



Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft | Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen?

Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taufpraxis¹

VON URS VON ARX²

1. Zur Fragestellung

In den letzten Jahrzehnten sind im Rahmen von bilateralen und multilateralen Dialogen zahlreiche Studien zum Thema der gegenseitigen Anerkennung der Taufe veröffentlicht worden; darüber hinaus gibt es auch eine Reihe von diesbezüglichen Vereinbarungen.³ Wir können bei diesen Studien und Vereinbarungen zweierlei unterscheiden:

¹ Überarbeiteter Text des am 27. September 2008 in Haarlem gehaltenen Vortrags aus Anlass der Verleihung des Pascal-Preises des Altkatholischen Seminars der Universität Utrecht. Im Blick auf die Veröffentlichung in dieser Zeitschrift sei betont, dass sich der „Aufruf zur Reform der Taufpraxis“ in erster Linie an die eigene Kirche, zumal die Altkatholische Internationale Bischofskonferenz, richtet, welche die andernorts schon seit längerer Zeit diskutierten Probleme der Taufpraxis und der damit verbundenen Fragen der gegenseitigen Taufanerkennung noch nicht vertieft aufgegriffen hat.

² Urs von Arx war von 1986 bis 2008 Professor für Neues Testament, Homiletik und (ab 1994) Geschichte des Altkatholizismus am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Seit seiner Emeritierung im Sommer 2008 ist er Kommissarischer Geschäftsführer am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern.

³ Vgl. den ökumenisch am breitesten abgestützten Impuls in der Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK „Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982, dem sog. Lima-Dokument: „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 der Taufe ausdrücklich erklären“ (T 15); vgl. *Harding Meyer* u. a. (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung [DwÜ]. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I: 1931–1982*, Paderborn / Frankfurt a.M. 1991, 545–585, hier 555. Vgl. auch die Auswertung der Antworten der Kirchen in: *Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses (F&O-Paper 149)*, Geneva 1990, bes. 29–55, 107–112; deutsch als: *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frank-*

- Einerseits das, worüber inhaltlich eine Verständigung erzielt worden ist – mit der Folge, dass die an solchen Vereinbarungen beteiligten Kirchen ihr *Grundverständnis von Taufe* als übereinstimmend erkennen. Dabei muss sich die Übereinstimmung in hinreichender Weise in der Lehre *und* in der liturgischen Praxis erweisen.
 - Andererseits das, was als Konsequenz einer solchen zwischenkirchlichen Taufanerkennung ausgesprochen oder doch mindestens impliziert wird. Diese *Konsequenz* liegt auf der Ebene von *kirchlicher Gemeinschaft*: Eine wechselseitige Taufanerkennung ist ein wichtiges Element im Prozess der Suche nach der sichtbaren Einheit der institutionell getrennten Kirchen.
- Im Folgenden will ich auf diese zwei Aspekte kurz eingehen.

furt a.M. / Paderborn 1990, bes. 45–60, 109–114. Ferner *Thomas F. Best* (Hg.): *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of our Common Baptism* (F&O-Paper 184), Geneva 1999; *Dagmar Heller*: *Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême*, in: *Iren.* 62 (1999), 73–93; *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Achter Bericht 1999–2005*, Genf 2005, 53–84; *One Baptism: Towards Mutual Recognition*. Faith and Order Standing Commission, Faverges, Haute-Savoie, France, 14–21 June 2006 (http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo2006_14_onebaptism_en.pdf) [11.09.2008]; *S. Mark Heim*: *Baptism and Christian Initiation in Ecclesiological Perspective*, in: *Thomas F. Best / Tamara Grdzeldze* (Hg.): *BEM at 25. Critical Insights into a continuing legacy* (F&O-Paper 205), Geneva 2007. Vgl. auch die Studien und Berichte im Themenheft zur Taufe, in: *ÖR* 53 (3/2004), 282–399.

Da die synodalen Organe der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union den Zielsetzungen des offiziellen orthodox-alkatholischen Dialogs 1973–1987 explizit zugestimmt haben, verweise ich auch noch auf die Ergebnisse der 3. und 4. Evangelisch-Orthodoxen Konsultation von Istanbul 2006 und Wien 2008 zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung, die von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) organisiert wurden; vgl. *Michael Beintker* u. a. (Hg.): *Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)*, Wittenberg/Phanar 24.–27.6.2004/27.–30.4.2006 (Leuener Texte 11), Frankfurt a.M. 2007, 131–135, hier 133f; für die 4. Konsultation vorerst: <http://www.leuenerberg.eu/daten/File/Upload/doc-8610-2.pdf> [10.01.2009].

Schließlich sei noch verwiesen auf *Walter Kasper*: *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*, in: *Albert Raffelt* (Hg.): *Weg und Weite*. FS Karl Lehmann, Freiburg 2001, 581–599; *Konrad Raiser*: *Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zur kirchlichen Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Situation*, in: *ÖR* 53 (2004), 298–317.

2. Erwartete Konsequenzen aus einer gegenseitigen Taufanerkennung

Ich beginne mit dem zweiten Aspekt, der ja schon im Titel meines Beitrags anklingt: Aus der wechselseitigen Anerkennung der Taufe wird als letzte Konsequenz postuliert, dass nunmehr auch Kirchengemeinschaft – in welcher Form auch immer – möglich sein müsse.⁴ Das ist freilich eine weitreichende Folgerung, die am Anfang der neueren ökumenischen Bemühungen um eine Taufanerkennung noch nicht im Vordergrund stand. Es ging zunächst um bescheidenere Ziele.

2.1 Die Kirchen waren bei einem *Übertritt* eines in einer anderen Kirche⁵ getauften Menschen mit der Frage konfrontiert, ob sie diese Taufe anerkennen konnten oder nicht. Wenn das nicht der Fall war, wurde ein „Konvertit“ getauft. Dies ist in den Augen der einen Kirche, wenn sie sich als Kirche ernst nimmt, eine „Wiedertaufe“, in den Augen der anderen Kirche hingegen eine „Ersttaufe“. Dass dies nicht geschieht, dürfte immer noch ein primäres Anliegen einer wechselseitigen Taufanerkennung sein.

Dies lässt sich illustrieren an einer erst kürzlich entstandenen Vereinbarung, nämlich der Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland. In dieser am 29. April 2007 in Magdeburg unterzeichneten Vereinbarung verpflichteten sich elf Kirchen katholischer und reformatorischer wie auch orthodoxer und altorientalischer Tradition – die alle zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gehören –, die nach einem bestimmten Ritus vollzogene Taufe als einmalig und unwiederholbar anzuerkennen.⁶ Der Theologische Arbeitskreis der Kommission der

⁴ Michael Root / Risto Saarinen (Hg.), *Baptism and the Unity of the Church*, Grand Rapids MI (Eerdmans) / Geneva (WCC) 1998.

⁵ Ich verwende den Ausdruck „Kirche“ im phänomenologisch neutralen Sinn von Denomination, ohne damit ein Urteil über deren Ekklesialität zu fällen, welche im Horizont der Frage nach der kirchlichen Einheit bzw. Gemeinschaft von Kirchen (unsichtbare Einheit; wirkliche, aber unvollkommene Einheit; inexistente Einheit – oder wie auch immer) zur Beurteilung ansteht.

⁶ „Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. *Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe* [Hervorhebung UvA]. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige

Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) hat die Bedeutung der Vereinbarung im Blick auf die Aufnahme von anderswo Getauften in die orthodoxe Kirche kommentiert.⁷ Für die orthodoxen Kirchen bedeutet dieser Schritt keine Selbstverständlichkeit, denn sie kennen und verfolgen aus verschiedenen Gründen – von denen einer später eigens zur Sprache kommt – auch eine andere Praxis, die historisch gesehen freilich nicht einheitlich ist.⁸ Auf der anderen Seite haben die Gemeinden der „täuferischen“ Tradition die Magdeburger Erklärung nicht unterzeichnet.⁹ Ich komme auch darauf noch einmal zurück. Hier ist nur festzuhalten, dass der Verzicht auf eine sog. Wiedertaufe nach einem Kirchenwechsel schon in früheren Tex-

Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4–6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar. Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ‚ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren‘ (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).“ Vgl. ÖR 56 (2007), 257. In der Schweiz wird im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen überlegt, eine entsprechende Vereinbarung abzuschließen; vgl. dazu jetzt *Urs von Arx*:

Gutachten zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung unter den Kirchen, die zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (= AGCK) gehören, in: SKZ 178 (1/2010), 4–10 (auch zugänglich auf der Website der AGCK).

⁷ Vgl. <http://www.kokid.de/> (Dokumente 7. Ökumenische Dialoge) [11.09.2008].

⁸ Vgl. etwa *Dorothea Wendebourg*: Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche [1986], in: *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, 23–46; *Ernst Christoph Suttner*: Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte [1990], in: *Kirche in einer zueinander rückenenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens* (ÖC 53), Würzburg 2003, 249–295; *Richard Potz / Eva Synek / (Spyros Troianos)*: Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (KuR 25), Freistadt 2007, 256–259, generell auch 374–398. Mit der Erklärung von Magdeburg (implizit) vergleichbar ist etwa die Erklärung der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zum Thema „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt“, in: US 42 (1987), 7–12, hier 7; Baptism and „Sacramental Economy“. An Agreed Statement of The North American – Orthodox Theological Consultation, in: ER 54 (2002), 197–203; vgl. auch: *Economy. A Joint Statement*, in: *John Borelli / John H. Erickson* (Hg.), *The Quest for Unity. Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint Commission and Official Dialogues in the United States 1965–1995*, Crestwood NY (SVSP) 1996, 86–88.

Zum weiteren kirchlichen Kontext vgl. *Christine Lienemann-Perrin* (Hg.): Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche (FBESG 39), München 1983 (bes. die Aufsätze von Klaus Koschorke und Wolfgang Lienemann); *Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß* (Hg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene. Probleme und Perspektiven, Frankfurt a.M. 2003.

⁹ Aus anderen Gründen sind auch die Syrer und Kopten der Vereinbarung nicht beigetreten.

ten und Vereinbarungen¹⁰ als Konsequenz der wechselseitigen Taufanerkennung erwartet worden ist¹¹.

