äußerer Gemeinde kann nie in dieser Welt erreicht werden. Erfahrungen, die Hubmaier als Prediger und Seelsorger in Waldshut und Nikolsburg gemacht hatte, haben ihn zweifellos zu diesen Feststellungen bewegt. Eine solche realisti-

## „Hubmaier wollte durch seine Kirchenreform das ganze Volk erfassen“

sche Erkenntnis sollte aber nicht verhindern, daß man die Kongruenz zwischen den Getauften und den Gläubigen anstrebt.

Die Zielsetzung Hubmaiers war also der der „Sekte“ völlig entgegengesetzt. Er wollte durch seine Kirchenreform das ganze Volk erfassen. Ein jeder sollte das Wort hören, es glaubend annehmen und erst dann sich taufen lassen. So sollte die lebendige Kirche Christi wiederhergestellt werden.

### 3. Sündlosigkeit und die Frage des Spiritualismus bei Hubmaier

Mit diesen Ausführungen ist eigentlich auch schon die dritte Anklage widerlegt worden, die Hubmaier in seinem Taufbuch aufgreift, nämlich daß die Täufer sich rühmten, sie könnten nach der Taufe nicht mehr sündigen. Zu diesem Thema äußert Hubmaier sich in derselben Schrift u. a. wie folgt: „Der Mensch weiß und bekennt, daß er von Natur aus ein böser, wurmstichiger und vergifteter Baum ist, der aus sich selbst keine gute Frucht bringen kann. Wenn der Mensch öffentlich seine Sünden bekennt und sich verpflichtet, ein neues Leben zu beginnen, geschieht es darum nicht aus menschlichen Kräften, das eine Vermessenheit wäre, sondern im Namen Gottes des Vaters, Sohns und des Heiligen Geistes . . . Wenn der Geist anfängt, so zu wirken . . . springt der alte Adam hervor, das ist die vergiftete Natur, wie wir im Mutterleibe empfangen und geboren sind. Derselbe alte Schelm brüstet sich, spitzt seine Ohren, springt aus und schlägt nach hinten und vorne aus. Er gebraucht seine angeborene Art und widerstrebt dem Geist im Menschen, das ist, er setzt sich wider die neugeborene Seele, so daß der Mensch nicht tut, was er will nach dem Wort Gottes. Da muß das Fleisch getötet werden, aber es will ja leben und regieren nach seinen Lüsten. Hier obliegt und siegt der Geist Christi, und es bringt der Mensch gute Früchte, die nun von einem guten Baum Zeugnis geben, und übt sich Tag und Nacht in allem, was das Lob Gottes und die brüderliche Liebe betrifft. Dadurch wird der alte Adam gemartert, getötet und zu Grabe getragen.

Das ist eine Summa und rechte Ordnung eines ganzen christlichen Lebens, das im Worte Gottes anfängt.“<sup>15</sup>

Von Sündlosigkeit des Christen ist in diesem Text wahrhaftig nicht die Rede, wohl aber vom Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch im gläubigen Menschen. Wenn man in diesem Zusammenhang nach einem Protestmotiv sucht, läßt es sich in dem Optimismus finden, der sich darin zeigt, daß der Geist Christi langsam den alten Menschen zurückdrängen kann. Im Luthertum beurteilt man ja diese Möglichkeit gewöhnlicherweise weniger hoffnungsvoll. Mehrere Gedanken und Ausdrücke in der angeführten Aussage Hubmaiers klingen recht lutherisch. Es wäre jedoch übereilt, deswegen Hubmaiers Anthropologie als lutherisch zu bezeichnen.

In dem Zitat heißt es u. a., daß der alte Adam *dem Geist im Menschen* widerstrebt, „das ist, er setzt sich wider die neugeborene Seele“. Hier versteht Hubmaier unter dem Geist des christlichen Menschen den durch Gottes Geist neugeborenen und lebendig gemachten Geist des Menschen. Aber wie steht es nach Hubmaier um den Geist in dem sündigen Menschen? Mit anderen Worten: Wie steht Hubmaier zu der klassischen Lehre von der Erbsünde? Besonders brennend wird ihm dieses Problem im Hinblick auf die Stellung der kleinen Kinder. Sind sie selig, ehe sie bewußt glauben können?

