
Aufsätze

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe

Hans Adolf Hertzler zum 70. Geburtstag

Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe: Mit dieser Formulierung im Programm der Mennonitischen Studientage in Bad Heiligenstadt (Thüringen) 2008 stellt sich zunächst die Frage, warum wir uns mit der Taufe im Täufer-tum des 16. Jahrhunderts beschäftigen. Ist es, weil wir uns in der Tradition der Täufer bewegen und diese Tradition fortsetzen wollen, oder ist es, weil wir das Problem, das mit der Taufe auf uns gekommen ist, im Horizont gegenwärtiger Bemühungen um die Einheit der Kirche noch einmal miteinander besprechen müssen, bevor die ökumenischen Gespräche weitergeführt werden? Beide Fragen sind unabweisbar.

Wenn wir das Thema dieser Studientage *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe – viele Meinungen* nicht nur auf die Vielfalt der Kirchen in der Ökumene beziehen, sondern auch auf die Vielfalt der Meinungen im Täufer-tum selbst, dann lassen sich beide Fragen miteinander verbinden – nämlich so: Gerade die in der ökumenischen Bewegung aufgeworfenen Fragen könnten uns helfen, die Täufer besser zu verstehen als bisher und den Weg, den sie in eine neue Zeit gingen, noch einmal zu gehen – vielleicht nur anders und nicht mit separatistischem Ausgang, nicht abgesondert vom Rest der Christenheit. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem mich die Frage nach dem Taufverständnis der Täufer als Historiker und Theologe interessiert. Ich werde keine kursorische Gesamtdarstellung vortragen. Statt dessen interpretiere ich einige Aspekte dieses Taufverständnisses vor dem Hintergrund des reformatorischen Antiklerikalismus neu. Die dadurch eröffnete Deutung kann dazu beitragen, die verhärteten konfessionellen Argumente aufzulockern und die ökumenischen Gespräche zu erleichtern.

Zunächst möchte ich aber noch zwei allgemeine Bemerkungen vorausschicken: eine Bemerkung zur Forschungssituation und eine Bemerkung zum Stellenwert der Taufe unter den Täufnern.

1. Es fällt auf, daß die Taufe ein Stiefkind der Täuferforschung ist, obwohl die Quellenbände vor Hinweisen auf die Taufe der Täufer nur so strotzen. Mono-

graphisch ist die Taufe im Täuferium nur zweimal behandelt worden: von Rolin S. Armour in *Anabaptist Baptism* (1966) und von Christof Windhorst in *Täuferisches Taufverständnis* (1976).¹ Das erste ist eine allgemeine, repräsentative Studie zur Taufe bei Balthasar Hubmaier, Hans Hut, Melchior Hoffman und Pilgram Marpeck (andere Täufer werden nur ansatzweise oder nebenher erwähnt). Das andere ist eine theologiegeschichtliche Untersuchung der Taufproblematik bei Balthasar Hubmaier, fraglos der theologisch am gründlichsten durchdachten Tauftheologie unter den Täufern. Die erste Studie stammt aus der Feder eines Baptisten, die zweite ist die Dissertation eines lutherischen Theologen, der Hubmaier keinen reformatorischen Durchbruch bescheinigt, sondern seine Lehre – durchaus mit Respekt vor der theologischen Leistung – »zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie« ansiedelt. Von mennonitischen Täuferforschern gibt es keine Monographie zur Taufe im Täuferium. Nur hier und da sind einige Aufsätze aus mennonitischer Feder vor der revisionistischen Wende der Täuferforschung in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts zu finden; ansonsten kann nur noch auf Kapitel oder Abschnitte über die Taufe in einigen biographischen oder theologiegeschichtlichen Darstellungen oder auf Aufsätze von nichtmennonitischen Autoren hingewiesen werden.² Bemerkenswert ist auch, daß in John H. Yoders *Täuferium und Reformation im Gespräch* (1968) der Taufe kein eigenes Kapitel gewidmet wird, ebenso wenig in C. Arnold Snyders *Anabaptist History and Theology* (1995). Schließlich hat J. Denny Weaver die Frage nach der Taufe in *Becoming Anabaptist* (1987) vernachlässigt, wenn nicht sogar bewußt übergangen.³ Offensichtlich war die Taufe für die Täufer nicht so wichtig, wie es die Bezeichnung »Wiedertäufer« oder »Täufer« zunächst nahelegt.

An diesem Eindruck hat sich auch in den zahlreichen Untersuchungen der sogenannten revisionistischen Täuferforschung nichts geändert. Das Kapitel über »Taufe als öffentliches Bekenntnis« in meiner eigenen Gesamtdarstellung *Die Täufer* (1980, 2. Aufl. 1988) ist da eher eine Ausnahme.⁴ Eine Ausnahme ist auch die kurze historisch-genetische Darstellung der täuferischen Taufpraxis in der Schweiz, die Walter Klaassen in Rufnähe zur neueren Täuferforschung 1989 erarbeitet hat, ebenso der Aufsatz von Christoph Wiebe aus demselben Jahr, in dem analysiert wird, wie sich das Verhältnis von Glaube und Taufe im Brief des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom September 1524 argumentativ aufgebaut hat.⁵ Ausführlicher hat sich zuletzt – allerdings mit polemischen Ausfällen gegen die revisionistische Täuferforschung – Andrea Strübind in *Eifriger als Zwingli* (2003) mit der Taufe in der Frühgeschichte der Schweizer Täufer beschäftigt.⁶ Das wiederum ist die Darstellung einer baptistischen Kirchenhistorikerin, und die Taufproblematik ist

sowohl in einem zeitlich wie auch regional sehr begrenzten Rahmen erfaßt worden. Außerdem wird der theologisch gewichtigere Beitrag des frühen Täuferturns in dieser Region, das Taufverständnis Balthasar Hubmaiers, ausgeblendet und die Taufe zu eng an ein angeblich schon in der Zürcher Vorgeschichte der Täufer wurzelndes separatistisches Gemeindeverständnis gebunden.⁷ Teilweise hilfreich ist diese Darstellung dennoch. Insgesamt aber fehlt eine historisch-genetisch orientierte, monographisch angelegte Analyse der Taufe in den verschiedenen täuferischen Bewegungen. Unter diesem Defizit leidet die systematisch-theologische Rezeption täuferischer Taufvorstellungen im ökumenischen Gespräch heute.

2. Es gibt in den Quellen manche Hinweise darauf, daß die Taufe tatsächlich keinen herausragenden Stellenwert unter den Täufern besaß. Einmal begriffen und durchgesetzt, wurde die sogenannte Glaubenstaufe in den täuferischen Bewegungen selbstverständlich praktiziert und zum hervorstechenden Angriffsziel geistlicher und weltlicher Herrschaftseliten. Im Wiedertäufermandat des Zweiten Reichstags zu Speyer 1529 wurde sie als *crimen publicum* unter Todesstrafe gestellt.⁸ In der Schweiz war das schon 1527 geschehen.⁹ Aber das bedeutet nicht, daß das gesamte Reformkonzept der Täufer von Anfang an aus einem neuen Taufverständnis heraus entwickelt worden wäre, so eng auch der Zusammenhang von Taufe und Kirche gesehen wurde: »Wo der Wassertauf nit ist, da selbs ist keyn Kirch«, schrieb Balthasar Hubmaier schon in seiner frühen Schrift *Von dem christlichen Tauff der gläubigen* (1525).¹⁰ Und doch wird »das Zentrum des Täuferturns (...) nicht an diesem Punkt zu finden sein«, meinte Armour, auch wenn das Taufsakrament »eine Prominenz in der täuferischen Bewegung wie vielleicht nirgendwo sonst erlangt« hat.¹¹ Sobald es aber um die Substanz des täuferischen Glaubens ging, war oft anderes wichtiger als die Taufe.

So weist Werner O. Packull auf den bemerkenswerten Befund hin, daß es in der ersten *Schweizer Gemeindeordnung* (um 1527) keinen Artikel über die Taufe gibt; ebenso wenig enthält die *Gemeine Ordnung der Glieder Christi* (ca. 1540) des Marpeck-Gefährten Leupold Scharnshlager einen Artikel über die Taufe.¹² Das sind zwei besonders bedeutsame Beispiele. Weitere Einzelbeobachtungen weisen in eine ähnliche Richtung. Im Hinteren Bregenzerwald soll es eine Täufergemeinde gegeben haben, deren Mitglieder nicht oder noch nicht getauft, als Mitglieder einer Täufergemeinde aber für die Verfolgungsbehörden identifizierbar waren. Offensichtlich war niemand in dieser Gemeinde, der zu taufen berufen gewesen wäre. Wie dem auch sei, auf keinen Fall definierten sich diese Gemeindeglieder über die Taufe.¹³ Als ein anderes Beispiel können Täufer in der Gegend um Esslingen gelten, die in den Un-

