

Gute Beobachtungen, verfehlt Interpretation

Seit den vierziger und fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurde in menonitischen Abhandlungen zur eigenen Geschichte kategorisch von der Prämisse ausgegangen, dass die täuferischen Vorfahren die ansehnlichsten Repräsentanten der protestantischen Reformation gewesen seien. Angeblich hatten die Täufer das reformatorische Prinzip der Rechtfertigung aus Glauben allein übernommen, doch anders als zahlreiche Protestanten in den etablierten Kirchen zeigten sich die Früchte ihres Glaubens in einem vorbildlichen Leben der Nachfolge Christi. Sie waren geradezu dafür bestimmt, Jak. 2, 26 auf schlichte Weise nachhallen zu lassen: »Glaube ohne Werke ist tot«. Dieser Anspruch rief eine Reihe gegensätzlicher Antworten von Bewunderern der Hauptreformatoren hervor. Sie folgten dem Muster, das Karl Holl seinem Aufsatz über *Luther und die Schwärmer* (1923) zugrunde gelegt hatte, wonach es den Unzufriedenen am Rande der Reformation, wie den Täufern und Thomas Müntzer, nicht gelungen sei, die tiefen theologischen Prinzipien der Reformatoren (besonders Martin Luthers) zu erfassen und auf diese Weise einen Verfall des protestantischen Christentums einleiteten, der von Jahrhundert zu Jahrhundert immer schlimmer wurde. Doch im Laufe der Zeit verlor die konfessionalistisch orientierte Forschung, die sich zu offensichtlich darum bemüht hatte, die religiösen Gegenspieler des eigenen Bekenntnisses zu diskreditieren, allmählich an Glaubwürdigkeit. Die Autoren solcher Untersuchungen haben zunehmend versucht, ihre polemischen Absichten zu verbergen. So war es jedenfalls in Nordamerika. In Deutschland mag das anders sein. Wie auch immer, Hans-Georg Tannebergers gelehrte Abhandlung zur täuferischen Rechtfertigungslehre wirft ein erhellendes Licht auf den Begriff der »reformatorischen Lehre«.

Die These, die Hans-Georg Tanneberger in seinem Buch entfaltet, lautet so: Die Täufer, ganz gleich welcher Richtung, waren kein Teil der Reformation, weil sie die zentrale Erkenntnis der Reformation verwarfen, sie leugneten die doppelte Prädestination und widersprachen der absoluten Kritik an der Lehre vom freien Willen des Menschen. Hier nur ein Beispiel, das mehrmals in diesem Buch auftaucht: »Die reformatorische *praedestinatio Dei* [Erwählung] wird von Denck somit in eine täuferische *praescientia Dei* [Vorherwissen] uminterpretiert« (S. 128). Was Tanneberger unter dem Begriff des »Reformatorischen« versteht, sieht er in der Theologie Martin Luthers ausgedrückt, ein System, das sich angeblich auf Luthers Traktat *De servo arbitrio* [von der Unfreiheit des Willens] aus dem Jahr 1525 gründet. In seiner Schlussbetrachtung beruft sich Tanneberger auf den Gegensatz, den Berndt Hamm zwischen den Heilslehren des

