Taufe und Ekklesiologie*

Die Bedeutung der Ekklesiologie im ökumenischen Dialog

Dass die zukünftigen Erfolgsaussichten der ökumenischen Bewegung in Bezug auf die Einheit der Christen nur auf der Grundlage einer beständigen Annäherung an die ekklesiologische Identität der christlichen Kirchen und Konfessionen, die an den bilateralen oder multilateralen Gesprächen der letzten Zeit beteiligt waren, erreicht werden können und müssen, ist jedem klar. Unabhängig davon, welche Vorbehalte die Mitgliedskirchen hinsichtlich des Programms, der Ziele oder der Methoden des Ökumenischen Rates der Kirchen haben mögen, der ÖRK bleibt bis heute der konstruktivste Vorschlag und die am weitesten akzeptierte Vorgehensweise für den ökumenischen Dialog. Die christologische Basis der Verfassung, auf die der ÖRK begründet ist, auf der einen und die Annahme seiner Ziele durch die Mitgliedskirchen auf der anderen Seite stellen de facto eine ekklesiologische Minimalbedingung dar. Dies wird nicht nur in der konstruktiven Zusammenarbeit und in dem gemeinsamen Bemühen ausgedrückt, sich den gegenwärtigen Problemen der Menschheit zu stellen, sondern auch als Anreiz gesehen, sich auf einen verantwortungsvollen Dialog einzulassen, der sich mit der Wiederherstellung der ekklesiologischen Einheit der christlichen Welt befasst.

Diese ekklesiologische Minimalbedingung wird freilich nicht nur in den langwierigen Verfahren zur Bestimmung der Verfassungsprinzipien bestätigt, die die Basis des ÖRK ausmachen, sondern auch in dem ekklesialen Charakter der Entscheidungen der christlichen Kirchen und Konfessionen, diese Verfassungsgrundsätze anzuerkennen, die ihre Mitarbeit in den institutionellen Ausformungen der ökumenischen Bewegung regeln. Genauer gesagt, die wichtigen ekklesialen Entscheidungen der orthodoxen Ortskirchen, vorausgesetzt sie haben die Zustimmung der jeweiligen heiligen Synoden ihrer Hierarchen, haben besonderes ekklesiologisches Gewicht, wie auch ihre eventuelle Entscheidung, nicht in der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten, dasselbe Gewicht hätte. Während die christologische Grundlage der konstitutionellen Prinzipien des ÖRK die Mitarbeit der orthodoxen Ortskirchen an der ökumenischen Bewegung innerhalb dieser Parameter erleichterte, blieb die ekklesiologische Perspektive immer das letztendliche Kriterium für die Bewertung einer Gesamtstrategie für christliche Einheitsinitiativen.

In diesem Sinne kam es auch zur Gründung eines wahrhaft zukunftsweisenden Programms multilateraler oder bilateraler theologischer Dialoge, weit über die konstruktive Zusammenarbeit an einer gemeinsamen Stellungnahme zu den ernststen politischen, sozialen und geistigen Problemen, denen die Menschheit heutzutage gegenübersteht, hinaus. Diese Dialoge versuchten, eine Konvergenzbewegung

* Übersetzung des Beitrages von Vlassios Phidas, *Baptism and Ecclesiology*, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 54, Number 1, January – April 2002, 39–47.

auf ein gemeinsames Bekenntnis des allgemein anerkannten apostolischen Glaubens hin zu schaffen, eine notwendige Voraussetzung für die Wiederherstellung der ekklesiologischen Einheit der christlichen Welt. Die Tagesordnung der multilateralen und bilateralen Dialoge gab jedoch rein theologischen Themen der verschiedenen kirchlichen Traditionen Vorrang, die auf Grund der gemeinsamen apostolischen Tradition erfüllt werden mussten, während die Verfolgung eines gemeinsamen Ansatzes zum entscheidenden Thema der Ekklesiologie hinausgeschoben wurde, obwohl dies letzten Endes das ausschlaggebende Kriterium für die Bewertung aller theologischen Konvergenzen ist. Nach einer enthusiastischen und fruchtbaren Periode multilateraler und bilateraler theologischer Gespräche dämpfte daher der vorsichtige Schritt in den Bereich der Ekklesiologie die anfängliche Begeisterung einerseits und minderte andererseits den Wert der wichtigen theologischen Konvergenzen.

