

Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses

Wer das Rechtfertigungs- und Heilsverständnis der Reformation in seiner Breite und Vielfalt wahrnehmen will, darf die so genannten radikalen oder non-konformistischen Richtungen, d. h. insbesondere die Reformation der Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, nicht übergehen. Daher ist zu begrüßen, dass Hans-Georg Tanneberger der *Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen* (1999) eine gehaltvolle Monographie gewidmet hat. Er differenziert sorgfältig zwischen den verschiedenen Repräsentanten und Gruppierungen des Täuferturns. Neben charakteristischen theologischen Unterschieden arbeitet er auch immer wieder bemerkenswerte Gemeinsamkeiten heraus, die er am Ende in eine Zusammenschau überführt. Das Ergebnis seines Buches ist ebenso frappierend wie irritierend: Die Täufer können insgesamt mit ihrem rechtfertigungstheologischen Denken nicht als reformatorisch gelten. Tanneberger spricht ihnen den Status des Evangelisch-Seins ab.

Wenn Tanneberger im Hinblick auf die Grundrelationen der christlichen Existenz zwischen Sünde und Heil den Täufern aller Richtungen den Charakter des »Reformatorischen« abspricht, dann zeigt sich das methodische Hauptproblem seiner Arbeit darin, dass er sich durchgängig der Aufgabe entzieht, seine terminologischen Kategorien »Reformation« und »reformatorisch« genauer zu definieren. Sind es doch Begriffe, deren Sinn keineswegs evident ist. Als umfassende Bezeichnung für die Kirchenreformvorgänge der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die sich in einer Fundamentalopposition gegen das römische Kirchenwesen auf das alleinige Legitimationsprinzip der Heiligen Schrift beriefen, stammt der Reformationsbegriff bekanntlich nicht aus der zeitgenössischen Quellsprache, er ist vielmehr ein historiographisches Konstrukt, das erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufkam und dann vor allem durch das Jubiläumsjahr 1617 Verbreitung fand, definitorisch aber immer unscharf und variabel blieb. Die Tücke von Begriffen wie »Reformation«, »Reformationskirchen«, »reformatorisch« oder »reformatorische Bewegung(en)« liegt darin, dass ihr heutiger Gebrauch unversehens und oft unbewusst von dogmatisch-normativen Vorentscheidungen geprägt ist und dann wenig tauglich für ein wissenschaftlich-historiographisches Vorgehen ist. Bei Tanneberger zeigt sich diese Problematik darin, dass seine Kategorie »reformatorisch« nicht auf einer breit angelegten Beobachtung historischer Zusammenhänge beruht, sondern ein dogmatisches und konfessionelles Konstrukt ist, das sich ausschließlich am Maßstab der Theologie Luthers orientiert. Wenn er zum Urteil kommt,

»daß die täuferischen Vorstellungen von der Rechtfertigung des Menschen in allen Hauptstücken von den entsprechenden reformatorischen Lehraussagen abweichen, d. h. in Fragen der Anthropologie, Christologie und Soteriologie« (Tanneberger, S. 249), dann müssen die täuferischen Positionen, gemessen an der Dogmatik eines gnesiolutherischen Lehrbuchs, zwangsläufig aus einer Einführung der Reformation herausfallen.

Mein Beitrag stellt dem dogmatischen Reformationsbegriff Tannebergers ein anderes Reformationsverständnis gegenüber und kommt dann auch zu anderen inhaltlichen Deutungen der täuferischen Religiosität und Theologie. Ich plädiere für eine pragmatische und nicht dogmatisch, konfessionell, bekennnishaft-emphatisch oder kirchenpolitisch gesteuerte Verwendung der Begriffe »Reformation« und »reformatorisch«. Im deskriptiven historiographischen Sinne bezeichnet dann »Reformation/reformatorisch« den Geschehens-, Kommunikations-, Konflikt- und Sinnzusammenhang, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer antirömischen Umgestaltung des abendländischen Kirchenwesens führte. Dabei spielten Antriebskräfte einer Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsreform, die bereits im Jahrhundert vor der Reformation von großer Dynamik waren, eine wesentliche Rolle – allerdings in der Weise, dass sie in der Reformation eine neue, revolutionäre Qualität des Umbruchs erhielten. Man kann diese reformatorische Transformation der spätmittelalterlichen Reformbestrebungen und ihrer Kirchenkritik als »Systembruch« bezeichnen, wenn man unter »System« ein dominantes Sinngefüge mit vielen inneren Spannungen und Gegenläufigkeiten versteht. Gegenüber dem religiösen Gesamtgefüge des so genannten Mittelalters entstand durch die typisch reformatorische Zentrierung auf Bibel, Evangelium, Gottesgesetz, Christus, Gnade, Glaube, Taufe, Abendmahl, Lebensheiligung und Gemeinde eine neuartige Sinnformation von Theologie, Frömmigkeit und Kirche: ein neues religiöses Gesamtgefüge ohne Papst, Kardinäle und Priesterstand, ohne Mönche und Nonnen, ohne Verdienste und Genugtuungen, Gelübde und Fastenzeiten, ohne Jungfräulichkeitsideal und Zölibat, ohne Fegefeuer, Opfermesse, Ablass und Jenseitsvorsorge durch Stiftungen, ohne Anrufung Marias und der Heiligen, ohne Reliquien-, Hostien-, Tabernakel- und Fronleichnamskult, ohne Kultbilder, Prozessionen und Wallfahrten, ohne geweihte Sakralpersonen und -gegenstände wie Weihwasser und Weihrauch und ohne Letzte Ölung, eine von allem »Götzendienst« und aller »Abgötterei«, wie formuliert wurde, radikal gereinigte und mit neuen Bibelübersetzungen, neuen Bekenntnissen, Katechismen, Glaubensliedern und Glaubensbildern, Armen- und Gemeindeordnungen und neuen Institutionen wie der Pfarrerehe oder dem Laienpresbyteriat angereicherte Religion.

