Taufe II - Taufe im Täufertum

Das Taufverständnis der Täufer und Mennoniten wurde im Laufe der Jahrhunderte auf unterschiedliche Begriffe gebracht: Glaubenstaufe, Bekenntnistaufe, Freiwilligentaufe oder Erwachsenentaufe. Das eine Mal wurde die Notwendigkeit betont, der Glaube müsse der Taufe zeitlich vorauslaufen, das andere Mal wurde die Taufe als ein Bekenntnis verstanden, das der Täufling vor seiner Aufnahme in die christliche Gemeinde ablegte; hier wurde der freiwillig geäußerte Wunsch nach dem Beitritt zur Gemeinde geäußert und dort die Alternative zur Säuglingstaufe der römisch katholischen Kirche und der evangelischen Landeskirchen praktiziert. Die Akzente wurden unterschiedlich gesetzt, letztlich deuten aber alle Begriffe auf die aktive Beteiligung des Menschen an der Taufe hin.

Im Verlauf der Geschichte wurde die Taufe jedoch oft ohne den individuell bezeugten Glauben des Täuflings vollzogen, häufig war sie kein besonderes Bekenntnis, sondern eine Zeremonie, die junge Menschen über sich ergehen ließen. Gelegentlich wurde die Freiwilligkeit des Taufbegehrens von Gemeindetradition und Familienmilieu im Keim erstickt und die Erwachsenentaufe zum feierlichen Abschluss des Taufunterrichts entleert. So wurde die Taufe, ursprünglich ein Akt höchster Glaubensaktivität, zu einem passiv hingenommenen Initiationsakt der Kirche. Grundsätzlich unterschied sie sich dann nicht von der Säuglingstaufe, die sie eigentlich ersetzen sollte. In beiden Fällen wurde die Taufe, wie sie im Neuen Testament beschrieben wurde, entstellt.

Erstaunlicherweise haben die Bemühungen um eine Reform der Taufe, wie Karl →Barth, Markus Barth und Eberhard Jüngel sie vorschlugen, keine nachhaltige Wirkung in den Mennonitengemeinden ausgelöst. Sie wurden zwar zur Kenntnis genommen und als Bestätigung der eigenen Glaubens- bzw. Erwachsenentaufe gelesen; sie haben aber nicht zu einem vertieften Studium dessen geführt, was Taufe ist und wie sie gefeiert werden soll. Im Gegensatz zu den zahlreichen Schriften über die Taufe, die in der Reformationszeit von Täufern verfasst wurden, ist im Mennonitentum keine systematische Abhandlung über die Taufe, entstanden. Ausnahmen bilden das Kapitel über die Taufe von Hans-Jürgen Goertz in dem Sammelband über *Die Mennoniten,* der 1971 erschien (S. 70-99), und der Taufabschnitt in Thomas N. Fingers *Contemporary Anabaptist Theology* aus dem Jahr 2004 (S. 160-184). Auch ein nennenswerter biblisch-exegetischer oder historischer Beitrag ist bisher ausgeblieben. Die ausführlichsten Abhandlungen zur Taufe im Täufertum wurden von nichtmennonitischen Theologen oder Historikern geschrieben (R. S. Armour, Chr. Windhorst, A. Strübind). Ansonsten wurde dieses Thema nur in einigen Aufsätzen (H. Fast, John H. Yoder, H.-J. Goertz, W. Klaassen) und abschnittsweise in Täuferbiographien und Gesamtdarstellungen täuferischer Theologie behandelt. In John H. →Yoders *Täufertum und Reformation im Gespräch* (1968), in Arnold Snyders *Anabaptist History and Theology* (1995) und in Denny J. Weavers *Becoming Anabaptist* (1987/2005) gibt es kein eigenes Kapitel zur Taufproblematik. Zur Lehre und Praxis der Taufe in der Alten Kirche ist kürzlich eine umfangreiche Darstellung von Everett Ferguson, einem Mitglied der Churches of Christ, veröffentlicht worden. Es wird kein Zweifel daran gelassen, dass die Glaubenstaufe nicht nur im Neuen Testament, sondern auch in der Zeit der Kirchenväter die normale kirchliche Praxis war. Zur Exegese neutestamentlicher Taufstellen sind zwei Aufsätze Hendrik B. →Kossens (1964/65) und eine knappe Untersuchung von Henry Poettcker (1963) erschienen. Dabei wäre es an der Zeit gewesen, im Kontext der ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte sowohl historisch, theologiegeschichtlich als auch biblisch-exegetisch und systematisch-theologisch auf umfangreichere Weise zu klären, was unter der aktiven Beteiligung des Täuflings an der Taufe zu verstehen sei (vgl. Konvergenzerklärungen (Lima-Dokumente) zu Taufe, Eucharistie und Amt, 1987).

1. Vielfalt täuferischer Taufanschauungen

Die Quellen zur Geschichte der Täufer vermitteln ein disparates Bild von der Taufe im Täufertum. Zunächst zeigt sich das an den unterschiedlichen literarischen Gattungen, in denen von der Taufe gesprochen wurde: Gelegenheitsschriften und Traktate, Disputationsbeiträge, Briefe, Sendschreiben,

Rechenschaften, Rats- und Gerichtsprotokolle, Widerrufe und Lieder. Außerdem haben nicht nur Theologen wie Balthasar Hubmaier, Bernhard Rothmann, Melchior Rinck und Menno Simons über die Taufe nachgedacht, sondern auch Laien, gebildete Männer wie Konrad Grebel, Hans Denck und Pilgram Marpeck, aber auch Händler und Handwerker wie Hans Hut, Melchior Hoffman, Jakob Huter und Peter Riedemann. Schließlich wurden die Anschauungen über die Taufe sehr stark von dem Auseinandersetzungsmilieu bestimmt, dem die Täufer entstammten, und von dem Charakter der Bewegungen, die sich in kurzer Zeit sammelten und zu agitieren begannen. Im humanistisch-reformatorischen Einflussbereich Ulrich Zwinglis in Zürich und der Ostschweiz war das Milieu anders als in Mittel- und Oberdeutschland, wo sich mystischer Spiritualismus mit apokalyptischer Endzeiterwartung verband, oder in Niederdeutschland und den Niederlanden, wo Melchior →Hoffman und Menno →Simons die Läuterung des Menschen an einer monophysitischen Inkarnationslehre („himmlisches Fleisch Christi") orientierten und sich Gläubige, die in der Taufe einen Bund mit Gott eingegangen waren, zu „reinen" Gemeinden auf dem Weg ins Neue Jerusalem versammelten. So wurden in der Forschung auch die Einflüsse auf die Taufvorstellungen der Täufer ganz unterschiedlich hergeleitet: vom frühen Ulrich Zwingli (F. Blanke, H. Fast, W. Klaassen), von Martin Luther (M. Brecht), von Andreas Karlstadt (C. Pater) oder von Erasmus von Rotterdam (A. Friesen). Gemeinsam waren allen Täufern die Kritik an der Säuglings- bzw. Kindertaufe und die Forderung nach einer Taufe, die auf den Glauben an die Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu Christi hin erfolgte. Gemeinsam war ihnen auch der Hinweis auf fehlende Belege für die Kindertaufe im Neuen Testament und auf die Glaubenstaufe als Normalfall in den Anfängen der Alten Kirche. Unterschiedlich aber war die Zuordnung von Taufe und Heiligung, Taufe und Gemeinde, Taufe und Martyrium, Taufe und Jüngstem Gericht. Gelegentlich gingen die Meinungen sogar so weit auseinander, dass Balthasar →Hubmaier sich mit drastischen Worten von Hans →Hut absetzte: „Darumb ist der tauff, so jch gelert, vnnd der tauff, den Hut furgeben hat, souerr von einannder als himel vnnd hell, oriennt vnd occident, Cristus vnd Belial (Hubmaier, Schriften, S. 487).

