



## Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft

|| Ein Überblick über die ökumenische  
Diskussion

VON KONRAD RAISER\*

### I.

Als 1982 die Konvergenzdokumente zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ (BEM) erschienen, wurde dies als großer Durchbruch für die ökumenische Bewegung gefeiert. Besonders die Reaktionen auf den Tauftext waren sehr positiv und ermutigend. Schon der Text selber hatte erklärt: „Kirchen erkennen zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus an, wenn vom Taufkandidaten Jesus als der Herr bekannt worden ist oder, im Falle der Säuglingstaufe, wenn das Bekenntnis von der Kirche (Eltern, Erziehungsberechtigten, Paten und Gemeinde) abgelegt und später durch persönlichen Glauben und persönliches Engagement bekräftigt wurde. Gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als ein bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären“ (Nr. 15). In der Tat schien es dem Tauftext gelungen zu sein, einen Weg aufzuzeigen, wie die alte Kontroverse zwischen den historischen Großkirchen orthodoxer, katholischer und protestantischer Tradition, welche die Säuglingstaufe praktizieren, und den Kirchen der baptistischen Tradition im weitesten Sinn, die nur Erwachsene taufen, überwunden werden könne.

Eine genauere Analyse der kirchlichen Stellungnahmen zum Tauftext ließ dann freilich erkennen, dass die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wohl doch etwas zu optimistisch gewesen war mit ihrer Einschätzung, die Kirchen seien zunehmend bereit, „die Taufe anderer Kir-

\* Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

chen als die *eine* Taufe in Christus“ (K.R.) anzuerkennen. Zwar kam es in den letzten 20 Jahren zu einer Reihe von wichtigen Vereinbarungen voller kirchlicher Gemeinschaft, natürlich unter Einschluss der Anerkennung der Taufe, vor allem zwischen Kirchen der reformatorischen und anglikanischen Tradition (Meißen, Porvoo etc.). In Deutschland wurde zwischen den Bischöfen der katholischen Diözesen Aachen, Essen, Köln, Münster und Trier einerseits und dem Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland andererseits 1996 eine gemeinsame Taufklärung vereinbart, und 1998 unterzeichneten die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, unter Einschluss der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Serbisch-Orthodoxen Kirche, eine Vereinbarung über die „gegenseitige Anerkennung der Taufe“. Eine ganze Reihe von Kirchen haben im Licht des Tauftextes ihre Taufliturgien überarbeitet. Schließlich hat sich in der Zeit seit der Veröffentlichung der Lima-Dokumente die gemeinsame Feier des Taufgedächtnisses als ein Ritus zur Bekräftigung ökumenischer Gemeinschaft durchgesetzt, wie z.B. beim Schlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentages in Berlin 2003.

Gleichzeitig jedoch schälte sich aufgrund der Auswertung der kirchlichen Stellungnahmen, die von der Kommission 1990 unter dem Titel „Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990“ veröffentlicht wurde<sup>1</sup>, heraus, dass es bei aller grundsätzlichen Zustimmung der Kirchen zu den Konvergenzen noch erheblichen Klärungsbedarf gibt. Dagmar Heller hat 1998 in einem Aufsatz über *Baptism – the Basis of Church Unity* die Ergebnisse dieser Auswertung zusammengefasst<sup>2</sup>. Sie kommt zu dem Schluss, dass es eine Reihe von Fragen gibt, die der Lima-Tauftext nicht behandelt hat, die aber von verschiedenen Kirchen als dringlich angesehen werden. Darüber hinaus zeigt sich, dass einige der Probleme im Umfeld der Taufe schwieriger sind, als der Tauftext zu erkennen gibt oder sich einstellt.

Zur ersten Gruppe gehört z.B. die Frage der Sakramentalität und damit zusammenhängend die Einschätzung der ekklesiologischen Bedeutung der Taufe. Ebenso erweist es sich als notwendig, das Verhältnis zwischen Taufe, Salbung, Firmung, Konfirmation und Zulassung zur Eucharistie genauer zu klären, als es die Nr. 14 des Tauftextes samt Kommentar leistet.

Die gewichtigeren Einwände kommen jedoch einerseits von den baptistischen Kirchen, die fragen, ob man wirklich von der *einen* Taufe in zwei unterschiedlichen Formen sprechen könne bzw. ob der Tauftext im durchaus legitimen Interesse, eine Verständigung zu erzielen, nicht zu rasch über

eine grundsätzliche Unvereinbarkeit von Säuglingstaufe und Erwachsenentaufe hinweggegangen sei. Andererseits zeigt sich – vor allem im Gespräch mit den orthodoxen Kirchen, dass sich hinter den Aussagen in Nr. 13: „Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung. Jegliche Praxis, die als ‚Wiedertaufe‘ ausgelegt werden könnte, muss vermieden werden“ noch schwierige Probleme verbergen, die bislang nicht wirklich bearbeitet sind. Denn die Kirchen, welche offenbar Personen „wiedertaufen“, die aus einer anderen Kirche übertreten, – wie einige orthodoxe, aber auch baptistische Kirchen – würden diese Praxis nicht als „Wiedertaufe“, sondern als die erste und einzig gültige Taufe bezeichnen.

Trotz dieser Bedenken meinte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Auswertung feststellen zu können, dass die meisten Stellungnahmen den Nachdruck in Nr. 6 des Textes bekräftigen, „dass die Taufe ein grundlegendes Band der Einheit ist“. Und sie fügte hinzu: „Alle Kirchen, die zu BEM Stellung nehmen, sind darin einig, dass die Taufe ‚Eingliederung in den Leib Christi‘ ist. Fast alle sind bereit, gewisse außerhalb ihrer institutionellen Grenzen vollzogene Taufen als Eingliederung in diesen Leib, der die Kirche ist, anzuerkennen. Sie tun das, selbst wenn sie den vollen ekklesialen Charakter der Kirchen, in denen diese Taufen vollzogen werden, nicht anerkennen können. Das wirft wichtige Fragen nach dem Verhältnis von Taufe und dem Wesen der Kirche auf.“<sup>3</sup> Damit sind zugleich zentrale Punkte markiert, an denen die Weiterarbeit angesetzt hat.

Dagmar Heller macht freilich zu Recht darauf aufmerksam, dass die Zustimmung zu den genannten Aussagen vor allem von solchen Kirchen kommt, die ohnedies keine Probleme mit der wechselseitigen Anerkennung der Taufe haben, d.h. vor allem die reformatorischen und die römisch-katholische Kirche.<sup>4</sup> Die Schwierigkeiten, besonders im Blick auf die ekklesiologischen Implikationen der Taufe, tauchen auf im Gespräch mit den baptistischen Kirchen und den orthodoxen Kirchen. In beiden Richtungen sind die Diskussionen inzwischen weitergegangen und haben wichtige Klärungen erbracht, ohne dass man bereits von einer Einigung sprechen könnte.