Dieser Katalog des Systembruchs gilt ohne Abstriche auch für alle Richtungen des Täuferturns. Sie gehören damit auf selbstverständliche Weise zum Gesamtphänomen der Reformation. Mit James Stayer, Hans-Jürgen Goertz und einer Mehrheit innerhalb der gegenwärtigen Reformationsforschung möchte ich die Täuferbewegung sogar zum »Urgestein« der Reformationsbewegung rechnen. Sie stehen im Zentrum dessen, was man sinnvollerweise mit »Frühreformation« in Verbindung bringt: biblische Erneuerung der Christenheit, antiklerikale Ablehnung einer hierarchischen Kirchenstruktur, Betonung der religiösen Laienvollmacht und der Unmittelbarkeit jedes Christenmenschen zu Gottes Wort, Geist und Gnade, Drängen auf soziale Veränderung im Geist der Liebe, Zusammenhang von Taufe und Glaube, von Rechtfertigung und Lebensheiligung, vergeistigende (oft mystisch beeinflusste) Verinnerlichung gegen ritualisierte Veräußerlichung, symbolisches Abendmahlsverständnis und Kampf gegen die »Götzen«-Macht der Bilder. Dass diese Reinigungsimpulse zwar in vielem auf Luther basieren, sich aber zugleich deutlich von seinen Reformvorstellungen und theologischen Konzeptionen unterscheiden, macht diese Impulse noch nicht zu Kennzeichen von Außenseitern, die aus dem Zentralbereich der Reformation und ihrer Hauptströme in dubiose Nebengewässer abdriften, sondern zeigt nur die Vielstimmigkeit der Frühreformation. Dazu passt die Bilanz der neueren sozialgeschichtlichen Forschung, dass die Täufer keineswegs eine Unterschichtenbewegung waren, sondern sich aus allen Bevölkerungsschichten rekrutierten und auch Anhänger unter den ratsfähigen Familien der Städte hatten. Ihr separatistischer Charakter bildete sich erst heraus, als sie sich ausgegrenzt fühlten und dann selbst eine Ausgrenzungsmentalität entwickelten. Vor diesem allgemeinen reformationsgeschichtlichen Hintergrund gewinnt Tannebergers Frage nach dem Rechtfertigungsverständnis der Täufer ihre besondere Brisanz. Könnte es sein, dass die Täufer zwar als Vertreter der Reformation zu gelten haben, aber gleichwohl allesamt eine im Kern nicht-reformatorische Vorstellung von der Rechtfertigung des Menschen hatten, wie Tanneberger annimmt? Bevor ich darauf näher eingehe, ist es sinnvoll, zunächst generell nach dem Verhältnis des neuen reformatorischen Sinngefüges von Kirche, Gottesdienst, Frömmigkeit und Theologie mit seinen typischen normativen Zentrierungen zum komplexen Themenbereich der Rechtfertigung zu fragen. Es wird sinnvoll sein, den Ausgangspunkt bei den Gnaden- und Heilsbezügen des Menschen zu nehmen, die mit dem reformatorischen Rechtfertigungsbegriff im Hinblick auf den Textbefund seit den beiden ersten Vorlesungen Luthers (1513-1516) intendiert sind. In prägnanter Weise gelingt dies vielleicht am besten über den Gabebegriff (*donum, donare*), der sowohl in der Quellsprache des reformatorischen Schrifttums eine zentrale Rolle spielt als

auch in der jüngeren kultur- und religionsgeschichtlichen, ethnographischen und anthropologischen Debatte.

Das Neuartige und Typische des reformatorischen Verständnisses von Gnade, Sündenvergebung, Rechtfertigung, Heiligung, guten Werken und ewigem Heil kann man gabetheologisch so bestimmen, dass in diesem Erlösungsgeschehen der dreieinige Gott der alleinige und bedingungslos schenkende Geber und der sündige Mensch der pure Empfänger ist, der dem barmherzigen Gott keine verdienstvolle und als Verdienst zum Lohn verpflichtende Gegengabe anbieten kann. Was religionsgeschichtlich nicht vorgesehen ist – dass es ein reines, voraussetzungs- und bedingungsloses Schenken gibt, ohne dass der Schenkende vom Beschenkten eine Gegengabe noch so geringen Wertes erwartet und empfängt –, genau das geschieht nach reformatorischer Auffassung im Verhältnis des begnadigenden, rechtfertigenden und beseligenden Gottes zum Menschen. Insofern ereignet sich in der Reformation eine revolutionäre religionsgeschichtliche Unterbrechung des gängigen Gabeverständnisses, die man auf die kurze Formel bringen kann: pure Gabe ohne Gegengabe. Das Heilvolle im Leben des Menschen ist radikal umsonst (*gratis*) geschenkte Gnade.