Mittelalters und der Reformation annimmt, um zu verstehen zu geben, dass die Täufer, so verschieden sie bekanntlich in sich waren, nicht zur Reformation gehörten. Damit setzt er sich freilich darüber hinweg, dass Hamm Balthasar Hubmaier und Melchior Hoffman ausdrücklich in die reformatorische Tradition eingeschlossen hat. Wenn er die Reformation auf der Grundlage definiert, wie eine historische Gestalt sich zur »Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein« (S. 240) verhält, dann beruft Tanneberger sich auf Martin Brecht, den Betreuer seiner Dissertation. Tannebergers detaillierte Studie der täuferischen Anführer und Gruppen überzeugte ihn davon, dass die Täufer einer solchen Lehre nicht anhängen. Deshalb »liegt die Vermutung nahe, dass sich die Täufer im Bereich der Rechtfertigung nicht auf reformatorischem Boden bewegten, sondern lediglich den theologischen Gehalt verschiedener Frömmigkeitsströmungen des späteren Mittelalters tradiert und artikuliert haben« (S. 249). An keiner Stelle seines Buches (mit Ausnahme des Abschnitts über Hans Dencks, s. u.) hat Tanneberger die Abhängigkeit der täuferischen Soteriologie (Heilslehre) von vorreformatorischen Traditionen analysiert. Er überlässt es der weiteren Forschung, »den Wahrheitsgehalt dieser Vermutungen nachzuweisen« (S. 249). Mit anderen Worten, da der Autor im Verlaufe seines Studiums der täuferischen Heilslehre nichts gefunden hat, das mit Brechts Begriff von der »Lehre der Rechtfertigung allein aus dem Glauben« übereinstimmte, wird zukünftigen Historikern und Theologen die Aufgabe zugewiesen, noch einmal die veraltete Theorie von den mittelalterlichen Ursprüngen des Täufertums zu untersuchen. Das ist die Quintessenz der »lutherischen Engführung der Reformation«.

Wenn das bisher Gesagte alles wäre, was sich über Tannebergers Buch sagen ließe, dann würde eine ausführlichere Rezension kaum sinnvoll sein. Aus seiner exzentrischen Perspektive entwirft Tanneberger jedoch einen umfassenden, differenzierten Überblick über die Heilslehre der verschiedenen Täufergruppen im 16. Jahrhundert – eine Untersuchung, die Makel aufweist, aber dennoch eine sehr wertvolle Studie zu diesem wichtigen (und bislang vernachlässigten) Thema ist. Tanneberger unterteilt die täuferische Soteriologie des 16. Jahrhunderts in sechs verschiedene Gruppen: 1. die der Schweizer Brüder (Konrad Grebel, Felix Mantz und Michael Sattler), 2. Balthasar Hubmaiers, 3. Hans Dencks und seiner Anhänger, 4. Hans Huts und seiner Anhänger, 5. des »Kreises« um Pilgram Marpeck und 6. der Melchioriten (Melchior Hoffman, Bernhard Rothmann, Menno Simons und Dirk Phillips).

Am wenigsten überzeugt das Kapitel über die Heilslehre der Schweizer Brüder als Beitrag zur Täuferforschung. Konrad Grebel, Felix Mantz und Michael Sattler hatten keine einheitliche Soteriologie ausgebildet, wie Tanneberger wohl weiß, z. B. in seiner Beschreibung der unterschiedlichen Ansichten über die

Erlösung ungetaufter Kinder. Fraglich ist allerdings, ob vor allem Grebel eine bestimmte Heilslehre zugeschrieben werden kann, indem der Brief an Thomas Müntzer vom September 1524 und die Konkordanz, die sich im Besitz Hans Krüsis befand, zu einem systematischen Konzept vereinheitlicht werden. Es ist wahr, dass alle frühen Schweizer Täuferführer unter dem Eindruck des erasmianischen Ideals einer imitatio Christi standen und nicht in der Lage waren, einen Widerspruch zwischen Rechtfertigung allein aus Glauben und »Besserung des Lebens« zu sehen. Es ist wohl auch wahr, dass sie von Ulrich Zwinglis Gedanken über die Erbsünde beeinflusst waren, eine Lehre, die nach Martin Brecht der entsprechenden Auffassung Luthers unterlegen war. Dass diese Glaubensauffassungen die frühen Schweizer Täufer disqualifizieren, als Teil der Reformation angesehen werden zu können, ergibt sich als eigenartige Konsequenz aus Tannebergers besonderer Perspektive. Glücklicherweise sind seine Annahmen in diesem ersten Kapitel brüchiger als in den weiteren Teilen des Buches. Darüber hinaus eignet sich seine theologische Methode, die eine systematische Erarbeitung der Heilslehre voraussetzt, kaum dazu, das schütterte und sprunghafte Quellenmaterial zu erfassen, das von Grebel, Mantz und Sattler überliefert ist. Schon der Begriff der »Schweizer Brüder«, den die meisten von uns aus Harold S. Benders *Conrad Grebel c. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptists* (1950) übernommen haben, ist problematisch, da dieser Begriff erst, wie Heinold Fast als Erster herausstellte, in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Gebrauch kam. C. Arnold Snyder hat sehr überzeugend dargelegt (*The Mennonite Quarterly Review* 2006), dass Balthasar Hubmaier aktiv an dem gedanklichen Austausch zwischen den Täufern in der Schweiz und den Täufern in den benachbarten Regionen des Heiligen Römischen Reichs beteiligt war, bevor er aus Waldshut weichen musste.

