

2.2 Taufe – Mitte und Grenze der Kirche Zur theologischen Vorgeschichte der neuzeitlichen Taufproblematik

Wolfgang Lienemann

Vorbemerkung: Entfaltung der Fragestellung

Im Juni 1950 hat die Synode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands eine »Erklärung zur Lehre vom Sakrament der heiligen Taufe« verabschiedet, in welcher in fünf Thesen die Grundzüge lutherischer Tauftheologie zusammengefaßt sind. An der Spitze jeder These steht jeweils eine zentrale, einschlägige Stelle des Neuen Testaments; auf deren thetische Erläuterung folgen eine oder mehrere Verwerfungen falscher Meinungen (nicht: Lehren!). Unter den Verwerfungssätzen zur V. These finden sich u. a. folgende Formulierungen:

»Wir verwerfen die falsche Meinung, es müsse um der Erhaltung der Volkskirche willen die Kindertaufe ohne Gemeindezucht und ohne Unterweisung gewährt werden.

Wir verwerfen aber ebenso die falsche Meinung, es dürften christliche Eltern dem Kind, das Gott ihnen anvertraut hat, die Gabe der Taufe vorenthalten.«¹

Diese Verwerfungssätze verbinden zwei Sachverhalte, die in der Geschichte der christlichen Kirche immer wieder das Nachdenken und Handeln im Blick auf die Taufe bestimmt haben: Gemeindezucht und Unterweisung weisen darauf hin, daß mit dem Taufwasser nicht leichtsinnig und verschwenderisch umgehen darf, wer mit Ernst Christ sein will; zugleich liegt im Beharren auf der Kindertaufe die Warnung vor subjektiver Skrupulosität, in welcher aus dem Ernst immer wieder die selbstquälerische Frage nach der Würdigkeit und

1 Der Text der Erklärung findet sich u. a. im Kirchlichen Jahrbuch 77, 1950, 41–46 (hier: 45). Im Anschluß ist die »Lebensordnung« der VELKD unter Verweis auf die sachlich voll übereinstimmende Taufordnung der Ev. Kirche von Westfalen abgedruckt; dort heißt es u. a.: »Eltern, die ihr Kind nicht innerhalb eines Jahres nach der Geburt taufen lassen und dadurch kundtun, daß sie den Segen der Taufe verschmähen, verletzen die kirchliche Ordnung und verlieren das Wahlrecht, das Recht zur Patenschaft und die Fähigkeit zur Bekleidung von kirchlichen Ämtern.« (Ebd., 47).

darin ein Mißtrauen gegenüber den Gnadenverheißungen hervorgeht. H. Dombois² hat in diesem Widerspruch eine rechtssoziologisch beschreibbare Regelmäßigkeit erkannt, derzufolge einerseits gilt, daß mit dem Grade der Intensität des Glaubenslebens einer Gemeinschaft das Bedürfnis wächst, auch die Kinder in dieses Leben einzubeziehen, während andererseits beobachtet werden kann, daß mit der Erweiterung der Kirche bis hin »zur Deckung mit Volk und Staat«³ die Verbindlichkeit des Glaubens für die Lebensführung sich abschwächt, worauf dann als Gegenschlag die Kritik an der so entstandenen Selbstverständlichkeit der Kindertaufe aktuell zu werden pflegt. Ist im einen Fall die Taufe die leuchtende Mitte kirchlichen Lebens, so im anderen eher eine Grenzbestimmung, wie sie sich vor allem als Missions- oder Bekenntnistaufe zu erkennen gibt. Beide Momente scheinen die Taufe im Leben der Kirche stets in eigenartigen Konstellationen bestimmt zu haben; sie ist umfassende Gnadengabe, aber zugleich auch immer wieder Abgrenzungsmerkmal, und dem entspricht die Tatsache, daß im Zuge der Kirchengeschichte zumeist zwar der göttliche Stiftungscharakter der Taufe betont wurde, daneben aber auch stets das Merkmal freier menschlicher Verantwortung des Glaubens, welcher die Taufe begehrt, hervorgehoben worden ist. Auch wenn vieles dafür spricht, daß diese Unterscheidung nicht künstlich zu einem Widerspruch stilisiert werden darf, so ist doch unübersehbar, daß hier ein sachliches Problem vorliegt, dessen Bedeutung für den Zusammenhang von Taufe und Kirchenzugehörigkeit kaum überbewertet werden kann.

Man kann dieses Problem in erster Annäherung damit charakterisieren, daß in der kirchlichen Lehrtradition zur Gliedschaftsfrage zwei Gedankenreihen nebeneinander bestehen, welche nicht ohne weiteres auszugleichen sind. Einerseits nämlich soll gelten, daß in der Taufe der Mensch zum Glied der Kirche wird und den damit eingepprägten Charakter nicht verlieren kann, während andererseits nicht nur Heiden und Juden, sondern auch Häretiker und Schismatiker als »*intra catholicam ecclesiam non existentes*« betrachtet werden müssen, wie das Florentiner Konzil (1439–1445) gelehrt hat (DS 1351)⁴. Aus diesem Befund ergibt sich unmittelbar die Frage, ob ein einmal Getaufter aus der in der Taufe verliehenen Gliedschaft herausfallen kann. Ebenso kann man sich dem zugrundeliegenden Problem nähern,

2 Das Recht der Gnade, Bd. I, Witten ²1969, 328–332.

3 A. a. O., 329.

4 K. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche, in: HdbStKirchR I (1974), 615–634 (616).

wenn man die Beziehung von Taufe und Rechtfertigung oder von Taufe und Prädestination bedenkt. Hier stößt man nämlich entweder auf die Frage, wieso die Taufe als heilsnotwendig gelten kann, wenn allein der Glaubende gerechtfertigt wird⁵, oder auf das Problem einer möglichen Inkongruenz, wenn gemeint wird, daß unschuldig Ungetaufte eben damit notwendig der göttlichen Verwerfung unterliegen möchten⁶. In beiden Fällen hat man allerdings in der Beziehung der Taufe auf die Fundamentalartikel von Rechtfertigung oder Erwählung den Verweis auf die Fülle des Evangeliums zu sehen, welche die Taufhandlung übergreift und ermöglicht. Dieser Verweis gilt sachlich zutreffend der Vorordnung der göttlichen Gnade, aber diese Zuordnung würde dann buchstäblich verkehrt, wenn man daraus im Umkehrschluß die Nicht-Notwendigkeit der Taufe ableiten wollte.