Dieser Neuansatz Luthers, der das Heil aus der mittelalterlichen Erwerbs-, Bedingungs- und Verdienststruktur herauslöste und die absolute Hoheit und Reinheit des alleinigen göttlichen Schenkens proklamierte, entfaltete in der Frühreformation eine frappierende Plausibilität der Entlastung und ethischen Neuorientierung und gewann so über Luther hinaus im Gesamtbereich der Reformation eine religiöse Zentralposition. Weil die Evangelischen sich durch Gott als unwürdige, armselige und sündige Geschöpfe unabhängig von allen kreatürlichen Qualitäten, Aktivitäten und Heiligkeiten bedingungslos zum Heil angenommen wussten, brauchten sie keine heilsvermittelnde Hierarchie, keine heilsvermittelnden Heiligen, Rituale und sakrale Substanzen und keine heilsvermittelnden Aktivitäten der Jenseitsvorsorge wie Stiftungen, Almosengaben, Fasten-, Keuschheits- und Gebetsleistungen und daher auch keine Erleichterungen der Jenseitsvorsorge wie die Ablässe. Wo es keine Sündenstrafen mehr satisfaktorisch abzubüßen und keinen himmlischen Lohn mehr meritorisch zu erwerben galt, brach binnen kürzester Zeit der gesamte Markt einer religiösen Erwerbsmentalität in sich zusammen. Weil nahezu alle Formen der bisherigen Gnaden- und Heilsvermittlung aus der Sicht der Evangelischen die schenkende Souveränität des göttlichen Gebers, die Allgenugsamkeit des Erlösungswerks Christi und die freie Gnadenwirksamkeit des Heiligen Geistes antasteten, galten sie ihnen als »Götzendienst« und »Abgötterei«. Dieses neuartige Gabe- und Gnadenverständnis der Reformation steht daher auch in einem sehr engen Zusammenhang zu allen Bestrebungen der Reformation, die

Unmittelbarkeit aller glaubenden Christen zu Gottes biblischem Wort, zum Erlösungshandeln Christi und zur befreienden Kraft des Heiligen Geistes hervorzuheben – unabhängig von Priesterhierarchie und Gelehrtenelite. Darauf ist noch eigens zurückzukommen, da die Täufer aller Richtungen diese geistliche Unmittelbarkeit der Christen zu Gott besonders akzentuierten.

Als Zwischenergebnis meiner Überlegungen kann festgehalten werden: Die Lehre von der Rechtfertigung und dem Heil als purer Gabe Gottes war keine Spezialdoktrin innerhalb der Reformationsbewegung, sondern eine Antriebskraft für die Veränderungsdynamik in allen Bereichen des Kirchenwesens. Auf die Täuferbewegung angewandt heißt das: Es ist wenig plausibel, dass das Täufertum einerseits, wie die neuere Forschung gezeigt hat und wie ich oben unterstrichen habe, zum Zentralbereich der Reformation gehörte und andererseits, wie Tanneberger meint, eine im Kern unreformatorische Auffassung von der Rechtfertigung, d. h. von der grundlegenden Gaberelation zwischen Gott und Mensch, vertrat.

Im Folgenden versuche ich exemplarisch und mit knappen Skizzierungen zu zeigen, inwiefern das täuferische Verständnis der rechtfertigenden und beseeligenden Gnaden- und Heilsgabe Gottes durchaus reformatorisch-evangelischen Charakter hat, ja in mancherlei Hinsicht sogar zu intensivierenden Zuspitzungen des Reformatorischen gegenüber den Hauptrepräsentanten einer volkskirchlich orientierten, obrigkeitlich geförderten und konfessionspolitisch agierenden Reformation kam.

Wohl setzen alle Vertreter des reformatorischen Täufertums den Bruch, den Luther mit den Rechtsgrundlagen, der Theologie und Frömmigkeit der Papstkirche vollzogen hat, voraus, ebenso wie sie auch von bestimmten Orientierungen seines neuen Heilsverständnisses ausgehen. Charakteristisch für alle Täuferrichtungen ist aber die Meinung, dass Luther und seine Anhänger ebenso wie Zwingli, Bucer, Bullinger, Calvin und alle Richtungen der obrigkeitlichen Reformation auf dem Wege der Kirchenreform inkonsequent gewesen, auf halbem Wege stehen und so in einer elenden Flickschusterei stecken geblieben sind (bes. S. 14). Sie waren in ihren Augen – mit der späteren Terminologie formuliert – nicht »reformatorisch« genug, während die Täufer selbst sich als die Vorhut einer konsequenten »Reformation« und als die wahren »Reformatoren« verstanden. Will man dieses Selbstverständnis der Täufer ernst nehmen, im Vergleich mit den großen Konfessionsrichtungen der Reformation beurteilen und eine Antwort auf die Frage, wie reformatorisch das Rechtfertigungsverständnis der Täufer war, versuchen, dann ist damit unlösbar die Frage nach dem Kriterium verbunden, d. h. die Frage nach der definitorischen Bestimmung von »Reformation« und »reformatorisch«. Die Antwort wird nur ein re-