tergrund gegangen waren, um den schlimmsten Verfolgungen zu entgehen, äußerlich aber hielten sie sich nach ihrem Widerruf zur katholischen Kirche. Ein Täufer nahm sogar die Stelle eines Sakristans ein.¹⁴ Selbst wenn diese nikodemitischen Täufer im Untergrund an der Praxis der Glaubenstaufe festhielten, was allerdings nicht verbürgt ist, haben sie die Taufe dennoch um ihren täuferischen Charakter gebracht, nämlich öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens zu sein und Erklärung ihrer Bereitschaft, ein Leben in der Nachfolge Christi vor aller Welt führen zu wollen. Hubmaier schrieb in *Eine Christliche Lehrtafel* (1526/27) über die äußere Gestalt der Kirche, was sonst allgemein unter den Täufern galt: »Vnd ob wol der glaub allein fromm macht, so macht er doch allein nit selig, dann die offentlich bekantnuß muoß auch darbey sein.«¹⁵ Außerdem waren sich diese Täufer gelegentlich auch untereinander nicht darüber einig, wie weit sie mit ihrem Nikodemismus gehen konnten. Es wird von einem Fall berichtet, daß der Vater in die Taufhandlung an seinem Kind einbrach, das Geldgeschenk der Paten aus dem Fenster warf und dem Priester das Kind aus den Händen riß, um es in einem Wasserbad von dem geweihten Taufwasser rigoros zu reinigen.¹⁶ War das ein antiklerikaler, tief in der Volkskultur verwurzelter Akt ritueller Reinigung, oder ist das ein Hinweis auf einen Glauben an die sündentilgende Kraft der Wassertaufe, wenn sie nur im richtigen Geist geübt wird, der unter den Täufern noch eine Rolle spielte? Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, daß sich unsere Deutung der Täufertaufe als einem Bekenntnisakt des Menschen bisher über die mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen täuferischer Äußerungen und Praktiken hinweggesetzt hat. In der *Rechenschaft* Berner Täufer beispielsweise findet sich eine Bemerkung, die andeutet, daß die Sünde nicht durch, wohl aber in der Taufe vergeben wird.¹⁷

Bekannter ist der Nikodemismus im niederländischen und niederdeutschen Täufertum. Kaum hatte Melchior Hoffman damit begonnen, für das Täufertum werbend durch die Lande zu ziehen, riet er seinen Anhängern, die Taufpraxis für zwei Jahre auszusetzen.¹⁸ Dieser »Stillstand« der Taufpraxis war das unmittelbare Echo auf die rigorose Verfolgung und den Märtyrertod zahlreicher Hoffman-Anhänger. Erneuert wurde die Zurückhaltung der Täufer gegenüber den sichtbaren Ordnungen später von David Joris im Anschluß an die Niederlage des Täuferreichs zu Münster. David Joris riet seinen Anhängern, zumeist in der städtischen Bevölkerung, die offiziellen Gottesdienste zu besuchen und sich mit der traditionellen Kindertaufe zu arrangieren.¹⁹ Extrem äußerte sich schließlich in Mähren Gabriel Ascherham, wenn er »den pästlichen und lutherischen Haufen und alle vermeinten Brüder« warnte, »sich nicht also um den Tauf (zu) beißen und zanken, denn es wird viel un-

schuldig Blut darunter vergossen und in Wahrheit hat keiner recht, wenn solche die Taufe unterließen, desto besser wäre es.«²⁰ Auch er schlug einen »Stillstand« vor.

Das sind Hinweise, die auf die eine oder andere Weise andeuten, daß das Herzstück des Täuferniums nicht in einem neuen Taufverständnis zu finden sein wird.²¹

I.

Die Idee, den traditionellen Taufritus durch einen neuen zu ersetzen, der das christliche Gemeinschaftsgefüge des Abendlandes in den Grundfesten erschüttern mußte, ist den Täufern nicht vom Himmel gefallen. Diese Idee überkam sie auch nicht in einem heiligen Schauer als Erleuchtung in schwerer Stunde. Das legt zwar der Bericht Caspar Braitmichels im hutterischen *Geschichtsbuch* über die erste Glaubenstaufe durch Konrad Grebel an Georg Blaurock in Zürich nahe.²² Dieser Bericht ist aber – wie andere Berichte über hutterische Begebenheiten auch – eine biblisch stilisierte Erzählung aus späterer Zeit. Er mag auf Augenzeugenberichte oder eine ältere, nicht bekannte Version des Geschichtsbuchs zurückgehen, konzipiert ist er aber wohl als Ursprungsmythos und nicht als eine zuverlässige Information über ein historisches Ereignis. Und doch lassen sich – auch abgesehen von Personen, Ort und Zeit – historisch bedeutsame Züge in der dargestellten Szene erkennen. Auffällig sind die Kontraste. Getauft wird nicht in einer Kirche am Taufbeken mit geweihtem Wasser, sondern in der Stube eines Privathauses mit Wasser, das mit einer Kelle aus einer Schüssel geschöpft wird. Die Taufhandlung nimmt kein Priester vor, sondern ein Laie. Getauft wird kein Säugling, sondern ein Erwachsener, nicht ein Laie, sondern ein entlaufener Priester aus Graubünden. Das erinnert an einen vorreformatorischen Holzschnitt, auf dem Mönche und Priester zu sehen sind, die hinter einem Ochsenpflug hergehen und den steinigen, mit Dornen durchwachsenen Acker im Schweiß ihres Angesichtes bestellen, während Bauern in einer Kirche, die auf der Spitze des Glockenturms steht, am Altar die Messe zelebrieren: verkehrte Welt.²³ Dieser Holzschnitt sollte zunächst wohl nur davor warnen, daß die Ordnung in dieser Welt auf den Kopf gestellt zu werden drohe, wenn nichts gegen den Verfall der Christenheit unternommen würde. Das ist ein typisch antiklerikales Motiv, das im reformatorischen Aufbruch nicht mehr als ein Warnbild, sondern als ein Bild der Hoffnung auf bessere Zeiten betrachtet wurde: Bald wird es soweit sein, daß der »gemeine Mann« die Sorge um sein Heil in die eigene Hand nimmt. In diesen antiklerikalen Zusammenhang gehört auch die anfängliche Praxis der Glaubenstaufe.

Vorausgegangen waren dem ersten Taufgottesdienst verbale und tätliche Angriffe auf Mönche, Nonnen und Priester; es gab Predigtstörungen, Zinsverweigerungen, Bilderstürme, Kritik am Meßopfer der katholischen Kirche und schließlich Verweigerungen der Kindertaufe auf der Zürcher Landschaft. Während dieser Auseinandersetzungen ist den besonders Zielstrebigem immer deutlicher geworden, daß der Klerus, bald auch Ulrich Zwingli, seine Prädikanten, vor allem aber der Rat der Stadt, die Reform der Kirche behinderten, wenn nicht sogar vereitelten. Diese Erfahrungen stehen hinter der antiklerikalen Kontrastpropaganda: Den hochmütigen, pflichtvergessenen und moralisch verwahrlosten Priestern und den gelehrten, von der weltlichen Macht geblendeten Prädikanten wurden die frommen, unbeirrt an der Heiligen Schrift orientierten und moralisch integren Laien gegenübergestellt. Sie allein seien noch in der Lage, meinten diese radikalen Reformer, Schaden von der Christenheit abzuwenden.

Angeregt von Schriften Thomas Müntzers hatte sich auch Konrad Grebel, der inzwischen zum Sprecher dieser Reformgruppe herangewachsen war, vorgenommen, gegen diejenigen zu schreiben, die sich für die »unsinnig gotzlesterrig form des kindertouffs« eingesetzt, das heißt die herkömmliche Taufliturgie nur eingedeutscht, aber nicht geändert haben, falls Müntzer und Andreas Karlstadt sich nicht noch konsequenter als bisher gegen die »allte bruch der endchristy« wenden würden.²⁴ Zunächst blieb es dabei, daß vorerst allein nach Begründungen für die Verweigerung der Kindertaufe und nicht auch schon nach einem Grundkonzept für die Glaubenstaufe gesucht wurde. Nach den gescheiterten Gesprächen über die Verweigerung der Kindertaufe erließ der Rat ein Mandat, das die Rücknahme der Taufverweigerungen anordnete, die Einstellung jeder täuferischen Agitation befahl und die nichtzürcherischen Agitatoren aus seinem Herrschaftsgebiet wies.²⁵ So läßt sich die erste Glaubenstaufe als Reaktion auf diesen Ratsbeschluß und als letzter Schritt im Kampf gegen die klerikale Bevormundung der Laien und die beginnende Verdrängung der Laien aus dem Reformprozess in Zürich verstehen. Einem Rat, der schon auf der Landschaft sein angeblich widergöttliches Verhalten an den Tag gelegt hatte, wollten die Prototäufers jetzt auch in der Stadt nicht mehr über den Weg trauen. Hier ging es zunächst nicht um eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Obrigkeit (Staat), sondern nur um die Trennung von »widergöttlicher« Obrigkeit. Die Verweigerung der Kindertaufe und die Agitation für die Glaubenstaufe hatten, wie Walter Klassen ausführlich beschrieben hat, »mit dem Verlangen zu tun, selber Kontrolle über die Kirche zu erlangen.«²⁶ Und so verstand er die Glaubenstaufe nun folgerichtig als »ein antiklerikales Zeichen«, das zunächst noch nicht Gründungsakt einer neuen

Kirche, wie oft angenommen wurde, sondern nur ein weiteres Mittel zur Reinigung der bestehenden Kirche war. Dazu fügt sich der kurz zuvor geäußerte Vorschlag Grebels und seiner Freunde, man möge in Zürich alle zusammenrufen, die es mit ihrem Glauben wirklich ernst meinten, und einen neuen, reformwilligen Rat wählen.²⁷ Die historisch-genetische Analyse Klaassens bestätigte also die Annahme, daß die Glaubentaufe theologisch noch nicht mit einem separatistischen Kirchenkonzept verbunden war – weder in Waldshut und Nikolsburg unter Hubmaier,²⁸ noch in Zürich unter den ersten Täufern.

II.

