

DIE TAUFTE IM TÄUFERTUM

Anmerkungen zur ersten Gesamtdarstellung

Der Streit um die Taufe wird nicht selten mit historischen Argumenten geführt und entschieden. Das dürfte kein unproblematisches Unterfangen sein. Solange dieser Streit aber noch Impulse aus der konfessionellen Tauftheologie erhält, wird man die theologiegeschichtlichen Stationen nicht ungestraft übergehen dürfen. Eine solche Station ist fraglos der Protest der Täufer gegen die Kindertaufe im 16. Jahrhundert. Mit ihm beginnt die Verunsicherung der Taufpraxis im Protestantismus.

Wer sich allerdings in die Anfänge dieser Entwicklung einarbeiten möchte, wird sowohl von der Taufdiskussion als auch von der Täuferforschung enttäuscht werden. Eine Fülle unausgeglichener Meinungen, Verzerrungen und Unterstellungen bestimmt die Exkurse oder Andeutungen auf der einen Seite. Sie lassen durchweg eine genaue Kenntnis der Quellen vermissen. Und eine vordergründige, eilig zu umfassenderen Themen hinübergleitende Argumentation zeichnet sich auf der anderen Seite ab. Hier fehlt das historische Interesse und dort die theologische Ausdauer.

Das mangelnde Interesse wäre verzeihlich, wenn es nicht die kontrovers-theologische Engführung des Taufproblems wieder einführt und damit die ökumenische Absicht, mit der man das Problem zu lösen versucht, desavouierte. Die mangelnde Ausdauer hat einen sachlichen Grund: Für die Täufer ist die Taufe kein isoliertes Thema, sondern ein Bauelement der Ekklesiologie. Wer sich um Kirchenreform bemüht, muß auch die Form der Taufe bedenken. In den Auseinandersetzungen ist auf diesen Zusammenhang bisher wenig geachtet worden. Andererseits impliziert die Taufe auch Fragen, die über den Rahmen der Ekklesiologie hinausgreifen und für sich geklärt werden müßten.

An diesem Punkt setzt die Untersuchung von *Rollin Stely Armour* ein: *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, (Studies in Anabaptist and Mennonite History, Nr. 11), Scottdale 1966, 214 S. Sie ist aus einer Dissertation an der Harvard University hervorgegangen, betreut von George H. Williams ("The Radical Reformation"), und kann als erste Gesamtdarstellung der täuferischen Taufauffassung gelten. Die „American Society of Church History“ hat sie mit dem Brewer-Preis ausgezeichnet.

Inzwischen ist klar genug herausgearbeitet worden, daß nicht nur der „linke Flügel der Reformation“ eine uneinheitliche Bewegung war, sondern in ihm auch das Täuferum. Man darf also nicht voreilig von *dem* Gemeindebegriff der Täufer sprechen, genauso wenig von *der* Tauflehre. Darauf nimmt Armour Rücksicht und untersucht zunächst einzelne Täufer auf ihr Taufverständnis hin: Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Melchior Hoffman und Pilgram Marbeck. Abschließend versucht er, einige gemeinsame Grundzüge zusammenzustellen.

Mit dieser Auswahl will Armour unterschiedliche Taufverständnisse einfangen, die gleichzeitig auch möglichst verschiedene Strömungen innerhalb des Täuferums repräsentieren. Außerdem zieht er nur die Männer heran, die zumindest *eine* Taufschrift verfaßt haben. So ist vielleicht zu erklären, warum die Anfänge im Zürcher Täuferkreis, die sich in einer Vielzahl kleiner Quellenstücke niedergeschlagen haben, nur dürftig aufgeheilt werden und ein Mann einbezogen wird, der nur mit Vorbehalt zu den Täufem gerechnet werden dürfte: Melchior Hoffman¹. Seine Bedeutung für die Ausbreitung des Täuferums soll damit nicht in Zweifel gezogen werden. Aber es wäre doch zu überlegen gewesen, ob seine Tauflehre nicht ebenso indirekt hätte dargestellt werden müssen wie diejenige Thomas Müntzers und Hans Dencks im Zusammenhang mit Hans Hut. Dieses Verfahren hätte sich als Vorarbeit zur Untersuchung der Taufe bei Menno Simons nahegelegt. Auf Menno Simons aber wird verzichtet. Es ist nicht ganz einzusehen, warum in einer Gesamtdarstellung weder Anfang noch Ende einer Entwicklung berücksichtigt worden sind.