formatorisches Heilsverständnis sein, das als stimmige religiöse Mitte in einem kirchlichen Gesamtgefüge mit dem hierarchischen Sinngefüge der römischen Kirche nicht mehr zu vereinbaren ist.

Die Gedanken der frühen Täufer sperren sich gegen jede Systematisierung. Gleichwohl lassen sich aus ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft so viel charakteristische Gemeinsamkeiten, deutliche Tendenzen und prägnante Affirmationen und Negationen erheben, dass man das Rechtfertigungsverständnis aller Täuferrichtungen, die Tanneberger untersucht hat, problemlos als reformatorisch und evangelisch charakterisieren kann.

Auf den ersten Blick fällt auf, dass man in den Täufer texts nicht die klassische Terminologie der lutherischen Rechtfertigungslehre findet, d. h. so gut wie nirgends auf die Begriffe »Rechtfertigung«, »Heiligung«, »Anrechnung« oder auf die Formel »Gerecht und Sünder zugleich« stößt (S. 5). Die Täufer haben sich nicht nur von der Leherebene der mittelalterlichen Scholastik, sondern auch vom Lehrbegriff des Luthertums, der die Rechtfertigung als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi versteht, verabschiedet. Der inhaltliche Neuanatz der Täufer liegt vor allem darin, dass sie das mit dem traditionellen Rechtfertigungsbegriff gemeinte Erlösungsgeschehen nicht als punktuelle Zäsur, weder als sündentilgende Gnadeneingießung im katholischen Sinne noch als forensisches Imputationsgeschehen im lutherischen Sinne, sondern als lebenslangen Heilungsprozess verstehen: als ethisch bestimmten Weg der Buße und Besserung, der tätigen, leidenden und martyriumsbereiten Nachfolge Christi, als Lebensbogen der »Fromm-Machung« und »Gerechtmachung« (S. 5) und der aus der innerseelischen Kraft des Glaubens und der Liebe sichtbar nach außen tretenden guten Werke.

Zurückgewiesen wird so die Lehre, dass dem sündigen Menschen im Moment der Rechtfertigung mit der Sündenvergebung die Fülle und Ganzheit der stellvertretenden Gerechtigkeit Christi angerechnet und zugute gehalten wird und dass so dem Sünder jetzt schon, vor aller realen Gerechtmachung und vor allen guten Werken, das ewige Heil mit eschatologischer Letztgültigkeit bedingungslos zugeeignet wird. Diesem extern-forensischen Gerechtigkeits- und Heilsverständnis stellen die Täufer mit unterschiedlichen Akzentuierungen eine integrative Sicht der Heilsgabe Gottes und des menschlichen Heilsweges gegenüber: die Eröffnung des Heilsweges, der die mündig Gewordenen von ihrer persönlichen Glaubensbekehrung über ihre Taufe in die Gemeinde der wahren, wiedergeborenen Christen führt und in ihr dann weiter auf dem Pfad eines bibeltreuen, glaubensstarken, die Sünde mehr und mehr zurückdrängenden Frömmigkeitslebens der ewigen Seligkeit entgegen.

Dem fatalen Eindruck, den die Täufer von der Reformation Luthers, Melanch-

thons, Zwinglis oder Bucers gewinnen – dass hier volltönend Gnade, Sündenvergebung und Rechtfertigung allein aus Glauben verkündigt wird, aber die Glaubensfrüchte ausbleiben und der Lebenswandel der so genannten Christen in der Bosheit verharret – diesem Gesamteindruck stellen die Täufer ein integratives und dynamisch-prozesshaftes Lebensbogen-Modell der Reformation entgegen. In diesem Modell wird die Parole »allein aus Glauben« (*sola fide*) nachdrücklich bejaht (S. 246), doch wird im Verständnis der Täufer die soteriologische Funktion des Glaubens als Heilsmedium nicht nur von seiner empfangenden Passivität her bestimmt, sondern integrativ-ganzheitlich auch von seiner Aktivität als dynamischem Quellgrund des frommen Lebenswandels und seiner tätigen Glaubensfrüchte. Analog wird das *solus Christus* bekräftigt und ebenfalls integrativ verstanden: Christus ist der Heiland sowohl durch sein irdisches Menschenleben und -leiden *pro nobis*, als auch gegenwärtig durch das Geistwirken seiner göttlichen Natur *in nobis*, die uns verwandelnd dem ewigen Heil entgegenführt (z. B. S. 91). Entsprechend gewinnt auch das *solus Spiritus Sanctus* der Reformation für die Täufer ein integratives Gewicht, indem sie das Wirken des Christusgeistes als Geisttaufe sowohl auf die Gabe der Sündenvergebung als auch auf die Gabe der Wiedergeburt, der Lebensverwandlung und des tätigen Glaubensgehorsams beziehen (z. B. S. 195). Auch hat das Wirken des Heiligen Geistes einerseits eine äußere Dimension in der pneumatischen Qualität der biblischen Schrift samt allem, was die Bibel als äußere Zeugnis-handlungen des Glaubens – wie insbesondere die Wassertaufe – gebietet (z. B. S. 195 f.); zugleich aber betonen die Täufer andererseits, dass die in der Seele wirkende innere Kraft des Geistes allein den wahren Glauben schenkt und so allen Glaubenden den unmittelbaren Zugang zu Gnade und Heil unabhängig von einer instrumentellen Vermittlung durch das äußere *verbum externum* der Bibel und Predigt und durch die Rituale der Wassertaufe und des Abendmahls eröffnet.