Es ist heute offensichtlich, und es wird ständig deutlicher, dass die besondere Leistung des gemeinsamen theologischen Textes der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit dem Titel *Taufe, Eucharistie und Amt* (TEA) nicht auf die erwartete Reaktion seitens der Mitgliedskirchen des ÖRK – im besonderen der orthodoxen Kirchen – traf, obwohl er im Kontext der ökumenischen Bewegung einen großen Eindruck machte. Der theologische Hauptgrund hinter dieser vorsichtigen Sichtweise und Beurteilung kann in der Abwesenheit einer deutlichen und klar formulierten ekklesiologischen Grundlage gesehen werden, die die notwendige Voraussetzung für jede Beurteilung eines gemeinsamen Textes ist, der sich mit den drei wichtigen Sakramenten der Kirche befasst. Die fragmentarischen oder indirekten Bezüge von TEA auf das Wesen – oder die Eigenschaften – der Kirche zielen darauf, die bestehenden ekklesiologischen Unterschiede zwischen den wichtigsten ekklesiologischen Traditionen (Orthodoxie, römischer Katholizismus, Protestantismus) zu umgehen. In TEA entschied man sich, in der Argumentation *von* den Sakramenten *zur* Kirche zu gehen. (Dies wäre im Fall des Sakraments der Taufe allein völlig richtig gewesen. Allerdings wäre der Schritt in die andere Richtung, von der Kirche zum Sakrament, für alle drei Sakramente der christlichen Initiation richtig gewesen.) Diese Wahl in TEA stiftete große Verwirrung, da sie nicht nur das Taufsakrament betraf, sondern sich auch auf die Sakramente der Eucharistie und des Amtes (Priesteramt) erstreckte.

Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe

Die Sakramente verweisen eindeutig auf den Charakter und auf das innerste Wesen des Sakramentes Kirche, da – so das bestehende Verständnis der Kirche – „die Kirche in den Sakramenten erkennbar ist“ (N. Cabasilas). Das Sakrament der Taufe ist unterdessen von allen Sakramenten der Kirche das Sakrament der Initiation *par excellence*. Diese Besonderheit wird aufgrund des fundamentalen Einheitsprinzips und der besonderen Eigenart der Sakramente der Kirche gut erklärt, aber es ist auch wichtig als eine Art, dieses Sakrament der Taufe auf diese Weise

mit den heutigen ekklesiologischen Schwierigkeiten innerhalb der ökumenischen Bewegung zu verbinden. Nur so kann man, besonders in den letzten zehn Jahren, das klare Ziel des ökumenischen Dialogs erklären, die Taufe systematischer zu nutzen, nicht nur um das Mindestmaß für eine gemeinsame ekklesiologische Basis im ökumenischen Kontext, sondern auch um seine direkten ekklesialen Folgen für die zwischenchristlichen Beziehungen zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang wird immer deutlicher, dass, falls eine systematische Studie der ekklesiologischen Konsequenzen von Taufe allein unternommen worden wäre statt der vereinten Studie zu Taufe, Eucharistie und Amt, eine gemeinsame ekklesiologische Mindestgrundlage gebildet worden wäre. Dies hätte nicht nur die positive Entwicklung der multilateralen oder bilateralen theologischen Dialoge erleichtert, sondern auch das gesamte Spektrum der gegenwärtigen zwischenchristlichen Beziehungen. Es ist in der Tat nur möglich, diese grundsätzlichen Parameter genauer zu bestimmen und so allzu leichtfertige, begeisterte Sichtweisen oder grundlose konfessionelle Paroxysmen zu verhüten, wenn die spezielle Bedeutung der Taufe für die Beschreibung der Identität sowohl der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als auch der außerhalb der Kirche bestehenden kirchlichen Institutionen anerkannt wird.

Die Wahl der Taufe als Grundlage wurde selbstverständlich nicht willkürlich oder aus Gründen der Bequemlichkeit getroffen, etwa um Sackgassen zu vermeiden, die die ökumenische Bewegung ins Stocken zu bringen drohte. Sie wurde vielmehr getroffen, weil die Taufe mit beeindruckender Konsequenz und Kontinuität unser andauerndes ekklesiales Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringt, wenn es um die Beziehung zwischen der Kirche und den außerhalb von ihr bestehenden kirchlichen Institutionen geht. Dieses ekklesiale Bewusstsein hat schon immer, von der apostolischen Zeit bis heute, die Identität der außerhalb der Kirche stehenden kirchlichen Organisationen beurteilt, indem die Anerkennung – oder Nicht-Anerkennung – der Gültigkeit der Taufe derer, die sie spendeten, als ausschlaggebendes Kriterium benutzt wurde. Dies wird aus der einstimmigen kanonischen Tradition der ökumenischen Synoden und aus der konsequenten ekklesialen Praxis, wenn es um verwandte Probleme geht, recht deutlich. Die ekklesiale Praxis lässt deshalb keinerlei Relativierung dieser Tradition aufgrund irgendwelcher „bequemer“ oder unzulässiger Interpretationen zu (Kanons 8 der 1., 7 der 2. und 95 der 5.–6. ökumenischen Synoden, 46, 47 und 68 der Apostel, 1,5 und 45 des Heiligen Basilius, usw.).