Die Glaubenstaufe besaß keinen zentralen Stellenwert im Täufertum. Sie stach zwar als eine außergewöhnliche Praxis hervor und zog die kritische Aufmerksamkeit der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten auf sich. Im so genannten Wiedertäufermandat des Zweiten Reichstags zu Speyer 1529 wurde die Taufe der Täufer als „Wiedertaufe" zum „crimen publicum" erklärt und mit der Todesstrafe belegt (→Reichstage). Die Taufe hatte damals nicht nur eine konstitutive Bedeutung für die Kirche, sondern auch für das weltliche Gemeinwesen. Sie markierte die Grenze zwischen christlichem Abendland und heidnischer Welt. Im Reformbemühen der Täufer war die Taufe aber nur ein, wenn auch ein wichtiges Merkmal eines neuen Kirchenverständnisses oder einer erneuerten Form religiöser Gemeindepraxis. Zunächst konnte sie ein „antiklerikales Zeichen" (Klaassen, Taufe im Schweizer Täufertum, S. 82) sein, das genutzt wurde, um die bestehenden Kirchen von klerikalen Zwängen zu befreien und die Mündigkeit der Laien unter Beweis zu stellen. Dann konnte sie zum Initiationsritus der Gemeinden werden, die sich von den bestehenden, obrigkeitlich gestützten Kirchen absonderten (Schleitheimer Artikel von 1527). In der schweizerischen *Gemeindeordnung* (um 1527) findet sich ebenso wenig ein Artikel über die Taufe wie in Leupold Scharnschlagers *Gemeine Ordnung der Glieder Christi* um 1540 (Packull, Die Hutterer in Tirol, S. 49-64; Text: S. 343-348); S. 64-68; Scharnschlagers Ordnung, Kunstbuch, S. 440-450). In dieselbe Richtung weisen auch Hans →Denck mit seinem *Widerruf (1528)*, der zeitweilige Taufaufschub im melchioritischen Täufertum, die Aufforderung des David →Joris, sich mit der Kindertaufe zu arrangieren, oder Gabriel Ascherhams Rat, „sich nicht also um den Tauf (zu) beißen und zanken", da in Wahrheit keiner Recht habe (Packull, Die Hutterer in Tirol, S. 338). Solange die Täufer noch um die Existenz ihrer Bewegungen ringen mussten, hatte sich auch die Diskussion um Lehre und Praxis der Glaubenstaufe nicht beruhigt.

2. Taufe im Schweizer Täufertum

In den frühen Jahren der Reformation verfielen nach der Leistungsfrömmigkeit der römisch-katholischen Kirche bald auch Lehre und Praxis des Abendmahls und der Taufe einer scharfen Kritik. Andreas Bodenstein von →Karlstadt, die →Zwickauer Propheten und Thomas →Müntzer hatten eine Verweigerung der Taufe an Säuglingen erwogen und waren für die Verschiebung des Taufalters

eingetreten, indem sie den Inhalt des Taufsakraments neu zu bestimmen versuchten. „Die rechte tauffe ist nicht verstanden", schrieb Müntzer 1524, „darumb ist der eingang zur christenheit zum vihischen affenspiel worden" (Müntzer, Schriften, S. 228). Kritisch über die Kindertaufe äußerten sich auch Jakob →Strauss und Ulrich →Zwingli, ebenso reformgesinnte Prädikanten auf der Zürcher Landschaft, die schon 1524 dazu übergingen, dem Begehren einiger Eltern nachzugeben, ihre eben geborenen Kinder nicht taufen zu lassen. Doch ohne den radikalen Schritt von der Taufverweigerung zu den Glaubens- oder Bekenntnistaufen, wie sie im Januar 1525 in Zürich und bald danach im benachbarten Zollikon vollzogen wurden, wäre die Erwachsenentaufe in der Reformationszeit nicht so vehement diskutiert und als Bedrohung des Corpus christianum empfunden worden.

Bereits 1523 wurde unter Anhängern Zwinglis in Zürich über die Rechtmäßigkeit der Säuglingstaufe beraten. Offensichtlich hatte Zwingli diese Diskussion selbst auf den Weg gebracht. Besonders intensiv beschäftigte sich der prototäuferische Kreis um Konrad →Grebel mit der Schriftgemäßheit der konventionellen Taufpraxis, nachdem die überarbeitete Taufliturgie vom Sommer 1523 überhaupt nicht zu erkennen gab, dass die Kindertaufe eines Tages abgeschafft werden könnte. Als auf der Zweiten Zürcher Disputation im Oktober 1523 über die Abschaffung der Messe und Bilder in den Kirchen entschieden worden war, die praktische Umsetzung dieser Beschlüsse aber noch auf sich warten ließ, bot sich die Taufproblematik an, die Reformdiskussion weiter voranzutreiben. Mit wenigen Sätzen umriss der Grebelkreis seine Vorstellungen von der Taufe in einem Brief an Thomas Müntzer vom September 1524. Was zu Martin →Luthers Tauflehre kritisch angemerkt wurde, „also daß daß wasser den glouben nit befeste vnd mere, wie die glerten zu Wittenberg sagend, vnd wi er ser fast tröste und die letst zuflucht in dem todbett sye (Müntzer, Briefwechsel, S. 357)", hatte Zwingli wohl vorher auch geäußert und später in seiner Taufschrift von 1525 in ähnlicher Weise formuliert: „Es habend etlich gelert, die Zeichen sygind geben zu Vestung des Gloubens deß, das man uns gelert oder zugesagt hab. Dem aber nicht also ist" (Zwingli, Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe, in: Hauptschriften, Bd. 2, S. 27). Zwingli dachte in der Tradition des augustinischen Spiritualismus und trennte den Bereich des Glaubens vom Bereich des Kreatürlichen, die innere Taufe von der äußeren. Das Wesen der Taufe („res") ist durch eine „ontologische Schranke", die der Mensch von sich aus nicht überspringen könne, vom Zeichen der Taufe („signum") so geschieden, dass von der Wassertaufe keine Wirkung auf den Glauben zu erwarten sei. Diesen spiritualistischen Grundzug übernahmen die Prototäufer von Zwingli, setzten ihn polemisch gegen Luther ein und nutzten ihn, um ihr eigenes Taufverständnis zum Ausdruck zu bringen: „Den touff beschribt vnß die gschrift, daß er bedütte durch den glouben vnd daß blut Christi (dem getoufften daß gemuet enderendem und dem gloubenden vor vnd nach) [modernisiert: daß für den Getaufen, der seinen Sinn ändert und vorher und nachher glaubt] die sünd abgewäschen sin; daß er bedütte, daß man abgestorben sie und sölle der sünd vnd wandlen in nüwe deß läbens vnd geist, vnd daß man gewüß selig werd, so man durch den inneren tauff den glouben nach der bedütnuß läbe" (Müntzer, Briefwechsel, S. 357). Spiritualistisch geprägt ist der Begriff des „Bedeutens" (Zeichen deuten auf eine Glaubensrealität hin); spiritualistisch orientiert ist auch die Rede von der „inneren Taufe". Sie wird mit dem Glauben identifiziert. Ähnlich hatte sich auch Müntzer in seiner *Protestation oder Erbietung (...) zum Anfang von dem rechten Christenglauben und der Taufe (1524)* geäußert, die im Grebelkreis schon im Sommer 1524 gelesen wurde. So fühlten sich die Prototäufer bestätigt, eine Reform der Taufe und ihrer Praxis vom rechten Verständnis der „inneren Taufe" her anzustreben, die Wassertaufe allerdings nicht abzuwerten und sie als weniger wichtige Zeremonie beizubehalten, wie Zwingli es tat, sondern sie aus dem Geist der „inneren Taufe" heraus zu erneuern.