Indes – in welchem Sinne kann und muß die Taufe als heilsnotwendig – *necessarius ad salutem* (CA 9) – bezeichnet werden? Und wie steht es dann mit einer Kirchengenüßigkeit Nicht-Getaufter? Bekanntlich finden wir sogar innerhalb bestimmter Konfessionsfamilien ganz unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Notwendigkeit der Taufe für die Begründung eines kirchlichen Gliedschaftsverhältnisses. So gelten in Schweden auch ungetaufte Kinder christlicher Eltern durch Geburt als Glieder der (Staats-)Kirche, während die anderen lutherischen Kirchen in der Taufe die unabdingbare Voraussetzung bzw. Grundlegung der Mitgliedschaft sehen⁷. Auch im Bereich der reformierten Kirchen, besonders in Holland und in der Schweiz, be-

5 So fragt H. Dombois in einem Kapitel über »Rechtfertigender Glaube und Taufe« im Manuskript zu »Recht der Gnade«, Bd. III. Zum exegetischen Befund vgl. F. Hahn, Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte, in: Rechtfertigung (FS E. Käsemann), hg v. J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher, Tübingen-Göttingen 1976, 95–124, bes. 112 ff zu Röm 3,24–26a und 120 ff zum gegenüber der Taufe grundlegenden Charakter der *iustificatio sola fide*.

6 Vgl. Calvin, *Institutio* 1559, IV, 16,26. – Das Problem Taufe – Prädestination taucht in der Sakramentslehre bei Thomas von Aquin im Zusammenhang der Erörterung des in der Taufe verliehenen »character« auf, wird aber nicht weiter verfolgt. Immerhin referiert Thomas im Blick auf 2Tim 2,19 als von ihm abgewiesene Auffassung: »sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per aeternam praedestinationem, quae non ponit aliquid in praedestinato, sed solum in Deo praedestinate« (STh III q. 63 art. 1).

7 Vgl. Verfassungen und Ordnungen lutherischer Kirchen. Berichte über die internationalen Konsultationen in Järvenpää (1970) und Baastad (1977), hg. v. der Studienabteilung des LWB, Genf 1980, 27–32. Die Konsultation von Baastad hat seinerzeit eine Überprüfung der schwedischen Regelung angeregt (ebd., 30).

gegnet die Möglichkeit der Kirchenzugehörigkeit Ungetaufter⁸, obwohl diese Lage zumindest der theologischen Reflexion als höchst problematisch erscheint⁹. Es wäre indes ein Irrtum, wenn man meinen wollte, diese Probleme divergenter Mitgliedschaftsbestimmungen seien spezifisch neuzeitlich und erst ermöglicht durch die Trennung des Status von Staatsbürger und Kirchenmitglied, während in früheren Zeiten eine fraglose Identität beider als Regelfall vorausgesetzt werden dürfe¹⁰. Vielmehr läßt sich zeigen, daß es hier um ein sachliches Problem geht, welches *alle* Epochen der Geschichte der Kirche in verschiedenen Gestalten begleitet, zumal immer dann, wenn mit besonderer Emphase die Heilsnotwendigkeit der (Kinder-)Taufe betont wird, dies bei näherem Zusehen darauf verweist, daß diese Auffassung selbst keineswegs unumstritten war.

Im folgenden versuche ich, einige Beispiele dieses Sachverhaltes zu beschreiben. Dabei frage ich in erster Linie, wer im Zusammenhang christlicher Lehre von der Taufe als nicht zur Kirche gehörig betrachtet und (mit unterschiedlichen Konsequenzen) in dieser Stellung anerkannt wurde. Es geht mir um diejenigen Menschen, mit denen die Kirche tatsächlich in Kontakt trat oder treten konnte oder zu treten nicht vermeiden konnte, und die nach eigenem Willen oder dem Willen der Kirche nicht zu ihr gehörten, gehören wollten oder gehören sollten. Die gängige Vorstellung vom mittelalterlichen *ordo Christianus* verstellt dagegen nur zu leicht die Einsicht, daß die Christenheit wohl immer in ihrer Mitte und an ihren Grenzen mit Ungetauften konfrontiert war, deren bürgerlich-rechtlicher Status nicht zwangsläufig schlechter sein mußte als der des getauften »gemeinen Mannes«.

Allerdings war die übliche Bestimmung der Kirchenzugehörigkeit spätestens seit Augustin zunehmend durch die (Kinder-)Taufe geprägt, und ein ausgebildetes Taufritual liegt schon vorher erstmalig und sogleich in reifer Gestalt, die bis auf die Gegenwart ihre prägende Kraft nicht verloren hat, in Hippolyts Kirchenordnung (ca. 220) vor¹¹. Der Aufbau der Taufordnung umfaßt alle Elemente in ihrer

8 A. Frhr. von Campenhausen, Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche, in: HdbStKirchR I (1974), 635–644 (639 f m. w. Nachweisen).

9 Vgl. den Überblick von J.-J. von Allmen, Die Zugehörigkeit zur Kirche in reformierter Sicht, in: P. Meinhold (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 412–433.

10 So v. Campenhausen (Anm. 8), 636. Neben der Sonderstellung der Juden wären zumindest Mohammedaner (Spanien!) und Heiden zu erwähnen.

11 Dazu näher G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten

Grundform. Dazu gehören vor allem: Ablegen von Kleidern und jeglichem Schmuck; Weihe von Wasser und Öl; Absage an den Teufel¹²; Salbung des Täuflings mit dem Exorzismusöl; Übergabe des Täuflings an den Täufer; Frage nach dem Glauben und Bekenntnis; dreimaliges Untertauchen; zweite Salbung; Danksagung; Handauflegung und Gebet um den heiligen Geist; Kreuzeszeichen, Friedenskuß und Gruß. Leben erhält diese Grundform des Taufritus freilich jeweils erst neu durch die mannigfaltigen Ergänzungen, Umstellungen, Akzentuierungen und Dramatisierungen in der gemeindlichen Praxis. Die (spät-)mittelalterlichen Ritualien¹³, Luthers Taufbüchlein von 1523/1526 und die verschiedenen Kirchenordnungen der Reformation¹⁴ stehen allesamt in dieser Tradition, welche in die heute gültigen Agenden und die Konstitution des II. Vaticanum »De sacra Liturgia« (4. 12. 1963) münden.

Es wäre aber falsch, im Blick auf den überwältigenden liturgiegeschichtlichen Befund¹⁵ anzunehmen, die mittelalterliche Ordnung sei durch eine durchgehend einheitliche, lückenlose und monolithische (Kinder-)Taufpraxis charakterisiert, welche erst in der Glaubenstaufe der sogenannten Wiedertäufer in der Zeit der Reformation zusammengebrochen sei. Der Zusammenhang von Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche Christi wäre damit alles andere als hinreichend charakterisiert. Ihm nähert man sich erst, wenn man nach den inneren und äußeren Grenzen und Rändern der üblichen Taufpraxis fragt. Stets nämlich war und ist die Christenheit wenigstens von zwei Gruppen Ungetaufter begleitet oder umgeben: von Juden und Heiden. Diesen wendet sich die Christenheit vor allem missionierend an ihren äußeren Grenzen zu, während jene stets in ihrer Mitte existiert haben. Die Versuchung, der die Kirche auch immer wieder erlegen ist, war groß, durch Massen- und Zwangstaufen diese inneren und äußeren Grenzen zu verletzen und gewaltsam zu überschreiten und so die Taufe und

Kirche, in: *Leiturgia V*, Kassel 1970, 1–346 (86–114); A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, 55–76; *Handbuch der Kirchengeschichte I* (1962 = ³1973), 315–320 (K. Baus); J. Beckmann, Art. Taufe V. (liturgiegeschichtlich), in: *RGG³ VI* (1962), 648–654 (649).