Integrativ ist auch die täuferische Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Tanneberger erkennt die Balance dieser Zusammengehörigkeit, wenn er formuliert: »Im Zentrum des Glaubens und damit der Rechtfertigung steht vor dem Hintergrund der täuferischen Christologie eindeutig das Gesetz und nicht das Evangelium. Die gesamte Lehre Christi zielt darauf ab, dass die Menschen ein frommes und heiliges Leben führen sollen, das sich am Beispiel und Vorbild des Herrn orientiert« (S. 237). Die Balance in der Zusammengehörigkeit von »Evangelium und Gesetz« – so sachgemäßer als die Formulierung »Gesetz und Evangelium« – sehe ich bei den Täufern darin, dass das Evangelium von der unverdienten, freien Gnadenzuwendung Gottes, Jesu Christi und des Heiligen Geistes immer auf eine freiwillige, völlig ungezwungene Lebensführung

nach dem alleinigen Maßstab des Gottesgesetzes der duldsamen Liebe zielt und dass umgekehrt dieser Gesetzesgehorsam in der Nachfolge Christi immer auf die erlösende Christusgnade als Grundlage des gesamten Heilsweges zurückverweist. Anders als bei Luther und in großer Nähe zu Zwingli gehört das Gesetz also nicht als ängstigende, quälend-belastende und zwingende *lex terribilis* in den Vorhof zum Evangelium, sondern in die befreiende und tröstende Wirkungsdimension des Christusevangeliums und der inneren, die Seele von allen zwanghaften und bedrückenden Obsessionen befreienden Wirkkraft des Heiligen Geistes. Diesem evangeliumsbestimmten Verständnis des biblischen Gesetzes entspricht es, wenn Hans Hut und seine Schüler den freiwilligen Leidensweg wahrer Christen in der Nachfolge ihres Herrn als Lebensformungsprozess des Evangeliums deuten und mit Bezug auf Mk. 16, 15 als »Evangelium aller Kreatur« bezeichnen (S. 158). An allen neuralgischen Punkten reformatorischer Terminologie kann man bei den Täufern diesen integrativen Erfahrungs- und Denkansatz wiedererkennen. Letztlich ist er in einem integrativen Verständnis des göttlichen Gnadenhandelns begründet, das mit seiner ursprünglich universalen Willensrichtung und Zielsetzung, alle Menschen zum himmlischen Heil führen zu wollen, einen großen Bundesbogen spannt (zum Bundesbegriff vgl. S. 158, 195, 234), der das prozesshafte Gerechtworden des Menschen teleologisch in die heilsame Gnadenwirkung einbezieht.

Auch für das Täufern gibt es keine genugtuende (satisfaktorische) Funktion des christlichen Lebenswandels mehr, weil die Täufer von der Allgenugsamkeit des Leidens und Sterbens Christi und vom göttlichen Gnadenwillen ausgehen, der dem Menschen alles umsonst schenken will und ihn daher auch von der Last der Sündenstrafen ohne jede satisfaktorische Eigenbeteiligung befreit. Das Leben soll zwar nach täuferischem Verständnis permanente Buße sein, aber im Sinne einer evangelischen Buße unter dem Vorzeichen der vollkommenen Vergebung und nicht im Sinne eines zwanghaften Abbüßens von Sündenstrafen. Tanneberger lässt diesen Bruch der Täufer mit dem traditionellen und typisch katholischen Satisfaktionsmodell außer Acht, obwohl so durch einen ersten wichtigen Schritt dem christlichen Lebenswandel der Charakter einer von der Kirche gebotenen Heilsvorsorge genommen wird. Der zweite Schritt in diese Richtung besteht darin, dass die Täufer generell die guten, christlichen Werke nicht mehr wie die katholische Religiosität als Verdienste des ewigen Heils oder auch bereits einer Gnadenvermehrung zu Lebzeiten gelten lassen. Indem sie den verdienstlichen Charakter der frommen Lebensführung strikt ablehnen (S. 116 f., 185 f., 236 f.), verwerfen sie zugleich die Vorstellung, dass der Mensch durch sein gesetzeskonformes, gerechtes Verhalten Gott zum Schuldner der himmlischen Seligkeit als angemessener Belohnung macht (S. 137).