Es kam den Prototäufern darauf an, innere und äußere Taufe in ein Entsprechungsverhältnis zueinander zu setzen, d. h. die Einheit zwischen beiden herauszustellen. Wohl wies die äußere Taufe auf das Heilsgeschehen hin, das in der Vergebung der Sünden durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gipfelte („innere Taufe"), aber sie partizipierte auch an diesem inneren Geschehen. Als Zeichen blieb die Wassertaufe nicht getrennt vom Bezeichneten, sondern konnte nur Zeichen sein, weil sie das bezeichnete, was im und mit dem Täufling geschah und immer noch geschieht. Dem Täufling werden die Sünden vergeben, und er wird in die sichtbare Gemeinde Christi auf Erden eingegliedert, gleichzeitig wird ihm die Möglichkeit eröffnet, sein Leben in der Nachfolge Jesu zu führen. So ist die Glaubenstaufe von der inneren Taufe her gesehen die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in dieser Welt. Taufe und Ethik hängen im frühen Täufertum eng miteinander zusammen. Der rechte

Lebenswandel entspringt aber nicht dem bewussten Willen des Menschen, sondern der ihm in der Taufe zugeeigneten Vergebung der Sünden. In dem Akzent, der auf diese Verbindung von Taufe und Ethik gelegt wird, ist ein antiklerikales Motiv wirksam. Wurde der Anwärter auf den geistlichen Stand in der Weihe zum Priester für ein Leben in der „Vollkommenheit Christi" ausgerüstet, so wird jetzt der Täufling, der die Taufe begehrt, bewogen, in der „nüwe deß lebens", d. h. als „neue Kreatur", zu wandeln. Was dem Priester angeblich nicht gelang, wird jetzt dem frommen Laien zugetraut.

Die Gemeinde beginnt für die Prototäufer eine besonders wichtige Rolle einzunehmen. Sie ist der Ort, wo das Heilsgeschehen in dieser Welt konkret wird. Gemeint ist eine Gemeinde, die über eine bestimmte Ordnung verfügt, der sich der Täufling freiwillig unterstellt: „Wir werden bericht, daß man in die regel Christi deß bindens vnd entbindens (Matth. 18, 15-18) ouch ein erwachsner nit gtoufft solte werden" (Müntzer, Briefwechsel, S. 357). Taufe und Gemeinde sind eng miteinander verbunden. Das durch Jesus Christus in der Ordnung des geistgewirkten Bann- und Vergebungswortes geschaffene Leben der Gemeinde ist die Gemeinschaft, die den Täufling als Glied am Leibe Christi aufnimmt und bestimmt. Es ist die Gemeinschaft, in der sein Glaube wachsen und sich bewähren kann. Auch wenn die →Ekklesiologie im Brief des Grebelkreises „noch nicht theologisch expliziert ist" (Fast, Bemerkungen, S. 147), wird doch erkennbar, dass eine Taufe ohne Gemeinde bedeutungslos ist. In der Gemeinde, in der Christus präsent ist, wird die „innere Taufe" mit der „äußeren Taufe" unlösbar miteinander verknüpft und als Einheit verstanden. Damit wird der zwinglische Spiritualismus teilweise wieder zurückgenommen und eine Wendung vollzogen, die sich einem effikativen Taufverständnis nähert: Die Taufe wirkt, was sie bedeutet. Sie ist ein „wirksames Zeichen" (effectual sign, M. Jeschke in: ME V, S. 56).

Mit diesem Verständnis haben die Prototäufer in den letzten Monaten des Jahres 1524 mit Zwingli und dessen engsten Mitarbeitern das Gespräch gesucht und noch nicht den Plan verfolgt, sich von der offiziellen Kirche der Stadt zu trennen. Für sie war die Erneuerung der Taufe zunächst - im Duktus ihrer antiklerikalen Agitation - der Versuch, die bestehende Kirche zu reinigen und in ihren apostolischen Zustand zurück zu führen. Selbst als die Gespräche über die Taufe im November und Dezember 1524 und auf der Taufdisputation am 17. Januar 1525 erfolglos verlaufen waren und zur Ausweisung der auswärtigen Täufer führten, und auch als am 21. Januar 1525 im Hause der Mutter von Felix Mantz in Zürich die ersten Glaubenstaufen vollzogen wurden (vgl. Kaspar Braitmichels Bericht (ca. 1565) über die Entstehung der Zürcher Täuferbewegung, in: Fast, Der linke Flügel, S. 2-9), hofften die Täufer noch, die „Erwachsenentaufe sei ebenso mit der christlichen Zielsetzung der Reformation ganzer Ortsgemeinden vereinbar wie mit dem eher exklusiven Bestreben, einzelne Gläubige aus der Welt heraus zu sammeln" (Stayer, Anfänge, S. 39).