So hat es sich im Gespräch mit den Baptisten als notwendig erwiesen, genauer zu bestimmen, in welchem Sinn von der „einen Taufe“ gesprochen werden kann und soll und dabei über den einmaligen Akt der Wassertaufe hinauszugehen im Sinn der Aussage des Tauftextes: „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (Nr. 9). Dann muss weitergefragt

werden, was die auf dieser Grundlage, d.h. der Bekräftigung der *einen* Taufe, vorgeschlagene gegenseitige Anerkennung der Taufe impliziert: in welchem Verhältnis steht sie zur angestrebten vollen koinonia/communio der Kirchen? Dies ist der zentrale Punkt in den inner-orthodoxen Diskussionen zum Stichwort „Grenzen der Kirche“, d.h. über die Frage, ob es sich theologisch rechtfertigen lässt, über das exklusive Kirchenverständnis, wie es im 3. Jahrhundert zur Abgrenzung von den Häretikern ausgebildet worden ist, hinauszugehen.

## II.

Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 markiert den Ausgangspunkt einer neuen Runde der ökumenischen Diskussionen über die Taufe. In einem der täglichen Gottesdienste vereinigten sich die Teilnehmer nach dem Glaubensbekenntnis in der folgenden Affirmation: „Wir bestätigen und feiern gemeinsam durch die Gabe Jesu Christi, dass wir und unsere Kirchen uns in wirklicher, aber noch unvollständiger Gemeinschaft befinden. Wir bestätigen und feiern die zunehmende gegenseitige Anerkennung der Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus.“<sup>5</sup>

Im Bericht ihrer dritten Sektion wiederholte die Konferenz die grundsätzlich positive Einschätzung der Reaktionen zum Tauftext: „Die Stellungnahmen der Kirchen zum Lima-Dokument zeigten ein weites Maß an Übereinstimmung im Blick auf die Taufe auf. Die Übereinstimmung reicht bis zur Wirksamkeit der Taufe, vorausgesetzt, dass sie überall als Werk Gottes anerkannt wird, das nur im Glauben angeeignet und empfangen werden kann.“ In der Tatsache, dass immer weniger Kirchen die Taufe wiederholen, wenn sie Mitglieder aus anderen Kirchen aufnehmen, sieht der Bericht eine Einladung, „die Bedingungen näher zu untersuchen, aufgrund derer wenigstens ein solches Mindestmaß an ‚gegenseitiger Anerkennung‘ zustande kommt.“ Und er fährt dann fort: „Ebenso ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, noch weiterreichende Konsequenzen zu ziehen. Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft außerdem noch als ‚kirchlich‘ anerkannt werden? Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können. In der Zwischenzeit kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe

durch die Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde bezeugt werden, wie das in manchen Ländern und zwischen manchen Kirchen geschieht und durch die wechselseitige Anwesenheit und Teilnahme bei Tauffeiern.“<sup>6</sup> Auch die in Nr. 10 des Lima-Textes angedeuteten „ethischen Folgen“ der Taufe werden mit Nachdruck unterstrichen.

Der Bericht bekräftigt damit noch einmal die großen Erwartungen, die seit der Veröffentlichung des Tauftextes an die gegenseitige Anerkennung der gemeinsamen Taufe als „grundlegendes Band der Einheit“ geknüpft wurden. Er übergeht freilich die zuvor genannten kritischen Fragen, deren Bearbeitung als vordringlich erachtet wurde. So dient er in erster Linie zur Markierung des Ziels der ökumenischen Bemühungen, vor allem mit der angedeuteten Möglichkeit, eine Taufekkleziologie zu entwickeln – ein Vorschlag, der seither zu mancherlei neuen Überlegungen angeregt hat.

Ein wichtiger Anstoß zur wieder aufgenommenen Diskussion besonders über die ekklesiologischen Implikationen der Lehre von der Taufe kam von der römisch-katholischen Kirche. Bereits das II. Vatikanische Konzil hatte in seinem Ökumenismus-Dekret zwei weitreichende Aussagen gemacht, die inzwischen vom 1993 veröffentlichten Ökumenischen Direktorium und der päpstlichen Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995) aufgenommen und weiter entwickelt wurden. Das Ökumenismus-Dekret sagt in Abschnitt 3: „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ... (sie sind) durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und in Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen (sic!) der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt.“ Später, im Kapitel über die reformatorischen Kirchen, fügt das Dekret in Abschnitt 22 hinzu: „Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus eingegliedert ... Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.“

Diese beiden grundlegenden Aussagen werden im Ökumenischen Direktorium von 1993 in Erinnerung gerufen, verbunden mit der ausdrücklichen Empfehlung, im Dialog mit den anderen Kirchen zu gemeinsamen Erklärungen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe wie über Verfahren zur Beurteilung der Gültigkeit der Taufe in zweifelhaften Fällen zu gelangen.<sup>7</sup> An einer anderen Stelle geht das Direktorium mit einer kleinen sprachlichen Nuance über den Text des Ökumenismus-Dekretes hinaus, wenn es sagt: „Gleichzeitig lehrt die katholische Kirche, dass durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer *wirklichen* (statt ‚gewissen‘; *K.R.*), wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.“<sup>8</sup> Es ist wahrscheinlich nicht abwegig, darin einen Niederschlag der Gespräche in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu sehen.<sup>9</sup>

Auf das Direktorium bezieht sich dann auch die Enzyklika „*Ut unum sint*“. Der Papst stellt mit Befriedigung fest, dass das Bewusstsein von einer „universalen Brüderlichkeit der Christen“ zu einer festen ökumenischen Überzeugung geworden ist, und er fügt hinzu: „In diesem Zusammenhang muss unterstrichen werden, dass die Anerkennung der Brüderlichkeit nicht die Folge eines liberalen Philanthropismus oder eines vagen Familiengeistes ist. Sie wurzelt in der Anerkennung der Taufe und in der daraus folgenden Erfordernis, dass Gott in seinem Werk verherrlicht werde. Das *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* wünscht eine gegenseitige, offizielle Anerkennung der Taufe. Das geht weit über einen ökumenischen Höflichkeitsakt hinaus und stellt eine ekklesiologische Grundaussage dar.“<sup>10</sup>