Hinsichtlich der Gültigkeit der Taufe, so wie sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche praktiziert wird, hat sich die ekklesiale Tradition sicherlich schon immer zwischen Gründen der kanonischen Genauigkeit (Exaktheit – *akribia*) und Gründen des ekklesialen Heilshandelns (*oikonomia*) bewegt, so wie es die Kanones der ökumenischen und örtlichen Synoden sowie die anerkannten Kirchenväter des ersten Jahrtausends der Kirche deutlich zum Ausdruck brachten. Die Prinzipien, die die Orientierung dieser Bewegung von kanonischer Exaktheit auf der einen Seite zu ekklesialem planvollen Heilshandeln auf der anderen Seite

bestimmten, hatten die Erhaltung – oder die Wiederherstellung – der Einheit der Kirche zum Ziel. Auf diese Weise wurde kanonische Genauigkeit zu Beginn jeder entzweihenden Tendenz richtig angewandt, wohingegen die ekklesiale Oikonomie hauptsächlich benutzt wurde, um jede Wiedervereinigungsinitiative zu ermutigen.

Wie oben erwähnt, war der Angelpunkt all dieser ekklesialen Alternativen schon immer die Bewertung der Gültigkeit der Taufe, wie sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche praktiziert wurde. Die Anerkennung oder die Ablehnung der Taufe durch diese Institutionen bestimmt nicht nur völlig den Prozess, der für diese Wiedervereinigungsinitiativen notwendig ist, sondern auch die formale Stellung der Kirche zum kirchlichen Status dieser Institutionen. In der Tat konzentrierte sich die gesamte kanonische und patristische Tradition auf die Bewertung der Gültigkeit der Taufe dieser kirchlichen Institutionen, da die Unterscheidung der Kirche immer auf dem entscheidenden Kriterium beruhte, ob die Taufe „Realexistenz“ (*hypostaton*) habe (*habere*) oder nicht (*non habere*). Von daher gab die Bestimmung, ob die Taufe dieser Institutionen „Realexistenz“ habe oder nicht, nicht nur die Ablehnung (*dekton*) oder Nicht-Anerkennung (*adekton*) an, sondern auch ob eine Initiative in Richtung „Wiedervereinigung“ in ihrem Fall überhaupt möglich war.

Hinzukommt, dass die Anerkennung der „Realexistenz“ der Taufe, unabhängig von der Anerkennung ihrer Gültigkeit (*enkyron*) oder Wirkung (*energion*), einen direkten [oder indirekten] Bezug zu den anderen Sakramenten der Kirche hat – zum Beispiel der tieferen Beziehung der Taufe zum Priesteramt, wie es (mit großer Gewissenhaftigkeit) sowohl in der kanonischen Tradition als auch in der Praxis der Kirche befolgt wird. Es liegt daher auf der Hand, dass die Taufe nicht nur das erwiesene fundamentale ekklesiologische Prinzip ist, sondern auch unerschütterliches ekklesiales Kriterium für jede ernsthafte und verantwortliche Aussicht auf einen theologischen Dialog, der die Wiederherstellung der Einheit in der Kirche zum Ziel hat. Dies trifft besonders auf den heutigen Kontext der ökumenischen Bewegung zu, die diese grundlegende Perspektive der Taufe zum Kernpunkt ihrer Verfassungsgrundlagen gemacht hat.