1. Wie bereits erwähnt, geht Armour zunächst auf die Schriften Balthasar Hubmaiers ein. Ohne diesen Theologen, der die Täufer mit exegetischen Einsichten und theologischen Argumenten versorgte (S. 56), hätte ihre junge Bewegung nur schwerlich die heftige Polemik Zwinglis überstanden. Hubmaier ist erst allmählich in den täuferischen Standpunkt hineingewachsen. Armour zeichnet diesen Weg nach. Hubmaier kamen vermutlich schon 1520, sicher aber 1523 ernste Zweifel an der Kindertaufpraxis, die er wohl mit Zwingli, vor allem aber mit Oecolampad aus Basel zu teilen schien. Er geriet dann in die Auseinandersetzungen mit den radikalen Reformern in Zürich, die er teils vermittelnd, teils noch auf seiten Zwinglis austragen half, bis er schließlich 1525 eindeutig für die Täufer Partei ergriff, sich von Wilhelm Reublin taufen ließ und die Glaubenstaufe in Waldshut am Oberrhein einführte (S. 19–24). Er kannte also die Zürcher Taufproblematik aus nächster Nähe und konnte zu einem kundigen und herausfordernden Verteidiger der Glaubenstaufe werden. Das um so mehr, als er

den Kindertaufprotest der Täufer von dessen Wurzelboden in der Theologie Zwinglis her aufgenommen hat. Zwinglis Einfluß wirkte am stärksten auf ihn und kann von Armour überzeugend als Interpretament für Hubmaiers Taufverständnis genutzt werden. Die Untersuchung möglicher Einflüsse, die von Luther, Erasmus, den Zwickauer Propheten, Müntzer und Karlstadt ausgegangen sein könnten (S. 24—27), hat dagegen keine neuen Ergebnisse gebracht. Sie ist auch nicht gründlich genug durchgeführt worden. Auf Zwinglis „gemäßigten Spiritualismus“ (S. 30) geht die Trennung von innerer und äußerer Taufe zurück, die zur Grundstruktur des täuferischen Taufverständnisses wird. Gemeinsam mit Zwingli behauptet Hubmaier, daß „die innere Reinigung (der Seele) durch den Heiligen Geist getrennt ist von der äußeren Wassertaufe“ (S. 30 f.). Der wesentliche Akt ist also die Geisttaufe. Beide Reformatoren identifizieren die Geisttaufe mit dem Glauben (S. 31). Armour weist darauf hin, daß an diesem Punkt, dem Verständnis des Glaubens, die gemeinsamen Wege sich dann allerdings schon trennen. Zwingli betone den Gnadenakt, der den Glauben wirkt, während Hubmaier die „spontane innere Hingabe des einzelnen an Christus“ meine (S. 31). Daraus ergeben sich nun verschiedene Konsequenzen für die Form der Taufe: Zwingli versucht, die Kindertaufe und Hubmaier die Erwachsenentaufe zu begründen. Wir gehen dem Gedankengang Hubmaiers nach.

Als Antwort auf das Evangelium wird der Glaube bei Hubmaier — so stellt es Armour dar — zur Voraussetzung der geistlichen Erneuerung durch die Gnade (S. 31). Die Erneuerung aber vollzieht sich, wie oben angedeutet wurde, in der Geisttaufe. So kann man sagen, daß nicht nur die Geisttaufe, sondern bereits der Glaube („a brief moment of personal commitment“, S. 31) dem sichtbaren Akt der Wassertaufe vorausgehen müsse (S. 32). Dieser Gedanke steht hinter der oft wiederholten exegetischen Beobachtung, daß die Reihenfolge Glaube — Taufe einzuhalten, der Glaube also Voraussetzung der Taufe sei. Bei einem Säugling aber könne dieser Glaube nicht vorausgesetzt werden; mit selbstverständlicher Konsequenz folge daraus für Hubmaier die Glaubenstaufe.