Der Wechsel von der Säuglings- zur Erwachsenentaufe wurde mit Aussagen des Neuen Testaments begründet. Dort sei zwar von Kindern die Rede, denen das Evangelium von der Vergebung der Sünden auch gilt, aber nirgends von der Praxis der Kindertaufe in der Urgemeinde. Der Missionsbefehl Jesu (Matth. 28, 19 f.), alle Völker zu lehren und diejenigen zu taufen, die zum Glauben gekommen seien, wurde im Grebelbrief nicht erwähnt. Erstmals berief sich Felix Mantz in seiner *Protestation* darauf, die er im Dezember 1524 dem Rat der Stadt Zürich überreichte, nachdem die Gespräche mit Zwingli unerfreulich verlaufen waren. Noch in den Schleitheimer Artikeln (1527), in denen die Taufe an erster Stelle erwähnt wurde, übrigens weder als „Zeichen", noch als „Sakrament", sondern einfach als „Taufe", wurde auf den Missionsbefehl nur als Quellenbeleg hingewiesen, dieser Missionsbefehl wurde aber nicht - wie in den weiteren Gesprächen und Auseinandersetzungen mit Prädikanten, geistlichen Behörden und Richtern - zum hauptsächlichen Begründungsargument für die Forderung der Glaubenstaufe stilisiert. Doch die Stoßrichtung der Taufbegründung war deutlich geworden. Die Täufer beriefen sich auf das Neue Testament, während Zwingli bald dazu überging, seine Gegenargumente im Alten Testament zu suchen: Die Taufe an Kindern war in seinen Augen in der Beschneidung präfiguriert und zum Bundeszeichen des Volkes Gottes geworden.

3. Taufe in Oberdeutschland: Balthasar Hubmaier, Hans Hut und

Pilgram Marpeck

(1) Eine theologische Alternative zur Taufbegründung Zwinglis hat Balthasar →Hubmaier vor allem in seiner *Summe eines ganzen christlichen Lebens* (1525), in seinem Traktat *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* (1525) und dem *Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein* (1525/26) geliefert. Auch er geht von der spiritualistischen Unterscheidung von innerer und äußerer Taufe aus und zieht daraus die Konsequenz, dass die Wassertaufe erst auf den Glauben hin erfolgen könne, dann aber mehr als nur ein menschlicher Akt sei. Diese Auffassung ist nicht in einem hartnäckigen Biblizismus begründet, sondern im Christusbekenntnis. Nur wer Christus als den lebendigen Sohn Gottes bekennt, kann getauft werden. Damit antwortet Hubmaier auf Zwinglis Versuch, die Taufe von der Johannestaufe Jesu her zu verstehen. Hubmaier greift auf die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurück und begreift die Johannestaufe als das Gesetz, das zur Erkenntnis der Sünden führt, die Vergebung der Sünden aber könne nur Christus gewähren: „Gott furt durch Johannem hynab inn die hell, vnnd durch Christum wider auffher" (Hubmaier, Schriften, S. 127). War die Taufe des Johannes ein von der Gesetzespredigt hervorgerufenes Sündenbekenntnis des Täuflings, so ist die christliche Taufe das durch das Evangelium erweckte Bekenntnis des Sünders, dass ihm Vergebung seiner Sünden zuteil geworden sei. Gemeint ist mit dieser Taufe zunächst nur die Wassertaufe.

Die Frage stellt sich, ob die spiritualistische Trennung von innerer und äußerer Taufe von Hubmaier auch wirklich aufgehoben worden sei, denn die vom Wortgeschehen her verstandene Praxis der Taufe lässt die Rechtfertigung so stark in den Vordergrund rücken, dass die Wassertaufe zur Heilsvermittlung überflüssig zu werden scheint und nur als Bekenntnisakt des Täuflings verstanden werden kann, mit dem er sich zu gehorsamem Lebenswandel vor der Gemeinde verpflichtet. Offensichtlich hat Hubmaier aber gespürt, dass innere und äußere Taufe als ein Geschehen zusammengehalten werden müssen, denn er erklärt, dass „pflicht, zusagung vnnd offentliche zeügknüß, nit auß menschlichen krefften oder vermögen" erwachsen, sondern ein Werk des Heiligen Geistes sind (Hubmaier, Schriften, S. 160). Zum anderen versteht er die Taufe als ein Glied, das aus der „ordnung einer Christlichen frombmachung" nicht herausgebrochen werden werden darf: Evangeliumspredigt, Glaube (innere Taufe), Taufe (Wassertaufe), Seligkeit". So wird die Taufe zu einem „in der ganzen christlichen Existenz aufgehende(s)m, sie durchziehende(s)m Geschehen" (Windhorst, Täuferisches Taufverständnis, S. 149). Gelegentlich kann Hubmaier das Taufgelübde in antiklerikaler Umkehrmanier auch andeutungsweise als Gegenstück zum Ordensgelübde des Priesters verstehen und als das eigentliche „sacramentum" bezeichnen, das den Übergang vom alten zum neuen Leben markiert (Hubmaier Schriften, S. 344 und S. 35). Dem „character indelebilis" (unverlierbares Siegel), der dem Priester mit dem Weihesakrament und Priestergelübde eingeprägt wird, entspricht jetzt die Taufe als die sichtbare Zäsur, die dem Täufling im Sinne des Priestertums aller Gläubigen die Möglichkeit eröffnet, in einem neuen Leben zu wandeln (Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte, S. 15). Und schließlich stellt Hubmaier einen Zusammenhang zwischen Taufe und Gemeinde her wie die Zürcher Täufer: „Dann mit dem außwendigen Tauff schleüst die Kirche auff ire portenn allenn glaubigenn, die iren glauben mündtlich vor ir bekennen, vnd nimbt sy an in jr schoß, gesellschafft imd gemainschafft der heiligen zu verzeyhung irer sünden. Darumb als vil dem mennschen an der verzeyhunng seyner sünden vnd gemainschafft der heiligen, ausserhalb wölher khayn hayl ist, gelegen, gelegen, so vill solle im an dem Wassertauff gelegen sein, durch wölhen er eingeet vnd eingeleybet wird der allgmainen Christlichen Kirchen" (Hubmaier, Schriften, S. 315). Die Einheit der Taufe wird nicht nur von der Ekklesiologie her begründet und die Taufe weder in Waldshut noch in Nikolsburg „als separatistischer Akt der Abgrenzung vom öffentlichen Gottesdienst durchgeführt" (Rothkegel, Nikolsburger Reformation, S. 378). Die Taufe in Waldshut und Nikolsburg war eine bereinigte Zeremonie innerhalb der bestehenden Kirche.

(2) Hans Hut musste sich das oberdeutsche Einflussgebiet der Täufer mit Balthasar Hubmaier teilen, hatte aber eine weitere Resonanz gefunden. Gemeinsam war beiden der Hinweis auf den Missionsbefehl Jesu zur Begründung der täuferischen Taufe und die spiritualistische Trennung von „innerer" und „äußerer" Taufe. Allerdings sind die Gegensätze zwischen beiden unübersehbar.

