Spiritualismus

1. Spiritualismus im Mittelalter und in der Reformationszeit

R. Emmet McLaughlin definiert „Spiritualismus" als „(...) eine theologische Haltung, die eine unmittelbare Beziehung zu Gott durch den Geist in den Vordergrund stellt und eine äußere, dingliche Vermittlung etwa durch Sakramente, die Bibel oder das geistliche Amt abwertet oder ausschließt" (McLaughlin, Spiritualismus, S. 701). Diesen Spiritualismus kontrastiert er mit „Materialismus", einer religiösen Weltanschauung und Praxis, in denen das Geistliche oder Göttliche in materiellen Gegenständen erscheint oder durch sie vermittelt wird. Über weite Strecken des Mittelalters waren christliches Denken und Handeln vor allem „materialistisch" geprägt: die Sakramente, die Bibel und Handlungen des Klerus waren die hauptsächlichen Vermittler der göttlichen Gnade. Mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts entstand eine spiritualisierende Denkrichtung, die unterschiedliche Gestalt annahm, von einer wachsenden Popularität der →Mystik und dem Entstehen der Devotio Moderna zum Aufstieg des erasmianischen Humanismus (Erasmus von Rotterdam) und dem frühen Denken Martin Luthers. Unter diesem Gesichtspunkt markierte die Reformation eine wichtige Etappe in dem fortschreitenden Wettstreit zwischen zwei unterschiedlichen Auffassungen vom Christentum.

Die Reformation als ganze griff die Sakramentalität und mit ihr den „Materialismus" der katholischen Kirche an, und alle Reformatoren spiritualisierten das Christentum auf die eine oder andere Weise. In den Händen der protestantischen Reformatoren ersetzte das in der Schrift enthaltene, aber von ihr doch getrennte Wort die Sakramente und wurde zum wichtigsten „Kanal" der göttlichen Gnade. Die Fähigkeit aller Christen, die Botschaft der Bibel zu verstehen, untergrub die vermittelnde Rolle der Kirche und reduzierte den Klerus auf bloße Amtsträger. Die Protestanten erklärten schnell, dass ihre Deutung der Bibel die einzig zulässige sei, und die meisten Reformatoren waren nicht bereit, alle logischen Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen. Diejenigen, die sich am entschiedensten gegen die materielle Religiosität wandten, sind traditionellerweise Spiritualisten genannt worden oder, wie McLaughlin kürzlich schrieb, radikale Spiritualisten.

2. Die Spiritualisten

Spiritualismus war keine religiöse Kategorie im Bewusstsein des 16. und 17. Jahrhunderts; dieser Begriff war vielmehr das Erzeugnis der modernen Diskussion unter Gelehrten. Die systematische Erforschung des reformatorischen Spiritualismus setzte mit Alfred Heglers Biographie Sebastian Francks ein. Er stellte einige der zentralen Merkmale des Spiritualismus heraus und meinte, dass diese Merkmale auch im Denken Kaspar von Schwenckfelds, Michael Servets, Hans Denks und Hans Bünderlins zu finden seien. Ernst Troeltsch hat das Wesen dieser Bewegung beschrieben, in ihr einen zeitlosen Typos in der Geschichte des Christentums entdeckt und Max Webers Typologie von Kirche und Sekte erweitert. Das Augenmerk, das Hegler hauptsächlich auf die frühen Jahre der Reformation richtete, wurde auf bedeutsame Weise von Rufus Jones auf eine breite Bewegung gelenkt, die mit der Reformation begann und ihren „legitimen Endpunkt" im Quäkertum des 17. Jahrhunderts fand. Johannes Kühn zählte den Spiritualismus zu den fünf wichtigsten Ausdrucksformen des Protestantismus, George H. Williams und Heinold Fast unterschieden systematisch noch genauer zwischen Gruppen und einzelnen Gestalten, die in einem weiteren Sinn als Spiritualisten begriffen wurden. Williams unterschied zwischen revolutionären Spiritualisten (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Zwickauer Propheten), evangelischen Spiritualisten (Schwenckfeld, Gabriel Ascherham) und rationalistischen Spiritualisten (Theophrast Paracelsus, Franck, Valentin Weigel). Fasts Unterscheidungen fielen überraschenderweise ähnlich aus: Evangelische Spiritualisten (Denck, Schwenckfeld), rationalistische Spiritualisten (Frank und Antitrinitarier) und mystische Spiritualisten (Paracelsus, Weigel, Jacob Böhme). Die revolutionären Spiritualisten in der Typologie von Williams wurden von Fast als „Schwärmer" in eine gänzlich andere typologische Kategorie eingeordnet.