Die Verwerfung des Verdienstdenkens durch die Täufer ist ebenso aufschlussreich wie die Ablehnung der Satisfaktionsvorstellung. Sie legen damit größten Wert darauf, dass der Mensch sein geheiligt Leben Gott nicht als Gabe und Tauschware anbieten kann, die ihn zum himmlischen Lohn verpflichtet. Als Schöpfer und Erlöser bleibt Gott von Anfang bis Ende der freie Geber aller guten Gaben, die prinzipiell jeder Erwerbs- und Tauschlogik entzogen sind. Auch die Täufer vollziehen auf diese Weise den Bruch mit dem religionsgeschichtlich omnipräsenten Gabe-Gegengabe-Modell und seiner *Do-ut-des*-Struktur. Allerdings gibt es für sie einen soteriologischen Notwendigkeitszusammenhang zwischen einem lebendigen, wahren Christusglauben, einem frommen Lebenswandel und dem Eingang in die ewige Seligkeit. Die Notwendigkeit dieser Abfolge hat aber nichts mit einer verdienstlichen Obligationswirkung menschlicher Heiligkeit zu tun, sondern wird von Gott selbst gestiftet und garantiert, indem er mit der Gabe der Sündenvergebung das Wirken des Heiligen Geistes verbindet, der den Glauben schafft, die Glaubenden in die Gemeinde der Wiedergeborenen eingliedert und durch das Medium des lebendigen Glaubens die fruchtbringende Aktivität des Frömmigkeitslebens guter Werke bewirkt, denen mit notwendiger Konsequenz die Heilsgabe des ewigen Lebens folgt. In der Tat kann man sagen, dass in dieser konsequenten Abfolge ein Bedingungsfaktor im Sinne einer *condicio sine qua non* enthalten ist: ohne Lebensheiligung kein ewiges Heil! So will es Gott: Er will niemanden in sein himmlisches Reich aufnehmen, den er nicht vorher durch die Geisttaufe verwandelt hat. Entscheidend für den reformatorischen Charakter dieses täuferischen Notwendigkeits- und Bedingungsdenkens ist, dass Gott sich in dem gesamten Abfolge-Geschehen als der souveräne Geber erweist: Er ist es, der von außen diesen Lebensbogen-Zusammenhang von Heiligung und Heil garantiert und ihn zugleich innerlich durch das Wirken des Christusgeistes mit spirituellem Leben füllt und seiner himmlischen Zielbestimmung entgegenführt. So macht Gott als alleiniger Geber und *operator* die geheiligten Menschen zu seinen *cooperatores*, zu seinen lebendig wirkenden Mitarbeitern in der Gemeinde der Heiligen – eine Kooperationsvorstellung, die sich auch bei Luther findet und die im Prinzip nicht mit dem mittelalterlich-katholischen Synergismus-Modell einer heilsbezogenen Zweiseitigkeit von göttlicher und menschlicher Gabe zu verwechseln ist.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch das Freiheitsverständnis der Täufer. Statt hier allerdings mit Tanneberger auf die Nähe zur erasmischen Anthropologie zu verweisen (S. 78), sehe ich eher eine Stukturanalogie zwischen dem Freiheitsdenken von Täufern wie Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut, Pilgram Marpeck, Melchior Hoffman und Menno Simons und der Bejahung des freien Willens in der Spättheologie Philipp Melancthons. Der

reformatorische Ansatz des täuferischen Freiheitsverständnisses zeigt sich vor allem darin, dass die genannten Täuferführer die Freiheit des Willens, sich für oder gegen den Heilsweg der Geist- und Wassertaufe zu entscheiden, nicht anthropologisch in der Naturausstattung des Menschen verankern – anders als Erasmus, der dem natürlichen Menschen die Wahlfreiheit zuspricht, sich für oder gegen den Empfang der heilig machenden Gnade zu entscheiden. Die Täufer sehen den Naturzustand des Menschen nach Adams Sündenfall in einer so desolaten, verderbten und geschwächten Beschaffenheit, dass sie dem natürlichen Menschen jedes Freiheitsvermögen, sich von dieser Verderbnis und der aus ihr erwachsenden Macht der Sünde loszulösen, absprechen. Erst die Gnade Gottes, die durch die Kraft des Heiligen Geistes in die Seele des Menschen hineinwirkt, stärkt seine Verstandes-, Gemüts- und Willenskräfte in der Weise, dass er nun – *sola gratia!* – das Entscheidungsvermögen hat, sich vom Weg der Sünde abzuwenden und dem Weg der heiligenden Lebensverwandlung zuzuwenden (z. B. S. 96, 156-158, 210-212, 234). Wichtig ist den Täufern, dass Gott in seiner universalen Güte und Barmherzigkeit niemanden vom Heil ausschließt und daher allen Menschen diese Basisgnade, die ihnen erst die Entscheidungsfreiheit eröffnet, schenkt (z. B. S. 212, 235). Nicht Gott, sondern sie selbst sind dafür verantwortlich, wenn sie sich bis zum Lebensende nicht zu einer geistlichen Existenz bekehren.