Die Grundgedanken Huts sind vor allem in seiner Schrift *Vom Geheimnis der Taufe* finden, deren

Autorschaft Gottfried →Seebaß eindeutig nachgewiesen hat (Seebaß, Müntzers Erbe, S. 66-77). Der Missionsbefehl wird hier allerdings seines biblischen Sinns beraubt und zum Anlass genommen, die mystisch nachgestaltete Lehre von der Erkenntnis Gottes zu formulieren. Aus dem Auftrag Jesu, das Evangelium aller (Dativ) Kreatur zu predigen, entnimmt Hut den Hinweis, sich um das „Evanglium aller (Genetiv) Kreatur" zu bemühen (Glaubenszeugnisse (GZ) I, S. 15). Wie der Mensch die Kreatur zu ihrer endgültigen Bestimmung führt und sie sich dienstbar macht, so verhilft Gott dem Menschen zu dessen Seligkeit. Der Weg ist in beiden Fällen ein Leidensweg (vgl. Seebaß, Müntzers Erbe, S. 400-408). Dass der Glaube dem Menschen in einem leidvollen Prozess zuteil wird, hat Hut bei Thomas Müntzer gelernt; und dieser Glaube ist es, der die Taufe nach sich zieht. Allerdings ist das nur ein „anhebender", vorläufiger Glaube, es ist ein Glaube von außen, „aus dem Gehör" (GZ I, S. 23). Daraus folgt: So wenig dieser Glaube schon wahrer Glaube ist, so wenig kann die Wassertaufe wahre Taufe sein. Sie ist nur ein „Zeichen", das den Menschen daran erinnern soll, die „rechte Taufe" zu erwarten (GZ I, S. 20). Bei Hut bereitet die Wassertaufe auf die innere Taufe vor, während sie bei Hubmaier das Heilsgeschehen in der inneren Taufe bestätigte. Das ist ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Seebaß hat darauf hingewiesen, dass auch bei Hut die Entscheidung zur Wassertaufe im Anschluss an den anhebenden Glauben eine „Geisttaufe" genannt werden konnte (Seebaß, S. 422 f.), doch diese Geisttaufe meint nicht, wie bei Hubmaier, die innere Taufe, sondern nur die Verwunderung, die im Menschen darüber ausgelöst wird, dass das Heil sich nur im Leiden erschließen wird. „Die Wasser, die in die seel dringen seind anfechtung, betruebnis, angst, zitteren und komernus, also ist tauf leiden" (GZ I, S. 25). Erst danach wird die eigentliche, innere Taufe vollzogen: „Die recht tauf volgt hernach, die gibt Got durch die wasser aller trüebsal und widerumb im trost des heiligen geists" (GZ I, S. 21). Da dem Leiden als einem Werk Gottes die Aufgabe zufällt, den Menschen von seinen Sünden zu reinigen, wird die innere Taufe zu einem mystischen Läuterungsprozess, der das ganze Leben hindurch anhält: „Derhalben ist der tauf ein kampf mit der sünd, sie zue töten durch das ganz leben" (GZ I, S. 25). Erst in diesem Läuterungsprozeß kommt der Mensch zu dem Glauben, der von Gott allein gerechtfertigt ist. So kann Hut den Gnadencharakter der Taufe herausstellen und unterstreichen, dass Gott niemanden in seinem Leiden allein lässt, sich des Leidenden vielmehr „im trost des heiligen geists" annimmt, ihn mit Christus verbindet und dem Leibe seines Sohnes eingliedert (GZ I, S. 20 f.). So beherrscht die „innere Taufe" die Argumentation in der Taufschrift und lässt die Wassertaufe in den Hintergrund treten. Abgewertet wird auch der Glaube, der nach dem Missionsbefehl der Taufe vorauslaufen muss, wie die Schweizer Täufer es beispielsweise verstanden (Seebaß, Müntzers Erbe, 423 und S. 439). „Die tauf, so der predig und dem glauben volget, ist nit das recht wesen, dadurch der mensch frümb wirt, sonder ist allein ein zeichen, ein bunt, ein gleichnus und ein gedechtnus der verwilligung, das den menschen täglich erinnert zue erwarten der rechten tauf, da Christus von sagt, das wasser aller trüebsal, darunder der Herr rain macht, wäscht und rechtfertigt" (GZ I, S. 20).

Doch die Wassertaufe wird dadurch wieder aufgewertet, dass Hut sie als einen „bund der verwilligung vor eine christlichen gmain" (GZ I, S. 20) beschreibt. Gemeint ist damit die öffentlich abgegebene Einwilligung des Täuflings, im Gehorsam gegen Christus die wahre Taufe zu erwarten. Der Bund wird mit der Binde- und Lösegewalt der Gemeinde gleichgesetzt und als Mandat interpretiert, die Menschen zu einer Gemeinschaft zu verbinden, die nicht nur auf die „innere Taufe" vorbereitet, sondern auch auf die Wiederkunft Christi. Wer getauft wird, kann jetzt schon in der Gewissheit leben, als Kind Gottes angenommen und in den Leib Christi eingegliedert zu sein. Seebaß hat weiter herausgearbeitet, dass Hut seine Anhänger mit der Taufe, einem Kreuzeszeichen auf der Stirn, für das Endgericht „versiegelte" (Seebaß, Müntzers Erbe, S. 202; S. 428-431), die Taufe also im Grunde weniger ekklesiologisch als vielmehr eschatologisch bzw. apokalyptisch verstand.

Seebaß hat zurecht zwei unterschiedliche Zuordnungen von Glaube und Taufe bei Hut beobachtet: einmal die wohl auf Einflüsse Karlstadts und Hubmaiers zurückgehende Reihenfolge von Glaube und Taufe und dann die Reihenfolge von Taufe und Glaube, die an Luther, vor allem aber an Müntzer erinnert (Seebaß, S. 423). Beide Zuordnungskonzepte stehen jedoch nicht im Widerspruch zueinander, sondern lassen sich miteinander vermitteln. In den mystisch verstandenen Heilsprozess, wie ihn Müntzer lehrte, lässt sich sowohl der vorauslaufende als auch der nachfolgende Glaube hineindenken. Der doppelte Glaubensbegriff, wie er auf die Taufe bezogen wird, ist eine selbstständige Leistung Huts. So wahrt er die Einheit von innerer und äußerer Taufe und respektiert die verschiedenen Stufen geistlichen Werdens unter der Leitung des Heiligen Geistes.

(3) Deutlicher als die bisher behandelten Täufer beschäftigte sich Pilgram →Marpeck mit der Frage nach der Einheit von Glaube und Taufe. In seiner *Vermahnung,* einer überarbeiteten Schrift Bernhard Rothmanns, versuchte er, einen Mittelweg zwischen dem Sakramentsverständnis Luthers, das ihm den äußeren Taufakt zu verabsolutieren schien, und dem Spiritualismus Schwenckfelds zu beschreiten, der allein das innere Wirken Gottes betonte und die Wassertaufe vernachlässigte. Marpeck unterscheidet zwischen den Zeremonien im Alten und denjenigen im Neuen Bund. Die einen sind „Zeichen" und die anderen „Wesen", und beide verhalten sich wie Verheißung und Erfüllung zueinander. Wie das Gesetz auf das Evangelium hinweist, so führt das Gesetz wohl zur Erkenntnis der Sünden, bewirkt aber nicht, wie das Christusereignis, die Vergebung der Sünden. Das Christusereignis ist eine tiefe Zäsur, die das kirchliche Handeln qualifiziert. Im Anschluss an Röm. 6 schreibt Marpeck: „Welche also gesinnet sein und solliches bekennen, die soll man tauffen, und die werden auch recht getaufft, und wirt alsdann gewisslich vergebung der sünden in der tauff erlangt" (Marpeck, Vermahnung, S. 209). Klarer als bei den Täufern sonst wird hier ein effikatives Taufverständnis angestrebt. So kann Marpeck die Fronten gegen Schwenckfeld und Luther deutlich ziehen: Gegen Schweckfeld wird die Taufe als das „äußere Werk" Christi herausgestellt und gegen den anderen als das innere Werk Gottes durch den Heiligen Geist. So findet sich das nicht bei Rothmann: „Dann was der vatter thut, das thut auch zugleich der sun des menschen, der vatter als eyst inwendig, d'sun, als mensch auswendig" (Marpeck, Vermahnung, S. 207). Mit dieser Vorstellung stellt Marpeck die heilbringende und seligmachende Wirkung der Wassertaufe sicher: „also ist in Christo keyn zeychen mer nur wesen, ein tauff, ein glaub, ein Gott vatter unser aller" (Marpeck, Vermahnung, S. 207). Die Taufe ist, was sie bedeutet.