Armour bemerkt, daß sich in diese Taufbegründung durch den Glaubensbegriff ein „voluntaristisches Element“ eingeschlichen habe und daß „die Diskussion über die Taufe so in das Problem der Willensfreiheit des Menschen“ (S. 32) einmünde. Um das auszuführen, muß Armour aber auf die späteren Schriften Hubmaiers ausgreifen. Die Taufschriften geben dafür kaum etwas oder nichts her. So verdienstvoll es ist, die Lehre von der Willensfreiheit bei Hubmaier zu analysieren und auf die Reste katholischer

Theologie aufmerksam zu machen (S. 33 f.), darf diese Lehre aber nicht dazu gebraucht werden, die Differenz in der Taufbegründung bei Hubmaier und Zwingli zu erklären. Erstens läßt sich eine Unterscheidung von Glauben und Geisttaufe in den Taufschriften nicht nachweisen (Armour jedenfalls ist den Nachweis schuldig geblieben); zweitens finden sich in den Taufschriften nicht vorbereitende Hinweise auf die Willensfreiheit und umgekehrt in den beiden Schriften zur Willensfreiheit nicht rückweisende Verbindungen zum Taufproblem, das Interesse am Problem der Willensfreiheit (selbst wenn es ein verborgenes wäre) dient Hubmaier sachlich nicht dazu, die unterschiedliche Taufauffassung zu motivieren; drittens läßt die Begründung der Glaubenstaufe im Zürcher Täuferkreis, der mit der Trennung von innerer und äußerer Taufe, von Geisttaufe (Glauben) und Wassertaufe auskommt², vermuten, daß die Differenz in der Tauflehre woanders als im Glaubensbegriff zu suchen sein wird.

Die spiritualistische Scheidung von Geist- und Wassertaufe, die das Taufgeschehen in einen göttlichen und einen menschlichen Akt auseinanderreißt, könnte nun freilich zu einer Preisgabe der Wassertaufe führen. Dagegen wehrt Hubmaier sich aber ganz entschieden (S. 32). Für ihn ist die Wassertaufe ein Geschehen, das die Geisttaufe („inner reality“) zur Darstellung bringt (S. 32). Ob hier Zwinglis Symbolbegriff (die Taufe als *cognitio salutis*) aufgenommen und umgearbeitet worden ist, hat Armour leider nicht untersucht. Darüber hinaus ist die Wassertaufe ein „Pflichtzeichen“, mit dem Täufling sich Christus gegenüber zu Treue und Gehorsam verpflichtet (S. 40). Eingebettet ist diese Deutung in die Vorstellung vom Taufbund, der im weiteren Rahmen der Bundestheologie sachgemäß dargestellt wird (S. 36—44). In diesem Zusammenhang spielt eine große Rolle die Unterscheidung von Johannestaufe (Alter Bund) und christlicher Taufe (Neuer Bund), die Hubmaier gegen Zwingli mit Hilfe der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium behauptet (S. 38 ff.). Es ist zu bedauern, daß Armour diesen Gedankengang nicht weiter verfolgt hat. Wenn die Rechtfertigungslehre dem zwinglischen Spiritualismus gegenübersteuert, dem eine Unterscheidung biblischer Taufen ja nicht entspricht, dann dürfte das für das Taufverständnis nicht ohne erhebliche Konsequenzen sein.

Könnte zunächst nur angedeutet werden, wie Hubmaier die spiritualistische Konsequenz Zwinglis stört, so kann jetzt gezeigt werden, daß er sich mit der Trennung von innerer und äußerer Taufe nicht abfindet, ja, daß er sie zu überwinden versucht. Diese Absicht — von Armour als solche nicht klar genug erfaßt und systematisch verarbeitet — steht doch hinter dem Ver-

such, der Taufe auch ein „objektives Element“ zuzuschreiben (S. 47). Worin besteht es nun?