12 Hierzu vgl. besonders H. Kirsten, *Die Taufabsage*, Berlin 1960.

13 Vgl. das monumentale Werk von H. Reifenberg, *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter*, 2 Bde., Münster 1971/72.

14 Vgl. B. Jordahn, *Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart*, in: *Leiturgia V*, Kassel 1970, 349–638 sowie G. Scharffenorth, 228 ff.

15 Vgl. auch H. J. Spital, *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*, Münster 1968.

Christus selbst zu verraten. Nur wo diese Grenzen einerseits respektiert werden, mithin niemand gegen seinen Willen der Kirche durch die Taufe eingegliedert wird, und wo andererseits die Feier der Taufe in der Mitte der Kirche ihre Leuchtkraft entfalten kann, erweist sich die christliche Taufe als *ianua et fundamentum ecclesiae*.

Im folgenden wird *kein* historischer Überblick gegeben. Vielmehr werden historische Beispiele für jene innere Differenzierung zwischen dem sachlich-liturgischen Gehalt der Taufe und ihrer formal-rechtlichen Bestimmung aufgesucht, die vorgebildet ist in der Frage des Kämmerers, welche zugleich über jedem Katechumenat steht: *ti kolyei?* (Apg 8,36). Diese Differenzierung, so vermute ich, ist jeder Zeit als Gegenstand ihrer Verantwortung um die evangeliumsgemäße Ordnung der Kirche aufgegeben, denn es kann nicht darum gehen, möglichst lückenlos zu taufen und daraus ein Gesetz zu machen, sondern möglichst vielen so das Evangelium zu verkündigen, daß sie, wie Luther im Kleinen Katechismus sagt, »ohn unser Gesetz dringen und gleich (= sogleich, W. L.) unſ Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen«¹⁶. Die folgenden historischen Beispiele sind darum nicht als Teile eines historischen Längsschnitts zu verstehen, sondern exemplarisch ausgewählt unter einem systematischen Gesichtspunkt, welcher die Leitfrage des vorliegenden Bandes nach »Freiheit und Gehorsam« der Kirche hinsichtlich ihres Grundvollzuges der Taufe verbindet mit der reformatorischen Einsicht, daß die Ordnung der Kirche, damit auch die Regelung ihrer Zugehörigkeitsprobleme, »non vi sed verbo« erfolgen müsse. Dieser leitende Gesichtspunkt läßt sich in meiner Hypothese formulieren, daß der sachlich-liturgische *Gehalt* der Taufe als Zusage und Zueignung der göttlichen *Vergebung* und *Gnade* die Gliedschaft in der Kirche Christi vermittelt, während die *Abgrenzung* der Taufe durch *rechtliche* Bestimmungen die Aufgabe erfüllt, die *Freiheit* dessen, dem die Taufgnade gilt, zu wahren. Ich frage also nach der *Einheit von Freiheit und Gnade in der Taufe* bzw. wie es möglich ist, daß die freie Entscheidung des Täuflings mit der dieser zuvorkommenden göttlichen Gnade zusammenstimmen kann. Unter dieser Leitfrage, die viel älter ist als die von ihr bestimmte Tauflehre Karl Barths, sind die folgenden historischen Hinweise ausgewählt, die lediglich einige signifikante geschichtliche Konstellationen in Erinnerung rufen und dabei am Schluß die Bekenntnisschriften der Reformation in dieser Perspektive zur Geltung bringen wollen^{16a}.

16 BSLK 506, 5–7.

16a Ich beschränke mich auf theologische Grundentscheidungen, die vor der Zeit der definitiven und rechtlich fixierten Glaubensspaltung im Abendland liegen. Eine die

Grundentscheidungen der Alten Kirche

Wie schon in den Vorbemerkungen erwähnt wurde, kann es hier nicht darum gehen, einen Überblick über die altkirchliche Taufpraxis zu vermitteln¹⁷, aber eine kurze Rückbesinnung ist an dieser Stelle unumgänglich, wenn anders richtig ist, daß jede gegenwärtige theologische Lehre des Gesprächs mit den Kirchenvätern unabdingbar bedarf¹⁸. Dabei hebe ich nur zwei Linien hervor: die kontextuell bedingte Mannigfaltigkeit der Formen der Kirchenzugehörigkeit und die besonders von Augustin erarbeiteten und wirkungsgeschichtlich mächtigen Grundzüge einer dogmatischen Tauflehre.

Wie im Osten des Reiches¹⁹ hat auch im Westen lange Zeit eine sehr gemischte Taufpraxis Bestand gehabt, und daraus ergibt sich zwangsläufig eine Differenzierung der Kirchenzugehörigkeit. Bei Hippolyt und Tertullian wird ein Katechumenat von normalerweise drei Jahren Dauer vorausgesetzt. Wer sich diesem Katechumenat unterzog, traf damit eine tiefgreifende Entscheidung, die unmittelbar Auswirkungen auf seine Lebensumstände hatte. Hippolyts Kirchenordnung präzisiert eine Fülle von Bedingungen, die vor und nach der Aufnahme in den Stand des Katechumenen zu erfüllen sind. So müssen Hurenwirte, Schauspieler, Gladiatoren, Götzenpriester oder hohe Staatsbeamte vor dem Eintritt die bisherige Tätigkeit aufgeben; Soldaten dürfen nicht mehr töten und militärische Eide schwören²⁰. Die Adepten werden Prüfungen unterzogen, deren Gegenstand vor allem »die Bewährung des Glaubens im Leben der Gemeinde« ist²¹.

Taufe und eine in ganz neuer Weise qualifizierte Lebensführung sind demzufolge, jedenfalls in der Theorie, untrennbar. Entsprechend rät Tertullian²² an der Wende zum dritten Jahrhundert eher zum Taufauf-

Neuzeit einbeziehende Untersuchung würde darlegen müssen, daß und wie sich die Frage der Kirchenzugehörigkeit unter diesen Voraussetzungen neu stellt und zudem überlagert wird durch die Neutralität des Staates in Religionsangelegenheiten.

17 Vgl. dafür die große Darstellung von Kretschmar (Anm. 11), sowie Stenzel (Anm. 11).

18 Nachdem K. Barth nachdrücklich auf die Autorität der Kirchenväter hingewiesen hat (bes. KD I/2, 673–693), muß das Fehlen einer entsprechenden Auseinandersetzung in seiner Tauflehre um so mehr auffallen!