Diese antiklerikale Interpretation der ersten Glaubentaufe zeigt, wie intensiv die frühen Täufer sich darum bemühten, ihre konkreten Erfahrungen theologisch zu reflektieren und Schritt um Schritt nach einem eigenen Reformkonzept zu suchen. Selbst in späterer Zeit, als sich die Glaubentaufe schon mit einem separatistischen Gemeindeverständnis verbunden hatte, geisterte der antiklerikale Ursprungsimpuls noch durch die Quellen. So finden sich beispielsweise starke Ausfälle gegen den Klerus in den tirolischen Täuferakten. »Es sind die Priester, die falschen Prediger und Propheten, die die Seelen in der Kirche erwürgen und morden. Sie sind selbst die größten »huerrer« und »eebrecher« und lügen vielmehr auf der Kanzel, als daß sie die Wahrheit sagen. Sie verkünden nicht das Evangelium, sondern lügen. Sie, die selbst »nit rain sein«, besudeln die Kinder, »die doch rain« sind, mit der Taufe, die ein »zauberpad«, eine »sudlwesch« ist. Denn Gott habe nicht befohlen, die jungen Kinder zu taufen, die Menschen haben es geboten, wie »kaiser, bischof und solh narrenwerich«.²⁹ In späteren Verhören hielten manche Täufer an der Verurteilung der Kindertaufe fest, weil sie der Meinung waren, daß diese Taufe durch abergläubige Zusätze verunreinigt sei (vor allem im katholischen Ritus). Andere Täufer meinten, sie könnten sich zur Kindertaufe verstehen, wenn diese von solchen Zusätzen gereinigt wäre.

Auf den ersten Blick scheint das antiklerikal orientierte Taufkonzept für die Überlegungen zur Taufproblematik heute weniger hilfreich zu sein als das Taufverständnis, das sich mit einem separatistischen oder später freikirchlichen Kirchenbegriff verbindet. Es verfremdet die uns vertrauten Argumente. Das will ich an einigen Zügen der täuferischen Glaubentaufe zeigen.

1. Nicht nur die frühen Täufer in der Schweiz, sondern die Täufer generell beriefen sich in ihrer Argumentation für die Glaubentaufe auf die Heilige Schrift. Was sie dort über die Taufe fanden und ins Gespräch mit ihren Gegnern brachten, habe ihre Auffassungen bestimmt, wird oft gesagt, und nicht die Argumente, die ihnen angeblich der Antiklerikalismus ihrer Tage nahe

legte. Doch das eine schließt das andere nicht aus. Die Bedeutung des Antiklerikalismus für die Interpretation des reformatorischen Aufbruchs liegt nicht eigentlich in den Inhalten, sondern in der Funktion, bestimmte Themen auftauchen zu lassen, und der Antiklerikalismus bestimmt die Form, die bestimmten Themen gegeben wurde, auch die Art und Weise, wie die Heilige Schrift gelesen wurde, welche Themen wichtiger und welche nicht so wichtig waren. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Bericht über ein Neues Testament, das man bei den Täufern fand, in dem das klerikale Vokabular eingeschwärzt war. Das war vielleicht der erste Versuch, sich eine Bibel in »gerechter Sprache« zu schaffen. Der Antiklerikalismus ist in erster Linie ein Erklärungsmodell, das den Inhalt der Gedanken, Worte, Konzepte und Visionen aus ihrem »Sitz im Leben« heraus zu verstehen versucht.³⁰ So wurde das »formgeschichtliche« Interpretationskonzept, das sich in den exegetischen Fächern durchgesetzt hatte, für die Erforschung frühreformatorischer Bewegungen genutzt. Das ist in der Auseinandersetzung mit der Antiklerikalismusthese nicht immer deutlich genug erkannt worden. Mit diesem Forschungsmodell sollten die religiösen Inhalte nicht abgewertet, sondern gerade in ihrem konkreten Erfahrungsraum erfaßt werden – zumal die Täufer sich mehr im Praktischen als im Theoretisch-Abgehobenen verwirklichten.

Wichtig ist weiter, daß das »antiklerikale Milieu«, in dem sich allenthalben reformatorische Ideen und Losungen artikulierten, den reformerischen Forderungen eine hohe Aufmerksamkeit sicherte und ihre Aufnahme sowie ihr Verständnis entscheidend prägte. Das war auch in der Diskussion um die Sakramente, vor allem um die Taufe, der Fall, denn die Sakramentsproblematik war ja besonders eng mit dem Selbstverständnis und dem Tätigkeitsfeld der Priester verbunden, die den Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleiteten. Wofür die Priester standen und was sie taten, verfiel der Kritik, provozierte auch manche Handgreiflichkeit. Auch die Täufer konnten nicht von diesem »antiklerikalen Milieu« absehen. Es hatte für sie die Funktion, ihr religiöses Denken, Verhalten und Handeln mit den Problemen ihres Alltags zu verbinden und ihre konkreten Erfahrungen theologisch reflektieren zu lassen. Täuferische Theologie war Erfahrungstheologie – so ungeordnet, so zufällig und oft auch so fahrig, auf jeden Fall so provisorisch, wie Erfahrungen gewöhnlich sind.

2. Schon der Grebelkreis hat in seinem Brief an Thomas Müntzer auf die Verbindung zwischen Taufe und Bewährung des Glaubens im konkreten Lebensvollzug hingewiesen. »Den touff beschribt unß die gschrift, daß er bedütte durch den glouben und das bluot Christi (dem getoufften daß gemüenderendem und dem gloubenden vor und nach) die sünd abgewaeschen sin;

daß er bedütte, daß man abgestorben sie und soelle der sünd und wandlen in nüwe des laebens und geist, und daß man gwüß selig wird, so man durch den inneren touff den glauben nach der bedütnuß läbe«. ³¹ In dem Akzent, der auf diese Verbindung von Taufe und Ethik gelegt wird, ist ein antiklerikales Moment wirksam. Ging es bisher darum, daß der Anwärter auf den geistlichen Stand in der Weihe zum Priester für ein Leben in der »Vollkommenheit Christi« ausgerüstet und in den Dienst an der Kirche gesandt wurde, um fortan, wie er in einem besonderen Gelübde gelobt, das Leben eines »homo spiritualis« zu führen, so wird jetzt der Täufling, der die Taufe begehrt, bewogen, aus der ihm zugesprochenen und erfahrenen Vergebung der Sünden die Konsequenz zu ziehen und in einem »neuen Leben (zu) wandeln«. ³² Was dem Priester angeblich nicht gelang, soll jetzt am frommen Laien Wirklichkeit werden. Dem *character indelebilis*, der dem Priester mit dem Weihesakrament eingeprägt wird, und dem Priestergelübde entspricht jetzt die Taufe als die sichtbare und für die Zukunft konsequenzenreiche Zäsur zwischen altem und neuem Leben. Die Taufe war wirklich ein prägender Akt: So gründete im Taufbekenntnis auch das Bekenntnis zur Annahme eines eventuellen Martyriums – und es überrascht nicht, daß die Täufer den Klerikern immer wieder vorwarfen, sich vor den Konsequenzen des Glaubens, vor Leid und Martyrium zu drücken. Gelegentlich schimmert der Hinweis auf eine Analogie zwischen Priestergelübde und Taufgelöbde durch die Argumentation der Täufer durch. Zwei Beispiele: Balthasar Hubmaier sprach vom Taufgelübde, das im Übergang vom alten zum neuen Leben abgelegt wird, und Hans Hut von der Versiegelung der Getauften, ³³ die vor dem Endgericht bewahrt. Die Taufe drückt dem Glaubenden gleichsam einen Stempel auf, vergleichbar dem *character indelibilis*. Eine Analogie besteht auch zwischen dem Ordensgelübde und der Taufe. So beginnt denn Michael Sattler, der entlaufene Benediktinerprior aus dem Schwarzwald, die *Brüderliche Vereinigung* auch mit den Erläuterungen zur Taufe. Mit ihr setzt ein neues Leben in der »Auferstehung Jesu Christi« ein oder, wie es im sechsten Artikel zur Schwertgewalt heißt, ein Leben in der »Vollkommenheit Christi«. ³⁴ In dieser Vollkommenheit sprach sich das Ideal aus, das die Mönche von allen anderen Menschen abhob. So ist es kein Zufall, daß der täuferische Separatismus sich in der »Vollkommenheit Christi« einen deutlichen Ausdruck verschaffte.