In einem (unveröffentlichten) Beitrag des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen von 1997 zum Entwurf der Grundsatzklärung des ÖRK „Auf dem Weg zu einem Gemeinsamen Verständnis und einer Gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“ wird diese Position noch weiter ausgeführt. Der Text nimmt die Formulierung des Direktoriums von der „*wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft*“ auf und sagt: „Es besteht eine wirkliche, sakramentale *Koinonia*, wann immer die Kirchen eine wahre Taufe feiern, durch welche Menschen in den Leib Christi eingegliedert werden.“ Weiter heißt es dann im Blick auf die (eklesiologische) Bedeutung von ökumenischen Zusammenschlüssen wie dem ÖRK: „Die ‚wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft‘ geht ontologisch jeder Entscheidung zur Bildung

eines Rates von Kirchen voraus ... und im römisch-katholischen Verständnis hat die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen eine *ekkle-siologische Grundlage*: d.h. eine ‚wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft‘, die durch die Erklärung der Vollversammlung in Canberra 1991 über ‚Die Einheit der Kirche als Koinonia – Gabe und Berufung‘ noch deutlicher in den christologischen und trinitarischen Zusammenhang gestellt wurde.“ – Wie weit diese bemerkenswerten römisch-katholischen Aussagen reichen, muss sich freilich noch erweisen; ich werde darauf später noch einmal zurückkommen bei der Analyse eines neuen Textes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem ÖRK zu den ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen der gemeinsamen Taufe.

Ein anderer wichtiger Beitrag zur ökumenischen Diskussion kam von lutherischer Seite. Über eine geraume Zeit hatte die Theologische Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in den frühen neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts Untersuchungen zum Wechselverhältnis von Gottesdienst, Liturgie und Kultur durchgeführt. Dabei galt ein besonderes Interesse der Taufe im Vergleich zu anderen Initiationsriten. Im Herbst 1996 führte dann das Institut für Ökumenische Forschung des LWB in Straßburg in Zusammenarbeit mit der Theologischen Studienabteilung eine Konsultation in Finnland durch unter dem Titel: „Taufe und die Einheit der Kirche.“ Als Grundlage für die Konsultation diente ein Studiendokument, das vom Straßburger Institut ausgearbeitet worden war. Auch wenn die Konsultation keine grundlegend neuen Einsichten erbrachte, diente sie doch dazu, die breitere, ökumenische Aufmerksamkeit auf die mit der Taufanerkennung verbundenen Fragen zu lenken. Das Studiendokument schließt mit folgender Zusammenfassung: „Dass Einheit in der Taufe nicht unmittelbar die eucharistische Einheit impliziert, sollte uns nicht blind machen für die potentiell tiefe Bedeutung der baptismalen Einheit ... Einheit in der Taufe sollte die bestehenden Spaltungen relativieren, indem sie in den Kontext einer Einheit gestellt werden, die allen unseren ökumenischen Erfolgen und Misserfolgen voraus liegt ... Eine erneute Betonung unserer Einheit in der Taufe könnte freilich sehr unterschiedliche ökumenische Auswirkungen haben. Wenn Einheit in der Taufe mit der Einheit, die wir suchen, gleichgesetzt wird, dann könnte diese Betonung wie ein ökumenisches Beruhigungsmittel wirken, das uns die noch bestehenden Spaltungen hinnehmen lässt ... (Demgegenüber) sollte die Anerkennung unserer baptismalen Einheit ein Ansporn sein, der uns die Situation von getrennten

Kirchen als inhärente Anomalie bewusst macht. Als eine Gabe sollte unsere Einheit in der Taufe jedoch unserem ökumenischen Engagement Zuversicht geben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ ist nicht etwas, das wir verwirklichen müssten, sondern vielmehr eine Gabe, mit der wir leben und an der wir uns erfreuen sollen.“<sup>11</sup>

### III.

Einen anderen Ansatz wählte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, als sie im Jahr 1997 die Frage nach den ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe im Rahmen einer Konsultation in Faverges, Frankreich, wieder aufnahm. Bereits in den Jahren zuvor hatte es sich als ein viel versprechender Weg herausgeschält, die Grundstruktur des Gottesdienstes als Ausgangspunkt für die ökumenischen Diskussionen zur Eucharistie zu wählen. Dieser Ansatz wurde nun auch auf die Taufe angewandt. Die Konsultation gelangte dabei zu einer neuen Einschätzung der Taufe als lebenslanger Prozess, wie es bereits im Tauftext angedeutet war. Die liturgische Ordnung der Kirche lässt deutlich einen Prozess erkennen, der mit der katechetischen Unterweisung beginnt, den Akt des Untertauchens im Wasser einschließt und hinführt auf die aktive Eingliederung in das Leben der Gemeinde. Die Taufe ist daher mehr als ein einmaliger liturgischer Akt, sondern muss gesehen werden als Initiation in die Gemeinschaft der Glaubenden, als ein lebenslanger Prozess des Wachsens von christlicher Identität und Erkenntnis.

Bei der vergleichenden Untersuchung von liturgischen und kirchlichen Ordnungen zeigt sich dann freilich auch, dass die jeweilige Taufpraxis auf den besonderen pastoralen oder kulturellen Kontext eingeht. Der Bericht der Konsultation versucht daher, eine Grundstruktur (*ordo*) des Taufprozesses als Ritus wie auch als eine Lebensform herauszuarbeiten. „Diesen Denkansatz nennen wir *ordo*, wobei wir die Taufe verstehen als Berufung zum Leben in Christus und als Wegweisung für die Pilgerschaft ausgerichtet auf Christi neue Schöpfung.“<sup>12</sup>

Die Konsultation hoffte, mit diesem Ansatz die noch bestehenden Schwierigkeiten im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe überwinden zu können. Sie nahm dabei Bezug auf die schon im ursprünglichen Tauftext von 1982 enthaltenen Aussagen, d.h. dass die Taufe als lebenslanger Prozess verstanden werden müsse (Nr. 9), und dass sie stattdes in einer Glaubensgemeinschaft, ein persönliches Bekenntnis des

Glaubens fordere, sowie auf Gottes Treue verweise und im Vertrauen auf Gott begründet sei (Nr. 12).