19 S. dazu oben Koschorke, 134 ff.

20 Kretschmar (Anm. 11), 70.

21 Ebd., 77.

22 Im folgenden beziehe ich mich dankbar auf eine unveröffentlichte Problemskizze von J. Badewien, Begründet erst die Taufe Kirchenmitgliedschaft? (3./4. Jahrhundert), FEST-K-317, Ms. Januar 1980.

schub, wenn man sich nicht in der Lage sieht, dem Willen und Gebot Gottes gemäß zu leben²³. Die Taufe wird also nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt moralischer Verpflichtungen des Verhaltens und Handelns betrachtet; um so größer ist dann, zumindest in der vorkonstantinischen Zeit, die Furcht vor einem Rückfall in Sünde und Schuld. Weil die Taufe derart mit einem moralischen Rigorismus verbunden erscheint, ist ihr Vollzug mehr zu fürchten als ihr Aufschieben²⁴. Dieser Auffassung entspricht zugleich ein bestimmtes Kirchenverständnis, welches die Gemeinde als Nachfollegemeinschaft sieht, die streng von ihrer heidnischen Umwelt unterschieden ist. Glied dieser Gemeinde wird man aufgrund eigener verantwortlicher Entscheidung für den Vollzug der Taufe: »Christen werden gemacht, sie werden nicht geboren.«²⁵

Dem Ernst der Bedeutung der Taufe korrespondiert die Dauer des Katechumenats. Wer zu diesem »Christenstand vor der Taufe« gehört, ist zwar noch von den »fideles« unterschieden, gilt aber doch schon als Christ²⁶. Wir finden hier also eine Abstufung in der Zugehörigkeit zur Kirche, welche den verschiedenen Intensitätsgraden entspricht, in denen der Glaube den Ausdruck seiner Verbindlichkeit für die Lebensführung findet. »Christsein, christliches Leben mit und in der Gemeinde beginnt nicht mit der Taufe, sondern die Taufe markiert eine Stufe innerhalb des Christseins. Christsein beginnt vielmehr mit dem Eintritt ins Katechumenat. So gruppieren sich um den Kreis der fideles, der vollkommenen Diener Gottes, die Katechumenen in ihren verschiedenen Abstufungen – alle zusammen bilden die christliche Gemeinde.«²⁷

Insofern die Taufe etwa bei Hippolyt, Tertullian oder Basilius²⁸ die

23 De baptismo, 18.

24 »Si qui pondus intellegant baptismi magis timebunt consecutionem quam dilationem«; Tertullian, de bapt. 18,6 (CChr. SL I,1,293).

25 »Fiunt, non nascuntur Christiani« – Tertullian, apol. 18,4 (CChr. SL,I,1,118). Diese tertullianische Unterscheidung von fieri und nasci entspricht m. E. ziemlich präzise der modernen soziologischen Unterscheidung von erworbener und zugeschriebener Mitgliedschaft; die differentia specifica liegt in der Bedeutung des liberum arbitrium. – Wegen seiner Hochachtung für das »glückselige Sakrament unseres Wassers« (de bapt. 1) besteht Tertullian auf der Notwendigkeit und Unumkehrbarkeit der Reihenfolge von Glaube und Taufe (bapt. 12 und 13).

26 Kretschmar (Anm. 11), 66.

27 Badewien (Anm. 22), 3 f.

28 Vgl. oben, Kap. II.2.1 – Zur nordafrikanischen Entwicklung vgl. E. Nagel, Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre

Stufe zum entschiedenen Christsein markiert – auch wenn dies häufig lediglich theoretisches Postulat geblieben sein mag –, wird man trotz aller religionsgeschichtlichen Parallelen zurückhaltend sein müssen, sie in die Nähe von Initiationsriten zu rücken²⁹. Unabhängig von der Jeremias-Aland-Kontroverse³⁰ über den Zeitpunkt des Beginns der Kindertaufe wird man zwar schon früh ein Nebeneinander von Kinder- und Erwachsenentaufe annehmen dürfen, aber »daß die Pubertätsgrenze eine Rolle gespielt hätte, wird nirgends erkennbar«³¹. Nicht die Lebenszyklen des »Alten Adam« werden von der christlichen Taufe gegliedert, sondern sie transzendiert gerade das natürliche Leben auf den ihm verheißenen und zugesprochenen Heilsgrund hin. Desgleichen ist die Taufe trotz der prominenten Stellung der Osternacht³² nicht ausschließlich auf bestimmte, symbolträchtige Termine fixiert; die Alte Kirche kennt die Klinikertaufe, und Tertullian bejaht die Nottaufe auch durch Laien – freilich nicht durch Frauen³³. Dieses Ernstnehmen der Taufe als des entscheidenden Stadiums auf dem Lebensweg der Christen übergreift auch denjenigen Einschnitt in der Geschichte des Christentums, der durch den Übergang zur Reichskirche bestimmt ist. Die in der Taufe besiegelte Verpflichtung der Lebensführung auf die Gebote Gottes verlangt den Bruch mit der heidnischen Umwelt. Auch als im 4. Jahrhundert ein Zustrom breiter Bevölkerungskreise zur Kirche einsetzt, erhält sich noch lange die Scheu vor dem verpflichtenden Ernst der Taufe. Die Biographien der bekanntesten Theologen und Kirchenführer jener Zeit bestätigen diesen Sachverhalt³⁴. Besondere Bedeutung kommt deshalb auch unter reichskirchlichen Bedingungen der Taufanmeldung zu; sie scheint vor allem im Osten in der Form einer regelrechten Einschreibung in eine

theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus, Frankfurt/M. 1980.

29 Canon VII des Konzils von Konstantinopel spricht immerhin von »catechizamus sive initiamus«; Text u. a. in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, editio tertia (= COeD³) Bologna 1972, 35.

30 Dazu oben, Kap. II.1.6.

31 Kretschmar, (Anm. 11), 85; vgl. auch 140 f.; sowie ders., Recent Research in Christian Initiation, in: Studia Liturgica 12, 1977, 87–106.

32 Kretschmar (Anm. 11), 137 ff.

33 De bapt., 17 (unter Bezug auf 1Kor 14,34). Die letztere Pointe dürfte eine Besonderheit Tertullians sein. In der Regel wird man Nottaufen durch Frauen annehmen dürfen.

34 Vgl. J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958, 103–105.

Matrikel³⁵ vorgenommen worden zu sein, welche später auch symbolisch auf das Buch des Lebens (Offb 13,8) hin gedeutet werden konnte. Auch hier findet sich eine gestufte Zugehörigkeit zur Kirche, aus der freilich auch eine Scheidung zweier Klassen von Christen resultieren konnte. Die Abstufung als solche ist jedoch von Anfang an schon in den verschiedenen Schritten des Taufrituals vorgezeichnet; zieht man dieses auch zeitlich in mehrere Akte auseinander, ist es notwendig, Zugehörigkeitsformen zu unterscheiden, die diesen einzelnen Akten entsprechen. Erst die vertiefende Ausarbeitung der Tauftheologie bei den Kappadokiern³⁶ und bei Augustinus³⁷ führte zu einer Überwindung dieser drohenden Trennung zweier Klassen von Christen. Dazu bedurfte es u. a. der Entwicklung des Mönchtums, des Ausbaus des Bußinstituts einerseits, einer Entspannung der moralischen (bzw. moralisch mißverstandenen) Aspekte bzw. Folgerungen im Kirchenverständnis andererseits. Erst durch diese Entwicklungen konnte die Furcht davor, den in der Taufe eingegangenen moralischen Selbstverpflichtungen nicht gewachsen zu sein, überwunden werden; nunmehr werden vor allem die Sündenvergebung und die Gabe der Kindschaft in der Taufe betont³⁸. Abschließend sei an dieser Stelle vermerkt, daß die Kirchenväter hin-

35 Kretschmar (Anm. 11), 152. Zu Basilius vgl. oben Koschorke, 134 ff. Auch Augustinus erwähnt ausdrücklich seine Taufanmeldung: *inde ubi tempus advenit, quo me nomen dare oporteret* (Conf. IX,5).