Die christliche Typologie der Taufe

Im andauernden Verständnis der Kirche wurde das Kriterium der Taufe konsequent und kontinuierlich als höchstes kanonisches Prinzip (Exaktheit – *akribeia*), aber auch als nachsichtige oder flexible ekklesiale Versöhnung (Milde – *oikonomia*) hervorgehoben, so dass sie sowohl der Einheit als auch dem Auftrag der Kirche in der Heilsgeschichte dienlich sein konnte. Es ist deshalb selbstverständlich, dass beide ekklesialen Möglichkeiten einen gemeinsamen theologischen Bezug zum Mysterium des göttlichen Heilsplans in Christus haben, der sich von der Kirche bis in die Heilsgeschichte erstreckt. Deshalb ist die Christus-zentrierte Ontologie der Kirche als der geschichtliche Leib Christi durch die Taufe festgelegt. Die Vorrangigkeit der Taufe gegenüber der Salbung und der göttlichen Eucharistie

kennzeichnet in der Tat die christologische Grundlage des gesamten Verfahrens der organischen Eingliederung der Gläubigen in den Leib Christi, „der die Kirche ist“. Diese Eingliederung wird damit besiegelt, dass die Gläubigen die Gabe des Heiligen Geistes empfangen, und vollendet, indem sie erfahrungsgemäß an der göttlichen Eucharistie der gesamten kirchlichen Institution vor Ort teilhaben.

Die festgesetzte Ordnung der Initiations sakramente (Taufe, Salbung, göttliche Eucharistie) wird strikt und standhaft in der fortbestehenden Tradition der Kirche befolgt und bringt ihre besondere Beziehung zu der historischen Offenbarung des Mysteriums des göttlichen Heilsplanes zum Heil der Menschen zum Ausdruck. Daher bezieht sich die Taufe hauptsächlich auf den erlösenden Charakter der Menschwerdung und auf das Gesamtwerk Christi, das mit seinem Tod am Kreuz und in der Auferstehung vollendet wird, wohingegen die Salbung sich hauptsächlich auf die Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten bezieht, in der sich die Gläubigen dem neuen Leben in Christus zuwenden. Abgesehen davon ist im Glauben der Kirche allgemein bekannt, dass, ebenso wie die Fleischwerdung des Wortes Gottes durch das Wirken des Heiligen Geistes möglich wurde, so auch die Herabkunft des Heiligen Geistes durch das erlösende Werk Christi in seinem irdischen Leben möglich wurde.

In der Tat sind das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes Gottes und das Geheimnis der Herabkunft des Heiligen Geistes sowohl in der patristischen Tradition als auch in der sakramentalen Erfahrung der Kirche untrüglich und untrennbar mit dem Gesamtwerk des göttlichen Heilsplanes verknüpft. Wie die Kirche offiziell im Symbol des Glaubens bekennt, fand die Menschwerdung des Wortes Gottes „aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria“ statt, während, wie der Heilige Athanasius sagt, das Wort Gottes „Mensch wurde“ (*enênthrôpêse*) „so dass der Geist kommen kann“ (*ina elthê to Pneuma*), weshalb die Kirche in der Ankündigung des Theotokos die Vorwegnahme (*protypôsis*) von Pfingsten sah. Die Verflechtung des Paschageheimnisses Christi und des Pfingstgeheimnisses, so wie sie im irdischen Leben Christi geoffenbart wurden, erstreckt sich von der sakramentalen Erfahrung im Leben der Kirche auf alle und jeden Gläubigen. In diesem Sinne machen die bedeutsamen Ereignisse des göttlichen Heilsplans in Christus das Zusammenwirken (*synergia*) des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes im Erlösungswerk Christi deutlich, was in den Sakramenten der Kirche typologisch zum Ausdruck kommt und als Erfahrung aufgenommen wird.

Erstens: Das Herabkommen des Heiligen Geistes, der die Menschheit nach dem Sündenfall der ersten Geschöpfe verlassen hatte (er überschattete sie nicht ... denn sie waren Fleisch, *ouk epeskiazê ... dia to einai autous sarkas*), auf die Jungfrau Maria reinigte die Menschheit in der Person der Jungfrau und gab auf der anderen Seite der Jungfrau Maria „Zeugungskraft“ (*dynamin genêtikên*), so dass sie den Sohn und das Wort Gottes gebären konnte, dem Fleisch gemäß, und in Abweichung von den Naturgesetzen.

Zweitens: Die Menschheit Christi erhielt den Heiligen Geist „vom ersten Augenblick der Empfängnis an“ (*ex akras syllêpseôs*). Christus als Gott sandte den Hei-

ligen Geist zu den Menschen und empfing so als Mensch selbst den Heiligen Geist – da der Sohn den Geist sendet und der Mensch ihn empfängt. Daher wirkte der Heilige Geist nur in der menschlichen Natur Christi und erschien der Welt in Christus während des ganzen irdischen Lebens Christi, von der Verkündigung des Theotokos bis zur Himmelfahrt Christi.