Eine genauere Analyse der neutestamentlichen Texte über die Taufe zeigt in der Tat eine klare Struktur dieses Prozesses, der beginnt mit dem Katechumenat, worauf die große Waschung mit Wasser und dem Geist folgt, und der hinführt auf das Leben in der Gemeinschaft, symbolisiert in der Feier der Eucharistie jeden Sonntag. Die drei entscheidenden Phasen des Prozesses spiegeln sich wider in den zentralen Elementen des Taufritus selbst. „Diese Spiegelung des christlichen Lebens, des Lebens in Christus, im Taufprozess und die Zusammenfassung und Vorwegnahme des Prozesses in den zentralen Elementen des Taufgeschehens selbst stehen für ein Phänomen, das in der Untersuchung von Riten als ‚Rekapitulation‘ bekannt ist. Die Taufe rekapituliert den *ordo*. Und der *ordo* rekapituliert das christliche Leben ... Auf Grund von Gottes andauernder Gnade und Gegenwart ist die Taufe zugleich ein *Prozess*, ein endgültiges, eschatologisches *Ereignis* und ein *Grundmuster* des ganzen Lebens.“<sup>13</sup>

Auf dieser Grundlage entwickelt der Bericht der Konsultation konkrete Empfehlungen für die Erneuerung der Taufpraxis und die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Er geht darüber hinaus ausführlich auf Fragen der Inkulturation und auf die ethischen Implikationen der Taufe ein. In der abschließenden Zusammenfassung heißt es: „Wir hoffen, dass unsere Überlegungen zum *ordo* (Grundmuster oder Struktur) der Taufe den Kirchen helfen könnte, dort, wo dies noch nicht der Fall ist, die gegenseitige Anerkennung der Taufe ins Auge zu fassen ... An Christen und Kirchen, die für die wechselseitige Anerkennung der Taufe eintreten, richten wir daher die Frage: Wieweit haben wir die Konsequenzen dieser Anerkennung gezogen, dieses gemeinsamen Bewusstseins, von Christus in Anspruch genommen zu sein und zum einen Leib Christi zu gehören? Was bedeutet diese Anerkennung für unser Leben miteinander? Wie weit kann sie uns zu gemeinsamem Bekennen, Gottesdienst und Zeugnis verhelfen? An Christen und Kirchen, die eine solche Anerkennung ablehnen, richten wir die Frage: Welche Hindernisse stehen der vollen wechselseitigen Anerkennung der Taufe noch im Wege, und wie können wir zusammen dafür beten und arbeiten, um sie zu überwinden? Und an alle Christen und Kirchen richten wir die Frage: Wie kann unsere Taufpraxis das Maß der Einheit, die uns zusammen als Gliedern am einen Leibe Christi bereits geschenkt ist, zum Ausdruck bringen und befördern? Was können wir von unserer Erfahrung,

unserem Verständnis und unserer Praxis der Taufe lernen über die volle Einheit, zu der Christus uns ruft?“<sup>14</sup>

Wie weit hat sich die Hoffnung der Konsultation erfüllt, mit dem neuen Ansatz beim *ordo* der Taufe die noch bestehenden Schwierigkeiten überwinden zu können, die der gegenseitigen Anerkennung der Taufe im Wege stehen? Von besonderem Interesse ist hier die baptistische Reaktion. Eine solche hat vor kurzem Paul Fiddes, Principal des alten baptistischen Colleges an der Universität Oxford in einem Aufsatz unter dem Titel „Baptism and the Process of Christian Initiation“ formuliert. Er wiederholt zunächst die bereits bekannten Bedenken der Baptisten gegenüber der Rede von der „gemeinsamen“ Taufe. Stattdessen schlägt er vor, einen weiteren Rahmen von Gemeinsamkeit ins Auge zu fassen, d.h. „nicht nur die Berufung auf ein gemeinsames *Ereignis* der Initiation (Taufe), sondern vielmehr einen gemeinsamen *Prozess* – oder Struktur – der Initiation, in dem der Augenblick der Taufe seinen Ort hat ... Die Vorstellung von einem Prozess der Initiation ist nicht nur eine potentielle Grundlage für die Einheit, sondern zugleich einer der Hauptgründe, warum die Berufung auf eine ‚gemeinsame Taufe‘ nicht wirklich ausreichend ist.“<sup>15</sup> Denn nicht nur die Baptisten, sondern auch die Orthodoxen verstehen die christliche Initiation als einen Prozess, der über das Ereignis der Taufe hinausreicht und Paul Fiddes ist überzeugt, dass dies auch die ursprüngliche Position des Tauftextes von 1982 war, jedenfalls in seinem ersten, theologischen Teil. Erst der zweite, auf die Taufpraxis konzentrierte Teil spricht dann im Blick auf die unterschiedlichen Traditionen der Säuglings- und der Erwachsenentaufe von der „gemeinsamen Taufe“ in verschiedenen Gestalten. Das vorrangige Interesse an der „gegenseitigen Anerkennung der Taufe“ richtet sich darauf, die unterschiedlichen Taufformen als äquivalente Alternativen christlicher Taufpraxis anzuerkennen. Damit aber geriet der weitere Prozess der Initiation aus dem Blick, was auch der Bericht über die Auswertung der kirchlichen Stellungnahmen feststellt.<sup>16</sup>

Paul Fiddes analysiert dann verschiedene anglikanische Stellungnahmen zur Taufe und findet seine Vermutung bestätigt, dass auch die Rede vom *ordo* der Taufe als Prozess mit drei Stadien, die zugleich den lebenslangen Prozess des Hineinwachsens in das Leben mit und in Christus rekapitulieren und vorwegnehmen, das Problem noch nicht lösen kann. Denn diese Rede lenkt, im Interesse, an der Äquivalenz von Säuglings- und Erwachsenentaufe und an der sakramentalen Endgültigkeit des Taufgeschehens festzuhalten, davon ab, dass der Prozess der Initiation erst mit einem persön-

lich verantworteten Bekenntnis des Glaubens zum Abschluss kommt. „Was hier verloren geht, ist ein Prozess der Initiation, der an einem bestimmten Punkt die Antwort des/der Getauften mit seinem/ihrem eigenen Glauben auf die anfängliche Liebe Gottes einschließt. Wenn die getaufte Person ein Kind ist, dann muss dieser Prozess solange andauern, bis dies geschieht: vorher sind die Anfänge nicht abgeschlossen. Dieser Prozess, der identisch ist mit der grundlegenden christlichen Unterweisung, kann im Falle eines bekehrten Erwachsenen einige Monate umfassen, aber er kann von der Kindheit bis zum verantwortlichen Leben eines Erwachsenen andauern, wenn die Säuglingstaufe praktiziert wird. Dies ist nach meinem Vorschlag der Verlauf der sakramentalen Initiation.“<sup>17</sup>

Der sakramentale Charakter der Taufe wird daher auf den ganzen Prozess der Initiation bezogen und nicht auf das Ereignis der Taufe beschränkt. „Die volle Bedeutung eines ‚sakramentalen Prozesses der Initiation‘ sollte nicht verloren gehen mit der Rede von einem ‚Taufprozess‘ im Sinne eines ‚lebenslangen Hineinwachsens in Christus‘. Wenn wir jedoch von einem Prozess der Initiation sprechen, in dem die Taufe entweder nahe am Anfang (Säuglingstaufe) oder nahe dem Ende (Erwachsenentaufe) stehen kann, dann müssen wir uns aktiv um die Ausarbeitung einer *Theologie des Initiations-Prozesses* bemühen.“<sup>18</sup>