Zwingli lehrte, daß die Kinder von gläubigen Eltern durch den Glauben der Eltern selig sind. Diese Ansicht lehnt Hubmaier ab, wie auch die katholische Lehre von der durch die Kindertaufe eingegossenen Gnade, *gratia infusa*. Aber er weiß nicht recht, welchen Standpunkt er selbst vertreten soll. Das Jesuswort vom Himmelreich und den Kindern versteht er als ein Bild: *Solcher* ist das Himmelreich. Das heißt, die kleinen Kinder werden als Beispiel für wahre Demut angeführt. Zusammenfassend sagt er: „Ob der Christen Kinder und auch die Kinder des Alten Testaments Kinder Gottes sind, wollen wir allein dem überlassen, der alle Dinge weiß, und wir wollen uns kein Urteil darüber

„Zwingli ist also  
nach Windhorsts Meinung spiritualistischer als Hubmaier“

zutrauen.“<sup>16</sup> Da Hubmaier von der Kindertaufpraxis Abstand nahm, führte das dogmatische Konsequenzen mit sich, die er nicht völlig überblicken konnte. Ein Beispiel dafür sind gerade die anthropologischen Aspekte der Erbsündelehre.

In letzter Zeit ist die Hubmaierforschung durch Beiträge von Christof Windhorst sehr bereichert worden. Er ist Dozent für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Bielefeld. Bisher hat er drei Arbeiten über Hubmaier veröffentlicht: (1) *Wort und Geist*. Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther. In: *Mennonitische Geschichtsblätter* 31, 1974, S. 7 — 24. (2) *Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe*. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier. In: *Umstrittenes Täufertum*, S. 111 — 137. (3) *Täuferisches Taufverständnis*. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Diss. Leiden 1976. 283 S.

Ein durchgehendes, bedeutsames Thema in diesen Arbeiten ist die Frage nach dem angeblichen Spiritualismus bei Hubmaier. In den Beiträgen von 1974 und 1976 behandelt er ausführlich dieses Problem unter besonderer Berücksichtigung von Augustin, Luther und Zwingli. Luthers Position umschreibt Windhorst kurz folgendermaßen: „Für Luther wirkt mit dem Wort der Geist . . . Undenkbar ist Luther der Gedanke, daß der Mensch überhaupt zuvor den Geist habe . . . Es entfällt also ein Raum soteriologischer Vorgabe — der unversehrte Geist — im Menschen.“<sup>17</sup>

Mit diesem Maßstab tritt jetzt Windhorst an Hubmaier heran, und das Ergebnis ist bemerkenswert. Er findet bei Hubmaier eine „merkwürdige Ambivalenz“. „Einerseits unterscheidet Hubmaier die auswendige Verkündigung von der inwendigen Erleuchtung, in der Gott handelt . . . Andererseits sagt Hubmaier ausdrücklich, daß die Seele vom Geist und vom gepredigten Wort überzeugt wird, und läßt damit das gepredigte äußere Wort an dem inwendigen Vorgang teilhaben. Ein Spiritua-

list im klassischen Sinne würde das nicht sagen können; denn er trennt die Bereiche Innen und Außen, inneres und äußeres Wort radikal. Auch Zwingli konnte so weit nicht gehen wie Hubmaier.“<sup>18</sup> Zwingli ist also nach Windhorsts Meinung spiritualistischer als Hubmaier. Den Grund für diesen antispiritualistischen Zug in Hubmaiers Denken findet Windhorst in dessen Bindung an die Schrift und ihre einigermaßen gesetzliche Handhabung.<sup>19</sup> Der täuferische Biblizismus rettet also Hubmaier vor dem Vorwurf des radikalen Spiritualismus angesichts der Bedeutung der Predigt für die Vermittlung des Heils. Damit ist jedoch das Problem nicht erschöpft.

Windhorst fährt fort: „Das Spiritualismusphänomen ist bei Hubmaier also in einer tieferliegenden Schicht anzusetzen und differenzierter zu beurteilen.“ In der Auffassung vom Verhältnis zwischen Wort und Geist ist Hubmaier der Gefahr des konsequenten Spiritualismus entwichen. „Nur in der Sakramentsauffassung bricht der Spiritualismus eindeutiger durch. Zwar behält Hubmaier Taufe und Abendmahl als höchst bedeutungsvolle kirchliche Zeremonien bei, entkleidet sie aber ihrer traditionellen sakramentalen Bedeutung. Äußere Handlung und innere Heilswirkung sind so offensichtlich voneinander distanzierter, daß hier in der Tat von Spiritualismus gesprochen werden muß.“ Zusammenfassend sagt Windhorst: „Hubmaier bleibt Zwingli und der Tradition insofern verbunden, als letztlich das Wort gegenüber dem Geist nicht genügt in Hinsicht auf die Schaffung des Heils im Menschen . . . Das spiritualistische Motiv der augustinish-mittelalterlichen Theologie findet sich in abgewandelter Form auch bei Hubmaier. Grundsätzlich prägt es sich in einer höheren Einschätzung der res ipsa gegenüber den signa aus . . . Hubmaier ist somit, was seine ontologischen Voraussetzungen und deren theologische Verarbeitung anbetrifft, eher ein konsequenter Vertreter der Tradition als der ‚radikalen Reformation‘! Er hat das Problem und die Gefahr des Spiritualismus nicht im