Man könnte die Frage nach den Konsequenzen einer wechselseitigen Taufanerkennung auf einen anderen sensiblen Bereich ausdehnen: Wie steht es bei *Trauungen*, wo ein Ehepartner auf Grund seiner Taufe einer anderen Kirche angehört als diejenige, in der die kirchliche Trauung vollzogen wird – können beide am Heiligen Mahl teilnehmen? Können in einer *Mischehe* grundsätzlich die beiden Partner jeweils das Abendmahl in der einen und anderen Kirche empfangen? Beides wird wohl vielfach praktiziert, scheint aber noch nicht im Horizont der allgemein (und „kirchenamtlich“) akzeptierten Folgen der Taufanerkennung zu liegen.¹²

¹⁰ Ein frühes Beispiel aus der ökumenischen Bewegung ist die sog. Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1950. Sie zeigt, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe schon damals als etwas weithin Gegebenes gesehen wurde, insofern darin zum Ausdruck komme, „dass die christlichen Kirchen mit wenigen Ausnahmen die von anderen Kirchen vollzogene Taufe als rechtmäßig anerkennen. Die Frage ist aber, welche Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen sind“; vgl. *Lukas Vischer* (Hg.): *Die Einheit der Kirche. Material für die ökumenische Bewegung* (TB 30), München 1965, 251–261, hier 257.

Ein frühes Beispiel aus der Schweiz liegt vor in: *Zur Frage der Taufe heute. Ein Studien-dokument der ökumenischen Gesprächskommissionen [evangelisch-reformiert/römisch-katholisch und christkatholisch/römisch-katholisch] der Schweiz*, in: SKZ 141 (30/1973) 465–469. Sie begleitet einen kurzen Text, in dem die drei in schweizerischen Kantonen öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen sich verpflichten, „die mit Wasser, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendete Taufe gegenseitig anzuerkennen“, in: ebd., 474. Welche Folgerungen aus dieser Anerkennung (die zugleich ein auf die Deutschschweizer Reformierten zielendes Postulat hinsichtlich einer eindeutig trinitarischen Spendeformel enthält) gemeinsam gezogen werden können, bleibt freilich noch unausgesprochen.

Das Neue an der Magdeburger Vereinbarung ist die Ausweitung auf Kirchen östlicher Tradition, deren Taufpraxis in einem anderen Kontext der sakramentalen Initiation steht als bei den westlichen Kirchen (s. dazu unten).

¹¹ Dieses Problem stellte sich bekanntlich schon in der Alten Kirche im sog. Ketzertaufstreit, wo *grosso modo* die cyprianisch-kleinasiatische und die römische (bzw. später die augustinische) Option einander gegenüberstanden, wie mit in schismatischen oder häretischen Gemeinschaften Getauften beim Übertritt in die (katholische) Kirche umzugehen sei.

¹² Vgl. immerhin u. a. den Text des sog. „Rom-Papiers“: *Konfessionsverbindende Familie und die Einheit der Christen. Vereint in Taufe und Ehe sind konfessionsverbindende Familien berufen zum gemeinsamen Leben in der Kirche Jesu Christi für die Versöhnung unserer Kirchen*, in: ÖR 54 (2005), 498–513; *Thomas Knieps-Port le Roi: Interchurch Marriage – Conjugal and Ecclesial Communion in the Domestic Church*, in: JES 44 (2009), 383–400; ferner Silvia Hell: *Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell*, Freiburg i.Br. 1998. Vgl. auch Anm. 20.

2.2 Über diese Fälle hinaus, wo es um einzelne Personen und ihren (freilich typischen und daher generalisierbaren) „Causus“ geht, stellt sich die Frage der allfälligen Konsequenzen einer wechselseitigen Taufanerkennung auch im Horizont der Forderung, dass die in unterschiedlichen Kirchen Getauften im ökumenischen Zeitalter das *Herrenmahl gemeinsam feiern* sollen. Denn schließlich scheint die Anerkennung der Taufe einer Denomination zu implizieren, dass diese Denomination irgendwie „Kirche“ ist. Da die „Kirche“ gemäß dem Glaubenssymbol letztlich nur die „Eine“ ist und sein kann, muss die in der Taufe vorausgesetzte Einheit sich auswirken in einer an Abendmahlsgemeinschaft ablesbaren Einheit – in diese Richtung deutet die Argumentation.

Das kann eine Abendmahlsgemeinschaft zunächst im Sinn einer Praxis von Eucharistischer Gastfreundschaft sein, vollzogen als „eucharistic sharing“, wo die Kirchen nach wie vor in ihrer konfessionellen Eigenexistenz weiterleben, aber irgendwie mit offenen Grenzen. Eine verbindlichere Form ist, was etwa die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) gemäß der „Leuenberger Konkordie“ Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft nennt.

Schließlich kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe auch als letztlich hinreichende Voraussetzung oder sich aufdrängende Konsequenz zur Aufnahme von *kirchlicher Gemeinschaft* im vollen Sinn gesehen werden, wo die Verantwortung für den Dienst der Kirche in einer gemeinsam ausgeübten episkopé mit ihren drei Dimensionen gesehen wird,¹³ wo – anders und spezifisch altkirchlich ausgedrückt – ein Bischof am selben „Ort“ ist.

Im Blick auf die in den Studien und Vereinbarungen sich abzeichnenden Übereinstimmungen im Grundverständnis der Taufe sind es derartige Konsequenzen unterschiedlicher Reichweite, die aus diesem Sachverhalt gezogen werden. Ob ein solches gemeinsames Grundverständnis vorliegt, muss sich – ich wiederhole es – in der theologischen Reflexion, aber auch in der liturgischen Praxis erweisen. Damit komme ich zum ersten der beiden einleitend genannten Aspekte.

¹³ Vgl. im Anschluss an den Lima-Text von 1982 (A 26) das Studiendokument: *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 196)*, Geneva 2005, Nr. 90–98 [Oversight: Personal, Communal, Collegial]

3. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Taufverständnis?

Im Laufe jüngerer bilateraler und multilateraler Dialoge und Konsultationen erhielt der *ekklesiale* Charakter der Taufe ein schärferes Profil als bisher, wo die Taufe vor allem im Licht einer (individuellen) Beziehung von Gott und Mensch – und seit Augustin im Westen meist als Befreiung von der Erbsünde – gesehen wurde. Diese Sicht, die historisch eine weitgehende Identität von Gesellschaft und Kirche voraussetzt und als volkskirchliches Erbe immer noch anzutreffen ist, ist zwar nicht einfach falsch. Aber es wird nunmehr klarer gesehen, dass die Taufe die Gliedschaft am Leib Christi erschließt, in die Kirche Gottes einfügt. Und neu dämmert es auch, dass die Kirche gegenüber der Gesellschaft und ihren „zivilreligiösen“ Äußerungen eine eigene kritisch-offene Identität leben muss statt nur als (im Extremfall privatisierter) religiöser Dienstleistungsbetrieb für eine sakrale Gestaltung eines „Schwellenritus“, einer „Lebenswende“ – von unterschiedlicher Bedeutung für Neugeborene sowie für Eltern und Familie – zu fungieren.¹⁴ Das müsste letztlich auch Rückwirkungen auf die Lebenspraxis der einzelnen Getauften und auf die pastorale und missionarische Aufgabe der lokalen Gemeinschaften haben.

Man hat also – mit Ausnahme „täuferischer“ (und auch neuerer charismatischer) Traditionen¹⁵ – unter den historischen Kirchen ein großes Ausmaß an Übereinstimmung im Grundverständnis der Taufe als Sakrament festgestellt. Es sind auch – zumindest im Westen – keine traditionellen Frontstellungen oder Lehrverurteilungen aufzuarbeiten. Daher ist es verständlich, dass die Taufe zunehmend als ein wichtiges Band einer schon irgendwie bestehenden fundamentalen Einheit der Kirche(n) entdeckt worden ist. Es ist dann auch nicht verwunderlich, dass nun ein biblischer Text besonders häufig zitiert und beschworen wird: Es ist der akklamationsartige Abschnitt aus Eph 4,4–6, den der Verfasser des Epheserbriefs an den Beginn seiner Paränese stellt:¹⁶ „*Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in*

¹⁴ Vgl. dazu etwa *Helmut Hoping*: Das Mysterium der Kirche. Heilszeichen und Grund christlicher Identität, in: *Benedikt Kranemann* u. a. (Hg.): *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart 2004, 99–117.

¹⁵ Vgl. zu den im weiteren ökumenischen Horizont nach wie vor strittigen Fragen: *Nature and Mission* (wie Anm. 11), Nr. 74–76; dazu auch unten.

¹⁶ Er ist zu vergleichen mit Joh 17,22: „... damit sie eins seien (wie wir eins sind) ...“, welche Worte gerne Ausführungen zur Einheit der Kirche in Hoffnung weckender oder anmahrender Weise einführen oder abschließen.

allen.“ Im Sinn eines markanten Beispiels verweise ich auf die „Charta Oecumenica“ von 2001,¹⁷ deren erster Teilabschnitt mit dem Ephesertext beginnt.

Das gemeinsame Taufverständnis als Basis für neue Schritte zu einer sichtbaren Einheit bislang getrennter Kirchen hat sich dann auch niedergeschlagen in einer bestimmten Akzentuierung in der Ekklesiologie, die *baptismal ecclesiology* oder Taufekklesiologie genannt wird.

3.1 Die neue Gewichtung der Taufe: Taufekklesiologie

3.1.1 Die Konzeption einer Taufekklesiologie besteht – vereinfacht ausgedrückt – darin, dass die Taufe nun in herausgehobener Weise als eine real existierende gemeinsame Basis für die Einheit und Gemeinschaft bisher getrennter Kirchen betrachtet wird – eben unter der Voraussetzung, dass sie, die Taufe, von den Kirchen wechselseitig anerkannt wird. Es wird dabei gern auf eine Aussage des Lima-Dokuments verwiesen (T 6):¹⁸ „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt.“¹⁹ Wenn alle mit Christus Gemeinschaft haben – so sei aus dieser fundamentalen ekklesiologischen Aussage zu folgern –, müsse das nun in sichtbarer Weise umgesetzt werden, letztlich so, dass die getrennten Kirchen sich gegenseitig als Kirchen anerkennen.²⁰ Auf dem Weg dahin mag es dann Zwischenetappen

¹⁷ Vgl. *Viorel Ionita / Sarah Numico* (Hg.): *Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa*, Genf/St. Gallen 2003, 7–17, hier 8; ÖR 50 (2001), 506–514, hier 507. Entsprechend steht nach der Feststellung: „Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern“ die Aufforderung: „Wir verpflichten uns, der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes zu folgen und uns beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen; in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst.“

¹⁸ DwÜ I (wie oben Anm. 1), 551.

¹⁹ Vgl. z. B. *Ecclesiological Implications* (wie Anm. 1), 45 (Nr. 2).