Drittens: Die Himmelfahrt Christi machte nicht nur Christus, der bis dahin sichtbar gewesen war, unsichtbar, sondern auch den Heiligen Geist, der bis dahin nur in Christus sichtbar gewesen war. Deshalb versprach der Sohn seinen Jüngern, den Heiligen Geist zu senden – was er in der Tat auch am Pfingsttag tat, woraufhin seine Kirche in die Welt geboren wurde.

Viertens: In der Zeit von der Himmelfahrt Christi bis hin zu Pfingsten bestand die Kirche in Christus, da Christus, als er Mensch wurde, das Fleisch der Kirche angenommen hatte. Aber die Kirche wirkte nicht in der Welt, denn der aufgefahrene Christus war nicht länger sichtbar und der Heilige Geist noch nicht in die Welt gesandt. Deshalb warteten die Jünger auf das Kommen des Heiligen Geistes, damit er sie in der Erfüllung ihres Auftrags leiten konnte.

Fünftens: Christi Aussendung des Heiligen Geistes zu seiner Kirche am Pfingsttag offenbarte den Heiligen Geist, der ständig in der Kirche wirkt, um den unsichtbaren Christus aus der sakramentalen Erfahrung und dem ganzen spirituellen Leben der Kirche heraus sichtbar zu machen. Im Zeitalter der Kirche „kann“ deshalb „niemand Jesus Herr nennen, es sei denn im Heiligen Geist“.

Diese schematische theologische Betrachtungsweise des Zusammenwirkens des Sohnes und des Heiligen Geistes in der zeitlichen Erfüllung des vor-ewigen Willens Gottes, des Vaters, hat als Mittelpunkt das Geheimnis der göttlichen Heilsordnung für das Heil der Welt, wie es in der Menschwerdung des Wortes Gottes offenbar wurde und im Leben der Kirche zusammen mit dem Herabkommen des Heiligen Geistes verewigt wurde. So vereinigen die Sakramente der Kirche die Gläubigen in den unterschiedlichen Stadien, durch die das Geheimnis der göttlichen Ordnung in Christus geoffenbart wird. Während also die Taufe in besonderer Weise Christi Wirken während seines irdischen Lebens betrifft (das in der Kreuzigung und der Auferstehung Vollendung findet), bezieht sich die Salbung auf den Empfang des Heiligen Geistes und die göttliche Eucharistie auf das Wirken des Heiligen Geistes für die Einheit der Gläubigen mit Christus, der in unsichtbarer Gestalt anwesend ist.

Folglich kennzeichnet das Taufsakrament, das besonders mit dem erlösenden Charakter des irdischen Lebens Christi verbunden ist, die Teilhabe der Getauften am „Gehorsam“ (*hypakoë*) Christi, dem „zweiten Adam“, bis zu und einschließlich Christi Tod am Kreuz, so dass der „Ungehorsam“ des „ersten Adam“ durch ihre persönliche Teilhabe am „Gehorsam“ Christi geheilt werden möge und dass sie so an seiner Auferstehung durch das neue Leben in Christus teilhaben können. In der Tat hat die Kirche schon immer die Taufe mit der Kreuzigung und der Auferstehung Christi verbunden: Deshalb hat jeder, der getauft ist, durch die Annahme der Taufe an der Kreuzigung und der Auferstehung Christi teil, so dass er den Heiligen Geist

durch die Salbung empfangen und durch die Teilnahme an der göttlichen Eucharistie ein Leib (*syssômos*) und ein Blut (*homaimos*) mit Christus werden kann.

Die ekklesiale Praxis der Taufe

Die Reihenfolge, in der die Gläubigen an den drei Initiationssakramenten teilnehmen, lässt die verschiedenen Stadien ihrer Teilnahme nicht nur an bedeutenden Ereignissen des Geheimnisses des göttlichen Heilsplanes, d.h. an Christus, erkennen, sondern auch am Leben der Kirche. Dies umfasst das ganze Mysterium des christlichen Heilsplans und schließt die Heilsgeschichte mit ein. Das Verständnis der Kirche, wie es in der patristischen Theologie und in der kanonischen Tradition ausgedrückt wurde, unterstreicht besonders den rein christologischen Charakter der Taufe, den rein pneumatologischen Charakter der Salbung und den rein ekklesiologischen Charakter der göttlichen Eucharistie. Es ist jedoch offensichtlich, dass solch eine Unterscheidung keine Wirkung auf die innere Einheit der Sakramente, oder die von ihnen fließende göttliche Gnade hat.