3. Der Zeichencharakter, der von Anfang an der täuferischen Taufe zugeordnet wurde ³⁵, hat dazu geführt, sie als einen voluntaristischen (»subjektiven«) Akt des Menschen zu deuten und ihr jede »objektive« Heilswirkung auf den Menschen abzusprechen. Sie war Zeichen für die Vergebung der Sünden, das heißt für das Heilsgeschehen, das sich zuvor im Inneren des Menschen voll-

zogen hatte. Die Taufe selbst war nur Hinweis auf dieses Geschehen und ein Bekenntnis, daraus Konsequenzen für das weitere Leben zu ziehen. Die Wassertaufe wurde zum äußeren Zeichen für die »innere Taufe«, die ihr vorausging, gelegentlich auch zum Zeichen, das auf die »Bluttaufe« (das Martyrium) vorauswies. Auch diese voluntaristisch, als Antwort des Menschen auf das innere Heilsgeschehen verstandene Taufe ließe sich auf einen antiklerikalen Impuls zurückführen: von der objektiven, quasi magisch-sakramentalen Wirksamkeit der Taufe in der römisch-katholischen Kirche (ex opere operato) oder von dem Heilswirken Gottes, das Martin Luther sich am Täufling in der Taufe unter dem Wort vollziehen sah, habe das Pendel zu einer rein symbolischen, nur zeichen-, aber nicht wesenhaften Auffassung des Taufakts ausgeschlagen. Auf ein solches Verständnis deuten viele Texte der Täufer hin, und so wurde auch die Taufe in den mennonitischen Gemeinden und in der Täuferforschung generell gedeutet. Doch die Frage stellt sich, ob das Pendel im Erfahrungs- und Denkhorizont der frühen Reformationszeit überhaupt so weit hätte ausschlagen und die Taufe zu einem rein menschlichen Akt heruntergestuft werden können. Es ist schwer vorstellbar, daß die Täufer im Kampf gegen den Klerus das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hätten. Sie haben zwar die Selbstwirksamkeit des Sakraments verworfen. Damit haben sie aber nicht das den ganzen Menschen umfassende und ergreifende Heilsgeschehen aus dem äußeren Taufakt verbannt. Gerade die enge Verknüpfung von Geist-, Wasser- und Bluttaufe sollte die Wassertaufe nicht zu einem rein menschlichen Bekenntnis- oder Gehorsamsakt entleeren, sondern in den Zusammenhang des »neuen Lebens« oder des »neuen Äons« stellen. Es gibt Stellen in den Täuferakten, die ganz deutlich sagen, daß in der Taufe die Sünden vergeben werden, daß die Taufe eine »verbindung mit gott sey«³⁶ und nicht nur ein Zeichen, das auf diese Verbindung zurückweist. So sprach Felix Mantz davon, »das der touff nichts anders dan ein absterben des alten menschs und anlegen eins newen ist«, und so gehört die Taufe bei Hubmaier beispielsweise zur seligmachenden Rechtfertigung und ist ein »in der ganzen christlichen Existenz aufgehendes, sie durchziehendes Geschehen«, wie Christoph Windhorst zutreffend beobachtet hat.³⁷

So wenig dem Sakrament der Priesterweihe ein voluntaristischer Grundzug unterstellt wird, so wenig darf er der Taufe der Täufer vorgeworfen werden. Die zeitliche Reihenfolge, die zwischen innerer und äußerer Taufe, zwischen Glaube und Taufe immer wieder beschworen wurde, war eher ein sekundäres Argument, das der Rechtfertigung und der Polemik gegen die katholische und reformatorische Ablehnung ihrer Taufanschauung diente, als daß sie das »Wesen« der Taufe beschrieben hätte. Auf keinen Fall wollte sie aber die

Taufe, die in den Leib Christi eingliedert, im individuellen Glaubensakt verankern. Sie ist nicht das »product of the individual's inward believing«, wie John H. Yoder meinte.³⁸ Es läßt sich also die These formulieren: Symbolische Handlungen, die das Wirken Gottes am Menschen zum Inhalt hatten, wurden als Akte verstanden, in denen sich vollzog, was sie bezeichneten: Eintritt in ein »neues Leben«.

Dieser Grundzug der täuferischen Taufe ist nicht immer deutlich genug zur Geltung gebracht worden. Er ist von der Denkfigur überlagert oder verdeckt worden, mit der zwischen innerer und äußerer Taufe unterschieden und jeder ein eigener Wirkungsbereich zugewiesen wurde: Im Inneren handelt Gott und im Äußeren der Mensch. Die Unterscheidung von innerer und äußerer Taufe haben die Täufer offensichtlich von Ulrich Zwingli übernommen, die Zürcher in ihren brieflichen Andeutungen an Thomas Müntzer (1524) genauso wie Balthasar Hubmaier. Möglicherweise hat Hubmaier wie Zwingli auch direkt aus der mittelalterlichen Tradition des augustinischen Spiritualismus geschöpft. Auf jeweils verschiedene Weise wirkte dieser spiritualistische Grundzug auch im Täufertum Hans Huts und Melchior Hofmans weiter. Zwingli hatte zwischen »res« (Wesen) und »signum« (Zeichen) getrennt und mit einer »ontologischen Schranke« zwischen beiden gerechnet.³⁹ Allerdings wollte er damit nicht die Wassertaufe zur Antwort des Menschen auf die vorausgehende Heilswendung in seinem Inneren herabstufen, wie es seiner Meinung nach die Täufer taten. Ganz im Gegenteil, er wollte die Wassertaufe von der inneren Taufe trennen, um sie in einen alttestamentlichen Begründungszusammenhang (Aufnahme in den Bund mit Gott durch die Beschneidung der Kleinkinder) zu stellen und um weiterhin an der Säuglingstaufe festhalten zu können. Dagegen sahen die Täufer in dieser Trennung ein willkommenes Argument für die von ihnen betonte Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« und ließen sich mehr ungewollt als gewollt von der Diskussion darüber ablenken, was in der Taufe eigentlich geschieht. Das war nicht nur bei den theologisch weniger gebildeten Täufern der Fall, sondern auch beim theologisch versierten Hubmaier. Christoph Windhorst, der die Beziehung zwischen innerer und äußerer Taufe bei Hubmaier, zwischen Geist- und Wassertaufe also, genau analysiert hat, schreibt: »Nach Hubmaier handelt Gott im inwendigen Geschehen, im auswendigen Ereignis der Wassertaufe aber handelt der Mensch.«⁴⁰ Diese Beobachtung trifft wohl zu, auch wenn der Versuch Windhorsts weniger überzeugt, das Taufbegehren und den Vollzug der Taufe in der Willensfreiheit des Menschen zu verankern. Die Antwort auf das Heilsgeschehen ist bei Hubmaier doch die Antwort eines bereits vom göttlichen Geist ergriffenen Täuflings und nicht des Menschen, des-

sen Willen darüber entscheidet, ob er das Heil im Glauben annehmen oder ausschlagen soll. Hubmaier befand sich auf dem Wege, am Handeln Gottes in der Taufe festzuhalten, indem er die wirkende Kraft des göttlichen Wortes zur Voraussetzung für den Geistempfang und die sich ihm anschließende Taufe machte. Ganz gelungen ist ihm das, wie Windhorst meinte, aber nicht. Obwohl die Täufer unablässig die Reihenfolge von Glaube und Taufe betonten, wäre es ein Mißverständnis, ihnen grundsätzlich und ausschließlich die Annahme eines konsekutiven Verhältnisses von Glaube und Taufe zu unterstellen. Das würde in der Tat dem Taufakt seine Bedeutung nehmen und nicht erklären, warum den Täufern so viel an der Taufe lag. Auf keinen Fall sollte die Taufe abgewertet werden, als wäre sie nur ein Bekenntnisakt des Täuflings. Der Hinweis auf den Missionsbefehl sollte vielmehr den inneren Zusammenhang von Glaube und Taufe unterstreichen (daß Glaube und Taufe zusammengehörten und keine Taufe ohne den Glauben vollzogen werden könne) und am »Wesen« gegen eine bloße Zeichenhaftigkeit der Taufe festhalten. So jedenfalls hat es Pilgram Marpeck in seiner *Vermahnung* ausgesprochen: Das Zeichen ist, was es bedeutet, es ist »nimmer zeychen, sunder eittel wesen«. ⁴¹ Freilich trifft das nur zu, sofern die Wassertaufe (Zeichen) im Glauben beziehungsweise an demjenigen vollzogen wird, der glaubt. So hat Heinold Fast auch die »Einheit der Taufe« schon bei Felix Mantz gewahrt gesehen und formuliert: »Die Taufe ist, was sie bedeutet.« ⁴² Letztlich wird die Aufwertung der Taufe vom Zeichen zum Wesen bei Marpeck christologisch begründet: »Der vatter hat den sun lieb, und hat jms alles in sein händ geben, wie es innerlich vom vatter als geyst gewürkt wirt, das es auch der sun des menschen außwendig würcke, also ist inn Christo keyn zeychen mehr nur wesen, ein tauff, ein glaub, ein Gott vatter unser aller (...) Hiemit ist nun offenbar, das keyn zeychen mer, sunder nur lautter wesen in Christo ist durch den glauben.« Allerdings spricht vieles dafür, die Wassertaufe nicht als Zeichen eines inneren »Wesens« im Sinne allgemeiner spiritualistischer Anschauungen zu verstehen, sondern als »Zeugnis von einer historischen Wirklichkeit, die sich in uns manifestiert hat.« ⁴³ Gegenüber den evangelischen Prädikanten verweist Marpeck auf die Bedeutung des inneren Heilsgeschehens für die äußere Praxis der Wassertaufe, und gegenüber den Spiritualisten (vor allem Kaspar von Schwenckfeld) weist er darauf hin, daß die Geisttaufe sich in der Wassertaufe ihre Gestalt sucht. So sah er sich genötigt, Argumente für seine eigene Position zwischen den Fronten zu finden, indem er die Geisttaufe und die Wassertaufe theologisch als Einheit zu begreifen lehrte. ⁴⁴ Auf diese Weise löste Marpeck die Alternative »Taufe als Heilsgeschehen (objektiv) oder Taufe als Aneignung des Heils (subjektiv)« auf.