Tannebergers Untersuchung ist bedeutsamer in den folgenden Kapiteln, in denen es um die Heilslehren Balthasar Hubmaiers, Hans Dencks, Hans Huts, Pilgram Marpecks und jener Tradition geht, die Melchior Hoffman begründete. Hubmaier war ein akademisch ausgebildeter, scholastischer Theologe (wie Martin Luther). So kommt Tannebergers systematische Methode eher Hubmaier entgegen als den Anführern der »Schweizer Brüder«. Auch Denck wendet sich als humanistisch gelehrter Täufer der Soteriologie in einer Weise zu, die sich durch Tannebergers Methode besser erfassen lässt als die Heilslehre der Schweizer Täufer. Hubmaier, Denck und Hoffman sind die drei Täuferführer, die sich in Veröffentlichungen ausdrücklich mit der Lehre vom freien Willen des Menschen befassten. Marpecks historische Darstellung des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund geht selbstverständlich vom freien Willen des Menschen im Prozess der Erlösung aus. Das Kapitel, das sich mit Hut beschäftigt und sich be-

sonders stark auf die Habilitationsschrift stützt, die Gottfried Seebaß über Hans Huts Leben und Werk 1972 vorlegte, beschreibt auf sehr interessante und überzeugende Weise Huts originelle Darstellung des »Evangeliums aller Kreatur« und weist auf deren zentrale Bedeutung für die missionarische Rhetorik Huts hin. Tanneberger äußert sich zurückhaltend zur unübersehbaren Verbindung zwischen den Gedanken Huts und Thomas Müntzers und konzidiert, dass Hut als fahrender Buchhändler wahrscheinlich auch Einflüssen anderer Reformatoren ausgesetzt war. Ebenso führt er eine eindrucksvolle Liste weniger bedeutsamer Täuferführer auf, die höchstwahrscheinlich Nachfolger Dencks, Hut oder Marpecks waren und bezieht sich auf deren Aussagen, um die Gedanken der wichtigeren Täuferführer, mit denen sie verbunden waren, klarer zu erfassen und genauer darzustellen.