Im abschließenden Teil seines Aufsatzes skizziert Paul Fiddes eine solche Theologie, wobei die drei Fragen, die in der ökumenischen Diskussion über die Taufe strittig sind, d. h. das Verhältnis von Gnade und Glauben, das Verhältnis von Wasser und Geist und die Beziehung des universalen Leibes Christi zur Kirche, eingeordnet werden in ein theologisches Verständnis der Taufe als Eingehen in die dreifache Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. *Gottes* Gnade und die menschliche Antwort des Glaubens sind in allen Phasen des Prozesses der Initiation aufeinander bezogen, denn die „Gnade (Gottes), auf die der menschliche Glaube antwortet, ist nicht nur zuvorkommend, sondern verwandelnd und sie befähigt den Glaubenden an Gottes eigenem Dienst der Versöhnung teilzunehmen“.<sup>19</sup> Das Herabkommen des *Geistes* Gottes ist nicht auf den Moment der Taufe beschränkt und kann auch nicht allein mit dem Akt der „Salbung“ oder „Versiegelung“ verbunden werden (wie in Teilen der orthodoxen und altkirchlichen Tradition). Im Anschluss an neuere neutestamentliche Untersuchungen (J. Dunn u. a.) muss vielmehr daran festgehalten werden, dass die Periode der Initiation andauert bis zu dem Punkt, an dem die Gaben des Geistes (Charismen) in einem Menschen wirksam werden als Berufung zu verantwortlichem

Dienst in der Welt. Und auch wenn wir daran festhalten, dass die Taufe die Eingliederung in den universalen Leib *Christi* bewirkt, sollte auch diese „Eingliederung“ als ein Weg oder Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf die Täuflinge im Sinn des täglichen Sterbens und Auferstehens mit Christus immer tiefer in die Wirklichkeit dieses Leibes, d.h. der Kirche eindringen, den Taufbund in der Feier der Eucharistie bekräftigen und lernen, in der Nachfolge Christi zu leben.

Die abschließende Beobachtung von Paul Fiddes verdient festgehalten zu werden: „In diesem Schlussabschnitt habe ich angefangen, eine ‚Theologie des Prozesses‘ zu skizzieren, die nicht nur die Vorstellung von einem *Prozess* der Initiation stützt, sondern auch einige Implikationen einer *gemeinsamen* Initiation herausarbeitet. Aber vielleicht gelingt eine solche gegenseitige Anerkennung von ‚äquivalenten Prozessen‘ nicht so sehr mit Hilfe begrifflicher Theologie sondern auf andere Weise, d.h. durch Erzählen von Geschichten (story). Im wechselseitigen Hören auf unsere Erzählungen von den Anfängen unseres Christseins, unabhängig von der uns prägenden Tradition, könnten wir dazu kommen, einander zuzugestehen: ‚Es ist der gleiche Weg!‘.“<sup>20</sup>

#### IV.

Neben den Baptisten waren es vor allem die orthodoxen Kirchen, die Schwierigkeiten hatten mit der im Tauftext von 1982 geäußerten Überzeugung, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe ein wichtiger Schritt sein könne, um die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Für sie ging es um die ekklesiologischen Implikationen der Taufe und damit um die Frage, ob eine außerhalb der orthodoxen Kirche, die sich versteht als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, vollzogene Taufe überhaupt als gültige Taufe anerkannt werden könne. Denn mit der Anerkennung der Taufe würde zugleich die ekklesiale Identität der Gemeinschaft anerkannt, in welcher die Taufe vollzogen wurde. Gewiss gibt es auch für die orthodoxen Kirchen nur die eine Taufe, aber sie kann nur in der einen, wahren Kirche vollzogen werden. Gleichzeitig gilt freilich, dass die Taufe ein entscheidendes, wenn auch nicht ausreichendes Merkmal ekklesialer Identität ist.

So wirft die Frage der möglichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe das viel weiterreichende Problem auf, wie die orthodoxen Kirchen den ekklesialen Charakter der anderen christlichen Kirchen einschätzen, oder

wie sie die Beziehung der *einen* Kirche zu *den* Kirchen beurteilen. Die Sonderkommission über orthodoxe Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen hatte in ihrem Bericht 2002 die Frage folgendermaßen formuliert: „Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Wie könnten dieser Raum und seine Grenzen beschrieben werden?“

Über das so bezeichnete Problem gibt es seit langem eine intensive Diskussion innerhalb der orthodoxen Kirchen. Ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung hat die Dringlichkeit der Frage verschärft, aber eine tragfähige Antwort hat sich bislang nicht herausgeschält. Emmanuel Clapsis, Dean der Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline/Mass. hat in einem Aufsatz 1990 einen Überblick über diese innerorthodoxe Debatte gegeben.<sup>21</sup> Im Anschluss an einen berühmten Aufsatz des hoch geachteten orthodoxen Theologen George Florovsky aus dem Jahr 1933<sup>22</sup> geht er von der Spannung zwischen den beiden in der Alten Kirche formulierten Grundpositionen aus. Cyprian von Karthago formulierte kategorisch: *extra ecclesiam nulla salus*, d.h. das Wirken der göttlichen Gnade und des Heiligen Geistes ist beschränkt auf die kanonischen Grenzen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Außerhalb dieser Grenzen kann es daher keine Taufe und kein Heil geben; häretische und schismatische Gemeinschaften haben keinerlei ekklesiale Qualität. Demgegenüber hielt Augustin im Donatisten-Streit daran fest, dass Häretiker und Schismatiker nicht völlig aus dem Raum der Kirche heraus gefallen seien und dass daher die von ihnen vollzogene Taufe rechtmäßig sei. Für ihn waren die kanonischen Grenzen der Kirche nicht identisch mit ihrer charismatischen Wirklichkeit; der Heilige Geist wirkt auch außerhalb dieser Grenzen. Florovsky hatte dafür plädiert, dass die orthodoxen Kirchen die von ihnen nie wirklich verstandene theologische Position Augustins ernster nehmen sollten; denn wenn Cyprian auch Recht zu geben sei, dass die Sakramente nur *in* der Kirche vollzogen werden können, so hätte er das *in* zu eng interpretiert und daher hätte auch das orthodoxe Selbstverständnis die Identifikation der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche nie völlig akzeptiert.<sup>23</sup>