4. Im Fahrwasser des Antiklerikalismus wurde zwar die Individualität des Menschen unter der Losung vom »Priestertum aller Gläubigen« stärker als bisher zur Geltung gebracht. Aber ebenso ist zu beobachten, daß der Kirche, die seit dem hohen Mittelalter über die Hierarchie des Klerus definiert wurde, jetzt die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden oder das Volk Gottes gegenübergestellt wird. Das war reformatorisches Allgemeingut. Viele Täufer haben die Vorstellung vom Leib Christi argumentativ genutzt, um den besonders engen Zusammenhang zwischen Christus und Gemeinde zum Ausdruck zu bringen und die Gemeinde als die sichtbare Repräsentation des Leibes Christi auf Erden darzustellen. In diesen Leib Christi gliedert die Taufe den Täufling ein. So hat Nikolaus Guldin aus St. Gallen davon gesprochen, daß diejenigen, die von ihm die Taufe beehrten, »in glibet sind worden in den lieb Christy«.⁴⁵ Darauf liegt der Akzent: Mit der Taufe wird die Zugehörigkeit des Christen zum Leib Christi in aller Öffentlichkeit nicht nur bezeugt, sondern ins Werk gesetzt. Mit und in ihr wird öffentlich bekannt, was mit und in ihr geschieht: die Vergebung der Sünden und die Ermöglichung eines neuen Lebens. Der Akzent liegt überhaupt nicht darauf, daß die Kirche ihr Entstehen dem freien Entschluß eines jeden Täuflings, sich mit anderen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenzuschließen, verdankt. Kirche ist auch für die Täufer ein Geheimnis, an dem Gott uns teilhaben läßt, und deshalb ist die Taufe, die in den Leib Christi eingliedert, auch nicht ein Werk des Menschen, sondern ein Werk Gottes. Die Taufe ist das Tor, das dem Täufling geöffnet wird, in das Reich Gottes einzugehen. Weder schafft er sich dieses Tor, noch öffnet er es sich selbst. Ging es bei der Taufe der Täufer, sofern sie ein antiklerikales Zeichen war, um die Reinigung der Kirche, so wird jetzt deutlich, daß mit jeder neuen Taufe die Kirche als »neue Schöpfung« auf Erden erscheint.

Daß die Kirche gereinigt und erneuert wird, bringt auch die Verknüpfung der Taufe mit der Praxis des Banns zum Ausdruck. Das ist im Brief Grebels an Müntzer angedeutet und bei Hubmaier explizit ausgeführt – in einem allgemein reformatorischen Kontext bei Grebel und im Kontext einer obrigkeitlichen Täuferreformation bei Hubmaier. Interessant ist, daß diese Verknüpfung bei Felix Mantz fehlt. Das zeigt: Noch ist theologisch alles im Fluß und wenig aufeinander abgestimmt. Die Banngewalt war in der katholischen Kirche ein Machtinstrument, dessen Einsatz allein dem Klerus gegenüber den Laien vorbehalten war. In antiklerikaler Umkehr ging dieses Instrument an die Gemeinde der Gläubigen über und wurde eingesetzt, um die Gemeinde vor Übeltätern und Sündern zu bewahren, vor denjenigen, die nicht bereit waren, dem Herrn der Gemeinde gehorsam nachzufolgen. In der Taufe wird der

Täufling, wie es bei Hubmaier heißt, der »Schlüsselen als ein mitglied [der Kirche] taylhaftig sein«, gemeint ist der heilssichernden Wirkung, die von der Schlüsselgewalt der Kirche ausgeht.⁴⁶ Den Zusammenhang von Taufe und Bann stellten diese Täufer sich so vor: Wer die Taufe begehrte, erklärte sich mit dem Vollzug der Taufe an ihm bereit, sich der Disziplin der Gemeinde zu unterstellen und das Disziplinarinstrument, nämlich den Bann zu akzeptieren – nicht eigentlich als ein Mittel der Aus- und der Abgrenzung, sondern als Hilfe für den Gestrauchelten, sich in Reue und Buße weiter an den Zusage der Sündenvergebung und an die Zusicherung des Heils in einem gemeinsamen Leben halten zu dürfen. Wie in der Taufe so trat die »neue Schöpfung« auch im Bann in Erscheinung – beidemale ein Handeln, das von Menschen vollzogen wurde, in dem aber Gott wirksam war.⁴⁷ Nicht er Priester, sondern Gott öffnet oder verschließt den Himmel.

5. Es ist bemerkenswert, daß der enge Zusammenhang von Taufe und Bann nicht nur in einer separatistischen Gemeindekonzeption eine Rolle spielt. So heißt es etwa in der *Brüderlichen Vereinigung*: »Der bann sol gebrucht werden mitt allen denen, so sich dem herren ergeben hand, nachzuwandeln in seynen botten, und mitt allen, die in einen lib Christi touft sind worden und sich lassen brueder oder schwester nemmen und doch etwan entschlipfen und fallen in ein fel und sund un unwisselich uberilt w[e]rden.«⁴⁸ Dieser Zusammenhang spielt aber auch dort eine Rolle, wo sich das separatistische Gemeindeverständnis noch nicht durchgesetzt hat (wie unter den Zürcher Prototäufern und frühen Täufern) oder überhaupt nicht angestrebt wurde (wie bei Hubmaier in Waldshut und in Nikolsburg). Weiter ist zu beobachten, daß der Zusammenhang von Taufe und Bann überhaupt nicht bei Hans Hut thematisiert wurde, der ja auch keine festen, disziplinierten Gemeinden ins Leben gerufen hatte, sondern nur lose Sammlungen oder noch recht flexible, sich ständig verändernde Gemeinschaften. Auch bei Melchior Hoffman tritt dieser Zusammenhang nicht sonderlich hervor. Das geschieht erst bei Menno Simons und seinen Mitältesten. Das dürfte ein deutlicher Hinweis darauf sein, daß das Reformdenken, das in einem antiklerikalen Milieu entstanden ist, sich inhaltlich nicht in eine einzige Richtung entwickeln mußte, sondern eine Vielfalt von Meinungen aus sich heraussetzte, die sich auch nachträglich nicht harmonisieren lassen. Nicht zu überhören ist das harsche Urteil Hubmaiers über Hans Hut: »Darumb ist der tauff, so jch gelert, vnnd der tauff, den Hutt forgeben hat, souerr von einannder als himel vnnd hell, orientt vnd occident, Cristus vnd Belial.«⁴⁹ Ebenso wenig sind die Spannungen zwischen Pilgram Marpeck und den sogenannten Schweizer Brüdern zu übersehen: Beide begründen die Glaubenstaufe ganz unterschiedlich. Das gilt auch für Melchior

Hoffman, Menno Simons und David Joris. Alle diese Taufanschauungen sind nicht auf einen Nenner zu bringen, es sei denn, wir würden uns mit der bloßen Feststellung begnügen, daß alle diejenigen Täufer waren, welche die Kindertaufe abgelehnt und die Glaubenstaufe gefordert oder praktiziert hätten, aber nicht nach den theologischen Begründungen fragen.⁵⁰

III.

Dieser theologische Pluralismus, der sich an allen Lehrstücken im Taufertum zeigt, macht es schwer, verbindliche Argumente für ein täuferisches Taufverständnis zu finden, die im ökumenischen Gespräch heute nützlich sein könnten. Auf den ersten Blick erscheint es nicht sonderlich hilfreich, Hinweise auf die antiklerikale Ausgangssituation des täuferischen Taufverständnisses in das heutige ökumenische Gespräch einzubringen. Auf den zweiten Blick liegen aber gerade darin neue Chancen. In drei Zusammenhängen möchte ich das deutlich machen: *erstens* bei der täuferischen Argumentation mit dem Taufbefehl aus Matthäus 28, *zweitens* im Zusammenhang mit täuferischen Widderrufen und *drittens* in der Frage des objektiven Charakters der Präsenz Christi.

1. Für die Täufer war die Praxis der Glaubenstaufe eine biblisch begründete Forderung. Deshalb waren sie auch so sehr darauf aus, die Schriftgemäßheit ihrer Taufpraxis zu erweisen und sich auf das exegetische Auseinandersetzungsfeld mit katholischen, reformierten und lutherischen Theologen zu begeben. Oberflächlich gesehen hatten sie ein leichtes Spiel, denn die Zeugnisse des Neuen Testaments gingen in der Tat von der Taufe aus, die in der Missionssituation der frühen Christen vor allem, wenn nicht überhaupt nur eine Glaubenstaufe war. An diesem neutestamentlichen Taufmodell wurde der Inhalt der Taufe bestimmt. So konnten die Täufer nicht einsehen, daß ihre Gegner gegen den Wortlaut vieler biblischer Texte, beispielsweise des Taufbefehls am Ende des Matthäus- und Markusevangeliums, auch Texten aus der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen, auf ihrem Recht zur Kindertaufe bestanden und ihnen ein falsches Schriftverständnis vorwarfen. Der Missionsbefehl in Matthäus 28, den die Täufer immer wieder anführten, reichte allein allerdings nicht aus, um die oft beschworene Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« zu begründen. Dieses Verständnis des Missionsbefehls war offensichtlich doch nicht so »vest wie ein mur«, wie Hubmaier einst behauptete.⁵¹ Hier wird, wie bereits gesagt, aus der Perspektive der Taufenden argumentiert. Vom Glauben des Täuflings ist an dieser Stelle keine Rede. Diesen Makel haben die Täufer wohl selber bemerkt und deshalb den Missionsbefehl aus Markus 16 hinzugezogen und gelegentlich sogar beide Versionen