## „Noch heute ist Hubmaier in der Forschung eine umstrittene Gestalt“

reformatorischen Sinne Luthers überwunden.“<sup>20</sup>

Diese Ausführungen Windhorsts sind so ausführlich wiedergegeben worden, weil man darin ein sehr schönes und anregendes Beispiel für einen täuferisch-lutherischen Dialog finden kann. Hier werden die Rollen umgetauscht. In der neueren Forschung wird oft das Täufertum mit den anderen nebenreformatorischen Strömungen zusammen als *die radikale Reformation* bezeichnet. Das hervorragendste Beispiel dafür ist die große Arbeit von G. H. Williams *The Radical Reformation* (1962). Nach Windhorst ist aber Luther der einzig wirklich „radikale“ Reformator! Zwingli, Hubmaier und die anderen Denker und Theologen der Reformationszeit sind alle mehr oder weniger tief in der mittelalterlichen Tradition steckengeblieben. Von dem Gesichtspunkt Windhorsts aus gesehen ist offenbar viel Wahrheit an dieser Analyse. Zu einem solchen Ergebnis kann man aber nur kommen, wenn man als Ausgangspunkt gerade das Problem von Wort-Geist-Sakrament wählt. Wenn man von sichtbarer-unsichtbarer Kirche, vom Verhältnis Kirche-Obrigkeit oder von der Wirkungskraft des Geistes im gläubigen Menschen spricht, ist Luther wahrhaftig kein „radikaler“ Geist gewesen.

Zu Windhorsts Terminologie sollen hier zwei kritische Bemerkungen gemacht werden, einmal zum Begriff „radikal“ und zum anderen zum Terminus „Spiritualismus“. Diese beiden Ausdrücke sind Träger gewisser Werturteile. Als Modewort der modernen Zeit ist „radikal“ ein ausgesprochen positiver, aber auch sehr unklarer Begriff. Die Täufer, die einmal in der Forschung als die „Stiefkinder der Reformation“ behandelt wurden, sind in den letzten Jahrzehnten aus verschiedenen Gründen in der Forschung überwiegend positiv und wohlwollend beurteilt und dargestellt worden. Darum wurden sie auch oft „radikal“ genannt. In derselben Zeitspanne ist Luther ebenso oft als „reaktionär“, als von einer veralteten Gesellschaftsordnung hoffnungslos geprägt usw. hingestellt worden. Es ist

daher ein geschickter Griff von Windhorst, Luther zum radikalsten seiner Zeit zu machen, seine sämtlichen Gegner aber traditionelle Denker zu nennen! Es ist jedoch zweifelhaft, ob man in der Wissenschaft mit solchen subjektiv geladenen Worten arbeiten sollte. Folglich wäre es ein Fortschritt, wenn man damit aufhören würde, sowohl von der „radikalen Reformation“ als auch vom „radikalen Luther“ zu sprechen.

Ferner verliert der Begriff „Spiritualismus“ bei Windhorst seinen präzisen Inhalt. So wie er das Wort benutzt, wird es zu einer mehr nüchternen Benennung für alle diejenigen, die Luther damals „Schwärmgeister“ hieß. Darunter fallen die Spiritualisten im engeren Sinne, wie Karlstadt, Müntzer, die Zwickauer Propheten usw., aber auch die Täufer verschiedener Richtungen, Zwingli und seine Anhänger, Humanisten, Mystiker und sogar Augustin und die ganze mittelalterliche Denktradition. Wenn man Luthers Stellungnahme zu den verschiedenen Theologien und Ideologien seiner Zeit zum Ausgangspunkt seiner eigenen Forschung macht, mag Windhorsts weit ausgedehnter Begriff „Spiritualismus“ verwendbar sein. Wenn man aber die Absicht hat, möglichst unvoreingenommen die Gedankenwelt der Reformationszeit zu analysieren und darzustellen, wird ein Terminus, der so umfassend ist wie „Spiritualismus“ bei Windhorst, fast inhaltsleer und daher unbrauchbar. Es ist entschieden vorzuziehen, den Begriff „Spiritualismus“ für die Denker in der christlichen Ideengeschichte vorzubehalten, die den Geist unmittelbar auf das Innere des Menschen wirken lassen ohne Vermittlung von Kirche, Predigt, Sakrament und anderen äußeren Dingen. Andernfalls läßt sich eine terminologische Unklarheit und Verwirrung nicht vermeiden, ähnlich wie die, die von vornherein Luthers Begriff „Schwärmerei“ angehaftet hat.