Hubmaiers Auffassung einer dreigliedrigen Anthropologie, dem sündigen Fleisch, einem Geist, der Reste seiner geschöpflichen Reinheit bewahrt hat, und einer Seele, die darauf angewiesen ist, von Christus erlöst zu werden, ist auf eindrucksvolle Weise detailliert erarbeitet worden. Die neuerliche Monographie von Graeme R. Chatfield (2013) hat jedoch das Problem aufgezeigt, das sich ergibt, wenn sogar eine scholastisch ausgebildete Theologie wie die Balthasar Hubmaiers einer systematisierenden Analyse unterzogen wird. Hubmaiers Christologie, die im Zentrum seiner Heilslehre stand, unterlag einem größeren Wandel zwischen seinen Veröffentlichungen, die 1525 in Waldshut entstanden waren, und denjenigen, die während seiner Tätigkeit im mährischen Nikolsburg 1526 bis 1527 verfasst wurden. Zunächst konzentrierte sich Hubmaiers Heilslehre auf den Mensch gewordenen Christus, womit das spätere Denken Marpecks und Leupold Scharnschlagers vorweg genommen wurde. Hier vertrat Hubmaier die Meinung, dass die Patriarchen des Alten Testaments in der Hölle auf die Erlösung durch Christus hofften, der hinabsteigen werde, um sie zu retten, wie es im *Apostolischen Glaubensbekenntnis* hieß. Tanneberger stellte das fälschlicherweise als einen Gedanken dar, der seinen Ursprung allein in Marpecks Auseinandersetzung mit Kaspar von Schwenckfeld hatte, die sich 1542 zu entwickeln begann. In Nikolsburg erarbeitete sich Hubmaier dann eine Christologie, die derjenigen der Reformatoren ähnelte, mit denen er 1525 im Gespräch war: Christus hatte während der alttestamentlichen Zeit eine erlösende Funktion als göttlicher Logos wahrgenommen, ebenso ewig wie Gott, der Vater. Besonders im Hinblick auf Hubmaier hat Tannebergers extrem systematischer Zugang und sein ungenügender Zugriff auf die Geschichte der Täufer eine sehr wichtige Gestalt isoliert, die bedeutsame Beziehungen sowohl zu den frühen Täufern in der Schweiz als auch durch seinen Aufenthalt in Mähren zum »Marpeck-Kreis« unterhielt. Tannebergers weite Umschau bringt es mit sich, dass seine Forschungen gegen Ende der

neunziger Jahre von gegenwärtigen Forschungsbeiträgen überholt wurden. Das gilt vor allem für Martin Rothkegels Entdeckung, dass die Austerlitzer Brüder in Mähren die Verfolgungen von 1535-1536 überlebten und das weitere Jahrhundert als eine städtische, postkommunitäre täuferische Konfessionsgemeinschaft fortlebte, mit der Marpeck und Scharnslager in Verbindung standen, die aber nicht unter ihrer Leitung stand. Der Begriff eines »Marpeck-Kreises« sollte nach Rothkegels Entdeckung aus der Forschung verschwinden.

In einer Diskussion über die täuferische Soteriologie scheint es vernünftig zu sein, Hans Denck ein eigenes Kapitel zu widmen, einer Gestalt auf der Grenze zwischen Täufertum und Spiritualismus. Denck war spätmittelalterlichen mystischen Traditionen wie denjenigen Johannes Taulers, der *Theologia Deutsch* und wohl auch Meister Eckharts zutiefst verpflichtet. Seine starke Betonung Christi als des ewigen Logos schien die chalcedonensische Lehre von der Inkarnation zu schwächen und sich einigen Theorien der frühen Kirchenväter anzunähern, die in der Reformationszeit als häretisch galten. Als Martin Bucer 1526 mit Denck in Straßburg diskutierte, beschrieb er Denck tatsächlich als jemanden, der außerhalb der reformatorischen Theologie stand. Tanneberger hätte freilich eine überzeugendere Darstellung geliefert, wenn er auch zur Kenntnis genommen hätte, dass Bucer ähnliche soteriologische Irrtümer nicht bei Michael Sattler zu bemerken meinte, einem anderen Täufer, den er zur selben Zeit in Straßburg getroffen habe.