Erst kürzlich hat Emmet McLaughlin die typologischen Kategorien von Williams mehr auf der Grundlage dessen, wie der Geist verstanden wird, als von der Frage nach dem Wesen und den Wirkungen des Geistes her verfeinert. Er arbeitet zwei Typen des reformatorischen Spiritualismus heraus, indem er sie aus platonischen Quellen ableitet: den noetischen Spiritualismus (Franck und Dirck Coornhert), die radikalste Spielart des Spiritualismus, die den grundsätzlichen platonischen Dualismus von Geist und Materie bewahrt und jede Beteiligung physischer Gegenstände oder Personen an der Vermittlung des Geistes verwirft; und den platonisch sakramentalen Spiritualismus (Schwenckfeld und Weigel), der von ähnlichen Prämissen ausgeht, aber in der Tradition des Dionysius Areopagita eine geheimnisvolle Vermittlung des Geistes durch heilige Gegenstände und Personen anzunehmen erlaubt. Zwei weitere Typen des reformatorischen Spiritualismus, die mehr aus biblischen als aus neuplatonischen Konzeptionen des Geistes hergeleitet werden, vermeiden diesen Geist-Materie-Dualismus und definieren den Geist (*ruah* im Hebräischen und *pneuma* im Griechischen) als materielle Kraft, durch die Gott in der Welt wirkt. In der Reformation brachte dies zwei bestimmte Typen des Spiritualismus hervor: den charismatischen, den McLaughlin mit Thomas Müntzer, und den biblisch sakramentalen, den er mit Martin Luther in Verbindung bringt.

Grundlegend für die Entwicklung des Spiritualismus im Christentum ist die Trennung, die der Apostel Paulus zwischen Geist und Buchstaben vorgenommen hat (2. Kor. 3,6). Im Allgemeinen unterschieden reformatorische Spiritualisten klar zwischen dem Inneren Wort, in dem der Geist den Gläubigen in ihren Herzen unmittelbar begegnet, und dem Äußeren Wort der Schrift, dem bestenfalls eine ergänzende Rolle in der Vermittlung von Erkenntnis und Gnade zugestanden wird. Wie Walter Klaassen bemerkte, „ist diese Trennung nicht antipodisch im Sinne eines vollständigen Bruchs, sondern spannungsgeladen" zwischen extremem Biblizismus und extremem Spiritualismus (Klaassen, Spiritualization in the Reformation, S. 76). Im Ergebnis konnten diejenigen, die zu den Spiritualisten gehörten, eine Reihe von Meinungen über die genaue Beziehung zwischen Geist und Buchstabe, dem Inneren und dem Äußeren, vertreten. Für Schwenckfeld spielte die Schrift keine Rolle bei der Wiedergeburt des Christen, aber für die bereits Wiedergeborenen bot sie Gelegenheiten, ihre vom göttlichen Geist gewirkten Einsichten zu vertiefen, ihren Glauben auszuüben und Trost zu finden. Sebastian Franck war weniger zuversichtlich und meinte, dass die Schrift von Natur aus dunkel sei und ihr hauptsächlicher Zweck darin bestünde, den Leser durch Not und Verzweiflung zum Inneren Wort zu treiben. Thomas Müntzer brachte zwar mehr als jeder andere Spiritualist Quellen göttlicher Erkenntnis außerhalb der Schrift in Träumen und Visionen zur Geltung, er bestand aber darauf, das die Auskünfte aus diesen Quellen an den Wahrheiten der Schrift bestätigt werden müssten.

Nach Troeltsch bedeutete das Betonen der inneren religiösen Erfahrungen unter den Spiritualisten, dass sie sich unabhängig von den gegenständlichen, historischen Formen des religiösen Lebens waren, aber sie doch hinnahmen. Insgesamt waren sie äußerst individualistisch eingestellt, und religiöse Organisationen existierten für sie nur als informelle Kreise zur Erbauung, nicht als Institutionen der wahren Kirche. Im Allgemeinen waren sich die Spiritualisten darin einig, dass die sichtbare Kirche auf der Erde nicht die wahre Kirche war und dass die äußeren Sakramente ihren Wert aus ihrer Beziehung zum inneren, geistlichen Geschehen bezogen. Aber auch hier gab es Unterschiede. Schwenckfeld glaubte wie alle Spiritualisten, dass die Kirche auf der Erde kurz nach dem Zeitalter der Apostel gefallen sei. Dennoch meinte er, dass die wahre sichtbare Kirche in einem neuen Pfingstereignis oder mit der Wiederkehr Jesu Christi wiederhergestellt werden könne. In seiner eigenen Zeit sah er keinerlei Anzeichen für einen Auftrag zu ihrer Wiederherstellung. Während er im Abendmahl ein zentrales Moment in der Begegnung zwischen Gott und dem Gläubigen erkannte, spiritualisierte er das Sakrament doch so sehr, dass die physischen Elemente überflüssig wurden und er in der Lage war, 1526 einen „Stillstand" des Abendmahlsempfangs zu verordnen. Am anderen Ende dieses Spektrums beschrieb Franck die sichtbare Kirche des apostolischen Zeitalters und alle ihre äußeren Zeremonien als Zugeständnisse an die geistliche Unreife der Menschheit jener Zeit und verwarf jede Möglichkeit, diese Kirche wiederherzustellen. So überrascht es nicht, wenn Schwenckfeld, nicht aber Franck organisierte Konventikel hinterließ.