Armour unterscheidet einen „privaten“ und einen „öffentlichen“ Aspekt der Wassertaufe (S. 43). Der eine besteht in der Gehorsamsverpflichtung des einzelnen Jesus Christus gegenüber, der andere darin, daß die Taufe den einzelnen „in die Kirche eingliedert“ (S. 43). Ihr kommt auf einmal — mehr oder wenig deutlich ausgesprochen — eine Heilsfunktion zu (S. 45). Um das richtig zu verstehen, muß das Kirchenverständnis Hubmaiers kurz skizziert werden. Armour arbeitet einerseits ein individualistisches, voluntaristisches Verständnis heraus, andererseits auch ein korporatives, das in der Kirche „mehr als die Gemeinschaft der Gläubigen“ sieht, nämlich die „irdische Nachfolgerin des inkarnierten Christus“ (S. 45). Damit ist der Kirche gleichzeitig das Mandat übertragen, die Sünden zu vergeben. Die soteriologische Funktion der Kirche ist christologischen Ursprungs. Auf die Wassertaufe bezogen, heißt das: „Die Wassertaufe ist zur Vergebung der Sünden notwendig, insofern sie den Glaubenden in die Kirche Christi einführt, in der allein Vergebung gefunden werden kann“ (S. 46). Dieser Gedanke muß vorausgesetzt werden, wenn der andere, daß der Täufling sich mit der Taufe verbindlich der „unterstützenden und korrigierenden Disziplin“ der Gemeinde unterstellt (S. 43), richtig eingeschätzt werden soll.

Das „objektive Element“ durchsetzt die Tauflehre Hubmaiers. Mag es auch nur „latent“ vorhanden sein (S. 57), so bestimmt es doch ganz eindeutig den Versuch, die Einheit der Taufe trotz der spiritualistischen Ausgangsposition in der Theologie Zwinglis zu wahren. Die Wege Hubmaiers und Zwinglis trennen sich also nicht am Glaubensbegriff, sondern am Kirchenverständnis, das die Wassertaufe christologisch-soteriologisch qualifiziert. Hier scheint mir die Spitze des theologischen Bemühens zu Beginn des Taufstreits in der Reformationszeit zu liegen und nicht so sehr in dem Bemühen, die Tauftheologie — wie Armour meint — in eine Theologie der Wiedergeburt einzubetten (S. 57)³. Daß dennoch Züge einer solchen Theologie zu beobachten sind, soll damit nicht ausgeschlossen werden. Hier liegt aber nicht die Stoßkraft.

Wir konnten uns nur mit der Grundkonzeption Armours auseinandersetzen, viele hilfreiche Beobachtungen z. B. über das Leidensmotiv (S. 42), die Bluttaufe (S. 52 ff.), exegetische und patristische Argumente (S. 47 ff.) und die Taufordnung in Nikolsburg (S. 54) mußten unberücksichtigt bleiben.

2. In zwei weiteren Kapiteln untersucht Armour nun ausführlich die Tauftheologie Hans Huts. Die Grundlagen dieser Theologie reichen in das Denken

Thomas Müntzers und Hans Dencks zurück (S. 58—64). Von Müntzer hat er die mystische Vorstellung von der „inneren Taufe“ übernommen, der allein Heil schaffenden „Bewegung des göttlichen Geistes“ im Seelengrund des Menschen (S. 60). Und von Denck hat er sich die Deutung der Taufe als „Bundeszeichen“ angeeignet. Sie verknüpft den inneren Heilsprozeß Müntzers mit der „äußeren Handlung öffentlicher Hingabe“ (S. 63).