Um diese universale Güte Gottes zu sichern, verwerfen die Täufer die Partikularisierung des göttlichen Heilswillens in der strengen Prädestinationslehre des späten, antipelagianischen Augustin (z. B. S. 181), wie sie in der Prädestinationslehre Luthers, Zwinglis, Bucers und Calvins weiterwirkte. Dass Gott von Anfang an, in seinem ewigen Prädestinationsratschluss die große Mehrheit der Menschen vom Heil ausschließen und nur eine kleine Schar zur Seligkeit erwählen soll, kommt »nach Ansicht der Täufer einer Gotteslästerung gleich« (S. 235). Es ist in der Reformationsforschung allgemein üblich, in der Ablehnung dieser strikten Prädestinationslehre eine Schwächung des reformatorisch-evangelischen Profils zu sehen. Sei doch das spezifisch Reformatorische am Rechtfertigungsverständnis, die bedingungslose Vorgabe des Heils, wesentlich, ja unlösbar mit der Unfreiheits- und Erwählungslehre, wie sie Luther und Calvin vertraten, verbunden (vgl. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? In: Zeitschr. f. Theologie und Kirche 83, 1986, S. 24). Die erwähnten Täufertheologen sehen es gerade umgekehrt und würden sich daher als »reformatorischer« als die Augustinschüler unter den Reformatoren bezeichnen. Indem sie mit ihrem Unfreiheits- und Freiheitsverständnis einen eigenen, neuen Weg beschreiten, wollen sie den universalen Heilswillen der Güte Gottes ebenso wie die uneingeschränkte Erlösungswirkung Jesu

Christi und die in allen Menschen wirkende Gnadenkraft des Heiligen Geistes zur Geltung bringen, zugleich aber auch sichern, dass der Mensch im Erlösungsgeschehen keinem Zwang unterliegt, sondern durch Gottes Gnade zur entscheidungsfähigen Verantwortung berufen wird. Manche Täufertheologen wie besonders Hans Denck gehen auf diesem neuen Weg noch einen Schritt weiter, indem sie ihre Theologie nicht nur auf den universalen Heilswillen Gottes gründen, sondern konsequent auch in eine Allversöhnungslehre von der »Wiederbringung aller Dinge« (apokatastasis panton, Apg. 3,21) münden lassen (S. 149-151). Man kann darin eine konsequente reformatorische Heilslehre erkennen, weil so der typisch reformatorische Ansatz der Bedingungslosigkeit, der die Heilsgabe von jeder Bedingung auf Seiten des Menschen löst, bis zu der Konsequenz geführt wird, dass auch die Bedingung des Glaubens wegfällt und sogar der Teufel gerettet wird.

Auch das Sündenverständnis der Täufer wurde wie ihr Freiheitsdenken und ihre Ablehnung der augustinischen Prädestinationslehre immer wieder, so auch von Tanneberger, als Abschwächung oder gar Ablehnung einer reformatorisch bestimmten Theologie beurteilt (S. 235 f., 243-245). Tannenberger selbst aber weist darauf hin, dass gerade die reformatorische Orientierung der Täufer an der biblischen Norm und ihre Ablehnung eines nicht durch die Heilige Schrift legitimierten kirchlichen Dogmas ihre Vorbehalte gegen die durch Augustin begründete Erbsündenlehre erklären (S. 235). Davon ausgehend kann man die täuferische Sündenauffassung ebenso wie die mit ihr verwandte Sündenlehre Zwinglis mit guten Gründen als Verstärkung einer reformatorischen Heilslehre verstehen, sofern sie den gnädigen Heilswillen Gottes auch auf die unmündigen, noch nicht getauften Kinder, die weder zu einer Gesetzeserkenntnis noch zum Glauben gelangt sind, ausweitet. Wie Zwingli gehen die Täufer auch in dieser Frage einen eigenen, neuen Weg, indem sie hier – wie in der Freiheitsfrage – die mittelalterlich-katholische Tradition hinter sich lassen. Sie brechen mit der traditionellen Erbsündenlehre, wie sie von Luther weitergeführt und verschärft wurde, d. h. mit der Lehre, dass sich in der Folge von Adams Fall alle Menschen in einem zutiefst korrupten Naturzustand befinden, der sie als Erbschuld in einen kollektiven Verdammniszusammenhang stellt – mit der Konsequenz, dass die ungetauften Kinder in einem besonderen Bereich der Hölle (*limbus puerorum*) von der beseligenden Schau Gottes ausgeschlossen sind. Die Täufer – und unter ihnen besonders eingehend Pilgram Marpeck (S. 181-185) – differenzieren nun zwischen Erbsünde und Erbschuld. Sie sind auch der Auffassung, dass der Mensch von Natur aus eine Veranlagung zum Bösen hat, die Marpeck »erbsünd« nennt. Diese dem Menschen von Geburt an anhaftende Neigung zum Bösen verstehen die Täufer aber nicht als Schuld, die ihn in einen