des Taufbefehls miteinander verschliffen, so daß beide den Eindruck eines einzigen Schriftbeweises vermittelten. In der *Rechenschaft* Wolfgang Ulimans aus St. Gallen heißt es: »Christus, nachdem er sins vatters willen vollbracht hat, er sin junger hat haissen leren, globen und touffen.«⁵² Doch auch die andere Version des Taufbefehls ist problematisch. Hier wird zwar aus der Perspektive des Glaubenden argumentiert: »Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden«, dann aber wird gesagt, daß die Seligkeit allein am Glauben hänge: »wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden« (Markus 16,15f.). Offensichtlich war die Taufe nicht zur Seligkeit notwendig. Also war sie nicht so wichtig, könnte man weiter schließen; um die Seligkeit zu erlangen, reichte der Glaube allein. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe, wie die Täufer ihn behaupteten, ließ sich mit dieser Stelle nicht einwandfrei belegen. Sicherlich geht es in dieser Stelle vor allem um den Glauben, deshalb ist es auch mißlich, ihren Akzent durch den polemischen Gebrauch gegen die Kindertaufe und für die Begründung der Glaubentaufe zu verändern und zu einem Grundtext für das Taufverständnis werden zu lassen. Aber ebenso mißlich ist, wenn Luther in seiner Himmelfahrtspredigt von 1533 über diese Stelle (Markus 16,14–20) nur den Glauben betont, aber den Zusammenhang von Glaube und Taufe krampfhaft ausblendet.⁵³ Vielleicht wollte er diese Stelle im Rahmen eines Gottesdienstes bewußt nicht in den Taufstreit seiner Tage hineinziehen. So wundert es nicht, wenn Pilgram Marpeck beispielsweise den zweiten Teil des markinischen Missionsbefehls, »wer ab er nicht glaubt, der wird verdammt werden«, gar nicht erst erwähnt, ja, er weist an dieser Stelle auf 1. Petrus 3,21 hin, wo davon gesprochen wird, daß es der »bundt eyner gutten gewissen mit Gott« ist, der »uns in der tauff selig macht« (anders als Markus 16,16).⁵⁴ Ganz so einfach, wie die Täufer es sich wohl dachten, ist die biblische Begründung für die Auffassung nicht zu geben, daß die Säuglinge oder kleinen Kinder nicht getauft werden dürften, weil sie den Sinn der Taufe noch nicht verstehen und die eigenen Sünden nicht bekennen könnten, um von ihnen befreit zu werden. Gewöhnlich wird darauf hingewiesen, daß die Kinder zunächst schon in einem seligen Stande vor Gott lebten und deshalb vor einem Schaden für ihr Seelenheil bei vorzeitigem Tod (vor der Taufe) bewahrt blieben. In der *Rechenschaft der Brüder, die gefangen nach Triest geführt wurden* heißt es: »Dan es steet geschriben, wie durch aines sünd die verdamnus über alle menschen komen, also kombt auch durch dz warhaftige wort Christi die rechtfertigung über die kinder seiner glaubigen on alles zuetuen des taufs, da er zu inen spricht: weerend inen nit zu mir ze komen, dann solcher ist das reich der himlen (Matthäus 19,14f.).«⁵⁵ Doch daß Christus den Menschen mit seiner Gnade allein rechtfertigt, können die Kin-

der genauso wenig verstehen, wie sie ihre Sünden bekennen können. Warum das eine möglich sein soll, das andere jedoch verworfen wird, bleibt unerfindlich. So ist die Argumentation mit dem Taufbefehl noch sehr brüchig, wenn nicht sogar in sich widersprüchlich. Gerade die Gegner der Täufer hatten in dieser Matthäus-Stelle eine Begründung für die Säuglingstaufe gesehen. Solche Beobachtungen zeigen, wie nützlich eine genaue Analyse des täuferischen Umgangs mit biblischen Texten zur Taufe wäre.

Problematisch war aber vor allem dies: Die Situation, die der Missionsbefehl voraussetzt, war die völlige Unkenntnis vom Evangelium in der Welt. Die Völker mußten also erst unterrichtet werden, und dann konnten diejenigen, die sich überzeugen ließen, der christlichen Gemeinde durch den Akt der Taufe hinzugefügt werden. Die Situation der Täufer war dagegen eine ganz andere. Sie ließen den Missionsbefehl in eine Situation hineinsprechen, in der die Zugehörigkeit zur Kirche durch die in ihren Augen klerikal verunreinigte Taufe charakterisiert war. In dieser Situation brauchten die Menschen nicht darüber belehrt zu werden, daß sie erst etwas vom Evangelium erfahren müßten, bevor getauft werden könne. Die Welt um 1500 war eine durch und durch vom christlichen Glauben geprägte Welt, und der Zusammenhang von Glaube und Taufe war jedermann vertraut. Wenn dieser Zusammenhang noch einmal problematisiert wurde, dann geschah das anders als im frühchristlichen Missionsbefehl. Dort ging es nicht um die Alternative Kinder- oder Glaubentaufe. Die Taufe war damals noch nicht zu einem Zankapfel unter Christen geworden. Wäre es nicht an der Zeit, die schroffe Alternative »Kindertaufe oder Glaubentaufe« aufzugeben, weil sie der Vergangenheit angehört und mit dem Missionsbefehl nicht begründet werden kann?

2. Wenn es darum geht, verhärtete Alternativen im Taufverständnis aufzulösen, wäre es hilfreich, sich auch die Widerrufe anzusehen, die von Täufern und Täuferinnen abverlangt wurden oder die sie bereitwillig zu Protokoll gaben. Im Zentrum dieser Widerrufe stand in den meisten Fällen die Taufproblematik. Das betrifft vor allem die Widerrufe der »gemeinen Täufer«, die theologisch und schriftstellerisch versierteren Täufer verstanden es dagegen, die Taufe im gesamten Kontext ihres Denkens noch einmal zu überdenken. Auf die Widerrufe wurde in der Forschung bisher nur wenig oder gar nicht eingegangen, wenn es galt, sich ein Urteil über die Festigkeit der theologischen Taufargumente zu verschaffen.⁵⁶ Die Widerrufe sind meistens unter behördlichem Druck und den Tod vor Augen zustande gekommen. In ihnen könnten sich theologische Zugeständnisse finden, die abgepreßt oder die gegeben wurden, um die eigene Haut zu retten.

Die Widerrufe, die ich hier beispielhaft heranziehe, sind zwar Eingeständnisse

eigener Irrwege, sie schwenken aber kaum auf den alten Weg angeblicher Rechtgläubigkeit wieder zurück. Sie sind in der Regel Teilgeständnisse, die vielen Verfolgten meistens nicht mehr viel genützt, manchen aber geholfen haben, den Taufstreit zu überstehen. Wir befinden uns heute nicht in der Situation des Widerrufs, aber doch vor der ökumenischen Herausforderung, hergebrachte Einstellungen zu überdenken oder aufzugeben.

In den Widerruf wird zwischen den verunreinigenden, klerikal-rituellen Zusätzen zur Kindertaufe und ihrer »Substanz« unterschieden, und es wird die Tendenz sichtbar, daß der eine oder andere Täufer zu verstehen gab, sich im Falle einer Reinigung der Taufpraxis wieder mit der Kindertaufe arrangieren zu können. Das schloß freilich nicht aus, die Glaubenstaufe da zu praktizieren, wo es möglich war. Beide Taufformen konnten nebeneinander bestehen.

In diesem Zusammenhang ist der Widerruf Hans Dencks besonders interessant. »Der tauff ist eyn einschreibung in die gemeyn der glaubigen, nit das sie all glaubig seind vor Gott, die getaufft werden, sunder daß sie alleyn für glaubig erkannt werden, sovil es möglich ist zu erkennen.«⁵⁷ Das schließt die Kindertaufe aus und macht sie zu einem »menschengebot«. Für Denck heißt das nicht, daß Menschengelote verwerflich seien, sondern daß diese für Christen frei sind, eingehalten zu werden oder nicht. Und er fügt sogleich hinzu: »Es schadt keynem glaubigen, daß er in der kindtheyt getaufft ist«, weiter: »und Got fragt nach keynem andern tauff, so man nur die ordnung hielt, die eyner christlichen gemeyn zustünde«.⁵⁸ Es ist bemerkenswert, wie Denck die problematische Taufalternative entschärft. Er schließt die Wiedertaufe an bereits Getauften aus, nicht jedoch die Glaubenstaufe, wenn sie an noch nicht Getauften vollzogen wird. Doch das dürfte nicht das Problem seiner Tage gewesen sein. Ein wirkliches Problem dürfte es für ihn in der Tauffrage überhaupt nicht gegeben haben, da darüber ohnehin nach »der christen freihey«⁵⁹ miteinander beraten werden könne.

Einen anderen Weg fand Melchior Hoffman in seinem *Bekenntnis* aus dem Gefängnis in Straßburg 1539, die Verweigerung der Kindertaufe aus der Schußlinie zu nehmen. Er verwies auf die Taufe, der sich Gemeindeglieder einst in Korinth stellvertretend für ihre Toten unterzogen hatten (1. Korinther 15), ohne daß Paulus sie deshalb getadelt hätte. Wurde die Taufe für diejenigen zugelassen, »die doch tot waren, wie viel mehr den lebendigen Kindelein, dieselbigen in solcher guter Ordnung durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufgenommen werden mögen und in der Heiligung auferzogen«. Er fügte hinzu: »und wenn ich selbst Kinder hätte, so wollt ich sie in solcher Gestalt taufen lassen.«⁶⁰ Damit widerrief Hoffman nicht unbedingt

die Glaubenstaufe. Auf jeden Fall entschärfte er aber die Alternative ›Kinder-
taufe oder Glaubenstaufe‹. Am eindrucksvollsten ist das Argument, das Ga-
briel Ascherham nach 1540 fand, um die harten Fronten im Streit um die
Taufe aufzuweichen. Er knüpfte die Praxis der Taufe an eine intakte Ge-
meinde und an den Glauben. Unter diesen Bedingungen konnte er auch der
Praxis der Kindertaufe etwas abgewinnen: »So aber jemand in einer christli-
chen Gemeinde aufgezogen wird und im Gehorsam gefunden, ob er wohl
nicht völlig Verstand hat, mag er wohl getauft werden, dieweil die Seligkeit
nicht in den Befehl der Taufe gestellt ist, sondern in den Glauben. Darum ist
die Taufe kein Gesetz, sondern sie hat die Freiheit.«⁶¹ Und was die Wasser-
taufe der Täufer betraf, setzte er sich für einen »Stillstand« ein.