36 Zur Entwicklung im Osten des Reiches vgl. Kretschmar (Anm. 11), 145–222; zu Basilius Koschorke, oben, 134 ff. Für Basilius sind Glaube und Taufe untrennbar: *πίστις δὲ καὶ βάπτισμα δύο τρόποι τῆς σωτηρίας συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι!* Zit. bei Kretschmar (Anm. 11), 169 m. Anm. 80.

37 Augustin wurde, zusammen mit seinem fünfzehnjährigen Sohn, in der Osternacht des Jahres 387, also nach der entscheidenden Krise seines Lebens, von Ambrosius in Mailand getauft (Conf. IX,6,14 ff). In Conf. I,11,17 erwähnt Augustin seine Aufnahme mit Kreuz und Salz in den Katechumenenstand unmittelbar nach seiner Geburt (*ab utero matris meae*); eine Krankheit des Knaben veranlaßt, eine Nottaufe vorzubereiten, die dann aber auf Wunsch der Mutter hin aufgeschoben wird (Conf. I,11,18). Später verfaßt Augustin selbst als Grundlage für den Taufunterricht die Schrift »De catechizandi rudibus« (ca. 400).

38 Vgl. etwa die Einleitung zu den Taufkatechesen Kyrills von Jerusalem (*procatech.* 16; u. a. in *Bibliothek der Kirchenväter* Bd. 41 (1922), 16–28 (26); Auszüge in: A. M. Ritter [Hg.], *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. I, *Alte Kirche*, *Neukirchen-Vluyn* 1977, 152 f). – Basilius stellt an die Spitze seiner Taufhomilie (MPG 31,423 ff) Koh 3,1 f und schärft ein, die Taufe nicht immer wieder zu verschieben, sondern zur rechten Zeit zu ergreifen; Vorbild ist der Kämmerer aus dem Morgenland. Vgl. zu dieser Homilie Koschorke, 136 f.

sichtlich der Taufe immer wieder den Gegensatz zur (eigenen) heidnischen Vergangenheit und Umwelt betonen, daß ich aber speziell im Zusammenhang mit der Mission keine vergleichbare abgrenzende Bedeutung des Sakraments gegenüber dem zeitgenössischen Judentum gefunden habe. Bei allem frühchristlichen Antijudaismus liegt der primäre Gegensatz der Kirche in ihrem Verhältnis zu den Heiden, übertroffen nur noch vom Gegensatz zu den eigenen Häretikern³⁹. In der vorkonstantinischen Zeit hatte das Judentum als *religio licita* überdies eine gewisse Anziehungskraft auf Christen in Verfolgungszeiten, während die Begünstigung nicht nur der Heiden, sondern auch der Juden unter Kaiser Julian (361–363) den späteren Gegensatz mitbeeinflusste⁴⁰; auf diesen Vorgang wird in antijüdischer Polemik von Christen später häufig verwiesen. Vor Konstantin muß man indes wohl von einem Konkurrenzverhältnis von Judentum und Christentum nicht zuletzt im Blick auf beider Missionsanstrengungen ausgehen, während nach dem Übergang zur christlichen Reichskirche die Gesetze mit judenfeindlichem Charakter zunahmen⁴¹. Gleichwohl scheint in diesem Übergang die Frage der Judentaufe, womöglich als Zwangstaufe, viel weniger eine hervorgehobene Rolle gespielt zu haben als die Stellung der Taufe als öffentliches Abgrenzungsmerkmal gegenüber dem Heidentum⁴². Einen Grund für diesen Sachverhalt

39 Vgl. die Nachweise zu Tertullian, Ambrosius und Augustinus bei K. H. Rengstorff/S. v. Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. I, Stuttgart 1968, 85–97 (B. Blumenkranz). Zum christlichen Antijudaismus vgl. jetzt H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jh.), Frankfurt/M.–Bern 1982.

40 Ebd., 89 ff.

41 Dazu gehören Verbote für die Missionstätigkeit, den Erwerb und Besitz christlicher Sklaven sowie bezüglich der Mischehen; vgl. zu den wichtigsten Bestimmungen des Codex Theodosianus Schreckenberg (Anm. 39), 300–302. Gemäß der häufig begegnenden aktualisierenden Anwendung der Rebekka-Verheißung von Gen 25,23 soll nach verbreiteter frühchristlicher Auslegung das jüdische dem christlichen Volk untertan sein.

42 Merkmal der Kircheng Zugehörigkeit ist vor allem das öffentliche *Bekenntnis* in Wort und besonders *Tat*, wie man den Christenverfolgungen entnehmen kann. »Für die heidnische Umwelt ist Christ, wer sich selbst als Christ bezeichnet«, schreibt W. Schäfke, *Frühchristlicher Widerstand*, in: ANRW II, 23.1, Berlin-New York 1979, 460–723 (hier 488). Schäfkes Darstellung bietet auch Belege dafür, daß heidnische Sklaven in christlichen Häusern nicht ohne weiteres getauft wurden (ebd., 529 und 534), und noch unter der Voraussetzung der Reichskirche finden wir in dieser Beziehung eine gewisse Nicht-Selbstverständlichkeit etwa bei Augustin (ep. 98,6; s. unten Anm. 74).

kann man vielleicht darin sehen, daß christlicherseits die Taufe als Ablösung oder Überbietung, aber nicht so sehr als exklusive Alternative zur Beschneidung aufgefaßt wurde⁴³. Das Verhältnis der Alten Kirche zum Judentum war nicht durch Missionsanstrengungen, sondern durch verteidigende Auseinandersetzungen mit der Konkurrenzreligion geprägt, und dabei scheint die Frage nach dem Verhältnis Taufe–Kirchenzugehörigkeit kaum eine Rolle gespielt zu haben. Ebenso wenig scheint die antijüdische Gesetzgebung des Codex Theodosianus und des Codex Justinianus unmittelbare Auswirkungen auf das Sakramentsrecht der christlichen Kirche gehabt zu haben, zumal das Judentum *religio licita* blieb. Die früheste Verordnung zur Zwangstaufe von Juden scheint erst im westgotischen Spanien zu Beginn des 7. Jahrhunderts erfolgt zu sein⁴⁴; hier begegnet dann auch (erstmalig?) die Alternative Taufe oder Tod bzw. Taufe oder Landesverweisung⁴⁵.