²⁰ Was das dann vor Ort bedeutet – ein institutionelles Nebeneinander der bisherigen, sich nun aber als „wahre“ Kirchen anerkennenden Denominationen oder eine Form von institutionalisierter Gemeinschaft im Sinn von „eine Episkopé am selben Ort“ – ist ein Problem für sich. Vgl. dazu *Urs von Arx: Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision*, in: *Helmut Hoping* (Hg.): *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus*

geben, wobei besonders häufig *eucharistic sharing* bzw. Teilnahme am Abendmahl einer anderen Kirche genannt wird.

Auch auf römisch-katholischer Seite hält das Dekret über den Ökumenismus von 1964 (Art 22, vgl. Art. 3) bzw. das Ökumenische Direktorium von 1983 (§ 92) fest, dass die recht gespendete und in der gebührenden Geistesverfassung empfangene²¹ „Taufe ... ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind, [begründet]“. Es wird aber gleich beigefügt, dass sie ein Anfang ist, der „hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus“, wozu auch die eucharistische Gemeinschaft gehört.²²

3.1.2 Ein prominenter Vertreter einer Taufekklesiologie und ihrer Konsequenz betreffs *eucharistic sharing* ist der anglikanische Theologe Paul Avis, der den meisten von Ihnen bekannt sein wird. In seinem kürzlich erschienenen Buch „The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology“ findet sich ein Kapitel mit der Überschrift „Anglicanism and Baptismal Ecclesiology“. ²³ Es ist wichtig im Auge zu behalten, dass diesem ein Kapitel mit der Überschrift „Anglicanism and Eucharistic Ecclesio-

Jesus“ (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 256), Münster 2000, 109–136, hier 134–136.

²¹ Dies ist für die Säuglingstaufe eine problematische Aussage.

²² Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ [UR], in: Das zweite Vatikanische Konzil. LThK2 II, 1967, 117; aufgenommen im Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993, Nr. 92, in: VApS 110, Bonn 1993, 57. Vgl. auch Nr. 129, S. 69: Hier ist die Rede davon, dass „durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“; vgl. leicht abweichend UR 3.

Aus den weiteren Erläuterungen des Direktoriums geht hervor, dass dieses sakramentale Band zwar grundsätzlich eine interkonfessionelle Feier des Gedächtnisses der Taufe oder die Übernahme der Taufpatenschaft ermöglicht sowie die Aufnahme in die römisch-katholische Kirche ohne (wiederholenden) Vollzug der Taufe; was aber darüber hinausgeht, bewegt sich im Rahmen von zu regelnden speziellen Situationen (wobei bisweilen zwischen den orientalischen Kirchen und den anderen unterschieden wird) oder von Ausnahmen.

Vgl. zum weiteren theologiegeschichtlichen und kirchenrechtlichen Umfeld *Pietro Angelo Muroli*: L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel rito romano (EL.S 141), Roma (CLV) 2007; *Ilona Riedel-Spangenberger*: Die Sakramente der Initiation in der kirchlichen Rechtsordnung. Eine Untersuchung zur ekklesialen und rechtlichen Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachfolgenden Rechtsentwicklung, hg. von *Heribert Hallermann* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 10), Paderborn 2009.

²³ *Paul Avis*: The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology, London 2007, 109–117.

logy“ vorausgeht. Avis will mit einer Taufekklesiologie also nicht das ersetzen, was mit dem bei uns gut eingeführten Begriff der Eucharistischen Ekklesiologie als Ausgangspunkt einer Reflexion über die Kirche und einer Reform der Kirche vorausgesetzt wird: Die grundsätzlich vom Bischof – oder in seinem Auftrag vom Presbyter – geleitete eucharistische Liturgie der Ortskirche ist der Mittelpunkt des Lebens der Gemeinschaft, insofern aus diesem Mittelpunkt die weiteren Grundvollzüge der Kirche in *martyria*, *diakonia* und *leitourgia* herauswachsen und sich ekklesial und personal so profilieren, dass die Sendung der Kirche und eines jeden getauften Menschen in die Welt deutlich wird.

Wenn ich es recht verstehe, soll im Rahmen einer Taufekklesiologie die Taufe ihr volles Gewicht zurückgewinnen, nicht zuletzt im Kontext der Suche nach der Einheit und Gemeinschaft der sichtbar noch getrennten Kirchen. Wenn ich von „zurückgewinnen“ spreche, so ist damit gemeint, dass sie eine ähnliche, auch erfahrbare Bedeutung einer Neuorientierung im Leben bekommt wie in der Zeit, da Kirche und Gesellschaft noch nicht weitgehend identisch waren; denn mit der flächendeckenden Überschneidung von Kirche und Welt begann die Taufe den Eingang ins irdische Leben zu markieren, sie wurde zu einem biologisch indizierten *rite de passage*, der freilich offen war für theologische Interpretationen und damit zusammenhängende rituelle Sinngebungen.

Darauf, wie Avis dieses Gewicht der Taufe im Einzelnen theologisch umschreibt, kann ich hier nicht eingehen,²⁴ aber zwei Dinge will ich mit Zitaten hervorheben. Einerseits: „Baptism is the foundation sacrament of Christian *initiation* which also includes catechesis, liturgical profession of faith and the confirmation of the Holy Spirit with the laying-on of hands by the bishop, participation in the Eucharist and reception of Holy Communion“; oder auch: „Baptism, as the foundational act of Christian *initiation* (which is *consummated* in the Eucharist) is an essential precondition for receiving Holy Communion.“ Andererseits: „Baptism requires a human response of faith and committed discipleship and can be appropriated and entered into *throughout one's life*. Baptism represents the *totality* of the

²⁴ Nicht recht begreifen kann ich, dass Avis die Taufe „foundation of the Church itself, the source of its life“ nennt und fortfährt: „The Church as sacrament is born from baptism as sacrament“ und zwar „collectively and corporately“ (109f). Sicher ist die Taufe, verstanden als Initiation in die Christuswirklichkeit, absolut fundamental für jeden Menschen, aber der Grund der Kirche ist doch der in der Kraft des Heiligen Geistes verklärte Leib des inkarnierten Logos Gottes, des Ursakraments Gottes, und Quelle ihres Lebens ist der Geist Gottes.

Christian life, and we live our way into it assisted by all available means of grace““ [Hervorhebungen UvA].²⁵

3.2 Enges und weites Verständnis von „Taufe“

Hier stellen sich einige Fragen, gerade auch im Blick auf das Postulat, wonach die dynamische Korrelation zwischen Taufe und Eucharistie verlange, dass auf eine wechselseitige Taufanerkennung sachlich auch Abendmahlsgemeinschaft folgen müsse. Avis spricht einerseits von der Taufe als einem (grundlegenden) Element eines umfassenderen Initiationsprozesses, der im ersten Empfang der Kommunion abgeschlossen wird, andererseits ist die Taufe etwas, das es sozusagen durch das ganze Leben einzuholen und sich zu eigen machen gilt („it represents the totality of the Christian life“). Der Ausdruck „Taufe“ bezieht sich also – sachlich zu Recht und dennoch vielleicht verwirrend – auf einen oszillierenden Sachverhalt.

3.2.1 Dieses Phänomen findet sich auch in anderen Texten, so dass stets zu fragen ist: Was wird bei der Rede einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe unter dem Ausdruck „Taufe“ verstanden? Es ist interessant zu sehen, dass der Satz aus dem Lima-Dokument, den ich früher zitiert habe, in einem Abschnitt steht, der mit „Die Bedeutung der Taufe“ überschrieben ist. Die Bedeutung der Taufe wird dann in fünf Abschnitten näherhin expliziert als „Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi“, „Bekehrung, Vergebung, Reinigung [cleansing]“, „Die Gabe des Geistes“, „Eingliederung in den Leib Christi“ und „Das Zeichen des Gottesreiches“. Dazu wird eine ganze Reihe von neutestamentlichen Aussagen zitiert, und das in der Annahme, unter vielen „Bildern“ (images) gehe es um die eine und selbe Wirklichkeit. Diese „Bilder“ gelten als Sprachäußerungen, die sich irgendwie zu einer *Lehre* über die Taufe kombinieren und systematisieren lassen. Wenn aber die Rede auf den *liturgischen Vollzug* der Taufe kommt – und das ist auch bei anderen Konvergenzerklärungen als dem Lima-Dokument der Fall –, ergeben sich Fragen, wo und wie diese „Bilder“ neutestamentlicher Schriften in der entsprechenden Taufpraxis der Kirche rituell zum Zug gekommen sind. Kann man etwa sinnvollerweise im Blick auf die Handlung mit Wasser und den damit zusammenhängenden primären Konnotationen (Abwaschen, Reinigen; Unter- und Auftauchen) von einer Eingliederung oder Einverleibung (incorporation) in Christus sprechen; weist diese Formulierung nicht eher auf die – mit dem Wasserritus verbundene –

²⁵ A.a.O., 112f.

Eucharistie?²⁶ Oder ist die Verleihung bzw. der Empfang des Heiligen Geistes, wenn dies ritualisiert wird, nur mit dem Wasserritus (d. h. Unter-

²⁶ Dafür ist natürlich auf 1Kor 12,13a zu verweisen; dies ist m.E. der einzige Text (vgl. auch Apg 2,41), der für eine Einverleibungsaussage in Anspruch genommen werden kann. Die Formulierung scheint kontextuell vom Argumentationsgang mit der Leib-Glieder-Metaphorik bestimmt zu sein; diese dürfte aber ihren Haftpunkt im Herrenmahl haben (vgl. 10,16f). Ob 12,13c impliziert, dass zur Taufhandlung mit Wasser eine (erste – vgl. den Aorist) Teilnahme am Herrenmahl gehört, ist nicht sicher zu entscheiden, aber m.E. wegen des intratextuellen Bezugs auf 10,4 doch wahrscheinlich; vgl. auch *Martin Hasitschka*: Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie. Neutestamentliche Perspektiven, in: *Silvia Hell / Lothar Lies* (Hg.): Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck 2002, 9–18. Immerhin war dieser Konnex dort in der Regel gegeben, wo die frühesten Zeugnisse etwas vom Ritus verraten, vgl. die Literatur in Anm. 26 und 31.