Clapsis stellt dann eine Reihe von neueren Lösungsversuchen orthodoxer Theologen vor, die zwar alle daran festhalten, dass die orthodoxe Kirche die *eine* Kirche ist, aber gleichzeitig nach gangbaren Wegen suchen, die ekklesiale Wirklichkeit anderer Kirchen anzuerkennen. Denn sie sind überzeugt, dass Gottes Heilswirken nicht auf die kanonischen Grenzen der Kirche beschränkt werden kann. Dabei spielen nun die Taufe und der Pro-

zess der sakramentalen Initiation eine entscheidende Rolle als Kriterium für die Einschätzung der ekklesialen Qualität anderer Kirchen. So stellt Vlassios Phidas, Professor an der Universität von Athen, mit Entschiedenheit fest, seit der ältesten Zeit habe die Kirche die Identität der kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der einen Kirche immer an Hand der Anerkennung, bzw. Nicht-Anerkennung der von ihnen praktizierten Taufe beurteilt.<sup>24</sup> Nur mit den kirchlichen Gemeinschaften, die die Taufe praktizieren, kann ein Dialog über die mögliche Vereinigung geführt werden. Dabei konnte dann zwischen der „Realexistenz“ der Taufe und ihrer sakramentalen Gültigkeit, die unlösbar mit dem Sakrament der Salbung oder Chrismation verbunden ist, unterschieden werden. In jedem Fall, sagt Phidas, ist „die Taufe nicht nur das anerkannte, fundamentale ekklesiologische Prinzip, sondern auch das unverrückbare ekklesiologische Kriterium für jede ernsthafte und verantwortliche Aussicht auf einen theologische Dialog mit dem Ziel, die Einheit in der Kirche wieder herzustellen.“<sup>25</sup> Dies ist auch der Grund für die wiederholte Forderung der orthodoxen Kirchen, einen Hinweis auf die Taufe in die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen bzw. in die Kriterien für die Mitgliedschaft im Rat aufzunehmen. Auch die Charakterisierung von bestimmten Gruppen als „häretisch“ oder „schismatisch“ geht nach Phidas davon aus, dass sie weiterhin in Beziehung stehen zur einen Kirche und billigt ihnen daher eine gewisse ekklesiale Qualität zu in der Hoffnung, dass sie eines Tages in die Einheit der Kirche zurückkehren.

Phidas verweist insbesondere auf den Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils über die Modalitäten der Wiederaufnahme von Häretikern, die außerhalb der einen Kirche getauft wurden und die, je nach ihrer Nähe zum apostolischen Glauben, durch ausdrückliche Abkehr von der Irrlehre und ein gültiges Glaubensbekenntnis bzw. vorherige Chrismation aufgenommen werden konnten.<sup>26</sup> Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung zwischen strenger oder „akribischer“ Anwendung der kanonischen Regeln (im Sinne Cyprians) und der pastoralen Haltung der „Ökonomie“ hingewiesen. Clapsis referiert in seinem Aufsatz die neuere Diskussion zu diesem Thema, die vor allem durch den Entwurf einer Vorlage für das geplante Große und Heilige Orthodoxe Konzil angeheizt wurde. Auch wenn die Vorlage keine Abstriche an der dogmatischen Grundposition der Orthodoxie machen wollte, so hielt sie es doch aus Gründen der pastoralen Ökonomie für vertretbar, die Sakramente in kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der orthodoxen Kirche und damit auch

deren ekklesiale Identität anzuerkennen, sofern es bei ihnen eine erkennbare Nähe zum orthodoxen Glauben und den ernsthaften Willen zur Wiedergewinnung der Einheit gebe. Die Vorlage stieß jedoch auf heftige Kritik, in deren Folge das Thema der „Ökonomie“ wieder von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt wurde, da es noch nicht für einen Konsens reif sei. Schon G. Florovsky hatte in seinem früher zitierten Aufsatz die Rede von der Ökonomie als ein problematisches Theologoumenon bezeichnet, das auf keinen Fall mit der Klärung ekklesiologischer Probleme verbunden werden dürfe. Auch Clapsis neigt zu der Ansicht, dass die Diskussion über das Prinzip der Ökonomie der falsche Kontext sei, um die ökumenische Herausforderung der Beziehung zu anderen Kirchen zu klären.

Was hier zunächst als eine komplexe inner-orthodoxe Debatte erscheint, hat jedoch durchaus konkrete Aspekte. Gerade die inzwischen entstandenen orthodoxen Diaspora-Kirchen müssen sich in zunehmendem Maß auseinandersetzen mit der Frage, wie sie sich verhalten sollen beim Übertritt von Christen, die in anderen Kirchen getauft wurden, zur orthodoxen Kirche. Können sie die außerhalb der orthodoxen Kirche vollzogene Taufe anerkennen und damit den Herkunftskirchen eine gewisse ekklesiale Wirklichkeit zuerkennen? Was würde daraus für ihre ökumenischen Beziehungen zu diesen Kirchen folgen?

John Erickson, Professor für Kirchengeschichte am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary der Orthodox Church in America, hat die gegenwärtige Praxis in den verschiedenen orthodoxen Kirchen auf historischem Hintergrund untersucht und ist dabei zu interessanten Ergebnissen gekommen.<sup>27</sup> Grundlegend ist für die meisten Kirchen der bereits erwähnte Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils, aber seine Anwendung auf die heutige Situation ist strittig, vor allem im Blick auf die spätere Anrufung des Prinzips der „Ökonomie“. Erickson zeigt, dass es in der Geschichte der orthodoxen Kirchen zwei unterschiedliche Ansätze gegeben hat, die bis heute nachwirken. Die russische Tradition hat sich stark an die „westliche“, sakramentale Position angelehnt. Demzufolge können Konvertiten aus historischen protestantischen Kirchen (mit trinitarischem Bekenntnis) und nicht gefirmte Katholiken nach dem post-baptismalen Ritus der Chrismation aufgenommen werden. Denn erst mit der Chrismation ist der Prozess der Initiation abgeschlossen und protestantische Kirchen haben wegen des Mangels eines gültigen bischöflichen Amtes keine sakramentale Legitimation für die Chrismation. Gefirmte Katholiken ebenso wie orientalisches orthodoxe Christen können durch die Ablegung eines Glaubensbekenntnis-

ses aufgenommen werden. Von einer (erneuten) Taufe wird in beiden Fällen abgesehen.

Die Tradition der griechischen Orthodoxie war weniger an dem sakramentalen Charakter der Chrismation interessiert als vielmehr an der Bedeutung des, auch bei der Chrismation verwendeten, heiligen Öls, das für viele Arten von Weihehandlungen und auch für Akte der Versöhnung gebraucht wurde. So entwickelte sich ein eigener, vom post-baptismalen Zusammenhang unabhängiger liturgischer Ritus für die Versöhnung, auch mit Apostaten, Häretikern und anderen Abgefallenen, durch Verwendung des heiligen Öls. Dies wurde 1667 bei einem Konzil in Moskau von allen östlichen Patriarchaten bestätigt. Im Zusammenhang mit einer Kontroverse über die „Häretiker-Taufe“ kehrte die griechische Orthodoxie dann 1755 zur strengen Praxis zurück und verlangt seither (im Prinzip) die (Wieder-)Taufe für alle Konvertiten nicht nur aus westlichen, sondern auch aus den orientalischen orthodoxen Kirchen. Diese Position wird heute vor allem von den Klöstern des Bergs Athos verteidigt.