Das Kapitel 6, das sich mit den Melchioriten beschäftigt, beginnt mit einem anderen Beispiel, in dem Tannebergers systematische Analyse mit seiner Aufgabe als Täuferhistoriker kollidiert. Er unterrichtet den Leser davon, dass Hoffman nach seiner Kritik an Luthers Abendmahlslehre während der Flensburger Disputation (1529) »aus der reformatorischen Bewegung ausgeschlossen« wurde (S. 129). In der Tat wurde er von Bucer und den Reformatoren in Straßburg willkommen geheißen, weil er sich in Flensburg für ein Abendmahlsverständnis eingesetzt habe, das dem ihren glich. Wofür Hoffman sich vor den Straßburger Reformatoren 1533 verantworten musste, war seine heterodoxe Christologie, dass Jesus Christus »in« Maria geboren wurde, aber nicht »aus« Maria war. Mit dieser Lehre sollte Christus, der zweite Adam, davon befreit werden, das sündige Fleisch des ersten Adam geerbt zu haben. Tanneberger bemerkt zu Recht, dass diese Christologie auf der göttlichen Natur Christi gründete und dessen menschliche Natur in einem Maße herunterspielte, wie es ohne Parallele in der Westlichen Christenheit war. Er zeichnete die Spuren der Christologie Hoffmans in den Schriften Bernhard Rothmanns nach, des wichtigen Sprechers der täuferischen Obrigkeit in Münster von Februar 1534 bis Juni 1535 und in den Schriften von Menno Simons und Dirk Phillips. Wie Hubmaier und Denck habe auch Hoffman ausdrücklich

über den freien Willen des Menschen geschrieben: *Erklärung des gefangenen und freien Willens des Menschen* (1531). Hoffman und die Münsteraner sowie die Mennoniten bestanden darauf, dass Gott die Erlösung der menschlichen Wesen wollte, aber die Freiheit der Menschen respektierte, sich seinem Willen zu fügen oder sich ihm zu versagen. Der Glaube an Christus stellte ihre Fähigkeit wieder her, genauso frei zu wählen, wie der erste Adam es vor dem Fall tat. Die Wiedergeburt in Christo befähigte den Christen, an den himmlischen Fähigkeiten des zweiten Adam teilzunehmen, wenn auch auf eine Weise, die sich in diesem Leben nicht zur Perfektion bringen lässt. (Tanneberger bemerkt wiederholt, dass die Täufer beschuldigt wurden, Perfektionisten zu sein, oder er meint, dass deren Ideen zum Perfektionismus neigten, ohne jedoch diese Anschuldigung selbst zu erheben). Besonders unter Mennoniten wurde von wahren Christen erwartet, am Leib Christi auf Erden teilzunehmen, was allerdings nur möglich war, wenn diese dem »neuen Gesetz Christi« im Gehorsam folgten. Für Tanneberger drangen diese Erwartungen der Mennoniten nicht wirklich in die Tiefen der sündigen Natur des Menschen vor oder verstanden nicht eigentlich die ihnen frei gewährte Gnade Christi. Er räumt zwar ein, dass Hoffmans Christologie während des 17. Jahrhunderts unter den Mennoniten verschwindet und dass Menno Simons diese Entwicklung, wenn auch auf eine zögerliche und stumme Weise nahe legt, aber er besteht auf dem Urteil, dass diese Christologie für die Mennoniten eine unüberwindbare Barriere auf dem Weg zur genuinen reformatorischen Heilslehre war. Das gilt auch für die meisten anderen täuferischen Gruppen, die nach und nach unter mennonitischen Einfluss gerieten.

Schließlich verrät Tannebergers Buch mehr über die religiösen Überzeugungen des Autors als über die Soteriologie des Täufertums im 16. Jahrhundert. Dies ist vor allem deshalb bedenklich, weil die religiösen Ansichten Tannebergers gewöhnlich nur im Vorübergehen angedeutet werden, anstatt sie umfassend darzulegen. Es wird vorausgesetzt, dass die Gerechtigkeit Christi nach Martin Luther dem menschlichen Sünder zugeeignet wird, einen anderen Weg gibt es nicht. Tatsächlich aber betonte Luther, zumindest in einigen späteren Entwicklungsperioden, in beträchtlichem Maße die Heiligung des Menschen. Über das Gleichgewicht zwischen Zueignung und Heiligung in Luthers Denken wurde unter den Lutherforschern viel diskutiert. Bekanntlich schlängelte sich die Art und Weise, wie Luther die Prädestination diskutierte, zwischen die Heidelberger Disputationsthesen 1518, den Traktat *De servo arbitrio* gegen Erasmus 1525 und gelegentliche Kommentare seiner späten Jahre hindurch, in denen die Prädestination als ein großes Geheimnis behandelt wird. Nach 1548 definierte Philip Melancthon, der Nachfolger Luthers, die Willensfreiheit des Menschen in erasmianischer Terminologie als »Fähigkeit, sich der Gnade zu öffnen«. Die