Sonstige explizite Konnotationen eines realen Wasserritus gehen (teilweise wie bei der Johannestaufe) eher in Richtung Abwaschen bzw. Sich-Reinigen-Lassen und implizieren zunächst Sündenvergebung (Apg 2,38, 22,16; Eph 5,26; Hebr 10,22; 1Petr 3,21), Heiligung und Rechtfertigung (1Kor 6,11), Jünger werden (Mt 28,18–20) und Wiedergeburt (Joh 3,5; Tit 3,5; vgl. Röm 6,3–5; Kol 2,12). Diese ist sachlich im Spiel in der Rede vom Christus-Anziehen bei der Taufe (Gal 3,27; vgl. Kol 3,9f), das eine Art unifizierenden Identitätswandel ausdrückt. Was immer eine Partizipation an Christus impliziert – das wird in den fünf letztgenannten Belegen der paulinischen Tradition der Fall sein, nähert sich – systematisch-theologisch gesehen – selbstverständlich einer „Einverleibungs“-aussage an; zum diesbezüglichen Konzept vgl. *Udo Schnelle*: Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, in: NTS 47 (2001), 58–75; *Daniel G. Powers*: Salvation through Participation. An examination of the notion of the believers' unity with Christ in the early Christian soteriology (CBET 29), Leuven 2002. Für sich steht 1Kor 15,29 (sog. Vikariatstaufe).

Zum (wiederum) explizit genannten Zusammenhang von Wasserritus und Gabe des Heiligen Geistes lassen sich etwa in der Apg unterschiedliche Modi feststellen: 2,38 steht beides in enger Verbindung, da für Lk das Pfingstgeschehen die grundlegende Umsetzung der Verheißung Lk 3,16 par (vgl. Apg 11,16) darstellt; vgl. auch 19,1–7 (mit Handauflegung). 8,14–17 ist die Taufe nicht mit der Gabe des Geistes verbunden, sondern diese folgt später mittels Handauflegung. 10,47 folgt die Taufe auf den schon gegebenen Geist Gottes (vgl. auch 9,17f). Für diese Variationen lassen sich redaktionelle (ekklesiologische) Anliegen des Lukas wahrscheinlich machen; vgl. z. B. *Rudolf Pesch*: Die Apostelgeschichte (Apg 1–12) (EKK 5/1), Zürich / Neukirchen 1986, 261–285; *Friedrich Avemarie*: Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2001.

Der enge Zusammenhang von Taufe (im Kern rituell wohl als ein Wasserritus zu verstehen) und Heiligem Geist findet sich überdies explizit in 1Kor 6,11; Tit 3,5; Joh 3,5. Andererseits gibt es Hinweise auf einen Akt des Empfangs des Geistes ohne expliziten Verweis auf einen Wasser- oder anderen Ritus (und eine Taufferminologie), so etwa 2Kor 1,21f; Eph 1,13f, vgl. 4,30; 1Joh 2,20.27; Hebr 10,22 (vgl. Hebr 6,4 mit 6,1f).

Von einer Handauflegung (wohl stets mit einer zugehörigen Sprechhandlung, welche die an sich mehrdeutige Handlung präzisiert) in sachlichem Zusammenhang mit dem Wasserritus ist die Rede in Apg 8,14–17; 9,17f.; 19,1–7; wohl auch Hebr 6,1f.

tauchen oder Eintauchen oder Übergießen oder Besprengung²⁷ in Verbindung mit einer christologischen oder trinitarischen Vollzugsformel) verbunden oder auch mit einer darauf folgenden Handauflegung samt Gebet?²⁸

Wer mit Schriftzeugnissen argumentiert, muss sich m. E. der Schwierigkeit, wenn nicht gar der Unmöglichkeit bewusst sein, aus den neutestamentlichen Schriften so etwas wie einen homogenen („apostolischen“) Ritus dessen rekonstruieren zu können, was in der Exegese und anderen theologischen Disziplinen als „Taufe“ bezeichnet wird. Dass es im Wesentlichen selbstverständlich *nur* um einen Wasserritus mit einer zugeordneten und interpretierenden Sprachhandlung ging, dürfte allerdings eine Annahme sein, die nur im Horizont der im Westen erfolgten (und unten besprochenen) Dekomposition des Ritengefüges der altkirchlichen Initiation plausibel erscheint.²⁹

Vgl. zur näheren Erläuterung der Belege die knappe Übersicht bei *Friedrich Avemarie*, Art. „Taufe II. Neues Testament“, in: RGG4 8, 2005, 52–59. Ausführlicher *Gerhard Barth*: Die Taufe in frühchristlicher Zeit, 2. verbesserte Auflage, Neukirchen-Vluyn 2002, bes. auch 117–127 (Taufvollzug und Taufordnung). Die ältere klassische Studie stammt von *George Beasley-Murray*: Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968 / Wuppertal 1998 [englisch 1962].

²⁷ Untertauchen (*submersio*) und Eintauchen (*immersio*), wobei über den Kopf der im Wasser stehenden Person Wasser gegossen wurde (vgl. die frühe Ikonographie der Taufe Jesu), waren wohl die gebräuchlichsten Vollzugsweisen des Wasserritus (später auch *affusio* und *aspersio*); vgl. *S. Anita Stauffer*: On Baptismal Fonts: Ancient and Modern (*Alcuin/GROW Liturgical Study* 29), Bramcote 1994, 9f. Die Praxis des Untertauchens hat für das älteste Christentum bestritten die einflussreiche Studie von *Eduard Stommel*: Christliche Taufriten und antike Badesitten, in: *JAC* 2 (1959), 5–14.

²⁸ Vgl. Anm. 24. Eine Realsalbung im Kontext der Taufe ist (anders als beim Krankendienst: Mk 6,13; Jak 5,14; vgl. Lk 10,34) in neutestamentlichen Texten nicht hinreichend nachweisbar (vgl. 2Kor 1,21; 1Joh 2,20.27), aber der Ausgangspunkt einer entsprechenden Ritualisierung ist natürlich gegeben in der naheliegenden Verbindung von Mk 1,9–11 par. (Taufe Jesu durch Johannes) mit Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38 (fraglich ist Hebr 1,9). Anders *Margaret Barker*: Temple Themes in Christian Worship, London 2007, 99–134, wonach die christliche Taufe von Anfang eine Art von Investitur in das königliche Priestertum bedeutete und somit eine Salbung (und Bekleidung?) eingeschlossen haben musste (vgl. aber z. B. Did 7). Zur Geschichte der Taufhandlung im weiteren Sinn vgl. neben den in Anm. 31 genannten Arbeiten *Kilian MacDonnell* / *George T. Montague*: Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries. Revised edition, Collegeville MN 1994; *Paul F. Bradshaw*: The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Revised and Enlarged Edition, London 2002, bes. 59–61, 144–170; *ders.*: Reconstructing Early Christian Worship, London 2009, 55–97; umfassend jetzt *Everett Ferguson*: Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, London 2009.

²⁹ Vgl. dazu *Georg Kretschmar*: Die Grundstruktur der Taufe. Neue Forschungen zur christlichen Initiation, in: *JLH* 22 (1978), 1–14; englisch in: *Maxwell E. Johnson* (Hg.): Living

3.2.2 Die Frage nach dem heute verwendeten Taufbegriff drängt sich auch aus anderen Gründen auf. In einigen kirchlichen Traditionen ist die „Taufe“ – im engeren Sinn verstanden als ein ritueller Vollzug mit Wasser und direkt zugehörigen Sprachhandlungen – Teil eines Geschehens, das insgesamt als Initiationsgeschehen, als Prozess der Eingliederung in die Christuswirklichkeit, die Kirche, betrachtet wird. Bisweilen wird eben von Taufe im Blick auf diesen katechetisch-liturgischen Initiationsprozess gesprochen, dessen unmittelbares Ende unklar bleibt, auch wenn oft die Teilnahme am Leben der Kirche, zumal die erste Kommunion, als Ziel des Prozesses betrachtet wird. Andere kirchliche Traditionen sprechen, wenn überhaupt, nur im Blick auf den genannten Kern des Wasserritus (mit zugehörigen Sprachhandlungen) von einer Initiation. Der Ausdruck „Taufe“ bezeichnet dann eben auch nicht mehr als diesen Wasserritus; bei den zugehörigen Sprachhandlungen denke ich einerseits an Formen eines Glaubensbekenntnisses des Täuflings, das auch seine Lebenspraxis bestimmt, andererseits an Fragen, die der Taufende an den Täufling richtet, oder an eine sog. Taufformel im Mund des Taufenden.³⁰ Unter dieser engen Perspektive sind – etwa im Blick auf Salbungen oder andere Handlungen – auch die modernen liturgischen Fachtermini „praebaptismal“ und „postbaptismal“ gebildet worden, die aber nur im Blick auf eben diesen Kern sinnvoll sind.

3.2.3 Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen“ unterscheidet in ihrer Studie über die „Ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen einer gemeinsamen Taufe“ drei Dimensionen dessen, was sie (in der englischen Originalfassung) ein gemeinsames „pattern of baptism“ nennt: „Erstens bezieht sich die Taufe ganz grundlegend auf den liturgischen *Wasserritus* und den Ablauf seiner Feier. Zweitens kann sich die Taufe auch auf den

Water, *Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville MN 1995, 11–34, hier 33: „There is no apostolic norm in a bare immersion, without accompanying rites (nor is it probable that any such thing ever existed).“ Zur problematischen, früher weit verbreiteten Annahme eines tendenziell kultlosen oder kultarmen Frühchristentums vgl. auch *Knut Backhaus: Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: *ThGl* 86 (1996), 512–533.

³⁰ Eine knappe Übersicht dieser – in der Regel triadisch strukturierten – Sprachhandlungen (zu denen man auch noch die analog gestaltete sog. abrenuntiatio zählen mag) aus der Zeit der Alten Kirche findet sich z. B. in: *Alfons Fürst: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster 2008, 131–133. 149–151. Vgl. auch *Wolfram Kinzig: „... natum et passus etc.“. Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther*, in: *ders. / Christoph Marksches / Markus Vinzent: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin 1999, 75–183.

umfassenderen Bereich der *christlichen Initiation* beziehen, zu dem über den spezifischen liturgischen Taufritus hinaus verschiedene weitere Komponenten gehören. Drittens können wir die Taufe als Hinweis auf die ständige Auferbauung und verantwortliche Nachfolge verstehen, bei der unsere in der Taufe begründete Berufung unser *ganzes Leben lang* verwirklicht wird.³¹ Es sind dieselben drei Dimensionen, denen wir schon bei Paul Avis begegnet sind.