Breit wird dann die Verfasserschaft der gewöhnlich Hut zugeschriebenen Taufschrift „Von dem geheimnus der tauf“ erörtert. Armour greift die These Gordon Ruppss auf, der diese Schrift Müntzer zuspricht, und findet einen erwägenswerten Ausgleich zwischen beiden Auffassungen. Er meint, Hut habe eine Vorlage Müntzers überarbeitet und als eigene Schrift herausgegeben (S. 73). Dieser Vorschlag wird sicherlich noch einmal überprüft werden müssen⁴. Unter dem Einfluß Dencks jedenfalls wird die Weiche gestellt, die das individualistische und mystische Erlösungsverständnis mit der ekklesiologisch orientierten Tauflehre Grebels und Hubmaiers in Verbindung bringt (S. 75). Darin sieht Armour den Anfang, den „inneren und den äußeren Aspekt des Taufgeschehens“ miteinander zu verbinden (S. 83). Wir haben diesen Anfang bereits bei *Hubmaier* festgestellt.

Es erhebt sich die Frage, ob es Hut überhaupt gelungen ist, die Einheit des Taufgeschehens zu wahren. Armour beobachtet einmal, daß die Wassertaufe ein nachträgliches „Zeugnis“ der „inneren Gnadenerfahrung“ sei (S. 78), und zum andern, daß sie der Geisttaufe vorausgehe (S. 84). Beide Bestimmungen stehen zunächst in Widerspruch zueinander. Armour versucht, den Widerspruch dahingehend aufzulösen, daß er in der Wassertaufe einerseits die öffentliche Ankündigung der inneren Taufe sieht und andererseits das Einverständnis, ja die Hingabe des einzelnen, die innere Taufe im Leiden bis zum Ende zu erfüllen (S. 83). So wahr die innere Taufe das ganze Leben des Gläubigen durchzieht, so wahr ist auch, daß die Gnadenerfahrung nicht ohne das Leiden, sogar erst an seinem Ende zustande kommt. Armours Vorschlag überzeugt nicht, das um so weniger, als ein Zitat aus Huts Bekenntnis in Augsburg diesen Widerspruch eingeführt hat. Das Bekenntnis müßte, wenn man es hier überhaupt benutzen darf, mit besonderer Vorsicht behandelt werden (vgl. S. 92). „Zeichen“ und also auch „Zeugnis“ ist die Wassertaufe in der Taufschrift nur im futurischen Sinne. Sie soll den Menschen daran erinnern, die wahre Taufe zu erwarten⁵. Wir beobachten, wie Hut die Hubmaiersche Zuordnung von innerer und äußerer Taufe genau umkehrt.

Der Versuch, beide Taufaspekte zusammenzuhalten, wird also woanders zu suchen sein. Neben der Rezeption der mystischen Taufvorstellung Münt-

zers besteht die Eigenart Huts in der eschatologischen Deutung der Wassertaufe. Sie ist ein „Zeichen“, das dem Menschen jetzt schon rettenden Anteil an der Endzeit verleiht (vgl. S. 86—91). Wer sich also taufen läßt, *verbindet* sich mit der Gemeinde der Endzeit (hier kommt der Bundesgedanke Dencks zum Zuge) und kann jetzt schon in der Gewißheit leben, als Kind Gottes angenommen und in den Leib Christi eingegliedert zu sein⁶. Die Eingliederung im Vollzug der Wassertaufe (sozusagen das objektive Element) und die sich darauf und in Zukunft ereignende Geisttaufe fallen also nicht in einem Geschehen zusammen. Diese in sich unstimmige, durchaus nicht „kühne und eindrucksvolle“ (S. 96) Tauflehre hat zwar das oberdeutsche Täuferium stark geprägt, weitergeführt wurde aber nicht der mystische, sondern der ekklesiologische Zug. Das beweist Armour indirekt damit, daß er für die Verbindung beider Aspekte entweder nur Huts Bekenntnis in Augsburg oder Schriften seiner Schüler anführen kann (S. 92 f.). Sie aber haben die mystische Tauflehre Müntzers im entscheidenden Punkt aufgegeben und sind zum Spiritualismus Hubmaiers zurückgekehrt.