Von daher kennzeichnet die Unterscheidung der Sakramente einerseits die Teilnahme der Gläubigen an allen Stadien der göttlichen Oikonomie in Christus, so dass sie in das neue Leben in Christus aufgenommen werden können. Andererseits kennzeichnet sie aber auch die Einheit der göttlichen Gnade in der Vielfalt der Charismen (Gaben), so dass sie sich das neue Leben in Christus selbst aneignen können. In diesem Sinne legte das Verständnis der Kirche in der theologischen Typologie der Taufe besonderes Gewicht auf die Kreuzigung des Täuflings mit Christus, die in der Teilhabe der getauften Person an der Auferstehung Christi vollendet wird. Aus diesem Grund lehnte die Kirche die Wiedertaufe – oder die Wiederholung der Taufe – als blasphemische „Verdoppelung“ (*deuterôsin*) der Kreuzigung Christi ab, während sie gleichzeitig *die Einheit der Taufe* als fundamentales Glaubensdogma darstellte. Dieses Bewusstsein wurde in dem Symbol des Glaubens („Ich bekenne eine Taufe zur Vergebung der Sünden“) verkündet und mit eindrucksvoller Beständigkeit in der fortbestehenden kirchlichen Praxis befolgt, wie es sowohl in der kanonischen Tradition als auch in der Theologie der anerkannten Kirchenväter ausgedrückt wurde.

Die christologische Typologie der Taufe bedeutet zweifellos für die Getauften auch ihre persönliche Entscheidung, die „Lebensweise“ (*politeia*) Christi als Ganzes nachzuleben; dies gibt ihnen die Möglichkeit, den Heiligen Geist durch das Sakrament der Salbung zu empfangen, um so im neuen Leben in Christus wiedergeboren zu werden, und um durch das Sakrament der göttlichen Eucharistie mit Christus vereint zu sein. Tatsächlich empfängt der Getaufte den Heiligen Geist nicht durch die Taufe, sondern durch die folgende Myronsalbung. Gleichzeitig jedoch wirkt der Heilige Geist in der Taufe durch die Menschheit Christi, mit der der Getaufte vereinigt wird, um so den Heiligen Geist zu empfangen, so wie Christi Menschheit ihn durch seine Vereinigung mit dem göttlichen Wesen des Sohnes und des Wortes Gottes empfing.

So gesehen verbindet die Taufe den Getauften mit dem gesamten Heilswerk Christi, der in seiner eigenen Menschheit die gesamte Menschheit umfasste; deshalb wird die Menschwerdung des Wortes Gottes mit der historischen Menschwerdung der Kirche identifiziert. Folglich bringt die rein christologische Grundlage des Taufsakramentes das allumfassende menschliche (universale) Wesen des Erlösungswerkes Christi zum Ausdruck, von dem die göttliche Gnade aller Sakramente der Kirche abgeleitet ist, und auf den sich das besondere Wirken des Heiligen Geistes für die Zusammensetzung des historischen Leibes Christi, „der die Kirche ist“, bezieht. Es ist bedeutsam, dass unter all den Sakramenten der Kirche nur die Einheit der Taufe zum Zeichen des Glaubens erklärt wurde, da ihre christologische Grundlage die notwendige Vorbedingung für die Vereinigung der getauften Personen nicht nur mit dem Leib Christi, sondern auch mit dem Leib der Kirche darstellt.

Es ist offensichtlich, dass die Kirche in Christus schon vor Pfingsten bestand, da gemäß der Lehre der Kirchenväter „Christus das Fleisch der Kirche annahm als er Mensch wurde“, genauso wie die Kirche vor der Menschwerdung Christi im vorwiegigen Willen des Vaters bestand. Jedoch die Vereinigung der Getauften mit dem Leib Christi bedeutet gleichzeitig ihre Vereinigung mit dem Leib der Kirche. Gleichzeitig aber blieb die Kirche, obwohl sie in Christus bestand, nach der Himmelfahrt Christi bis zur Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingsttag tatenlos, da der aufgefahrne Christus nicht länger in der Welt sichtbar war und sein Versprechen, den Heiligen Geist zu schicken, noch nicht erfüllt worden war.