Die Weigerung Zeichen und Wesen voneinander zu trennen, führt zu folgendem Ergebnis: Die Wassertaufe ist als Werk Christi nur Taufe, wenn sie mit dem Werk Gottes, das im Menschen den Glauben wirkt, synchronisiert ist. Ohne den Glauben oder das innere „Zeugnis" des Heiligen Geistes von der Präsenz Gottes im Menschen bleibt die Taufe ein Zeichen (so erscheint sie den Ungläubigen) und wird niemals zu einem „Mitzeugnis" (Marpeck, Vermahnung, S. 208). Ohne das Zeugnis bleibt die Wassertaufe wirkungslos, und ohne die Wassertaufe („Mitzeugnis") bleibt das Zeugnis Gottes unvollständig.

Marpeck hat die Taufe (wie Rothmann) eng mit der Gemeinde verbunden. Die Taufe ist die „Pforte in die heilige Kirche" (Marpeck, Vermahnung, S. 276), aber gleichzeitig auch das Werk, das Christus der Gemeinde aufgetragen hat. Wie die Taufe fügt sich auch die Gemeinde in die Zeugnis-Mitzeugnis-Struktur und läßt ihre Verkündigung, ihr Bekenntnis ebenso wie das Bekenntnis in der Wassertaufe letztlich zu einem Werk Gottes in dieser Welt werden. Die enge Verbindung zwischen Wortgeschehen und Gemeindewirklichkeit, in die auch die Taufe aufgenommen ist, fordert die Ablehnung der Kindertaufe und die Praxis der Erwachsenen- bzw. der Glaubenstaufe. Die Handlungen der Gemeinde sind „Werke, darunter man gläubig" wird (Fast, Bemerkungen, S. 143). So geht von der Gemeinde nicht nur der Ruf zur Taufe aus, in ihr erfolgt die Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi, und sie ist das Lebensmilieu, in dem der Glaube des Getauften wachsen und gedeihen kann. Ähnlich hatte Müntzer in den Sakramenten Mittel gesehen, das „mysterium fidei" (das Geheimnis des Glaubens) zu fördern. In diesem Punkt hat Marpeck die von der mystischen Frömmigkeit her begründetete Tradition des Hutschen Täufertums klarer und tiefer verstanden als Hut selbst. Insgesamt ist das eine Erklärung dafür, dass Marpeck sich nicht scheut, wie es im Täufertum sonst der Fall ist, weiterhin vom „Sakrament" der Taufe zu sprechen. Es ist das Zeichen, das ist, was es bezeichnet: die Präsenz Gottes unter den Menschen.

4. Taufe im niederdeutsch-niederländischen Täufertum: Melchior Hoffman und Menno Simons

(1) Melchior →Hoffman hat Impulse aus der nonkonformistischen Szene in Straßburg zu einer eigenen Lehre von der Taufe bereits in seiner *Ordonanntie Godts* (1530) verarbeitet. Wer ihn dazu anregte, bleibt allerdings im Dunkeln (Deppermann, Melchior Hoffman, S. 192). Zentral ist für ihn zunächst der

Missionsbefehl aus dem Matthäus- und Markusevangelium: Auf die Verkündigung des Evangeliums hin sollen diejenigen getauft werden, die zum Glauben gekommen sind. Wie bei Hut geht auch bei ihm die innere der äußeren Taufe zeitlich voraus. Eine besondere Bedeutung hat für ihn dann vor allem die Berufung auf den alttestamentlichen Bericht vom Exodus des Volkes Israel aus Ägypten. Der Durchzug durch die Wasser des Roten Meeres präfiguriert die Taufe der Gläubigen in seiner Zeit und lässt sie zum Ausdruck des Bundes zwischen dem Gläubigen und Gott werden. Das Exodusmotiv kombiniert Hoffman mit der berühmten Taufstelle in Röm. 6, wo vom Absterben des Täuflings in der Taufe die Rede ist, bevor er aufersteht, um „allein in dem Geist, Gemüt und Willen der Weisheit Gottes, und dem ewigen Wort des Lebens fortan zu leben" (Hoffman, Ordonnantie, S. 150). Aus dem Missionsbefehl geht die Reihenfolge von Glaube und Taufe hervor, mit der die Erwachsenentaufe gegenüber der Kindertaufe begründet wird. Es gibt aber auch Hinweise bei Hoffman, die in der Praxis der Wassertaufe einen Impuls für den Täufling sehen, mit einem lebenslangen Hineinwachsen in die „innere Taufe" zu rechnen. So wird die Wassertaufe in den gesamten Heilsprozess des Menschen integriert und zu einer Versiegelung auf den Jüngsten Tag stilisiert. Sie wird zu einem Akt, der dem Täufling jetzt schon (ähnlich wie bei Hans Hut) die gnädige Bewahrung im Weltgericht zusichert. Die ekklesiologische Einbindung der Taufe tritt bei Hoffman nicht sonderlich hervor, wie das in anderen Täufergruppen gewöhnlich der Fall ist. Auch darin besteht eine Nähe zum hutschen Täufertum. In seinem *Bekenntnis* von 1539 widerruft Hoffman nicht seine Anschauung von der Taufe auf den Glauben, aber er zeigt doch Verständnis für die Kindertaufe. Sie erscheint ihm nun als eine mögliche Praxis in der Kirche, doch das nur, weil sie in seinen Augen nichts anderes als eine praktische Anordnung für den Aufbau der Kirche ist, aber nicht die Qualität der eigentlichen Bundestaufe erreicht.