3. Die Tauftheologie Melchior Hoffmans, ausführlich in der „Ordonnantie Godts“ beschrieben, bringt kaum neue Gesichtspunkte in die Diskussion ein; es sei denn einen eigenwilligen mystisch und apokalyptisch gefärbten Ausdruck. In den Grundzügen, so meint Armour, seien Hut und Hoffman sich sehr ähnlich, denn beide entwickeln ihr Taufverständnis aus dem Geiste der mystischen Tradition, sehen den Höhepunkt der Tauserfahrung in der Wiedergeburt und betrachten die Wassertaufe als eschatologisches Zeichen, das die Auserwählten für das Kommen Christi am Jüngsten Tage sammelt (S. 107).

Hoffman versieht diese Gemeinsamkeiten, die sich noch um weitere Einzelzüge anreichern ließen, allerdings mit einigen markanten Zutaten einer aus biblischem Beziehungsreichtum schöpfenden Brautmystik und einer apokalyptisch empfundenen und entworfenen Heilsgeschichte. In diesem Rahmen haben freilich die Elemente, die Hoffman aus täuferischen Kreisen aufgenommen hat, wie z. B. den Bundesgedanken, aber auch die Trennung und Zuordnung von Geist- und Wassertaufe, eine Veränderung erfahren. Armour berücksichtigt zwar die heilsgeschichtliche Konzeption Hoffmans, in welchem Maße und auf welche Weise Aneignung und Veränderung aber vorgenommen worden sind, hat er höchstens angedeutet, nicht aber näher untersucht. An diesem Punkte hätte man sich einen weiterführenden Beitrag zu der theologischen Rolle gewünscht, die Hoffman im Täuferium gespielt hat. So wenig der Weg seiner Herkunft von den Täufern über das

Bekannte hinaus erhellt wird, so wenig wird dem Weg seiner Wirkungen auf die Täufer nachgegangen. Es fehlen Analysen über die Beziehungen zu Bernhard Rothmann, der ja einen starken Einfluß auf die Tauflehre Marbecks ausgeübt hat, und auf Menno Simons. Die Hinweise auf die gewaltsame Rezeption Hoffmanscher Gedanken in Münster sind recht allgemein gehalten und versuchen, seine Tauflehre und -praxis ein wenig zu verharmlosen und dem ruhigeren Strom des Täuferturns anzunähern (S. 108 f.). Andererseits weist Armour auch darauf hin, daß Hoffman den Akzent stärker auf die heilsgeschichtliche Zuordnung des Täuflings legt als auf seine Gemeindezugehörigkeit (S. 112). Darin dürfte er sich von Hut deutlich unterscheiden.

Gemeinsam ist beiden die Spiritualisierung der Taufe (bei Hoffman noch kräftiger als bei Hut) und im Gegensatz dazu das Festhalten an einem effektiven Verständnis der Wassertaufe. Die Einheit des Taufgeschehens hat Hoffman aber ebensowenig gewahrt wie Hut.

4. Armour schließt die Untersuchungsreihe mit der Tauftheologie Pilgram Marbecks. Er hat zweifellos recht, wenn er ihr die „gedankenvollste Interpretation der Taufe unter den Täufem“ (S. 113) bescheinigt. Formal hat Marbeck die Taufe gegen den Sakramentalismus der reformatorischen Großkirchen und gegen den Spiritualismus Schwendfelds behaupten müssen. Diese doppelte Front hat ihn nicht überfordert; sie hat im Gegenteil Kräfte freigesetzt, die ihm zu sachlicher Klarheit verholfen haben. Entschiedener als das Täuferturn bisher hat er nämlich die Einheit des Taufgeschehens festgehalten, die ihm bei seinen Gegnern bedroht schien, und sie in eine ausgewogene heilsgeschichtliche Konzeption eingebettet (S. 113).