Das letzte Beispiel führt zur *Rechenschaft des Glaubens*, mit der sich Baltha-
sar Hubmaier 1528 in der Haft vor König Ferdinand von Österreich verant-
wortete und versprach, bis zu einem allgemeinen Konzil, auf dem alle stritti-
gen Lehren entschieden würden, auch die Sakramente »in einem stillstand
belebenn zu lassen«. Er wollte die Konzilsentscheidungen abwarten und sich
schließlich der »heyligen Cristenlichen kirchen vnnderwerffen«.⁶² So wollte
er die strittige Taufdiskussion einem konziliaren Prozess anvertrauen. Auf die
in den Widerruf mancher Täufer anzutreffende Flexibilität und ihre Be-
reitschaft, die eigenen Argumente zu überdenken und zu ändern, ist bisher
viel zu wenig geachtet worden.

3. Im antiklerikalen Milieu wuchs den Täufern die Erkenntnis zu, daß die
Kirche sich nicht über den Priester definiert, der auf Grund seiner Weihe den
Menschen das Heil vermittelt, indem er die Sakramente spendet und Verge-
bung der Sünden erteilt. Die Täufer stimmten vielmehr in die reformatori-
sche Losung vom »Priestertum aller Gläubigen« ein und empfanden das un-
vermittelte, unmittelbare Heilsverhältnis zu Gott als Gnade und Befreiung
von klerikaler Bevormundung. Das Heil widerfuhr ihnen in der Kirche als
dem Leib Christi, in den sie die Taufe eingegliedert hatte. Die Taufe wurde
nicht zu einem Bekenntnisakt des Menschen entleert. Sie war und blieb ein
Geschehen, in dem Gott in Jesus Christus präsent ist: »Wo zwei oder drei ver-
sammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Matthäus
18,20). Das war eine für die Täufer überaus wichtige Bibelstelle. Die Gegen-
wart Christi wurde realpräsentisch verstanden. Auf das Bekenntnis, das Gott
für den Menschen in der Taufe ablegte, also auf die Heilspräsenz, ließ sich das
Leben fortan gründen und in der Gemeinschaft der Gläubigen führen. Nur
so wird der Glaubensernst der Täufer verständlich, den sie mit ihrer Taufe –
oft bis in den Tod hinein (»Bluttaufe«) – verbanden.

Das ist sozusagen der »objektive« Charakter der Taufe, den katholische und

evangelische Theologen bis heute bei den Täufern vermissen. Wohl haben die Täufer diesen Charakter der Taufe selber ein wenig verdeckt oder ihn im Denkhorizont der Frühen Neuzeit bei allen vorausgesetzt, so daß sie ihn nicht eigens meinten thematisieren zu müssen. Aber dennoch ist der »objektive« Charakter der Taufe aus zahlreichen Texten, die von Täufern überliefert sind, herauszulesen – besonders deutlich aus Texten Pilgram Marpecks. Er sprach von der Taufe als dem »Mitzeugnis« und meinte, daß das Zeugnis Gottes und das Mitzeugnis des Menschen eins seien und daß Gott keinen anderen Weg gegangen sei, als im Mitzeugnis unter den Menschen präsent zu sein.⁶³ Die Wassertaufe war die sichtbare Gestalt der Geisttaufe. So gesehen ist die Taufe tatsächlich ein Symbol, das ist, was es bezeichnet, mit Paul Tillich gesprochen, das Bedingte, in dem das Unbedingte unter uns präsent ist: »In jedem Vorläufigen und durch jedes Vorläufige hindurch kann das Letzte, Unbedingte sich verwirklichen.«⁶⁴

Fazit: Über ein solches Taufverständnis, auch über die bestimmte Form der Glaubenstaufe, die es fordert, läßt sich dann in ökumenischen Beratungen in Zukunft vielleicht besser miteinander reden, als es bisher vielfach geschah. Die Mennoniten könnten mit folgendem Diskussionsangebot die ökumenischen Gespräche fortsetzen: *Erstens* ist die Taufe mehr als nur ein Gehorsamsakt des Menschen gegenüber dem Missionsbefehl oder mehr als eine Einwilligung, fortan ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen. Sie ist ein Glaubensakt, in dem Gott präsent ist. *Zweitens* ist die Taufe heute nicht mehr von ihrem ursprünglich antiklerikalen Milieu her zu verstehen, auch wenn sie in diesem Milieu als Glaubenstaufe erkennbar wurde. Dieses Milieu spielt keine Rolle mehr, die Geisttaufe ist dagegen in der ökumenischen Situation unserer Tage bedenkenswert. *Drittens* braucht die Taufe auch nicht mehr gegen eine obrigkeitliche oder staatliche Vereinnahmung in Schutz genommen zu werden. Die Situation zwischen Staat und Kirche hat sich inzwischen grundlegend geändert. Menschen sind unabhängig von ihrer Taufe vollwertige Staatsbürger. *Viertens* kann die Reihenfolge »erst Glaube, dann Taufe« exegetisch nicht mehr einwandfrei so begründet werden, wie die Täufer einst meinten. Die exegetische Arbeit am Taufbefehl der Evangelien kann ohne konfessionelle Belastungen noch einmal in Angriff genommen werden. *Fünftens* bezeichnet der zeichenhafte Akt der Taufe, was in ihr geschieht. Die Taufe ist sowohl Symbol als auch Sakrament.

Dieses Angebot legt es nahe, gemeinsam herauszufinden, wie die Taufe heute auf diejenigen wirkt, die darauf warten, daß »alles neu« wird (Offenbarung 21,5).

Anmerkungen

- 1 Rollin Stely Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Scottdale, Pa., 1966; Christof Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Leiden 1976.
- 2 Heinold Fast, *Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 57, 1966, S. 131–151; s. auch Heinold Fast, *Das Taufverständnis der stillen Täufer*, in: Dieter Schellong (Hg.), *Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen*, Frankfurt 1969, S. 37–51; Hans-Jürgen Goertz, *Das doppelte Bekenntnis in der Taufe*, in: ders. (Hg.), *Die Mennoniten (Kirchen der Welt, Bd. 8)*, Stuttgart 1972, S. 70–99. – Einige neuere Beispiele: Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh 2002, S. 57–77, 424–445; s. auch den Aufsatz von Gottfried Seebaß, *Das Zeichen des Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut*, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), *Umstrittenes Täuferium, 1525–1975. Neue Forschungen*, 2. Aufl., Göttingen 1976, S. 138–164; Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496–1561)*, Neukirchen-Vluyn 1973, S. 82–91; Heinrich Beulshausen, *Geschichte der osthessischen Täufergemeinden*, Gießen 1981, S. 142–145; Fritz Blanke, *Zollikon 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde*, in: *Theologische Zeitung* 8, 1952, S. 241–262; Grete Mecenseffy, *Das Verständnis der Taufe bei den süddeutschen Täufern*, in: *Antwort (Festschrift für Karl Barth zum 70. Geburtstag)*, Zollikon-Zürich 1956, S. 642–646; Gerhard J. Neumann, *The Anabaptist Position on Baptism and The Lord's Supper*, in: *Mennonite Quarterly Review* 35, 1961, S. 140–148; Martin Brecht, *Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 64, 1973, S. 147–165; Abraham Friesen, *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*, Grand Rapids, Mich., und Cambridge, Great Britain, 1998, S. 43–75; Hans-Georg Tanneberger, *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999, S. 104–119, 167–175, 194f.
- 3 John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968; C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology*, Kitchener, Ont., 1995; J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist*, Scottdale, Pa., 1987.
- 4 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2. Aufl. München 1988, S. 76–94.
- 5 Walter Klaassen, *Die Taufe im Schweizer Täuferium*, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* [fortan: MGBL] 1989, S. 75–89; Christoph Wiebe, *Konrad Grebels Ausführungen über Glaube und Taufe*, in: ebd., S. 43–74.
- 6 Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 255–362.
- 7 Kritisch zu A. Strübind: C. Arnold Snyder, *The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism, 1520–1530*, in: *Mennonite Quarterly Review* LXXX, 4, 2006, S. 501–645 (an verschiedenen Stellen). Ders., *Swiss Anabaptism: The Beginnings 1523–1525*, in: John D. Roth und James M. Stayer (Hg.), *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, S. 45–81 (bes. S. 47–50).
- 8 Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 4), S. 195f.
- 9 Ebd., S. 194.
- 10 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 145.
- 11 Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism* (wie Anm. 1), S. 17. Vgl. auch J. Denny Weaver, *Be-*

comming Anabaptist. The Origin and significance of Sixteenth-Century Anabaptism, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 2. Aufl., 2005, S. 46.