Auf einer vergleichbaren, auch die Apostolizität der Kirche ins Spiel bringenden Linie liegen auch die Überlegungen des Studiendokuments von Glauben und Kirchenverfassung „One baptism“ (Stand 2006), wenn es im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe heißt:

„This process of discernment takes place within at least three contexts. These may be visualized as concentric circles with the baptismal rite at the centre, encircled by the larger pattern of Christian initiation, encircled in turn by the whole life and witness of the particular ecclesial community.

a) Recognition of baptism concerns discernment of the apostolicity of the rite itself. The baptismal ritual typically includes the proclamation of God's word, the confession of Christian faith, thanksgiving, the use of water to immerse or lave in connection with the proclamation of the triune name, and some signs or symbols (as in chrismation, laying on of hands, and admission to the eucharist) of reception into the Christian community. The importance of these for the mutual recognition of baptism is that these “signs of initiation”, which initiate the baptized into the realities signified, function as signs of the *common faith* which Christians through the ages share. The trinitarian formula realizes faith in the Father, Son, and Holy Spirit; and the water rite signals initiation into the *complexus* of meanings of the biblical teaching on baptism (cf. § 18–20, 43–47, 48–49).

b) Recognition of baptism also implies discerning apostolicity in the larger pattern of Christian initiation. In Christian churches there is typically a rich pattern of initiation which includes formation in the faith, baptism in water, and eucharistic communion leading to responsible participation in the life of the community.

c) Recognition of baptism also entails discerning apostolicity in the ongoing life and witness of the ecclesial community that baptizes and forms the new Christian.³²

3.3 Problematische Konsequenzen für die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung

Welche Dimension dessen, was unter „Taufe“ subsumiert wird, soll nun in zwischenkirchlichen Vereinbarungen wechselseitig als „Taufe“ aner-

³¹ Ekklesiologische Implikationen (wie Anm. 1), 57f (Nr. 18) [Hervorhebungen UvA]. Interessanterweise beschäftigt sich die Arbeitsgruppe wenig mit der zweiten Dimension, als welche doch die „klassische“ sakramentale Initiation mit dem Dreischritt Taufe (im engeren Sinn), Firmung (im Westen) oder Myronsalbung (im Osten), erste Teilhabe an den eucharistischen Gaben zu gelten hat (siehe unten).

³² Vgl. One baptism (wie Anm. 1), Nr. 14.

kannt werden? Ich fürchte, dass es oft nur die erste Dimension ist. Nach Auffassung der Arbeitsgruppe handelt es sich bei der zweiten Dimension der Taufe, nämlich dem „wider pattern of Christian initiation“, um Zusatzelemente, auch wenn nicht bestritten wird, dass die Taufe auf die volle Partizipation im Leben der Christuswirklichkeit hinzielt, die in der eucharistischen Mahlfeier ihre Mitte hat.

Ich halte das für ziemlich problematisch, denn diese Perspektive scheint doch vorauszusetzen, dass der im Westen eingetretene Zerfall einer rituell zusammenhängenden, im Einzelnen durchaus unterschiedlichen Initiation, wie sie in den verschiedenen „Ritusfamilien“ der Alten Kirche und heute noch in den verschiedenen Ostkirchen weitgehend der Fall ist,³³ zur impliziten Norm geworden ist. Die Initiation ist im Westen mit der Zeit bekanntlich in drei Teilhandlungen zerfallen, die sich zeitlich voneinander isoliert und verselbständigt haben: erstens die Wassertaufe mit ihren zugehörigen Sprachhandlungen, die auch eine (erste) sog. postbaptismale Chrisamsalbung umfasst und mit einer Geistverleihung rechnet; zweitens ein dem Bischof vorbehalten Akt einer (weiteren, die erste nunmehr entfaltenden) Geistverleihung mit Gebet unter Handauflegung, Bezeichnung mit dem Kreuz (consignatio) und (zweiter postbaptismaler) Chrisamsalbung; drittens die erste volle Teilnahme an der Eucharistiefeier mit der sog. Erstkommunion.

Was im Gebiet der Stadt Rom sinnvoll sein mochte – nämlich den Bischof an dem von Presbytern geleiteten Initiationsgottesdienst zu beteiligen, der in den Titelkirchen stattfand – führte in den riesigen Diözesen außerhalb städtischer Gebiete oft dazu, dass eine bischöfliche Firmung erst Jahre nach der (Wasser)Taufe oder gar nie erfolgte. Später kamen dann noch Überlegungen dazu, dass getaufte Kinder erst im Alter, wo sie Gut und Böse unterscheiden können, zur Kommunion zugelassen wurden. Angesichts des in seiner rituellen und lebenspraktisch erfahrbaren Zusammengehörigkeit zerstörten Initiationsritus ist es verständlich,

³³ Vgl. *Georg Kretschmar*: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: *Leit*, 5, 1970, 1–348. Zur ganzen Geschichte der kirchlichen Initiation vgl. neben der in Anm. 24 genannten Literatur *Bruno Kleinheyer*: Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7,1), Regensburg 1989; *Peter Cramer*: *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, c. 200 – c. 1150 (CSMLT IV/20), Cambridge 1993; *Reinhard Messner*: Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001, 59–149; *Bryan D. Spinks*: *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot 2006; *ders.*: *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, Aldershot 2006; *Maxwell E. Johnson*: *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition*, Collegeville MN 2007; *Christian Lange*: *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt 2008. Vgl. auch noch *August Jilek*: *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion*, Regensburg 1996.

dass die Reformationskirchen z. B. das, was sich als „Firmung“ herauskristallisiert hat und im Rang eines (von Christus eingesetzten) Sakraments stand, nicht übernehmen wollten.³⁴ Was blieb, war oft ein mit Handauflegung und Gebet verbundener Ritus, der den Abschluss der unterdessen eingeführten postbaptismalen Katechese markierte, also die „Konfirmation“ nach einem wie auch immer geregelten Religionsunterricht. Sie konnte zugleich als Zulassung zum Abendmahl oder zur Wahrnehmung von kirchlichen Ämtern usw. gelten.

Ich bezweifle, dass man je auf die Idee eines eigenständigen Firm sakraments gekommen wäre, wenn der mit der Zeit als *confirmatio* bezeichnete liturgische Akt immer mit dem Wasserritus und den zugehörigen Sprechhandlungen verbunden geblieben wäre. Dass auch die Orthodoxen, wo letzteres der Fall ist, von den zwei Sakramenten der Taufe und der Myronsalbung sprechen, ist die Folge der Übernahme einer eher fraglichen starren Sieben-Sakramente-Ordnung.³⁵ Wie dem auch sei: Die aus mehreren Gründen unplausibel gewordene Folge von faktisch eigenständigen Initiations sakramenten, aber auch ein nach dem (an

³⁴ Man vergleiche den etwas gequälten Argumentationsgang von Thomas von Aquin zum Thema der Konfirmation, besonders zur Frage, ob diese ein Sakrament sei: *Summa Theologiae* IIIa 72. Zur theologischen und liturgiegeschichtlichen Problematik der Firmung vgl. *Georg Kretschmar*: Art. „Firmung“, in: TRE 11, 1983, 192–204. Zu ihrer Geschichte vgl. *John D.C. Fisher*: *Confirmation Then and Now* (ACC 60), London 1978 [Neuausgabe: Mundelein IL (Hillenbrand) 2005]; *Aidan Kavanagh*: *Confirmation: Origins and Reform*, New York 1988 (mit einer kaum akzeptierten historischen These); *Andreas Heinz*, Die Feier der Firmung nach Römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs, in: LJ 39 (1989), 67–88; *Manfred Hauke*: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn, Paderborn 1999. Völlig zutreffend ist die Bemerkung von *Messner*: Einführung (wie Anm. 31), 138, dass die Firmung seit ihrer liturgischen Verselbständigung „sozusagen auf der Suche nach ihrer Theologie“ sei. – Ohne Diskussion neuerer Fragestellungen breitet umfangreiches Material aus: *Jean-Philippe Revel*: *La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit* (= *Traité des sacrements* 2), Paris 2006; vgl. auch *ders.*: *Baptême et sacramentalité*, t. 1: *Origine et signification du baptême*; t. 2: *Don et réception de la grâce baptismale* (= *Traité des sacrements* 1), Paris 2004/2005.

³⁵ Problematisch ist nicht nur mangelnde Bezeugung in der Alten Kirche und die Folge, dass man gezwungen wurde, andere analoge Zeichenhandlungen als Sakramentalien (gewissermaßen Sakramente zweiter Klasse) einzuführen, sondern vor allem die Behandlung der zentralen Eucharistie (auch der Taufeucharistie) als eines unter anderen Sakramenten. Wo die Firmung, wie es in der römisch-katholischen Kirche seit der 1910 von Pius XI. angeordneten Einführung der Früherstkommunion der Fall ist, regelmäßig auf diese folgt und zu einer Taufgelübdeerneuerung und einer Art Aufnahmeakt in die Welt erwachsener Christen und Christinnen geworden ist, lässt sich der (traditionelle) Charakter der Firmung als Teil der sakramentalen Initiation nicht mehr plausibel begründen. Die neue Ordnung der Christkatholischen Kirche der Schweiz sieht im Blick auf Jugendliche im Übergang zum Erwachsenenstatus durchaus einen pastoralen Handlungsbedarf gegeben und hat darum nach Abschluss der sakramentalen Initiation mit der Erstkommunion eine Art Weiterführung der Initiation mit einer „neuen“ liturgischen Handlung eingeführt, bei welcher der Bischof um die Entfaltung der Gabe des Heiligen Geistes gerade im Blick auf diesen Übergang der Jugendlichen betet; was in der traditionellen Sakramententheologie „Firmung“ heißt, gehört nunmehr (als „Bitte um den Heiligen Geist und Salbung“) auch bei Kleinkindern in den Taufgottesdienst und ist nicht mehr dem Bischof vorbehalten; vgl. Gebet und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Schriftenverlag) o.J. [2004], 207–227.

der Schrift aufzuweisenden) heilsnotwendigen Minimum fragender Ansatz bei der Ritualisierung des Initiationsvorgangs ließ eigentlich nur noch den Wasserakt und eine Taufformel übrig – eben Taufe im engeren Sinn. Die Gabe des Geistes wurde zwar im westlichen katholischen Ritus der Taufe im engeren Sinn durch die presbyterale postbaptismale Chrisamsalbung ritualisiert,³⁶ nicht aber die theologisch durchaus behauptete *incorporatio* in den Leib Christi, was im Rahmen des Sprachspiels des eucharistischen und ekklesialen *corpus Christi* mit der Teilnahme am eucharistischen Mahl hätte geschehen müssen: Wer Anteil am *corpus Christi* erhält, wird ein Glied am *corpus Christi*.