Eine Wechselwirkung von Reichsrecht und Sakramentstheologie findet sich bei Augustinus. K. Koschorke hat oben den Entstehungszusammenhang des augustiniischen Taufverständnisses mit dem donatistischen und dem pelagianischen Streit näher erläutert⁴⁶. Dem ist hier nur hinzuzufügen, daß der nordafrikanische Kirchenvater besonders im Zuge seiner antidonatistischen Stellungnahmen zunehmend dazu neigt, öffentliche Zwangsgewalt gegen Häretiker zu empfehlen, so daß an den Tatbestand häretischer Tauflehren reichsrechtliche Sanktionen anknüpfen können. Aufgewachsen im spätrömischen Klima kultischer Toleranz wird Augustin so allmählich zum Vertreter einer *iusta persecutio* durch die Kirche: »Die Kirche verfolgt aus Liebe, die Gottlosen aus Grausamkeit.«⁴⁷ Unter Berufung auf Lk 14,23 plädiert

43 Die Zuordnung von Beschneidung und Taufe gemäß derjenigen von altem und neuem Bund, Einst und Jetzt, findet sich, ausgehend von Kol 2,9 ff, u. a. in der Taufhomilie des Basilius oder bei Gregor d. Gr., dessen Auffassung über Gratians Dekret zu kirchenrechtlicher Anerkennung gelangt ist (»sicut nunc in baptisate, ita olim in circumcissione remittebantur peccata« – *tertia pars de consecratione*, dist. 4, c.5 (Friedberg I, 1362)); zum Verhältnis Beschneidung – Taufe vgl. auch die Hinweise bei Kretschmar (Anm. 11), 57 f.

44 Vgl. Kirche und Synagoge (Anm. 39), 102; H. Greive, Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa, Darmstadt 1980, 17 f.

45 Unter Sisebut (612–621), also zur Zeit des Erzbischofs Isidor v. Sevilla (599–633); vgl. Greive (Anm. 44), 18; Handbuch der Kirchengeschichte II/2 (1975), 253 (H. J. Vogt).

46 140 ff.

47 Ep. 185,11, zit. bei H. Bornkamm, Art. Toleranz II., in: RGG³ VI (1962), 935; vgl.

Augustin für »cogite/compelle intrare«, denn »nur die Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. zu ihren Sakramenten, ermöglicht die volle Bürgerschaft im christlichen Reich. So steht der Toleranz gegenüber Häretikern und Juden ein sakramental begründetes Recht im Wege.«⁴⁸ Sakramentstheologie und Festigung der Reichskirche entwickeln sich auf diese Weise durchaus parallel. Dem entspricht andererseits im Osten der Sachverhalt, daß gelegentlich heidnische Barbaren zur Taufe drängen, »weil sie erkannt haben, daß sie damit die Aufnahme in den Reichsverband leichter erlangen können als ohne sie, und weil sie die Segnungen der Reichskultur mit denen des Christentums gleichsetzen oder verwechseln.«⁴⁹

Diese Hinweise sollen illustrieren, daß die altkirchliche Taufpraxis und das sie begleitende Verständnis höchst mannigfaltig waren. Die Beweggründe des Glaubens, die rechtlichen Rahmenbedingungen, religionspolitische Konkurrenz und materielle Interessen fließen in unterschiedlicher Weise zusammen, doch zugleich bildet sich eine Übereinstimmung aus, die mit den Stichworten der Zentralstellung der Taufe im Leben der Kirche, der Ablehnung der Zwangstaufe, der Verbindlichkeit der Taufe für die Lebensführung und der Variabilität des Taufzeitpunktes umschrieben werden kann.

Schließlich ist an dieser Stelle ganz knapp auf Augustins theologisches Taufverständnis hinzuweisen, ist es doch der Ausgangspunkt der abendländischen Lehrbildung⁵⁰. Augustin hat bekanntlich seine Auf-

auch R. Lorenz, Art. Augustin, in RGG³ I (1957), 742. Augustin berichtet selbst, er sei ursprünglich der Meinung gewesen, »neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum« (ep. 93,5). Neutestamentlich-exegetisch steht dahinter die Frage nach dem Verhältnis von Mt 13,24 ff zu Lk 14,23. – In Gratians Dekret (prima pars, dist. 45, c.5) heißt es: »De Judeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps vim ad credendum inferre« (Friedberg I,161); auf Augustinus, das Decretum u. a. nimmt auch Thomas von Aquin ausdrücklich Bezug: STh II-II, q. 10, a. 8; vgl. auch STh III, q. 68, a. 10. Dazu näher unten, 173 ff.

48 Bornkamm, ebd.; vgl. auch J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. I, Stuttgart 1965, 117–129 (m. w. Nachweisen). Schon die Donatisten behaupteten gegen Augustin, daß die wahre Kirche die verfolgte Kirche sei (Lecler I,122). Verfolgung durch Folter und Todesstrafe freilich lehnten die orthodoxen Bischöfe fast einmütig ab. – Zum heutigen Forschungsstand vgl. A. Schindler, Art. Afrika I, TRE 1 (1977), 640–700 (hier 665–669), dem ich für kritische patristische Hinweise danke.

49 Handbuch der Kirchengeschichte II/2 (1975), 83 (H.-G. Beck).

50 Vgl. bes. B. Neunheuser, Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Fasz. 2), Freiburg 1956, 47–59. Kretschmar (Anm. 11), 240–248, referiert nicht Augustins Tauflehre, sondern nur sein Verständnis der Taufriten.

fassung der Sakramente im Zuge der donatistischen und pelagianischen Streitigkeiten ausgebildet. Gegen die Donatisten hat er seine Überzeugung formuliert, daß die Gültigkeit der Sakramente unabhängig ist von der Würdigkeit der Spender und Empfänger, und damit wurde zugleich der Grund gelegt für die ökumenische Gültigkeit jeder korrekt vollzogenen Taufe⁵¹. Der korrekte Vollzug beruht auf der Einheit von Wort, Element und Glauben bzw. auf der Einheit der Taufhandlung, in welcher *signum* (als äußere Handlung mit dem jeweiligen Element und Wort) und *res* (als die göttliche Gnadenwirkung) unterschieden werden. An der bekannten Stelle seiner Traktate über das Johannes-Evangelium (80,3)⁵² findet sich die traditionsbildende Formulierung:

»Nimm das Wort weg, und was ist das Wasser anderes als Wasser? Das Wort tritt zum Element hinzu, und es wird zum Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort.«

(*Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.*)