Die offenkundige Schwierigkeit, die sich daraus heute für die ökumenischen Beziehungen ergibt, wird dann häufig durch die Anrufung des Prinzips der „Ökonomie“ überwunden, d.h. es wird auf die strenge Forderung der Taufe als Bedingung für die Aufnahme in die orthodoxe Kirche verzichtet. Erickson ist, wie die zuvor zitierten Theologen, der Meinung, dass diese „ökonomische“ Praxis nicht im Einklang steht mit der Tradition der orthodoxen Kirchen in ihren Beziehungen zu anderen Kirchen und ihren Mitgliedern. Er hielte es für hilfreicher, wenn alle orthodoxen Kirchen die strenge Forderung der Taufe als Bedingung für die Aufnahme ausdrücklich zurückweisen würden und bereit wären, die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. Der bis ins 18. Jahrhundert praktizierte Ritus der liturgischen Versöhnung durch die Salbung mit dem heiligen Öl, der unterschieden werden muss von der post-baptismalen Salbung, könnte wieder in Kraft gesetzt werden. Eine Bewegung in diese Richtung ist freilich bisher nicht zu erkennen.

## V.

Nicht nur in der Diskussion unter Theologen der verschiedenen Kirchen, sondern auch in den Organen der ökumenischen Bewegung ist die Suche nach Wegen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe weitergegangen seit den Berichten und Studientexten, die eingangs vorgestellt wurden. So hat

insbesondere die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit 1998 die begonnene Arbeit in mehreren Konsultationen fortgesetzt, deren Ergebnisse nun in einem Bericht unter dem Titel: „One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation“ zusammengefasst sind. Der noch nicht veröffentlichte Bericht, der auf eine zweite Konsultation in Faverges 2001 zurückgeht, wird im August dieses Jahres der Plenarsitzung der Kommission bei ihrer Tagung in Kuala Lumpur zur Beratung und Beschlussfassung vorgelegt werden.<sup>28</sup>

Zusätzlich hat auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in der Periode seit 1998 die Frage nach den ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen der gemeinsamen Taufe aufgegriffen. Der aus dieser Arbeit hervorgegangene Text ist ebenfalls noch nicht veröffentlicht und auch vom Plenum der Gemeinsamen Arbeitsgruppe noch nicht verabschiedet.<sup>29</sup> Beide Texte haben jedoch einen Grad von Reife erreicht, dass sie in die abschließende Auswertung einbezogen werden müssen.

Beide Texte haben einen ähnlichen Duktus und ergänzen einander. Während es im Text von Glauben und Kirchenverfassung in erster Linie um die Aufarbeitung der seit dem Bericht von 1997 aufgetauchten Fragen geht, liegt das Hauptinteresse des Textes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe darauf, die ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen, also die Konsequenzen herauszuarbeiten, die sich aus der zunehmenden gegenseitigen Anerkennung der Taufe ergeben. In beiden schlägt sich die Komplexität der mit der angestrebten Taufanerkennung verbundenen liturgischen, theologischen, kanonischen und ekklesiologischen Probleme nieder, aber beide sind getragen von der Überzeugung, dass die Kirchen in der ökumenischen Bewegung auf dem eingeschlagenen Weg vorangehen können und müssen.

Beide nehmen den Grundgedanken des Berichts von 1997 auf, dass es ein Grundmuster des Prozesses der christlichen Initiation gibt, das Unterweisung im Glauben, Taufe mit Wasser und Teilnahme am Leben der Gemeinde umfasst. So heißt es im Text von Glauben und Kirchenverfassung: „Durch die Initiation wird ein Mensch tiefer hineingezogen in das Geheimnis des Lebens in Christus. Initiation führt zu einem lebenslangen Prozess des Lernens und verantwortlicher Nachfolge. Daher ... ist die Taufe Teil des umfassenderen Prozesses des Hineinwachsens in den Leib Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Kirchen unterscheiden sich voneinander nicht so sehr im Blick auf das Ziel dieses Prozesses, als vielmehr

hinsichtlich der konstitutiven Teile und der Frage, wann sie im Leben eines Menschen aktualisiert werden sollen.“<sup>30</sup>

Auch der parallele Text der Gemeinsamen Arbeitsgruppe spricht durchweg von der „christlichen Initiation“ als einem umfassenden Prozess, in dessen Zentrum freilich die Taufe steht, und er beobachtet eine stärkere Konvergenz zwischen den kirchlichen Traditionen, wenn der Blick weniger auf den Taufritus als solchen, sondern auf das breitere Grundmuster der Tauf-Initiation und des Hineinwachsens in Christus gerichtet wird. „Es wird daher vorgeschlagen, dass jede Kirche, auch wenn sie weiterhin ihrer Tauf-Tradition folgt, in den anderen die eine Taufe in Jesus Christus anerkennt, indem sie die Ähnlichkeit der weiteren Formen von Initiation und Hinführung auf Christus bestätigt, wie sie sich in jeder Gemeinschaft finden.“<sup>31</sup>

Beide Texte reflektieren ausführlich über die Bedeutung und die Implikationen einer gegenseitigen „Anerkennung“. Letztlich geht es um einen Akt des geistlichen Urteils (*discernement*) über die in der jeweiligen Gemeinschaft, ihrer Praxis der Taufe und Initiation, ihrem Bekenntnis des Glaubens, ihrer kirchlichen Ordnung und ihrem Zeugnis zum Ausdruck kommende Apostolizität. Der Text der Gemeinsamen Arbeitsgruppe sagt dazu: „Die Anerkennung der Apostolizität des Ritus und des *ordo* der Taufe ist ein Schritt in Richtung auf die volle Anerkennung der Apostolizität der Kirchen in einer weiteren und tieferen Bedeutung.“ Und daher kann der Text feststellen: „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe wird zur Form, in der getrennte Gemeinschaften den bereits erreichten Grad der Gemeinschaft zum Ausdruck bringen; sie ist selbst ein Akt der Anerkennung von *Koinonia*, in dem sich die wirkliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen niederschlägt, und sie weist zugleich darauf hin, dass diese Gemeinschaft noch nicht vollkommen ist.“<sup>32</sup>