3.4 Ein erstes Reformanliegen

Aus all diesen Gründen scheint mir, dass dort, wo von der wechselseitigen Taufanerkennung die Rede ist, eine vom reichen altkirchlichen Ritengefüge doch ziemlich abstrahierende Konzeptualisierung der Taufe vorausgesetzt wird, wie sie im westlichen Christentum heimisch geworden ist, nämlich als Taufe im engeren Sinn, losgelöst aus dem Gesamtvorgang der Initiation.³⁷ Ob das im Blick auf diejenigen Traditionen, die über den Taufakt im engeren Sinn noch weitere Elemente zur sakramentalen Initiation zählen, und dies gar – wie im Osten – innerhalb eines einzigen Gottesdienstes, ein echter theologischer Fortschritt ist, bleibt für mich ziemlich fraglich. *Ich meine vielmehr, dass eine Taufanerkennung unbedingt eine Reform der Taufe, genauer der christlichen Initiation impliziert.* Die Stim-

³⁶ Diese Ritualisierung schließt natürlich nicht aus, dass der Taufvorgang im engeren Sinn vom Heiligen Geist bewirkt wird; umgekehrt kann man – wie schon erwähnt – auch nicht aus 1 Kor 6, 11; Apg 2, 38; Joh 3, 5 (vgl. 7, 37–39) oder Tit 3, 5 bzw. der biblischen Tradition der Taufe Jesu mit Sicherheit folgern, dass rituell nur ein Tauchakt die „Taufe“ ausmachte (vgl. oben Anm. 26 und 27).

³⁷ Ich vermute, dass bei einem Übertritt eines Westchristen in die Orthodoxie doch ein Unterschied gemacht werden kann, je nachdem die Initiation „nur“ die Wassertaufe oder eben auch eine Chrismation einschloss. An sich gilt oft die Myronsalbung (neben Bekenntnis des orthodoxen Glaubens, Beichte und Kommunion) als das sichtbare Zeichen der Aufnahme in die Orthodoxie (vgl. can 7 des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381). Wenn der oben erwähnte Kommentar der KOKiD (vgl. oben Anm. 5) festhält, dass es „in der orthodoxen Kirche kein in jedem Einzelfall anzuwendendes Verfahren bzw. Formular für die Aufnahme von getauften Christen gibt“; so scheint die Tendenz in der russischen orthodoxen Kirche dahinzugehen, dass bei gefirmten Katholiken oder bei Altorientalen, die übertreten, auf eine Myronsalbung verzichtet wird, nicht aber bei Protestanten; diese wird demnach als ein Analogon zur westlichen Chrisamsalbung bei der Firmung gesehen. Wie dem auch sei: Die wechselseitige Anerkennung der Taufe bedeutet je nach dem Verständnis dessen, was eine Kirche zur Taufe im Sinn der (vollen sakramentalen) Initiation zählt, bei Übertritten zu einer anderen Kirche Verschiedenes. – Zur orthodoxen Taufhandlung vgl. etwa *Lothar Heiser*: Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter (Sophia 25), Trier 1987 / 2. Auflage Basel 2008.

migkeit von rituellem Handeln und theologischer, an der Schrift orientierter Interpretation kommt für das eigene Erleben³⁸ mit einer Orientierung an den Hauptelementen der altchristlichen Initiation besser zur Geltung als liturgische Akte, die sich verselbständigt haben und deren Zusammengehörigkeit mehr behauptet wird als dass sie erfahrbar ist.

Mit diesem Postulat stehe ich nicht allein.³⁹ Ich verweise nur auf die Ordnung der Erwachseneninitiation in der römisch-katholischen Kirche von 1972, in der diese Forderung maßgeblich verwirklicht worden ist.⁴⁰ Hier wird in einem einzigen Gottesdienst unter presbyteraler Leitung ein zum Glauben gekommener suchender Mensch⁴¹ in die Kirche Gottes eingliedert, also – traditionell gesprochen – mit Taufe, Firmung,⁴² Erstkommunion. Man kann von einer Taufeucharistiefeyer sprechen. Dabei gibt es – um nur diesen Punkt des Ritus zu nennen – nur *eine* „postbaptismale“ Chrisamsalbung.⁴³ Dieses Modell hat auch entsprechende Reformen der Taufordnung in anderen Kirchen angeregt, besonders in Nordamerika (Episkopalkirche, Lutheraner u. a.). Ich kann aus Zeitgründen darauf nicht näher eingehen.⁴⁴ Im altkatholischen Raum finden wir (zumindest) die rituelle Einbettung der „Taufe im engeren Sinn“ in eine kohärente Gesamtinitiation

³⁸ Soll die Taufe bzw. die grundlegende Initiation in die vom Heiligen Geist erschlossene Christuswirklichkeit um des weiteren Hineinwachsens in den Glauben auch biographisch fundiert sein, so muss sie m. E. irgendwie erinnerbar sein. Eine Taufgelübdeerneuerung bei einer nach wie vor vorausgesetzten Praxis der Säuglingstaufe kann dies m. E. nicht hinreichend leisten (siehe auch unten 3.4).

³⁹ Vgl. z. B. die Beiträge in: *Hell / Lies* (Hg.): Taufe (wie Anm. 24), besonders *Reinhard Messner*: Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Verhältnis von Taufe und Eucharistiegemeinschaft, ebd., 19–34.

⁴⁰ *Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano (TPV) 1972. Vgl. dazu *Aidan Kavanagh*: *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, New York 1978, 81–203; *J. Michael McMahon*: *The Rite of Christian Initiation of Adults. A Pastoral Liturgical Commentary*. Revised edition, Washington DC (FDLC) 2002; *Aidan Kavanagh*: *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, in: *Johnson* (Hg.), *Living Water* (wie Anm. 27), 259–273.

⁴¹ Obige Formulierung versucht etwas von der Spannung und dynamischen Bewegung dessen aufzunehmen, was in Mk 9,24 (Sondergut) zu lesen ist: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben.“

⁴² Im Zentrum dieses Teils des Ritengefüges der Initiation steht die mit Handauflegung und Gebet vollzogene Bitte um den Heiligen Geist und eine Chrisamsalbung.

⁴³ Zur („byzantinisierenden“) Wahl des Salbungsgebets bzw. der Salbungsformel vgl. *Johnson*: *Rites* (wie Anm. 31), 445–448.

⁴⁴ Vgl. *Johnson*: *Rites* (wie Anm. 29), 375–478; *ders.*: *Living Water* (wie Anm. 27), 259ff; *Spinks*: *Reformation* (wie Anm. 31), 164–199.

auch in Deutschland und der Schweiz.⁴⁵ Allerdings müsste eine solche Tauf-eucharistiefeyer grundsätzlich gelten – also auch für die Kleinkindertaufe, die ja nicht schlechterdings auszuschließen ist.

3.5 Ein zweites Reformanliegen

Die Säuglingstaufe wirft freilich ein weiteres Problem auf, das in Dialogen mit „täuferischen“ Traditionen zur kontroversen Erörterung ansteht. Darauf kann ich nur sehr kurz eingehen, muss es aber tun, weil die geforderte Reform der christlichen Initiation auch damit zusammenhängt. In diesen Dialogen geht es wie in anderen auch um das jeweilige theologische Verständnis der Taufe mit seinen zahlreichen Teilaspekten: In welchem Verhältnis stehen Taufe und Glaube? Muss der schon geweckte Glaube der Taufe (bzw. der Initiation) vorangehen, kann er ihr erst folgen? Dieselbe Frage betrifft das Verhältnis von menschlichem Glaube und göttlicher Gnade: Ist der Glaube vom Geist Gottes schon geweckt und so die Taufe eher eine Art Ratifizierung statt die Verleihung des Geistes, der Gnade? Wie ist von der Taufe als einem Sakrament zu reden? Damit verbunden ist auch die Frage, wie sehr zur Taufe eine verbindliche Lebenspraxis und Kirchenmitgliedschaft gehört.

Diese Klärungsversuche vollziehen sich im Gespräch mit „täuferischen“ Traditionen vor allem im kritischen Blick auf die jahrhundertelange Praxis der *mainstream*-Kirchen, Neugeborene zu taufen. In diesem Fall kommt nämlich der fundamentale theologische Sachverhalt, dass der zur Taufe führende Prozess des Zum-Glauben-Kommens eines Menschen den Charakter einer Entsprechung zu dem im Evangelium ergehenden Ruf Gottes hat, nur gebrochen zum Ausdruck. Der Säugling kann diese Antwort auf keine Weise geben. Die *mainstream*-Kirchen verweisen auf den stellvertretenden Glauben von Eltern und Paten oder der Gemeinde – ob das wirklichkeitsgerecht oder wirklichkeitsfremd ist, muss sich dann erst weisen. Auch die übliche theologische Begründung, dass in der Taufe von Neuge-

⁴⁵ Vgl. Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2004, 24–50 (wobei freilich eine „in absehbarer Zeit“ mögliche „Firmung durch den Bischof“ der Firmung in der Tauf-eucharistiefeyer vorgezogen wird); vgl. dazu auch *Angela Berlis*: Heute leben aus der Taufe. Theologische Reflexionen in praktischer Perspektive, in: ÖR 53 (2004), 282–297, hier 290–293. Gebet und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz (wie Anm. 33), 209–215 – freilich noch ohne Neuordnung des Katechumenats, was besonders bei der „Vorbereitung auf die Taufe (Katechumenatsriten)“, deren liturgischer Vollzug in zeitlichem Abstand der „Feier der Taufe“ vorausgeht, einen etwas ritualistischen Eindruck erweckt.

borenen die allem menschlichen Tun zuvorkommende Gnade Gottes und sein universaler Heilswille bezeugt werden und am Werk seien, ist eher schwach, denn was grundsätzlich für alle im Glauben vollzogenen Akte von Menschen gilt, kann kaum die Säuglingstaufe im Besonderen plausibel machen.

Dass die Säuglingstaufe problematisch ist, wird heute durchaus auch in denjenigen Kirchen gesehen, die sich diesbezüglich nicht der Taufpraxis der alten Täufergemeinden oder der Baptisten oder der Disciples of Christ oder von neuen Missionskirchen verpflichtet wissen, nur Menschen (jeglichen Alters) zu taufen, die nach entsprechender Katechese ihren Glauben selbst zu bekunden vermögen.⁴⁶ In diesen im weitesten Sinn „täuferischen“ Traditionen ist Taufe immer Taufe von Gläubigen, auch wenn deren Glaube selbstverständlich zu wachsen und sich zu vertiefen hat. Von daher ist zu verstehen, dass täuferische Gemeinden einer gegenseitigen Taufanerkennung oft zurückhaltend oder ablehnend gegenüber stehen. Für sie ist die Taufe von Neugeborenen eigentlich eine Ungläubigentaufe.