In diesem Sinne bezieht sich die rein christologische Grundlage der Taufe insbesondere auf die christozentrische Ontologie der Kirche und bietet sich für eine Bewertung des kirchlichen Status der kirchlichen Institutionen außerhalb der Kirche und ihren fortbestehenden kirchlichen Traditionen an.

Taufe und die Einheit der Kirche

Die Lehre der Kirche schrieb bekanntlich diesen außerhalb der Kirche stehenden kirchlichen Institutionen gewöhnlich schlimme Eigenschaften zu (Häresie, Schisma, Konventikel – *parasynagôgê*) und so weiter. Dies bedeutet jedoch lediglich eine offizielle Anerkennung des – mehr oder weniger – ekklesialen Charakters dieser Institutionen. Sowohl die Begriffe Häresie und Schisma, oder auch der Begriff Konventikel bezeichnen die ekklesiale Identität dieser Institutionen gegenüber der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und sind eine ständige Einladung, in die Einheit der kirchlichen Organisation zurückzukehren. Wie schon zuvor betont, wurde sowohl die Strenge der kanonischen *akribeia* als auch die Milde der ekklesialen Oikonomie immer von der Kirche als notwendiges pastorales Mittel benutzt, um die gefährdete Einheit der kirchlichen Institution entweder zu erhalten oder wiederherzustellen. Der gemeinsame Nenner der kanonischen Genauigkeit und der ekklesialen Oikonomie bestand jedoch immer, nach Meinung der Kirche, in der Anerkennung einer wirklich bestehenden oder gar

gültigen Taufe, die von den Mitgliedern dieser kirchlichen Institution empfangen wurde, selbst wenn die Gültigkeit der anderen Sakramente dieser Institutionen umstritten war.

In diesem Sinn kodifiziert der Kanon 95 der 56. Ökumenischen Synode (691) auf hervorragende Weise die vorhergehende kanonische Tradition und kirchliche Praxis, warum die Kirche die wahre Existenz und Gültigkeit der Taufe anerkennt, selbst wenn sie von solch großen häretischen Institutionen gespendet wurde, die in den Entscheidungen der ökumenischen Synoden mit einem Bann belegt wurden:

Jene, die von den Häretikern zur Orthodoxie überwechseln und zur Zahl derer kommen, die gerettet werden sollten, empfangen wir in der folgenden Ordnung und nach folgender Sitte: Arianer, Macedonianer, Novatianer, die sich auch Katharer nennen, Aristerer, und Tesareskaidecatiter, Tetraditer, und Apollinaristen. Wir nehmen sie auf, wenn sie ihre Urkunden (*libelli*) vorlegen und jeder Häresie absagen, die von der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Gottes abweicht; wir salben sie erst mit dem heiligen Chrisam auf Stirn, Augen, Nasenlöchern, Mund und Ohren; und während wir unser Siegel aufdrücken, sagen wir: Das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes ... In Bezug auf Nestorianer, Eutychianer und Severianer und solcher Häresien: Sie müssen Urkunden abgeben..., damit sie an der heiligen Gemeinschaft teilhaben können.

Die Anwendung dieses Kanones auf die gegenwärtige Situation der ökumenischen Bewegung erlaubt wesentlich nachdrücklicher die Anerkennung der wirklichen Existenz oder selbst der Gültigkeit der Taufe, wenn sie von kirchlichen Institutionen außerhalb der Orthodoxen Kirche gespendet wird. Diese Anerkennung ist einerseits theologisch vereinbar mit der besonderen christologischen Typologie der Taufe und ist andererseits, kanonisch gesehen, vereinbar mit der fortbestehenden kirchlichen Tradition und Praxis, vor allem, wenn sie mit einer offiziellen kirchlichen Initiative eines theologischen Dialogs zur Wiederherstellung der Einheit mit der kirchlichen Organisation verbunden ist. In diesem Fall ist das Prinzip der *akribeia* automatisch ungeeignet, das Prinzip der *oikonomia* wird jedoch ausführlich angewendet, so dass der gemeinsame Prozess in Richtung Wiederherstellung der Einheit in der Kirche, der für die Erfüllung des soteriologischen Auftrages der Kirche in der Welt notwendig ist, erleichtert wird.