Bereits in der Auseinandersetzung mit Zwingli waren die Täufer genötigt worden, die Taufe von der Heilsgeschichte her zu verstehen. Man behalf sich zunächst mit dem Bundesgedanken, der die Zäsur zwischen dem Alten und Neuen Bund, von Zwingli einnivelliert, mit dem Taufbund in Verbindung brachte. „Das war aber noch kein Versuch, die Heilsgeschichte mit den Begriffen der Bundestheologie zu lesen“ (S. 114). Das ist erst Marbeck gelungen. Daraus ergibt sich eine heilsgeschichtliche Hermeneutik, die sich ganz besonders auf die Begriffsbestimmung der Taufe auswirkt. Marbeck unterscheidet zwischen den Zeremonien im Alten Bund und den Zeremonien im Neuen Bund. Sie verhalten sich zueinander wie Verheißung und Erfüllung. Die einen sind Abbilder, Zeichen oder „Figuren“ und die anderen sind „Wesen“, Armour übersetzt: Realität (S. 114). Marbeck räumt der „inneren Beschneidung unter dem Alten Bund“ zwar ein gewisses Recht ein, bestreitet ihr aber jede rettende Funktion; sie sei nur ein Zeichen, das

auf eine größere, noch ausstehende Realität verweise (S. 114). Ebenso verhält sich das Gesetz zum Evangelium. Das Gesetz führt zur Erkenntnis der Sünde, errettet aber nicht aus ihr. Das ist allein dem Evangelium vorbehalten (S. 114 f.). Wesen oder rettende Realität kommt also dem Christusereignis zu. Zugeeignet wird dem Menschen diese Realität durch das Werk des Heiligen Geistes (S. 115).

Bevor Armour nun auf die Taufe eingeht, schaltet er einen Abschnitt ein, der die Stufen der Wiedergeburt schildert. Wir übergehen ihn und fragen nach der Bedeutung dieses heilsgeschichtlichen Konzepts für die Taufe.

Die Taufe hat zunächst einen Innenaspekt. So wie der Alte Bund sich auf äußere Zeremonien bezieht, bezieht der Neue Bund sich auf eine „Rettung, die bereits in dem Glaubenden gegenwärtig ist“ (S. 115). Er bedeutet allerdings die Hingabe des Menschen an Gott (S. 119) oder besser: er drückt sich in dieser Hingabe aus. Der Mensch schließt diesen Bund nicht in eigener, sondern „in der Kraft Gottes“ (S. 119). Der Akzent liegt also nicht auf der Tat Gottes — sie ist in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geschehen — sondern auf der von Gott gewirkten Hingabe des Menschen. Der Neue Bund ist „ein Bund im Herzen des Glaubenden, einem gereinigten und durch die Gnade Christi erneuerten Herzen“ (S. 119). Der Glaube allein erfährt ihn. Die Hingabe des Menschen artikuliert sich freilich nur im Äußeren; so kann der Innenaspekt der Taufe nicht ohne ihren Außenaspekt behandelt werden.

Die Wassertaufe partizipiert an dem Heilsgeschehen im Menschen. Das äußere Zeichen wird gleichsam mit „Wesen“ gefüllt (S. 121). Obwohl die Vergebung der Sünden der Taufe vorausgeht, sofern der Heilige Geist bereits das gute Gewissen schafft, wird Vergebung auch in der Wassertaufe zuteil (S. 121). Marbeck sieht in ihr ein „Mitzeugnis“, das das innere Zeugnis des Heiligen Geistes mitbezeugt. Und auf diese Weise „ist die Wassertaufe ebenso notwendig und gültig wie die innere Handlung selbst“ (S. 122). Innere und äußere Taufe verschmelzen zu einem Geschehen. Damit ist die Kindertaufe ebenso abgewiesen wie die spiritualistische Verflüchtigung der Wassertaufe.

Armour beobachtet weiter, daß die äußere Handlung nicht dem Menschen allein überlassen bleibt, sondern mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden ist (S. 122). Hier wird die Brücke zum Kirchenbegriff geschlagen. Da der Heilige Geist in der Ordnung der Kirche wirkt, die Taufe aber ein Teil dieser Ordnung ist, verbindet sich die Vergebung, die die Kirche gewährt, mit der Gabe des Heiligen Geistes. Man kann nur von *einer* Vergebung sprechen (S. 123).