Die immer wieder für die Gegenwart als fragwürdig erkannte Praxis der Säuglingstaufe verstehe ich als einen Aufruf an die *mainstream*-Kirchen, der Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung *vor und nach der Initiation* genauso einem Reformprozess zu unterziehen wie den liturgisch-ekklesialen Vollzug der Initiation.⁴⁷ „Das Ziel einer solchen Klärung der

⁴⁶ Vgl. jüngst *Wolfram Kerner*: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004; *André Birmelé*: Die Taufe in ökumenischen Dialogen, in: *Wilhelm Hüffmeier / Tony Peck* (Hg.): Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe / Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a.M. 2005, 52–78 (deutsch) bzw. 79–103 (englisch); *Roland Gebauer*: Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven, in: *Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen* (Hg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2005, 225–239; Ecclesiological Implications (wie Anm. 1), 45–72, bes. 52–58; vgl. auch das Studiendokument *One Baptism* (wie Anm. 1), bes. Nr. 59–73; *Thomas Hafner / Jürg Luchsinger* (Hg.): Eine Taufe – viele Meinungen, Zürich 2008. Eine Kurzinformation zum Taufverständnis in den verschiedenen Denominationen und ökumenischen Dialogen bietet *Erich Geldbach*: Taufe. Ökumenische Studienhefte 5 (BensH 79), Frankfurt a.M. 1996; vgl. auch noch die für Deutschland geltende Übersicht von *Michael Kappes / Eberhard Spiecker*: Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer 2003.

⁴⁷ Vgl. auch *Gerard Rouwhorst*: Christian Initiation in Early Christianity, in: *Lambert Leijssen* (Hg.): Initiation chrétienne et la liturgie / Christian Initiation and the Liturgy. FS Jozef Lamberts (TEL 22); Leuven 2008, 104–123, hier 121–123. Eine Folge des Reformpro-

vollen Initiation von Menschen in die Kirche als den vom dreieinen Gott geschaffenen Heils- und Lebensraum wäre die Integration von existentiellen und rituellen Teilaspekten wie Orientierung am Evangelium, persönliches und gemeindliches Glaubensbekenntnis, Taufhandlung mit Wasser und zugehöriger Sprachhandlung, Geistempfang, erster Empfang des Abendmahls in einen für den Täufling lebensbiographisch als zentral erfahrbaren und erinnerungsfähigen Akt, der seinerseits eingebettet ist in einen Prozess der geistlichen und lebenspraktischen Vertiefung, der ein Leben lang dauern mag.⁴⁸ Andererseits müssten aber auch Empfindungen und Erwartungen, die Eltern angesichts der Geburt eines Kindes umtreiben und die zunächst vielleicht wenig mit einer „richtigen“ Tauftheologie zu tun haben, mitberücksichtigt werden; denn die Geburt eines Menschen ist ein schöpfungstheologisch unabweisbares Grunddatum, das auch eine – aus einem primär ökumenischen Anliegen – die ekklesiale Relevanz der Taufe hervorhebende Programmatik nicht ausklammern darf.⁴⁹

Hier liegt Vieles im Argen, gerade auch bei uns Altkatholiken, wenn es gewissermaßen „folgenlose“ Taufen gibt. Eine solche umfassende Reform der Initiation ins Auge zu fassen, nun auch im ausgeweiteten Blick auf eine lebenslange Vertiefung der in der Initiation geschenkten Zugehörigkeit zur Christuswirklichkeit,⁵⁰ wäre sicher ein herausforderndes Ziel für die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) bzw. für eine von ihr beauftragte Kommission. Man müsste schrittweise vorgehen und könnte aus den Überlegungen und Erfahrungen der nordamerikanischen Kirchen

zesses wäre auch die eindeutige Klärung des Zeitpunktes der Zugehörigkeit zur Kirche; vgl. *One Baptism* (wie Anm. 1), Nr. 56–58.

⁴⁸ Vgl. von *Arx*: Gutachten (wie Anm. 4), 7. Meine Zurückhaltung gegenüber der Säuglingstaufe ist übrigens nicht von den Überlegungen Karl Barths bestimmt; vgl. dazu zuletzt *W. Travis McMaken*: Authority, Mission, and Institution. A Systematic Consideration of Matthew 28.18–20 in Karl Barth's Doctrine of Baptism, in: *Ecclesiology* 5 (2009), 345–361.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa *Claudia Hofrichter*: Täglich neu in die Taufe hineinkriechen. Ein Monopol als pastorale Chance, in: *Kranemann* (Hg.): *Wiederkehr* (wie Anm. 12), 119–142; *Christoph Müller*: Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals (PTHe 102), Stuttgart 2010.

⁵⁰ Vgl. dazu etwa *Albert Gerhard*: Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: *simul iustus et peccator*. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: *Theodor Schneider / Gunther Wenz* (Hg.): *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 119), Freiburg i.Br / Göttingen 2001, 376–395. Das Leben in der durch die Taufe bzw. die sakramentale Initiation eröffneten ekklesialen Christuswirklichkeit sollte überdies auch darin zum Ausdruck kommen, dass in liturgischen Texten zu Buße und Bestattung, aber auch Ordination und Trauung ein expliziter Rekurs auf die sakramentale Initiation artikuliert wird.

und anderswo wichtige Anstöße gewinnen.⁵¹ Denn es scheint sich eine Art von ökumenischer Vereinheitlichung anzubahnen, wie sie schon einmal für das 4. Jahrhundert festgestellt worden ist, als sich die altsyrische⁵² und die mediterrane Tradition anzugleichen begannen⁵³.

4. Schlussfolgerungen

Was ist denn meine Antwort auf die im Titel dieser Reflexion gestellten Frage: „Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft: Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen?“ Sie haben gemerkt: Ich bin ja etwas skeptisch gegenüber den Erwartungen, die mit Vereinbarungen über wechselseitige Anerkennung der Taufe verbunden werden, weil ich den dabei vorausgesetzten Begriff „Taufe“ für mehrdeutig, oszillierend und gegenüber dem Ritengefüge der altkirchlichen Initiation für defizitär halte. Es geht m. E. bei der Frage der Taufanerkennung und der Taufekklesiology um die ganze auf die Eucharistie zielende Initiation als bleibende Basis des Christ-Seins. So müsste man vielleicht eher von einer „baptismal-eucharistic ecclesiology“ oder „initiation ecclesiology“ sprechen.⁵⁴

Ob die bisher geführte Debatte über die Taufanerkennung die mit anderen theologischen Themen verbundenen offenen Fragen derart zurückdrängen mag, dass schon daraus Kirchengemeinschaft oder zumindest *eucharistic sharing* bei noch nicht möglicher Kirchengemeinschaft als logische Konsequenz erscheint, bleibt mir fraglich.⁵⁵ In dieser Hinsicht scheint mir

⁵¹ Vgl. Anm. 42. Dazu mögen auch Reflexionen über einen sinnvollen (unter Umständen auch ökumenisch durchgeführten) liturgischen Vollzug eines Gedächtnisses der Taufe gehören; vgl. *Martin Stuflessner*: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg i.Br. 2004; *ders.* / *Stephan Winter*: Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens (Grundkurs Liturgie 2), Regensburg 2004.

⁵² Vgl. zuletzt *Sebastian Brock*: The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (Gorgias Liturgical Studies 4), Piscataway NJ 2008.

⁵³ Vgl. *Messner*: Einführung (wie Anm. 31), 85, und die weitere in Anm. 31 genannte Literatur. Vgl. auch *Raymond Burnish*: The Meaning of Baptism. A Comparison of the Teaching and Practice of the Fourth Century with the Present Day (ACC 67), London (SPCK) 1985.

⁵⁴ Auch *Mattijs Ploeger*: Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7), Groningen / Tilburg 2008, 477–495, verbindet in seinem Buch diese zusammengehörigen Aspekte.

⁵⁵ Die Fraglichkeit (nicht mehr!) ist freilich nur verständlich, wenn die zutiefst ekklesiale Bedeutung und Verbindlichkeit von *eucharistic sharing* vorausgesetzt wird: Was getaufte Menschen zu einer sichtbaren Einheit im Leib Christi und als Leib Christ verbindet und mithin als die Eine Kirche (konkret *qua* Ortskirche) sichtbar konstituiert, kommt unüber-

die im Jahr 2003 von der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz geäußerte Ansicht immer noch zutreffend, dass nicht ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie⁵⁶ oder Amt⁵⁷ als je isolierte Größen, sondern ein gemeinsames Grundverständnis der Kirche die Voraussetzung für die Ausnahme von Kirchengemeinschaft ist.⁵⁸ Das zu erreichen wird m.E. am besten gefördert durch eine umfassende Reflexion darüber, wie bei uns die christliche Initiation nach ihrer liturgischen und kerygmatisch-katechetischen Seite reformiert werden kann.

treffbar im *eucharistic sharing* der Eucharistiefeyer zum Ausdruck; Amtsträgeraustausch oder gar die Unterzeichnung von Vereinbarungen über volle Kirchengemeinschaft, die angeblich einen größeren Grad von Einheit signalisieren sollen, haben m.E. demgegenüber einen geringeren theologischen Status.

⁵⁶ Vgl. das Nachwort.

⁵⁷ Vgl. One Baptism (wie Anm. 1), Nr. 16: „It is important to remember that the churches speak of recognition not only with regard to baptism but also of other dimensions of the life of the church, in particular ministry. For recognition of ministry to occur, churches need to discern apostolicity in the patterns, and source of authority, of the ministry exercised in other churches. It often happens that baptism is recognized among churches, but the members of those churches are not able to partake together of the eucharistic meal. This situation – so puzzling to the uninitiated – arises through lack of mutual recognition not of baptism, but of ministries.“ Vgl. auch Nr. 55: „... In other cases there is mutual recognition of baptism, but without the possibility of a common eucharist. Here a kind of ‚asymmetry‘ seems to exist between the sacraments of baptism and the eucharist: all baptized persons have been incorporated into Christ’s one body, the Church; but they are not all able to partake together in the eucharist. As is well known this is due to a lack of recognition not of baptism, but of ministries. Here we see most clearly, and painfully, the inter-relation of baptism, eucharist, and ministry – and, for some, of collegiality and primacy. These form, so to speak, an interlocking package of ecclesial life, so that mutual recognition in one area alone does not achieve a state of full ecclesial communion among churches ...“ Von einer Asymmetrie (oder einem Paradox, vgl. auch Nr. 53) ist die Rede, weil der Text davon ausgeht, dass die Taufe zwar einen Menschen in den Einen Leib Christi eingliedert, aber die konkrete Verortung der Taufe in einer spezifischen Konfession diese Einheit nicht erlebbar macht, wenn diese spezifischen Konfessionen nicht in voller Gemeinschaft zueinander stehen. Das ist eine zwar verständliche, aber in den weiteren Konsequenzen nicht unproblematische ekklesiologische Konzeption.