Der Text von Glauben und Kirchenverfassung schließt mit einem Abschnitt: „Unterwegs zur gegenseitigen Anerkennung: Schritte auf dem Wege.“ Er hält daran fest, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe von grundlegender Bedeutung ist für die Suche der Kirchen nach sichtbarer Einheit; wo die Anerkennung vollzogen wurde, hat sie sich als Anstoß zu wachsender Gemeinschaft in Gottesdienst, Zeugnis und Dienst erwiesen. Er wiederholt die Hoffnung, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe ermöglicht werden könnte durch die Feststellung, dass sich die Grundmuster des Prozesses der christlichen Initiation in den Kirchen gleichen. „Durch eine Betrachtung der Grundmuster christlicher Initiation, unter Einschluss von katechetischem Material, geistlicher Bildung, Seel-

sorge und der liturgischen Praxis könnten die Kirchen gegenseitig bereichert werden in der Wertschätzung anderer kirchlicher Formen ... Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die Kirchen einander als christliche Kirchen anerkennen auf der Grundlage des Grades an Einheit im Vollzug voneinander sehr ähnlichen Riten verbunden mit ähnlichen Grundmustern von Initiation im Zusammenhang mit der Taufe.“<sup>33</sup>

Aus beiden Texten ergibt sich die Fruchtbarkeit des Ansatzes seit 1997, der die Taufe hineinstellt in den umfassenden Prozess der Initiation und seiner drei Dimensionen. In dem Maße, indem die Kirchen gegenseitig den apostolischen Charakter dieses Prozesses anerkennen können, eröffnet sich die Möglichkeit, auch ihre gegenseitige Anerkennung als Kirchen und die Vertiefung ihrer Gemeinschaft als einen Prozess zu verstehen, der in seinen Phasen und Dimensionen dem Prozess der Initiation des einzelnen Christen vergleichbar ist. So wie es sich bei der christlichen Initiation letztlich um einen lebenslangen Prozess handelt, ist auch der Prozess der Wiedergewinnung kirchlicher Gemeinschaft ein offener Weg, den die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung mit einer Pilgerreise verglichen hat.<sup>34</sup> Er hat seinen Anfang wie im Fall der christlichen Initiation in der Gabe Gottes, der Gabe der Gemeinschaft in Christus; er gewinnt seine konkrete Ausrichtung, indem die Kirchen sich gegenseitig als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg anerkennen; er bedarf des Hineinwachsens und der Bekräftigung des gemeinsamen apostolischen Glaubens; er könnte sich konkretisieren in einem liturgischen Akt der Versöhnung ähnlich der alten orthodoxen Praxis der Salbung; und er zielt auf den Vollzug der Gemeinschaft in der Feier der Eucharistie und im gemeinsamen Zeugnis und Dienst. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe stünde dann symbolisch für die wechselseitige Bestätigung, dass die Kirchen sich gemeinsam auf dem Weg befinden und entschlossen sind, auf ihm weiter voranzugehen. Eine so gefasste „Taufekklesiologie“ könnte in der Tat helfen, manche der gegenwärtigen Blockierungen auf dem ökumenischen Weg zu beseitigen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit. Hg. v. ÖRK/Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Main und Paderborn 1990.

<sup>2</sup> *Dagmar Heller*, *Baptism the Basis of Church Unity? The Question of Baptism in Faith and Order*, in: *The Ecumenical Review* Vol. 50, No. 4, October 1988, 480ff.

<sup>3</sup> Beide Zitate in dem in Anm. 1 genannten Band, 55.

- <sup>4</sup> Loc.cit. 486.
- <sup>5</sup> Gottesdienstbuch, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela 1993, 53.
- <sup>6</sup> S. Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Hg. von Günther Gaßmann und Dagmar Heller. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67, Frankfurt/M. 1994, 237f.
- <sup>7</sup> Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Nr. 92ff.
- <sup>8</sup> Loc.cit. Nr. 129.
- <sup>9</sup> Vgl. den Vierten offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe 1975, in: Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M, 273f.
- <sup>10</sup> Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1995, Abschnitt 42; dies ist im Übrigen eine der wenigen Stellen, wo die Enzyklika ausdrücklich auf die Ergebnisse des multilateralen Dialogs im Rahmen des ÖRK hinweist.
- <sup>11</sup> *Baptism and the Unity of the Church*, hg. von Michael Root und Risto Saarinen. Genf/Grand Rapids 1998, 34ff.
- <sup>12</sup> *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of our Common Baptism*. Hg. von Thomas F. Best und Dagmar Heller, Genf 1999, 76.
- <sup>13</sup> Loc.cit. 80.
- <sup>14</sup> Loc.cit. 95f.
- <sup>15</sup> *Paul S. Fiddes*, *Baptism and the Process of Christian Initiation*, in: *The Ecumenical Review* Vo. 54, Number 1, January–April 2002, 48f.
- <sup>16</sup> Vgl. loc.cit. 51f.
- <sup>17</sup> Loc.cit. 57.
- <sup>18</sup> Loc.cit. 58.
- <sup>19</sup> Loc.cit. 59.
- <sup>20</sup> Loc.cit. 63.
- <sup>21</sup> *Emmanuel Clapsis*, *The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate*, in: *ders.*, *Orthodoxy in Conversation*, Genf/Brookline 2000, 114–126.
- <sup>22</sup> *George Florovsky*, *The Boundaries of the Church*, in: *ders.*, *Ecumenism I, A Doctrinal Approach*, *Collected Works Vol. XIII*, Vaduz 1989, 36–45.
- <sup>23</sup> Vgl. *E. Clapsis*, loc.cit. 117; *G. Florovsky*, loc.cit. 37.
- <sup>24</sup> *Vlassios Phidas*, *Baptism and Ecclesiology*, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 54, No. 1, January–April 2002, 39–47, hier bes. 41. Dt. Übersetzung dieses Textes in diesem Heft, 361 ff.
- <sup>25</sup> Loc.cit. 42.
- <sup>26</sup> Loc.cit. 45f.
- <sup>27</sup> *John H. Erickson*, *Reception into the Orthodox Church. Contemporary Praxis*, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 54, Number 1, January–April 2002, 66–75.
- <sup>28</sup> *One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation*, Faverges, October 2001, FO/2001, 24.
- <sup>29</sup> *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. A JWG Study. Revised Draft* October 2003.
- <sup>30</sup> FO loc.cit. Nr. 45.
- <sup>31</sup> JWG loc.cit. Nr. 52.
- <sup>32</sup> JWG loc.cit. Nr. 85 und 82.
- <sup>33</sup> FO loc.cit. Nr. 65.
- <sup>34</sup> Vgl. Anm. 6, loc.cit. 222ff.