12 Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Taufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren, Innsbruck 1996, S. 49–64, Ordnung: S. 343–348; zu L. Scharnschlagers Ordnung: S. 64–68; Leupold Scharnschlagers, Gemeine Ordnung der Glieder Christi in sieben Artikeln, in: Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527–1555 (Kunstabdruck), hg. von Heinold Fast und Gottfried Seebaß, bearbeitet von Heinold Fast und Martin Rothkegel, Gütersloh 2007, S. 440–450.

13 Hildegund Gismann-Fiel, Das Taufertum in Vorarlberg, Dornbirn 1982, S. 112f. – Zur Problematik des Täuferbegriffs s. neuerdings Mathilde Monge: Research Note: Who is in the »Society of Brothers«? Anabaptist Identity in Sixteenth-Century Cologne, in: Mennonite Quarterly Review LXXII, S. 603–614.

14 John S. Oyer, »They Harry the Good People Out of the Land«. Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of the Anabaptists and Mennonites, hg. von John D. Roth, Goshen, Ind., 2000, S. 245.

15 Hubmaier, Schriften, S. 316.

16 Oyer (wie Anm. 14), S. 301.

17 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz [fortan: QGTS], Bd. 3, hg. von Martin Haas, Zürich 2008, S. 628.

18 Klaus Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 286.

19 Gary Waite, David Joris and Dutch Anabaptism 1524–1543, Waterloo, Ont., 1990, S. 65–88.

20 Gabriel Ascherham, Vom Unterschied göttlicher und menschlicher Weisheit (1544), in: Wilhelm Wiswedel (Hg.), Gabriel Ascherham und die nach ihm benannte Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 34, 1937, S. 1–35, 235–262, zit. nach Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol (wie Anm. 12), S. 338.

21 Anderer Meinung ist offensichtlich Abraham Friesen, der die Auslegung des Missionsbefehls (Matthäus 28,18–20), wie sie angeblich im gesamten Spektrum des Taufertums zur Begründung der Glaubenstaufe genutzt wurde, auf Äußerungen des Erasmus von Rotterdam zurückführt (1522/23) und meint, daß die Exegese des gelehrten Humanisten die »verschiedenen Aspekte des Christentums« in einen geschlossenen Zusammenhang einzuordnen (»integrate«) vermochte: Abraham Friesen, Erasmus (wie Anm. 2), S. 19. Hier ist historisch nicht bedacht worden, daß diejenigen, die 1525 zur Praxis der Glaubenstaufe übergingen, theologisch bereits auf einem Reformweg waren, dem sich die neue Taufpraxis einordnete, und nicht umgekehrt. Vgl. J. Denny Weaver, Becoming Anabaptist (wie Anm. 11), der den Hinweis auf Erasmus übernimmt, aber doch stärker in den historischen Gesamtzusammenhang einordnet: »The radical movement already had an identity prior to those rebaptisms, and the reform of baptism had not constituted their most central concern (...)«.

22 Harold S. Bender, Conrad Grebel c. 1498–1526, Goshen, Ind., 1950, S. 217–219; Fritz Blanke, Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe, in: Theol. Zeitschrift 8, 1952, S. 74–76; Heinold Fast, Wer taufe Grebel? Zu H. W. Meihuizens Deutung der Quellen, in: MGBI 1998, S. 73–84.

23 Holzschnitt aus: Joseph Grünpeck, Speculum naturalis coelestis et propheticae visionis, Nürnberg 1508.

24 Die beiden Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524, hg. von Siegfried Bräuer, in: MGBI, 2000, S. 164ff. Abraham Friesen (wie Anm. 2) hätte bemerken

- müssen, daß Erasmus von Rotterdam hier nicht genannt wurde.
- 25 QGTS, Bd. 1, hg. von Leonhard v. Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952, S. 35f.
- 26 Walter Klaassen, Die Taufe (wie Anm. 5), S. 82.
- 27 QGTS, Bd. 1, S. 120f.
- 28 Zu Nikolsburg s. neuerdings Martin Rothkegel, Die Nikolsburger Reformation 1526–1535. Vom Humanismus zum Sabbatarismus, Theol. Diss. Prag 2000, S. 118–123 u. S. 378: Die Reform der Taufe wurde in Nikolsburg »nicht von einer oppositionellen Minderheit als separatistischer Akt der Abgrenzung vom öffentlichen Gottesdienst durchgeführt (...)«.
- 29 Elke Park, Untereinander gleich und alle Ding' gemein. Täuferische Bewegungen in Tirol 1527–1534, in: MGBL 2002, S. 26f.
- 30 Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Ein sozialgeschichtliches Erklärungsmodell, in: ders., Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995, S. 7–20.
- 31 Die beiden Briefe des Grebelkreises (wie Anm. 24), S. 162.
- 32 Ebd.
- 33 Hubmaier, Schriften, S. 344. Seebaß, Das Zeichen der Erwählten (wie Anm. 2), S. 160, 162.: »versiegelt«, »gezeichnet«.
- 34 QGTS, Bd. 2: Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973, S. 31. Auf den Zusammenhang von Ordensgelübde und Taufe hat auch Abraham Friesen hingewiesen. Wurde der Übergang in den Mönchsorden als eine »zweite Taufe« angesehen, die die erste erneuerte, so hat die Kritik am Klerus sowohl die erste wie auch die zweite Taufe durch die Gläubigentaufe ersetzt: Abraham Friesen, Anabaptism and Monasticism: A Study in the Development of Parallel Historical Patterns, in: Journal of Mennonite Studies 6, 1988, S. 38f.
- 35 Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), bes. S. 183–251.
- 36 QGTS, Bd. 3, S. 627. – Zu Hubmaier vgl. Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1): »Die Taufe ist heilsnotwendig, nicht weil sie die Sünden vergibt, sondern weil sie in die Kirche aufnimmt, den Menschen damit unter ihre Schlüsselgewalt stellt, und so die Möglichkeit neuer Sündenvergebung eröffnet« (S. 149).
- 37 Christof Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), S. 149. Letztlich aber interpretiert Windhorst die Lehre Hubmaiers so, daß Geisttaufe und Wassertaufe getrennt bleiben: Hier handelt Gott und dort der Mensch (S. 216); QGTS, Bd. 1, S. 26, dazu Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung (wie Anm. 2), S. 63.
- 38 John H. Yoder, Body Politics. Five Practices of the Christian Community Before the Watching Word, Scottdale, Pa., Waterloo, Ont., 1992, S. 30.
- 39 Christoph Windhorst, Täuferisches Taufverständnis (wie Anm. 1), S. 195, 198ff.
- 40 Ebd., S. 216.
- 41 Pilgram Marpecks Vermahnung. Ein wiedergefundenes Buch, hg. von Christian Hege, Sonderdruck aus der Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, Ludwigshafen/Rh. 1925, S. 209.
- 42 Heinold Fast, Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer (wie Anm. 2), S. 135.
- 43 Pilgram Marpecks Vermahnung (wie Anm. 40), S. 207f. S. neuerdings: Timothy W. Raddon, Pilgram Marpeck's Sacramental Theology: Based on His Confession of 1532, in: Mennonite Quarterly Review LXXXIII, 2, S. 315.
- 44 Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung (wie Anm. 2), S. 194ff. Vgl. so auch neuerdings: Walter Klaassen und William Klassen, Marpeck: A Life of Dissent and Conformity, Waterloo, Ont., and Scottdale, Pa., 2008, S. 205ff.
- 45 QGTS, Bd. 1, S. 118.

- 46 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 350.
- 47 So John H. Yoder, *Body Politics* (wie Anm. 38), S. 71: »Human action in which God acts.«
- 48 QGTS, Bd. 2, S. 29.
- 49 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 487.
- 50 Zur Vielfalt täuferischer Taufvorstellungen s. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer* (wie Anm. 4), S. 76–94.
- 51 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 146.
- 52 QGTS, Bd. 2, S. 379.
- 53 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 37, Weimar 1910, S. 77–82.
- 54 Pilgram Marbecks Vermahnung (wie Anm. 41), S. 204 und 203.
- 55 Lydia Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 194.
- 56 Siehe John S. Oyer, Art. Recantation, in: *Mennonite Encyclopedia V*, S. 745.
- 57 Hans Denck, Widerruf (1528), in: Walter Fellmann (Hg.), Hans Denck. Schriften, Bd. 2, Gütersloh 1956, S. 104–110, hier S. 109.
- 58 Ebd. Daß die Taufpraxis der Kinder- und der Erwachsenentaufe nebeneinander bestehen konnte, ist besonders deutlich für die Gemeinde Christian Entfelders in Eibenschütz (Mähren) belegt: Walter Klaassen und William Klassen: Marpeck (wie Anm. 44), S. 138f.
- 59 Ebd.
- 60 Melchior Hofman, Bekentnusz des Melchior Hofmans vom Kindertauff (1539), in: Abraham Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg, van 1525 tot 1557*, Amsterdam 1905, S. 180f., zit. nach Peter Kawerau, Melchior Hoffman als religiöser Denker, Haarlem 1954, S. 120.
- 61 Zit. n. Werner O. Packull, *Die Hutterer in Tirol* (wie Anm. 12), S. 339.
- 62 Balthasar Hubmaier, Schriften (wie Anm. 10), S. 487.
- 63 Pilgram Marbecks Vermahnung (wie Anm. 41), S. 208; s. neuerdings: Andrea M. Dalton, *A Case for a Sacramental Believers Church. Pilgram Marpeck and the (Un)mediated Presence of God* (unveröffl. Vortrag auf der 16. Believers Church Conference, Juni 2008 in Winnipeg).
- 64 Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1958, S. 21 u. ö.