3. Spiritualismus und Täufertum

Troeltsch verglich Spiritualismus und Täufertum mit zwei Strömen, deren Wasser sich gelegentlich mischten, die aber grundsätzlich verschieden waren. Wenn sie zusammenflossen, traten einzelne Gestalten auf, die charakteristische Züge beider Seiten aufwiesen. Nach den meisten Quellen war Hans Denck der erste Repräsentant dieser spiritualistischen Täufer. Wir wissen nicht, ob und wann Denck getauft wurde, aber wir wissen, dass er Pfingsten 1526 Hans Hut taufte, und möglicherweise um diese Zeit auch Hans Bünderlin. Doch gegen Ende seines kurzen Lebens brachte er ernsthafte Zweifel darüber zum Ausdruck, dass er früher an religiösen Äußerlichkeiten gehangen habe; und seine Schriften waren von einem konsistenten Spiritualismus durchzogen. Denck befindet sich im Zentrum dessen, was James M. Stayer ein konstruktives Missverständnis zwischen den sächsischen Spiritualisten und den Schweizer Täufern nannte. Dieses Missverständnis zeigte sich am deutlichsten in Straßburg, wo diese beiden Bewegungen sich um 1530 voneinander zu trennen begannen, vor allem im Konflikt, in dem sich Hans Bünderlin und Christian Entfelder gegen Pilgram Marpeck stellten.

Die Ereignisse in Straßburg markierten aber nicht das Ende des spiritualistischen Einflusses auf das Täufertum. In der Entwicklung des Schweizer Täufertums spielte er kaum eine Rolle, wohl aber im Täufertum, das Hans Hut und seine Nachfolger in Süddeutschland, Österreich, Mähren und Schlesien vertraten. Während seiner Verbreitung stieß das Hutsche Täufertum auf andere täuferische Traditionen und, besonders in Mähren und Schlesien, auf Anstöße, die sie von Spiritualisten erhielten. So fanden spiritualistische Stimmen regelmäßig ein Echo in der weiteren Geschichte des Täufertums dieser Gegenden - beispielsweise in der Schriftauslegung der Hutterer (z. B. Ulrich Stadler) und sogar noch verstärkt in der antihutterischen Polemik Gabriel Ascherhams (→Mähren).

Ein ähnlicher Prozess ist im melchioritischen Täufertum in Norddeutschland und in den Niederlanden zu beobachten. James M. Stayer hat das Denken Melchior Hoffmans als eine instabile Mischung aus Spiritualismus und Täufertum beschrieben. Wie sehr der Spiritualismus die biblizistischen Ansätze dieses Denkens herausforderte, zeigt sich in seinen Äußerungen zur äußeren →Taufe (Wassertaufe), die er als ein Symbol ohne sakramentalen Wert beschrieb. So konnte er 1531 eine Aufhebung der Taufpraxis empfehlen und 1539 die Kindertaufe für zulässig erklären. Als das melchioritische Täufertum sich in den Niederlanden verbreitete, stieß es auf sakramentarische Traditionen im Lande, die dazu angetan waren, seine spiritualistischen Tendenzen zu verstärken. Das zeigt sich vor allem bei Obbe Philips und David Joris. Diese anfänglichen Anführer der niederländischen Täufer verließen schließlich diese Bewegung und verfolgten fortan spiritualistische Reformziele.