In diesem Sinn stimmte die kirchliche Lehre immer zu und vergaß alle kirchlichen und objektiven Schwierigkeiten, um die notwendigen Lösungen zu erreichen, die zu der Wiederherstellung der Einheit in der Kirche beitragen würden. Die kanonische Tradition unterstützte mit eindrucksvoller Offenheit jeden Plan für einen konstruktiven Dialog zur Wiederherstellung der Einheit in der Kirche, wie wir die Kanones der Synode von Carthago (419) in Bezug auf den Dialog der Ortskirche mit den Donatisten (Kanones 57, 66, 68, 69, 91, 92, 93, etc.), die erneut von der 56. Ökumenischen Synode (691) als authentischen Ausdruck der Lehre der Kirche in Bezug auf die Wiedervereinigungsbemühungen bestätigt wurde, entnehmen können.

Der Sinn der relevanten Kanones der Synode von Karthago wird im Kanon 69 wie folgt zusammengefasst:

Es hat dem Konzil außerdem gefallen – damit die Beschlüsse zur Durchsetzung gelangen –, unsererseits Legaten zu den Bischöfen derselben Donatisten, falls sie welche haben, oder zu den Laien zu schicken, um Frieden und Einheit zu verkünden, ohne die die Erlösung der Christen nicht erlangt werden kann. Durch diese Legaten werden alle in Kenntnis gesetzt, dass sie nichts Rechtmäßiges gegen die Katholische Kirche vorzubringen haben; zumal allen durch die in der Stadt bekannten Tatsachen der Beweis offenkundig ist, wie sie (die Donatisten) gegen die eigenen Schismatiker, Maximianisten genannt, vorgegangen sind. Ihnen (den Donatisten) wird von Gott bewiesen – wenn sie denn bereit wären, in sich zu gehen –, dass sie sich damals auf die gleiche Weise unrechtmäßig abgespalten haben, wie sie jetzt angeben, dass sich die Maximianisten von ihnen getrennt haben. Später haben sie dann sogar viele von denen, die sie offenkundig mit der Autorität des eigenen Willens verdammt haben, zu den gleichen Ehren wieder zugelassen.

Und die Taufe, die die von ihnen Verurteilten und Verstoßenen (sc. die Maximianisten) gespendet haben, haben sie anerkannt; das zeigt, wie verwirrt sie sind und wie sie dem Frieden mit der auf der ganzen Welt verbreiteten Kirche entgegenstehen.

Diese Dinge tun sie jedoch, um die Partei des Donatus zu verteidigen, und gestehen nicht ein, dass sie durch Gemeinschaft mit den Mitgliedern dieser Partei und dank ihrer unfreiwilligen Annahme des Friedens verunreinigt sind; wohingegen sie mit uns, d.h. mit der Katholischen Kirche, also gerade mit jenen, die bis in die entferntesten Teile der Erde verbreitet sind, streiten, wegen dieser unreinen Gemeinschaft mit jenen, die schon früher alle beschuldigt haben, ohne sich als fähig zu erweisen, sie zu prüfen.

Es ist daher selbstverständlich, dass die Orthodoxe Kirche, insofern sie offiziell an den multilateralen und bilateralen theologischen Gesprächen zur Wiedervereinigung der Christen teilnimmt, zumindest die „Realexistenz“ (*hypostaton*) und selbst die „Gültigkeit“ (*enkyon*) der Taufe durch die christlichen Kirchen oder Konfessionen, mit denen sie sich im Dialog befindet, anerkannt hat. Die Tatsache, dass sie, trotz der konfessionellen Paroxysmen gewisser Traditionalisten oder gar konservativer Kreise innerhalb der Orthodoxie, diese Alternative gewählt hat, steht nicht nur mit der kanonischen Tradition und der kirchlichen Praxis in Einklang, sondern auch mit dem pflichtbewussten Zeugnis der Kirche von den tragischen Folgen der Spaltung der Einheit des kirchlichen Leibes und des geistlichen Auftrages der Kirche.

Die Anerkennung der Existenz oder gar der Gültigkeit der Taufe in den christlichen Kirchen oder Konfessionen, die nicht mit der Orthodoxen Kirche in Gemeinschaft stehen, ist nicht nur im Hinblick auf die kirchliche Identität der Orthodoxen Kirche konsequent, sondern auch pflichtbewusste Praxis der Orthodoxen Kirche, da – während die Kirche in keiner Weise durch diese Anerkennung Schaden davonträgt – sie so für alle nah und fern die Notwendigkeit der Wiederherstellung der Einheit in der Kirche hervorhebt.

Vlassios Phidas

(Vlassios Phidas ist Professor für Kirchengeschichte und Byzantinistik an der Universität von Athen, Griechenland.)

Übersetzung aus dem Englischen: Margret Preisler-Weller