(2) Ähnlich wie Marpeck musste sich auch Menno →Simons mit dem Sakramentalismus auf der einen und dem Spiritualismus auf der anderen Seite auseinandersetzen. Hier kämpfte er gegen die „Vergötzung" und dort gegen die „Verachtung" der Taufe (Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons´, S. 88-92). Seine Polemik gegen die Kindertaufe war anfangs aber so heftig, dass das Argument der „inneren Taufe" ihn selber zu einem latenten Spiritualismus geführt hat und er sich gegen die eigene Tendenz, die Einheit von innerer und äußerer Taufe zur Wehr setzten musste. Das geschah, indem er den Missionsbefehl (Matth. 28, 18-20) zur Begründung der Glaubenstaufe strikt zu befolgen empfahl und die Taufe, als Antwort auf das Heilshandeln Gottes, zu einem Gehorsamsakt des Menschen machte. „Wenn wir aber diese Taufe von oben herab empfangen (innere Taufe), alsdann werden wir gedrungen durch Gottes Geist und Wort in einem guten Gewissen, das wir dadurch erlangen (...), (uns) auch durch das auswendige Zeichen des Wasserbunds, gehorsamlich zu verbinden mit dem Herrn, gleich wie er sich in seiner Gnade, durch sein Wort, uns verbunden hat, nämlich, daß wir nicht länger nach den bösen, unreinen Lüsten des Fleisches, sondern nach dem Zeugniß eines guten und frommen Gewissens, vor ihm leben und wandeln wollen" (Menno Simons, Die vollständigen Werke, Bd. 1, S. 40). Die Taufe ist also nicht nur eine direkte Antwort auf das Handeln Gottes, sie bringt auch eine Verpflichtung des Menschen zum Ausdruck, einem sündhaften Leben in Zukunft abzusagen. Darüber hinaus wird die Taufe auch „zu einem Beweise vor Gott und seiner Gemeinde, dass sie (die Täuflinge) fest an die Vergebung der Sünden durch Jesum Christum glauben, wie es ihnen aus Gottes Wort gepredigt und gelehrt worden ist" (Bd. 2, S. 290). Insgesamt wird die Taufe zu einem „guten Werk" des Menschen, so wie solche Werke ja Ausfluss des Glaubens sind: „der Glaube folgt nicht aus der Taufe, sondern die Taufe folgt aus dem Glauben" (Bd. 1, S. 35). Diese Reihenfolge wird eindeutig ethisch gedeutet. Die Taufe ist nicht der Indikativ des göttlichen Heilshandelns, sie ist vielmehr der Imperativ, der daraus folgt und allenfalls als „Beweis" den Indikativ nachträglich durch den Täufling vor aller Welt bestätigt.

Mit der Taufe legt der Mensch ein Bekenntnis ab, ja, die Taufe selbst ist ein Bekenntnis, das die Heilstat Gottes im Menschen nicht nur bejaht, sondern durch das die Tat Gottes für ihn allererst zu einer erlösenden Wirklichkeit wird, als ob Gott sich an die Annahme des Menschen in seiner schenkenden Gnade gebunden wüsste. Doch Menno Simons will Gott damit nicht binden, sondern nur zum Ausdruck bringen, dass die Vergebung der Sünden dem Menschen „in der Taufe" widerfährt. Darauf hat Sjouke Voolstra hingewiesen und eine Stelle aus der *Christelycke doop* zitiert: „Fideles non mundantur per baptismum, sed in baptismo" (Menno Simons, Opera omnia 406a). Durch den gehorsamen Bekenntnisakt ist das wirklich eingetreten, was bekannt wurde. „Where Menno Simons is concerned, therefore, the emphasis on belief as the internal precondition for the true baptism does

not lead to a spiritual underevaluation of the act of baptism" (Voolstra, Menno Simons, S. 102). Möglicherweise ist das ein zaghafter Versuch zu sagen, dass die Taufe sei, was sie bedeutet, nur dass dieser Versuch von der massiven Deutung des Missionsbefehls, erst zu predigen, dann zu taufen, überlagert wird und das subtilere Argument, an der Einheit der Taufe festzuhalten, nicht recht zur Geltung gelangt.

Offensichtlich sah Menno Simons sich nach dem Zusammenbruch des Täuferreichs zu Münster genötigt, das Bekenntnis zu friedfertigem Verhalten und gehorsamer Nachfolge Jesu von seinen Anhängern so stark zu fordern, um die ursprüngliche täuferische Identität vor aller Welt wiederherzustellen. Galt die „innere Taufe" bzw. die „Wiedergeburt" als Voraussetzung für ein Gott wohlgefälliges Leben, musste auch die Wassertaufe als ethische Konsequenz aus der Wiedergeburt erklärt werden - selbst auf die Gefahr hin, dass die Einheit zwischen innerer und äußerer Taufe nicht immer deutlich genug in Erscheinung trat. Mehr als die anderen Täufer, auch als Melchior Hoffman, könnte Menno Simons allerdings den Vorwurf auf sich ziehen, er habe die Taufe zu einem Zeichen, zu einem Gehorsams- und Willensakt des Menschen herabgestuft - und vor allem so ist seine Lehre von der Taufe auch später in den Mennonitengemeinden verstanden worden.

5. Unabgeschlossene Gespräche über die Taufe

In den späteren Gemeinden der Mennoniten ist die Vielfalt der Taufanschauungen aus der Frühzeit nicht mehr vorhanden. Hier sind es vor allem drei Grundzüge, die in Bekenntnissen, Katechismen und Predigten aufgenommen und weiter überliefert werden: erstens die Begründung der Erwachsenentaufe mit dem Missionsbefehl des Matthäus- und Markusevangeliums, zweitens die Deutung der Taufe als ein Zeichen des Glaubens, nicht als ein Sakrament, und drittens die feierliche Eingliederung des Täuflings in die Gemeinde bzw. den Leib Christi. Zweifellos überwiegt die Vorstellung vom zeichenhaften Charakter der Taufe. Wenn in der Taufe mehr als nur ein Hinweis auf ein Heilshandeln Gottes gesehen wird, kommt das nur sehr unbestimmt und verschwommen zum Ausdruck oder ein wenig deutlicher nur in den Bemerkungen zur Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi (vgl. zahlreiche Dokumente in: Loewen, One Lord, 1985). Die von Howard John Loewen zusammengestellten Bekenntnisse zeigen darüber hinaus, dass die Taufe in den späteren Gemeinden der Mennoniten noch mehr als schon im frühen Täufertum eine recht untergeordnete Rolle spielt und nur ein Baustein in dem gesamten Bekenntnisgebäude ist. Allerdings wurde in den Gemeinden viel Wert darauf gelegt, die auf die Taufe im Taufunterricht mit Hilfe von Katechismen oder besonderem pädagogisch zubereiteten Material christlicher Unterweisung auf die Taufe vorzubereiten. In niederländischen und nordwestdeutschen Gemeinden wurden die Täuflinge aufgefordert, ein eigenes, freies (undogmatisches) Bekenntnis zu formulieren, in pietistisch beeinflussten Gemeinden wurde in der Regel ein Bekehrungserlebnis, oft eine Folge von Evangelisationsveranstaltungen, als Bedingung für das Taufbegehren vorausgesetzt oder gefordert. Gewöhnlich aber wuchsen die Täuflinge, unterstützt von Familie und Verwandtschaft, in die Traditionen ihrer jeweiligen Gemeinde hinein, ließen sich in die Besonderheiten mennonitischer Frömmigkeit und allgemeiner Religiosität einweisen und wurden mit der Taufe als vollwertiges Mitglied in die Gemeinde aufgenommen. Gelegentlich haben sich die Gemeinden besonders intensiv um ihren jugendlichen Nachwuchs mit Tauf- und Jugendfreizeiten bemüht. In nordamerikanischen Mennonitengemeinden wurde unter psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkten darüber nachgedacht, wie die Erwartungen an die Täuflinge in einem frühen Jugendalter artikuliert werden müssten, um die Jugendlichen von ihrer Entwicklung her nicht zu überfordern und ihnen eine entwicklungspsychologisch angemessene Eingliederung in den „Leib Christi" zu ermöglichen (Jeschke, Believers Baptism for Children of the Church, 1983). Trotz aller intensiven Bemühungen um die Vorbereitung auf die Taufe ist den Gemeinden aber kaum anzumerken, dass in ihnen - wie unter den Täufern einst - um das Problem der Einheit von innerer und äußerer Taufe gerungen wurde. Dieses Problem wurde gewöhnlich von den Interpretationen des Missionsbefehls, die kaum durch exakte exegetische Arbeit untermauert wurden (Goertz, Täufergeschichtliche Aspekte, S. 21 ff.), überlagert und beiseite gedrängt. Doch gerade im ökumenischen Kontext, in dem die Taufkonzeption der Mennoniten wieder zur Diskussion steht und die großen Kirchen sich zunehmend in einer gesellschaftlichen Minderheitensituation vorfinden, dürfte