Die Wirkkraft (virtus) des Wassers liegt in dem es begleitenden, unablösbaren Wort, »und zwar nicht, weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird« (non quia dicitur, sed quia creditur). Das (sichtbare) *Zeichen bleibt* stets *Zeichen*, aber *Zeichen* der von ihm bezeichneten *Sache*, auch wenn das Bezeichnete, die von ihm bedeutete und vermittelte göttliche Wirklichkeit, beim Vollzug nach menschlichem Ermessen fehlt, und als dieses *Zeichen schafft* das Sakrament einen besonderen »character«, der als solcher so wenig zu tilgen ist wie das Prägemaal eines Soldaten durch seine Desertion⁵³. Die göttlich gestiftete und verbürgte Objektivität des Sakraments als *verbum externum*, so ließe sich mit nichtaugustinischen Begriffen sagen⁵⁴, ist das Apriori

51 Vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III (*1910) = Darmstadt 1964, 155–165. Das Zentralproblem gegenüber den Donatisten lautet, was geschieht, »wenn die Zeichen, also Wort und Sakrament, *angeboten*, aber *nicht* ihrem Sinn entsprechend gespendet oder *angenommen* werden?« (A. Schindler, Art. Augustin/Augustinismus I, TRE 4, 1979, 645–698, hier: 677) Augustin »löst« das Problem mit seiner Lehre von der Kirche als *corpus permixtum* und der für Menschen definitiv unentscheidbaren Zurechnung zur *societas sanctorum* (ebd.).

52 CChr. SL. 36,529; auszugsweise deutsch bei Ritter (Anm. 38), 205.

53 Schindler (Anm. 51), 677; zum »character« bes. Neunheuser (Anm. 50), 53. Vgl. ferner W. Breuning, Die Kindertaufe im Licht der Dogmengeschichte, in: W. Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 72–95 (83 f.).

54 Vgl. die behutsamen hermeneutischen Hinweise bei Schindler (Anm. 51), 678.

seiner geschichtlichen Wirksamkeit, in welcher es vom Glauben ergriffen wird. Diesen bei Augustin angelegten Sakramentsrealismus⁵⁵ hat später Luther gegen jede spiritualistische Auflösung des sakramentalen Geschehens neu zur Geltung gebracht⁵⁶. An der äußerlich sichtbaren *significatio*, die durch das *verbum* geschieht, hängt danach die *virtus* bzw. *vis* des Sakraments. Das Glaubenswort, das erst die Elemente zum Sakrament formt, ist aber das Wort Christi, und Christus selbst ist es, der in Wahrheit tauft: »Hic est qui baptizat« (Joh 1,33) ist eine der Bibelstellen, die Augustin am häufigsten zitiert⁵⁷. Weil Christus Urheber und Eigentümer des Taufsakramentes ist, eignet der Taufe unzerstörbare Objektivität auch außerhalb der Kirche, obwohl sie dort nicht vom Glauben begehrt und angenommen wird; Häretikertaufe ist daher widerrechtlich, aber wirksam⁵⁸. Die Sakramente bleiben ohne Ansehung der Würdigkeit des Spenders gültig, weil sie Eigentum Jesu Christi und seiner Kirche sind^{58a}; insofern können sie »sancta per se ipsa« auch extra muros ecclesiae wirken, wenn sie »rite«, d. h. mit elementum und verbum ausgeteilt werden⁵⁹. Die Heiligkeit der Sakramente leitet sich von der Heiligkeit der Kirche her⁶⁰ und wirkt auch über deren empirisch feststellbare Grenzen hinaus.

55 Ich verwende diesen Begriff als Gegensatz zu einem »nur« symbolischen Verständnis; nur eine eingehendere Interpretation der (neu-)platonischen Voraussetzungen der Ontologie Augustins könnte hier größere (auch terminologische) Klarheit schaffen; vgl. schon F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933 (= Münster 1978), 346 f.

56 Vgl. K. H. zur Mühlen, *Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel »Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum« in der Theologie Luthers*, in: *ZThK* 70, 1973, 50–76; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, 170 f. Zu Augustins Signifikationshermeneutik vgl. bes. A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 75 ff; U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965, *passim*.

57 Neunheuser (Anm. 50), 52.

58 Ebd., 53; Hofmann (Anm. 55), 367 ff.

58a Non est hoc (sc. baptismi) vestrum, sed catholicae ecclesiae (c. Goud. 2,10,11), zit. bei Hofmann (Anm. 55), 367.

59 Vgl. Harnack (Anm. 51), 155 f.

60 So heute z. B. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, der die Kirche als »Grundsakrament« bezeichnet (396 ff). – Die augustiniische Zuordnung von innerem Geistwirken und äußerlicher kirchlicher Institution hat jüngst anhand des Prologs zu »De doctrina Christiana« einleuchtend B. Hamm herausgearbeitet: Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin,

Hat Augustin gegen die Donatisten seinen Sakramentsbegriff im Kontext der Lehre von der Kirche exponiert, so ist der bestimmende Argumentationsgrund im Streit mit Pelagius die Erbsündenlehre. Deren Entfaltung hat, wie leicht ersichtlich, einschneidende Konsequenzen für die Frage der Kindertaufe. Greshake meint: »Die Säuglingstaufe wird im pelagianischen Streit zum Schibboleth des Konflikts.«⁶¹ Im »Enchiridion de fide, spe et caritate« (ca. 421) wird beispielsweise die Notwendigkeit der Kindertaufe unmittelbar aus der Erbsünde hergeleitet⁶², welche ihrerseits schon allein aufgrund natürlicher Zeugung die Säuglinge erlösungsbedürftig sein läßt⁶³. Es scheint, daß Augustin in dem Maße, in dem er die Erbsündenlehre ausbaute und verfestigte, sich auch in Sachen Kindertaufe dogmatisch verhärtete:

»Nullo enim excepto dictum est: Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et ideo dictum est, ut probaretur mortuos nos esse peccato. Cui autem peccato parvuli renascendo moriuntur, nisi quod nascendo traxerunt?«⁶⁴

in: ZThK 78, 1981, 409–441. Der zentrale Satz im Blick auf Cornelius und Petrus lautet: »Et poterant ubique omnia per angelum fieri, sed abiecta esset humana condicio, si per homines hominibus deus verbum suum ministrare nolle videretur.« (zit. 427, Anm. 102). Diese These, daß um der *conditio humana* willen es Gott gefallen habe, das Heil den Menschen durch das Mittun von Menschen zukommen zu lassen, ist auch der Grund der Konvenienzbeweise bei Thomas und der Rechtfertigung der Kindertaufe bei Luther; dazu ausführlicher später.

61 Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972, 243. Zur Entwicklung von Augustins Taufverständnis im pelagianischen Streit vgl. auch Nagel (Anm. 28), 145–161.

62 »... ita nullus est, qui non peccato moriatur in baptismo, sed parvuli tantum originali, maiores autem etiam his omnibus moriuntur peccatis, quaecumque male vivendo addiderunt ad illud, quod nascendo traxerunt.« Enchiridion, 43; ich zitiere nach der Ausgabe v. J. Barbel, Düsseldorf 1960.

63 »Ac per hoc non est instituta regeneratio, nisi quia vitiosa est generatio.« (Enchiridion, 46). Es ist bemerkenswert, daß Augustin in diesem verbreiteten Werk sowohl vom »magnum baptismatis sacramentum« (46) als auch vom »sacri baptismatis in crucis Christi grande mysterium« (52) sprechen kann und zudem im Enchiridion andere Sakramente gar nicht erwähnt. Zum Wortgebrauch vgl. auch Schindler (Anm. 51), 678.