Überblickt man die kurze Paraphrase des Marbeckischen Taufverständnisses, wie Armour es herausgearbeitet hat, so läuft alles auf ein effektives Verständnis hinaus. Darin dürfte die überragende Leistung Marbecks liegen. Wir haben die Untersuchung Armours ein wenig einseitig wiedergegeben. Uns kam es nur darauf an, diese Leistung Marbecks herauszustreichen. Armour beobachtet gelegentlich auch Spannungen und Unklarheiten in Marbecks Argumentation (S. 119). Sie sind von vornherein nicht auszuschließen. Aber leider fragt Armour nicht nach deren Ursachen. Einmal könnten sie darin liegen, daß nicht stark genug auf den Anteil Rothmanns an der Tauflehre eingegangen worden ist, schließlich handelt es sich hier um eine überarbeitete Vorlage. Gelegentliche Bemerkungen dazu reichen einfach nicht aus. Es ist nicht recht einzusehen, warum die Quellenlage bei Hut ausführlicher behandelt worden ist als hier. Zum anderen könnten die Ursachen darin zu suchen sein, daß Armour die Wiedergeburtstheologie und den mit ihr verbundenen Voluntarismus stärker als erlaubt in den Ablauf seiner Taufuntersuchung hineinreflektiert. Sie steht doch gegenüber der heilsgeschichtlichen Konzeption deutlich im Hintergrund.

Auf dem Höhepunkt der täuferischen Tauflehre werden wir im Blick auf die gesamte Untersuchung fragen dürfen, ob die Wiedergeburt denn tatsächlich „ein Schlüssel zum Täufertum“ (S. 135) sei. Elemente einer Wiedergeburtstheologie sollen damit nicht geleugnet werden; aber liegt die Stoßkraft täuferischer Theologie nicht doch im Gemeinde- bzw. Kirchenverständnis? Und ist davon nicht auch entscheidend das Taufverständnis geprägt? Man wird nicht ganz den Eindruck los, als suche der Baptist Armour hier nach seinen geistlichen Vorfahren. Er hätte diesen Eindruck vermieden, wenn er die täuferische Tauflehre einer eindeutigen theologischen Beurteilung unterzogen hätte.

Diese kritischen Anmerkungen haben ihre Aufgabe verfehlt, wenn es ihnen nicht gelungen ist, die Bedeutung dieser Untersuchung aufzuzeigen. Sie ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der Taufe im Täufertum und fordert uns auf, diesen Gegenstand nicht länger zu vernachlässigen. Daß die Glaubentaufe mehr als ein Bekenntnisakt des Menschen ist, dürfte viele Gemeinden anregen, wieder nach einer theologischen Begründung ihrer Tauflehre und -praxis zu fragen, dürfte auch das ökumenische Gespräch ermutigen, weiter nach der gemeinsamen Voraussetzung der christlichen Einheit in der Taufe zu suchen⁷.

- 1 Vgl. Heinold Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, S. XXVII und S. 296 ff.
- 2 *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. I hg. v. L. v. Muralt und W. Schmid, Zürich 1952, S. 17 f.
- 3 Vgl. H. Fast, *Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer*, in: *Archiv f. Reformationgeschichte* 57, 1966, S. 150: „In der Taufe war für ihn (den Täuferling) verknüpft, was in seiner Heilserfahrung nicht voneinander zu trennen war, die persönliche Bekehrung und das Gliedwerden am Leibe Christi.“
- 4 Daß der Grundgedanke von dem „Evangelium aller Kreatur“ ein genuin Müntzerscher Gedanke sei, hat Armour ebenso wenig wie Rupp erwiesen.
- 5 L. Müller (Hg.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig 1938, S. 20. Die Wassertaufe erfolgt auf den Glauben „aus dem Gehör“ (ebd., S. 17) hin, einer Vorform des Glaubens, wie er dann in der Geisttaufe entsteht.
- 6 Ebd.
- 7 Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf meinen eigenen Beitrag „Das doppelte Bekenntnis in der Taufe“, der Anfang 1971 in dem von mir herausgegebenen Band „Die Mennoniten“ (in der Reihe: *Die Kirchen der Welt*, VIII, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart) erscheinen wird.