Verdammniszusammenhang stellt. Schuldhaft wird ihrer Auffassung nach diese böse Anlage erst dann, wenn der heranwachsende Mensch zum Gebrauch seiner Vernunftkräfte gelangt, das Gottesgesetz erkennen kann und dagegen bewusst durch Tatsünden verstößt. Nur durch die Wirkung von Gottes Gnade und Christi Geist kann der Sünder dann aus dieser Unheilslage von böser Veranlagung und schuldhaftem Tun befreit werden. Die unmündigen Kinder aber sind noch nicht schulfähig und verfallen daher als Ungetaufte auch nicht der Verdammnis. Christi stellvertretendes Opfer, das allen Menschen gilt, öffnet ihnen das Himmelreich. Indem die Täufer in dieser Weise den Erbschuldgedanken verabschieden, intensivieren sie die reformatorische Auffassung von der bedingungslos geschenkten Gnadenzuwendung Gottes.

Dass die Täufer mit ihrem Verständnis des christlichen Heilsweges in einem Kontinuitätszusammenhang zu mittelalterlichen Frömmigkeitsmustern und bestimmten theologischen Traditionssträngen, insbesondere der Mystik, stehen, ist selbstverständlich und spricht nicht gegen den reformatorischen Charakter ihrer Vorstellungen. Gilt dieser Kontinuitätszusammenhang zu bestimmten Antriebskräften der mittelalterlichen Religiosität doch für die Reformation insgesamt und besonders intensiv gerade auch für Luther. Das reformatorische Profil des Täuferturns zeigt sich aber besonders da, wo es sich mit einem deutlichen Bruch vom Sinngcfüge der spätmittelalterlichen Religiosität und des katholischen Kirchenwesens abwendet. Man sollte sogar, wie ich meine, von einer Forcierung oder Steigerung des reformatorischen Profils durch das täuferische Heils- und Gemeindeverständnis sprechen.

Schließlich ist die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung ein Hauptanliegen des gesamten Täuferturns. In diesem unmittelbaren Gottesverhältnis kann man im Vergleich mit Luther und der lutherischen Reformation ebenfalls eine Verstärkung des reformatorischen Charakters in der Abkehr vom Mittelalter erkennen. Ist doch das täuferische Pathos der Unmittelbarkeit als Weiterführung des reformatorischen Fundamentalgegensatzes zwischen Gottesverehrung und Kreaturvergötterung zu verstehen, wie er besonders für die Reformation Zwinglis charakteristisch ist. Die angestrebte Freiheit von Kreaturvergötterung begründet jenen reformatorischen Spiritualismus, mit dem um der Souveränität und Freiheit der göttlichen Gnade willen eine prinzipielle ontologische Distanz zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes in der geistigen Seele des Menschen und allem Kreatürlichem behauptet und daher betont wird, dass dieses heilsame Gnaden- und Geistwirken Gottes nicht an eine Instrumentalität körperlicher, materieller und sinnlicher Medien gebunden ist, weder an das hörbare und lesbare Wort und an die Sakramente noch an eine angebliche Sakralität von Personen und Gegenständen. Weil nach täuferischem Verständnis

die Kraft des Allerhöchsten »on alle mittel« in den Herzen der Allerniedrigsten wirkt (S. 132), lehnen die Täufer jede Vorstellung von einer Heilsvermittlung durch Kreatürliches ab. Daraus erklärt sich einerseits die von Zwingli übernommene Polemik gegen das realistische Abendmahlsverständnis der Lutheraner und andererseits die spiritualistische Schärfe des täuferischen Antiklerikalismus, der sich sowohl gegen die sakramentale Mittlerfunktion des kirchlichen Amtes als auch gegen die »Schriftgelehrsamkeit« akademisch gelehrter Bibelauslegung wendet und so den allgemein reformatorischen Antiklerikalismus radikalisiert. Der reformatorische Grundsatz, dass alle Laien-Christen unabhängig von klerikalen Weihen und unabhängig vom Bildungsstand unmittelbar »priesterlichen« Zugang zu Gottes Gnade und Heil haben, wird zur Grundlage täuferischer Gemeindebildung.

Als Ergebnis meiner kritischen Beschäftigung mit Tannebergers Buch kann ich festhalten, dass die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen – oder besser gesagt: ihr Verständnis des menschlichen Heilsweges – ein spezifisch reformatorisch-evangelisches Profil zeigt. Man kann sogar sagen, dass sie in manchem die reformatorischen Züge einer protestantischen Rechtfertigungslehre, wie sie gewöhnlich von Luther her bestimmt werden, noch schärfer profilieren als Luther und Melancthon oder auch als Zwingli, Bucer und Calvin. Dabei ist deutlich geworden, dass das Gnaden- und Heilsverständnis der Täufer und insbesondere ihre Auffassung von der absoluten Dominanz des göttlichen Gnadenwirkens ganz im Zentrum ihres reformatorischen Gesamtprofils stehen. Ihre Sicht von der wahren Gemeinde Jesu Christi beruht auf dieser soteriologischen, christologischen und pneumatologischen Grundlage.