### 4. Abschließende Worte

Balthasar Hubmaier starb am 10. März 1528 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen in Wien als Ketzler und Aufrührer. Vor 450

## „Hubmaier war ein Mann des kirchlichen Protestes wie auch des kirchlichen Korrektivs und der Alternative“

Jahren wurde er zwar von Reformatoren, Katholiken und von der Mehrheit der Täufer scharf abgelehnt, aber auch von seinen Anhängern hochgeschätzt. Heute noch ist er in der Forschung eine umstrittene Gestalt. Von mennonitischen Forschern, vor allem von J. H. Yoder, ist er nicht selten als ein Veräter an der täuferischen Sache kritisiert worden. Von baptistischen Kirchenhistorikern wird er andererseits gerne als ein hervorragender Wegbereiter des modernen Freikirchentums beurteilt. Beispiele dafür sind H. C. Vedder, G. Westin und W. R. Estep. Christof Windhorst stellt also in jüngster Zeit Hubmaier als Vertreter der augustinisch-mittelalterlichen theologischen Tradition dar. Abgesehen von diesen und anderen verschiedenartigen Beurteilungen läßt sich feststellen, daß Hubmaier zu seinen Lebzeiten ausgesprochen ein Mann des kirchlichen Protestes wie auch des kirchlichen Korrektivs und der Alternative war. Als Abschluß dieses Beitrages mag mit Zustimmung eine treffende Aussage von Christof Windhorst angeführt werden: „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.“<sup>10</sup>

### Anmerkungen

- 1 James M. Stayer, *Anabaptists and the sword* (1972<sup>1</sup>), S. 336 f.
- 2 James M. Stayer, „From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist origins“ in *The Mennonite Quarterly Review* XLIX, 1975, S. 98
- 3 Umstrittenes Täufertum 1525 - 1975. Neue Forschungen (1975<sup>1</sup>), S. 41
- 4 *The Mennonite Quarterly Review* XLIX, 1975, S. 98
- 5 Umstrittenes Täufertum, S. 20 f.
- 6 Umstrittenes Täufertum, S. 48
- 7 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Quellen zur Geschichte der Täufer IX. Gütersloh 1962. Hier mit HS abgekürzt.
- 8 HS, S. 119, kursiv nur hier

9 HS, S. 98

10 HS, S. 145, kursiv nur hier

11 *Eine christliche Lehrtafel*, 1526, HS, S. 315 f.; *Eine Rechenschaft des Glaubens*, 1528, HS, S. 478, et passim; vgl. auch T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521 - 1528*, Kassel 1961, S. 379 - 382.

12 Siehe z. B. G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, Kassel 1958<sup>2</sup>, S. 148

13 HS, S. 315

14 HS, S. 145

15 HS, S. 160 f.

16 *Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein*, 1525 - 1526, HS, S. 210; vgl. Bergsten 1961, S. 378 f.

17 Windhorst 1976, S. 208 f.

18 Windhorst 1976, S. 203 f.

19 Windhorst 1976, S. 210 f.

20 Windhorst 1976, S. 211 f.

21 Windhorst 1974, S. 21

Dr. Torsten Bergsten,  
Gamla Vintrosavägen 26,  
S-702 28 Örebro / Schweden

## Die Bedeutung der wissenschaftlichen Bibelexegese für die Gemeindepraxis — Theologiestudententagung 1977

Ungefähr dreißig Theologiestudenten von verschiedenen Universitäten trafen sich vom 30. 9. - 4. 10. 1977 im Theologischen Seminar in Hamburg-Horn. Ziel dieser alljährlichen Tagung ist die Kommunikation untereinander und mit den Dozenten des Predigerseminars und das gemeinsame Arbeiten an wichtigen theologischen Fragen.

Das Thema der diesjährigen Tagung „*Die Bedeutung der wissenschaftlichen Bibelexegese für die Gemeindepraxis*“ versprach von vornherein lebhaftere Diskussionen, hatten doch die meisten aus ihren exegetischen Proseminaren Primärerfahrungen mitgebracht. Nicht selten waren die ersten Berührungen mit wissenschaftlicher Bibelexegese frustrierend: Das Dickicht der Hypothesen erscheint nicht durchschaubar, die literarische Produktion auf dem Gebiet der Exegese trägt wenig Brauchbares aus. So