⁵⁸ Vgl. IKZ 93 (2003), 205–207, hier 206: „Die Theologenkonferenz ist der Meinung, dass für die Aufnahme von Kirchengemeinschaft ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt (dessen Probleme sie nicht eigens thematisierte) als je isolierte Größen nicht genügt. Vielmehr ist auch ein gemeinsames Grundverständnis der Kirche als eine im dreieinigen Gott gründende Gemeinschaft vorauszusetzen, denn nur so bekommen Taufe, Eucharistie und Amt, beziehungsweise die Elemente Schrift und Tradition, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die Sakramente und das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, ihren Ort im Mysterium der Kirche.“ Vgl. auch *Grigorios Larentzakis*: Die Taufe und die Einheit der Kirchen. Orthodoxe Aspekte, in: *Beintker u. a.* (Hg.): Konsultationen (wie Anm. 1), 268–294, hier 286f.

5. Nachwort

Im Sinn einer Ergänzung sei noch darauf hingewiesen, dass im Altkatholizismus eine der im Zusammenhang mit der Taufanerkennung genannten möglichen Zielsetzungen, nämlich die eucharistische Gastfreundschaft oder – wie ein älterer Ausdruck lautete – Gastkommunion durchaus schon früher, vor der Profilierung einer Taufekklesiologie, zur Sprache gekommen ist. Aber damals wurden eher ein gemeinsames Abendmahlsverständnis oder andere Elemente, die folglich eher für eine eucharistische Ekklesiologie signifikant sind, als Kriterium herangezogen.

5.1 Das war der Fall in der Bischöflichen Verordnung von Bischof Josef Brinkhues aus dem Jahr 1971: „Wir haben nicht die ‚offene‘ Kommunion. Die Einladung, zum Tisch des Herrn zu kommen, sollte bei jeder Eucharistiefeier ausgesprochen werden. Die Einladung wendet sich an alle anwesenden Gläubigen, die unsern Glauben an die Wirklichkeit und leibliche Gegenwart des erhöhten Herrn im hl. Sakrament des Altars mit uns teilen. ‚Kommt alle, das Mahl ist für euch bereitet.‘“⁵⁹

Etwas nuancierter und vorsichtiger äußerte sich Bischof Urs Kury in einer Intervention auf der Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz von 1972, in der er präzisiert, dass von einer kirchenamtlichen Interkommunion (wie z. B. auf Grund der anglikanisch-alkatholischen Bonner Vereinbarung von 1931) die „von jeher geübte Praxis“ zu unterscheiden sei, „dass wir auf erfolgte Anfrage hin und nach einer vorangegangenen Aussprache denjenigen Protestanten [sic] das Abendmahl spenden dürfen, die mit unserer Kirche innerlich verbunden, auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen und bereit sind, unseren Glauben zu teilen, dass der erhöhte Christus in den Abendmahls Gaben unter der Einwirkung des Heiligen Geistes mit der Segensmacht seines Kreuzestodes unter uns gegenwärtig sei“.⁶⁰

⁵⁹ Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, 1971, Nr. 2, vom 15. März 1971. Da der Text nicht erläutert, was er mit „offener Kommunion“ ablehnt, muss man annehmen, damit sei eine Zulassung von Gliedern anderer Denominationen gemeint, die *nicht* den besagten Glauben an die Realpräsenz teilen. Faktisch besteht freilich kein großer Unterschied, wenn man die Rede von „offener“ Kommunion in den 1970er Jahren berücksichtigt; vgl. z. B. *Walter Kasper: Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung*, in: *Christen wollen das eine Abendmahl* (Publikbücher 2), Mainz 1971, 40–50. Brinkhues schrieb im Vorfeld des „Ökumenischen Pfingsttreffens“ 1971 in Augsburg, das offene Kommunionfeiern forderte.

⁶⁰ Vgl. Protokoll der Nationalsynode 98 / Rheinfelden 1972, 36–37. Dass nur Protestanten erwähnt werden, ist auf dem Hintergrund der ein Jahr zuvor erklärten Absage an ökume-

5.2 Hervorgerufen durch die Krise, welche die 1985 zwischen der altkatholischen und den evangelischen Kirchen Deutschlands getroffene „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ in der Utrechter Union hervorgerufen hat,⁶¹ beschäftigte sich zunächst die 26. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 1987 in Löwen zu „Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie“ und stellte fest, dass in vielen altkatholischen Kirchen aus pastoraler und – das ist in dieser expliziten Weise neu – ökumenischer Verantwortung die Praxis bestehe, Christen anderer Kirchen, die auf der Basis der alten Kirche stehen, den Empfang des eucharistischen Sakraments zu ermöglichen⁶².

Fünf Jahre später (1992) veröffentlichte die IBK eine Erklärung zu „Eucharistiegemeinschaft und kirchliche Einheit“. Sie übernimmt den ersten Abschnitt aus der Erklärung der Theologenkonferenz, wonach eucharistische Gemeinschaft grundsätzlich kirchliche Gemeinschaft sei und diese immer wieder neu schafft (also: „The Eucharist makes the Church“). Sie kritisiert konsequenterweise Ausdrücke wie „eucharistische Gastfreundschaft“ oder „Gastbereitschaft“, die den Eindruck erweckten, die Glieder der einen Konfession seien Gäste einer andern, als unangemessen; darunter müsste wohl auch Kürys Rede einer Gastkommunion fallen. Die Erklärung kommt aber doch auch auf die Praxis zu sprechen, dass das Sakrament der Eucharistie Christen aus anderen Kirchen gespendet wird, die auf der Basis des Glaubens der alten Kirche stehen und – eine Reminiszenz an Küry und Brinkhues – an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie glauben. Das geschehe auf deren Verantwortung hin (ein wiederkehrender Topos) und sei – das ist ein neuer Gedanke – die Anwendung des

nische Abendmahlsfeiern zu verstehen, was mit dem Umstand begründet wurde, die altkatholische Kirche suche in ihrer altkirchlichen Programmatik Gemeinschaft mit Kirchen, deren katholischer Charakter außer Zweifel stehe; die Zustimmung zu solchen erwünschten ökumenischen Abendmahlsfeiern würde die bisherigen Wiedervereinigungsbestrebungen (mit Anglikanern, Orthodoxen und neuerdings auch Römisch-Katholiken) verleugnen, umso mehr als ja die „von uns hochgeschätzte evangelisch-reformierte Kirche [in der deutschsprachigen Schweiz]“ keine Bekenntnisbindung und keine gemeinsame vertretene Auffassung über Amt und Sakrament kenne.

⁶¹ Die IBK hat diese Vereinbarung bekanntlich nicht „gebilligt“, wie es gemäß der damals geltenden Fassung der „Vereinbarung“ der Utrechter Konvention (Artikel 10, Ziffer 1) hätte geschehen müssen. Die daraus entstandene Kontroverse ist dann letztlich ohne Klärung im Sand verlaufen.

⁶² Vgl. IKZ 77 (1987), 207f.

Grundsatzes der Oikonomia, d. h. ein Verhalten, das ausschließlich pastoralen Bedürfnissen und geistlicher Hilfe dienen solle.⁶³

5.3 Wenn man diese Aussagen überblickt, lässt sich eine beachtliche inhaltliche Spannung nicht verleugnen: Auf der einen Seite wird, auch wenn von pastoralen Bedürfnissen oder von ökumenischer Verantwortung die Rede ist, betont, der außerordentliche Charakter von *eucharistic sharing* ohne volle kirchliche Gemeinschaft müsse gewahrt bleiben. Auf der anderen Seite scheint es normale Praxis zu sein, Angehörige einer anderen Kirche grundsätzlich immer und ohne irgendwelche Umstände zur Teilnahme an der Kommunion einzuladen.⁶⁴ Das scheint mit dem Grundsatz der Oikonomia, die damit gewissermaßen zur Norm geworden ist, in Spannung zu stehen,

Das ist aber nicht der Punkt, auf den ich jetzt hinweisen will; vielmehr geht es mir um den Umstand, dass in all diesen Texten nicht auf die Taufe als gemeinsames Band der in verschiedenen, getrennten Kirchen lebenden Christen hingewiesen wird. Das ist höchstens in der niederländischen Rubrik der Fall, die diesbezüglich von der Formulierung, wie sie in Resolution 45 der „Lambeth Conference“ von 1968 vorliegt, beeinflusst sein mag: „The Conference recommends that, in order to meet special pastoral needs of God’s people, under the direction of the bishop Christians duly baptized in the name of the Holy Trinity and qualified to receive Holy Communion in their own Churches may be welcomed at the Lord’s Table in the Anglican Communion.“⁶⁵

⁶³ Vgl. IKZ 84 (1994), 62f.

⁶⁴ Vgl. etwa die entsprechende Rubrik in: Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, in opdracht van het Collegiaal Bestuur samengesteld door de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgische Muziek en de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie, Baarn (Gooi en Sticht) 1993, 476: „Tot de heilige communie zijn allen genodigd die gedoopt zijn, in hun kerkgemeenschap deelnemen aan de tafel van de Herr en met ons zijn tegenwoordigheid willen vieren.“

Das Gesangbuch des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland „Eingestimmt“ (Bonn 2003, 11) verweist in der Einführung zur „Feier der Heiligen Eucharistie“ auf die seit 1931 bestehende volle Gemeinschaft (der Utrechter Union) mit den Anglikanern und die 1985 mit der Evangelischen Kirche in Deutschland getroffene Vereinbarung („einander zur Eucharistie einzuladen“) als Verwirklichung eines generellen altkatholischen Bemühens „um die Gemeinschaft im Herrenmahl“. Das Christkatholische Gebet- und Gesangbuch (wie Anm. 33) sagt diesbezüglich gar nichts.

⁶⁵ Roger Coleman (Hg.): Resolutions of the Lambeth Conferences 1867–1988, Toronto (Anglican Book Centre) 1992, 166; vgl. Resolution 42 von 1930 (S. 81). Die Resolution 4 von 1988 auf Grund des Niagara Report (ebd., S. 197) betrifft *gegenseitige* anglikanisch-lutherische Regelungen über ein „interim eucharistic sharing“.