Definition des »Reformatorisches«, wie Tanneberger (und Martin Brecht) sie vortragen, ist sowohl in ihrer Anwendung auf Luther als auch in ihrem Ausschluss der anderen wichtigen Reformatoren äußerst fragwürdig.

Eine genuin historische Analyse der täuferischen Heilslehre setzt nicht mit Martin Luther ein, wie Tanneberger es nahelegt. Obwohl einige frühe Täufer in Mitteleuropa, besonders Hans Hut, nicht frei von Einflüssen der Wittenberger Reformation waren, und obwohl Melchior Hoffman sein missionarisches Wirken im Baltikum mit Luthers Zustimmung begann, war die täuferische Soteriologie im reformatorischen Spektrum genau genommen zwischen reformiertem Protestantismus und Spiritualismus angesiedelt. Martin Luther las die Bibel mit einem konzentrierten Blick auf die Schriften des Apostels Paulus, die er in augustinischer Begrifflichkeit interpretierte. Das war anders bei Ulrich Zwingli, Erasmus oder Hans Denck. Anders als die Lutheraner legten die Reformierten den Akzent kräftiger auf die Heiligung und entwickelten eine stärkere Ekklesiologie. Erasmus war, so ist zu erinnern, ein Exeget des Neuen Testaments und ordnete die Evangelien, zumindest bis in seine späteren Jahre hinein, nicht den paulinischen Briefen unter. Martin Brecht ist wenigstens in diesem Punkt zuzustimmen, dass die täuferische Soteriologie in einem zwinglisch-erasmianischen Milieu entstanden sei. Auch Straßburg um 1530 ließe sich ergänzend hinzufügen, wo Melchior Hoffman mit Kaspar von Schwenckfeld im Gespräch stand. Die neuere Forschung warnt davor, die Täufer ausschließlich zu »Christen des Neuen Testaments« zu erklären, auch wenn es für sie schwerer wog als das Alte Testament und Christus selbstredend Brennpunkt der Schrift war. Ihre Christologien unterschieden sich voneinander: Balthasar Hubmaiers (der eine stärker reformiert orientierte Christologie entwickelt hatte, als er nach Mähren gezogen war) von Pilgram Marpecks, diese von Melchior Hoffmans und Menno Simons weshalb es wenig sinnvoll sein dürfte, eine zu stark systematisch ausgerichtete Soteriologie der Täufer zu entwerfen. Es kann jedoch gesagt werden, dass die Täufer weder den freien Willen noch die menschliche Verantwortung bestritten, sich nicht von der Möglichkeit einer christlichen Ethik lossagten und auf diese Weise schließlich die spätere allgemeine Entwertung der augustinischen Prädestinationslehre vorwegnahmen, die das abendländische Christentum vor dem Konzil von Trient bestimmt hatte.

Das ernsthaft und sorgfältig argumentierende Buch Hans-Georg Tannebergers kann uns viel über die täuferische Soteriologie im 16. Jahrhundert lehren, doch was es uns lehrt, muss aus ihm herausgeholt werden, indem es gegen die Interpretation des Autors zu lesen ist. Das Buch selbst ist eher Ausdruck religiöser Dogmatik als das Ergebnis historischer Forschung.