Mit dem Abfall dieser beiden Anführer vom Täufertum ging die Führung der nördlichen melchioritischen Bewegung auf Menno Simons und seine Nachfolger über. Wichtige Gesichtspunkte der mennonitischen Theologie entwickelten sich in Konfrontation mit spiritualistischen Herausforderungen, die besonders von David Joris und dessen Nachfolgern ausgingen. Spiritualistische Spuren aber hatten sich dennoch im Denken von Menno Simons erhalten, am offensichtlichsten in seiner Beibehaltung der Lehre Hoffmans vom himmlischen Fleisch Christi, die letztlich auf Kaspar von Schwenckfeld zurück ging. In der religiös toleranten Atmosphäre des 16. und 17. Jahrhunderts erhielten diese Neigungen auch neue Nahrung von anderen Spiritualisten, deren Schriften im Druck erschienen waren - Schriften Francks, Schwenckfelds, Sebastian Castellios und Coornherts - oder von Gruppen wie den Sozinianern, Quäkern und Kollegianten. Das führte zu fortwährenden Spannungen zwischen den Spiritualisten und Biblizisten im melchioritischen Täufertum und förderte die offensichtlich in ihm steckende Neigung zur Zwietracht. Während die Waterländer Abspaltung von 1557 scheinbar von der Bannfrage verursacht worden war, standen beispielsweise hinter diesem Konflikt unterschiedliche Auffassungen von der Organisation der Kirche und der Glaubenspraxis. Hier hatten die Waterländer ausgesprochen spiritualistische Positionen eingenommen. Selbst unter Mennoniten, die stärker an Mennos Visionen gebunden waren, konnten spiritualistische Impulse zu einer bemerkenswerten Quelle von Unstimmigkeiten werden, wie in dem so genannten Lämmerkrieg, der die Amsterdamer Vereinigte Flämische Gemeinde und andere mennonitische und waterländische Gemeinden in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts auseinander riss.

Der Spiritualismus war so ein steter Begleiter des Biblizismus (→Schriftverständnis) in vielen

täuferischen Bewegungen geworden. Oft wurde er zur Quelle der Zwietracht und wirkte zerstörerisch, vor allem in den frühen Jahren der Reformation und dann wieder im späten 16. und im 17. Jahrhundert in den Niederlanden. Gelegentlich aber führte er zu vertieften religiösen Erfahrungen und stellte ein Gegengewicht zu gesetzlichen Tendenzen dar, die mit einem strikten Biblizismus einhergehen konnten. Zusätzlich verstärkte er die Neigung im Täufertum zu religiöser Toleranz und spielte die Bedeutung der äußeren Ordnungen in der orthodoxen Lehre und Praxis herunter.

Bibliographie (Auswahl)

Paul Brand, Print and Knowledge of God: The Development of a Spiritualist Epistemology in the Early German Reformation, PhD diss., University of York 2007. - Geoffrey Dipple, Spiritualist Anabaptists, in: John D. Roth and James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007, 257-297. - Heinold Fast, (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962. - Andrew C. Fix, Mennonites and Collegiants in Holland, 1630-1700, in: Mennonite Quarterly Review 64, 1990, 160-177. - Alfred Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit, Freiburg 1892. - Rufus M. Jones, Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, 2. Aufl., Boston 1959. - Walter Klaassen, Spiritualization in the Reformation, in: Mennonite Quarterly Review 37,1963, 67-77. - Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung, Berlin 1923. - R. Emmet McLaughlin, Spiritualismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin 2000, 701-708. - Ders., Reformation Spiritualism: Typology, Sources and Significance, in: Hans-Jürgen Goertz and James M. Stayer, (Hg.), Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert, Berlin 2002, 127-140. - Ders., Luther, Spiritualism and the Spirit, in: Marc R. Forster and Benjamin J. Kaplan, (Hg.), Piety and Family in Early Modern Europe: Essays in Honour of Steven Ozment, Aldershot 2005, 28-49. - Ders., Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and Their Early Modern Resonances, in: John D. Roth and James M. Stayer, (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, Leiden 2007, 119-161. - H.W. Meihuizen, Spiritualistic Tendencies and Movements among the Dutch Mennonites of the 16th and 17th Centuries, in: Mennonite Quarterly Review 27, 1953, 259-304. - Gordon Rupp, Word and Spirit in the First Years of the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 49, 1958, 13-26. - André Séguenny, Les Spirituels. Philosophie et Religion chez les Jeunes Humanists Allemenands au Seizième Siècle, Baden-Baden 2000. - James M. Stayer, The Radical Reformation, in: Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman, and James D. Tracy (Hg.), Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, Leiden 1996, II:249-282. - Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912. - Miriam van Veen, Spiritualism in the Netherlands: From David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert, in: Sixteenth Century Journal 33, 2002, 129-150. - George H. Williams and Angel M. Mergal (Hg.), Spiritualist and Anabaptist Writers, Philadelphia 1957. - George H. Williams, The Radical Reformation, 3. Aufl., Kirksville, MO, 1992. - Wilhelm Wiswedel, The Inner and the Outer Word, a Study in the Anabaptist Doctrine of Scripture, in: Mennonite Quarterly Review 26, 1952, 171-191.

Geoffrey Dipple