die Frage nach dem, was in und mit der Taufe geschieht, die theologischen Beratungen weiterbringen.

Quellen (Auswahl)

Thomas Müntzer, Briefwechsel, Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2., bearb. von Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch, Leipzig 2010 (Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer: Nr. 103, 1 und 2, 347-366). - Quellen zur (Protestation von Felix Mantz, 1524, 23-28); Bd. 2: Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973. - Balthasar Hubmaier, Schriften, hg. von Torsten Bergsten und Gunnar Westin, Gütersloh 1962. - Hans Hut, Von dem geheimnus der tauf, beide des zaichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen chrislichen lebens, in: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Täufer, hg. von Lydia Müller, Leipzig 1938, 1228. - Pilgram Marbecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch, hg. von Christian Hege, Sonderdruck aus der Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen/Rh. 1925, 185-281. - Die Schriften Bernhard Rothmanns, hg. von Robert Stupperich, Münster 1970. - Melchior Hoffman, Die Ordonnantie Godts, de welcke hy, door zijnen Soone Christum Jesum, inghestellt ende bevesticht heeft, op die waerachtighe discipulen des eewigen woort Godts, in: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 5, 145-170. - Melchior Hoffman, Bekentnusz des Melchior Hofmanns vom Kindertauff (1539), in: Abraham Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg, van 1525 tot 1557, Amsterdam 1905, 180 f. - Menno Simons, Opera omnia Theologica, Amsterdam 1681. - Menno Simons, Verclaringhe des christeleycken doppsels in de water duer menno Simons wt dwoort gods, 1539 (später in: Opera omnia). - Die Vollständigen Werke Menno Simon´s, 2 Bde., Elkhart, Ind., 1876-1881.

Literatur (Auswahl)

Rollin S. Armor, Anabaptist Baptism. A Representative Study. Scottdale, Pa., 1966. - Karl Barth, Kirchliche Dogmatik VI, 4: Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich 1967. - Markus Barth, Die Taufe ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe. Zürich 1951. - Fritz Blanke, Zollikon. 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde, in: Theologische Zeitung 8, 1952, 241-262. - Ders., Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe, in: Theologische Zeitschrift 8, 1952, 74-76. - Ders., Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde, Zollikon 1525, Zürich 1955. - Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons´. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561). Neukirchen-Vluyn 1973, 82-91. - Martin Brecht, Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 64, 1973, 147-165. - Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1979. - Heinold Fast, Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer, in: Archiv für Reformationsgeschichte 57, 1966, 131-151. - Ders., Das Taufverständnis der stillen Täufer, in: Dieter Schellong (Hg.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, Frankfurt/M. 1969, 37-51. - Everett Ferguson, Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids, Mich., 2009. - Thomas N. Finger, A Contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove, Ill., 2004, 160-184. - Abraham Friesen, Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission, Grand Rapids, Ill., und Cambridge, Great Britain, 1998, 43-75. - Hans-Jürgen Goertz, Das doppelte Bekenntnis in der Taufe, in: Ders. (Hg.), Die Mennoniten (Die Kirchen der Welt, Bd. VIII), Stuttgart 1971, 70-99. - Ders., Die Täufer. Geschichte und Deutung. 2. Aufl., München 1988, 86-94. - Ders., Täufergeschichtliche Aspekte der Taufe im Täufertum, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2009, 7-30. - Marlin Jeschke, Believers Baptism for Children of the Church, Scottdale, Pa., 1983. - Eberhard Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe, Zürich 1968. - Marlin Jeschke, Believers Baptism for Children of the Church, Scottdale, Pa., 1983. - Walter Klaassen, Die Taufe im Schweizer Täufertum, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, S. 75-89. - Hendrik B. Kossen, The Baptism of the Messianic Church, in: Mennonite Quarterly Review 38, 1964, 311-328. - Ders., Verbond en Besnijdenis bij Paulus in Verband met de Doop, in: Nederlands Theologisch

Tydschrift 19, 6, 1964/65, 433-465. - John Howard Loewen, One Lord, One Church, One Hope, and One God. Mennonite Confessions of Faith. An Introduction. Elkhart Ind., 1985. - Grete Mecenseffy, Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern, in: Antwort: Festschrift für Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon-Zürich 1956, 642-646. - Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren. Innsbruck 1996. - Henry Poettcker, Baptism in the New Testament, North Newton, Ks., 1963. - Martin Rothkegel, Die Nikolsburger Reformation 1526-1535. Vom Humanismus zum Sabbatarismus. Theol. Diss., Prag 2000. - Gottfried Seebaß, Das Zeichen des Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut. In: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum, 1525-1975. Neue Forschungen. 2. Aufl., Göttingen 1976, 138-164. - Ders., Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Gütersloh 2002, 57-77; 424-445. - Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Berlin 2003. - Sjouke Voolstra, Menno Simons: His Image and Message, North Newton, Ks., 1997 (bes. 82-104). - James H. Waltner, Baptism and Church Membership, Newton, Ks., und Scottdale, Pa., 1979. - J. Denny Weaver, Becoming Anabaptist, 2. Aufl., Scottdale, Pa., 2005). - Christoph Wiebe, Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe. Ein Versuch, mit Thomas Müntzer ins Gespräch zu kommen. In: Mennonitische Geschichtsblätter 1989, 43-74. - Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubamiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie, Leiden 1976. - John H. Yoder, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren. Zürich 1968. - Ders., Body Politics. Five Practices of the Christian Community Before the Watching Word, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 1992; dt. Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben. Schwarzenfeld 2011.

Lexikonartikel

Marlin Jeschke, Art. Baptismal Theology, in: Mennonite Encyclopedia (ME), Bd. V, 1990, 55 f.

Hans-Jürgen Goertz