64 Enchiridion, 52. Übs.: »Denn bei dem Wort: »Wir alle, die wir in Christus getauft sind, sind in seinen Tod getauft«, wird niemand ausgenommen. Und damit ist gesagt, daß wir erwiesenermaßen der Sünde gestorben sind. Welcher Sünde sollen aber die Kinder bei der Wiedergeburt sterben, wenn nicht der Sünde, die sie sich durch die Geburt zugezogen haben?« (Dieses Verständnis des *peccatum originale* teilt die Ostkirche nicht, und auch K. Barth hat in seiner Lehre von der »Ursünde« dafür keinen Platz und infolgedessen größere Freiheit in der Fixierung des Zeitpunktes der Taufe.) Die Taufe rückt damit allmählich bei Augustinus an die Stelle der Beschneidung, und in

Indes muß man nicht unbedingt oder einseitig bei Augustins Erbsündenlehre den Aspekt geschlechtlicher Konkupiszens herausstreichen; vielmehr geht es positiv in Augustins Tauflehre um die Zueignung der *iustitia Dei* an den der Sünde verfallenen Menschen. Wer die Taufgnade erlangt, stirbt der Sünde; dieses Bad der Wiedergeburt (*a lavacro renascendo*) entspricht der Auferstehung Christi aus dem Grabe (*a sepulchro resurgendo*)⁶⁵. Sünde aber ist mannigfaltig bestimmt, und als erstes nennt Augustin im »Enchiridion« die *superbia*⁶⁶. Nachlassung der Sünden aber bewirkt einzig der Kreuzestod Christi, an welchem der Sünder in der Taufe wirksam Anteil gewinnt⁶⁷. Als zentralen Beleg seines Taufverständnisses führt Augustin im Enchiridion (52) Röm 6,1–11 an und stellt heraus, daß die Wahrheit von 6,3 auch die Kinder (*parvuli*) umfaßt. Gegen die Pelagianer betont Augustin freilich die Allgemeinheit der Erbsünde und daraus folgend die Notwendigkeit der Taufe⁶⁸. »Den Leugnern der Erbsünde hält Augustin immer wieder die kirchliche Praxis der Kindertaufe entgegen: diese hat nur einen Sinn, wenn sie in dem unmündigen Kinde etwas zu Tilgendes vorfindet.«⁶⁹ Wenn derart die Kinder getauft werden, gilt zugleich, »daß sie in die Kirche eingefügt werden, d. h. sie werden dem Leib Christi als Glieder zugesellt«.⁷⁰

diesem Sinne hat auch Gratians Dekret formuliert: *tertia pars, dist. 4, c.6 (originale peccatum nunc in baptisate, olim in circumcissione remittebatur!)*. – Zur früh-scholastischen Rezeption der augustini-schen Kindertauf-Theologie vgl. die Nachweise bei A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Früh-scholastik III/1*, Regensburg 1954, 279 ff. Stets wiederkehrend hier der Bezug auf Augustinus, *De libero arbitrio III,23*; vgl. etwa in Gratians *Decretum* den Abschnitt »*De Consecratione*«, *dist. 4, c.7* (Friedberg I, 1363).

65 Enchiridion, 42. Ebd., 52, spricht Augustin vom großen Geheimnis der heiligen Taufe im Kreuze Christi.

66 *Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse, quam in dei potestate dilexit* (ebd., 45). Bekanntlich hat in der Gegenwart K. Barth, der *peccatum originale* als »Ursünde« übersetzt (KD IV/1, 558), den Hochmut als erste Gestalt der Sünde charakterisiert (IV/1, 458 ff).

67 Vgl. Enchiridion, 52.

68 Vgl. bes. das I. Buch von »*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*«; dazu Neunheuser (Anm. 50), 55.

69 Neunheuser, ebd. – Augustin schließt also vom kirchlichen Brauch auf die Tatsache der Erbsünde, nicht umgekehrt! So auch B. Klaus, *Die Erbsündenlehre als Motiv des kirchlichen Handelns in der Taufe*, in: *KuD* 15, 1969, 50–70 (58).

70 *De pecc. meritis* (Anm. 68), III,4,7 (MPL 44,189). Auf diese Schrift Augustins greift häufig die »Instruktion über die Kindertaufe der Kongregation für die Glaubenslehre« vom 20. 10. 1980 zurück; Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 24,

Damit ist der Taufe eine Schlüsselstellung zugewiesen, denn sie steht sowohl mit der Auffassung von der Rechtfertigung des Sünders gemäß Röm 6 als auch mit einem spezifischen Kirchenverständnis in grundlegender Beziehung. Aktualisierend darf man sagen, daß insofern die Taufe eine personale und eine institutionelle Dimension umfaßt, denn sie eignet das Heil exklusiv-individuell zu und begründet zugleich eine inklusiv-institutionelle Zugehörigkeit zum Volk Gottes⁷¹. Mit den Pelagianern ist sich Augustin darin einig, daß Konsequenzen für die Lebensführung unmittelbar aus der Taufe folgen⁷², ohne daß er wie diese das Taufbegehren von einer verantwortlichen Glaubensentscheidung abhängig denkt, welche wesentlich von ihrem moralischen Gehalt geprägt wäre. Vielmehr hat Augustin, nachdem er anfangs das Fehlen persönlichen Glaubens bei der (Säuglings-)Taufe als problematisch empfunden hatte, zunehmend den objektiven Charakter der Sakramente betont. In seinem Brief von 408 an Bonifatius, den Bischof von Cataqua⁷³, betont er, daß auch nicht der (stellvertretende) Glaube von Eltern oder Paten für sich etwas vermöge, sondern allein der heilige Geist gemäß Joh 3,5 in der Taufe mit Wasser die Wiedergeburt bewirke (ep. 98,2). Eigentlich sind es auch nicht die Verwandten, die einen Menschen zur Taufe bringen, sondern es ist dies die Gemeinschaft der Heiligen selbst, die ganze Kirche als Mutter der Gläubigen (ep. 98,5). Diese Verantwortung der Kirche für die Taufe geht so weit, daß nicht unbedingt die Eltern selbst die Kinder zur Taufe bringen müssen. Augustin verweist in diesem Brief zustimmend auf die praktizierte Möglichkeit, daß die Herren von – man wird hinzufügen müssen: heidnischen – Sklaven deren Kinder zur Taufe bringen können, ebenso wie Findelkinder getauft werden dürfen (ep. 98,6)⁷⁴. Von einem Taufzwang ist hier freilich nicht die Rede, wenn eine solche Ansicht nicht überhaupt als unaugustinisch gelten muß. Dafür spricht, daß Augustin die vor allem durch die Apostel-

hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980. Zu dieser Augustin-Schrift vgl. bes. Nagel (Anm. 61), 151–160.

71 Vgl. Hofmann (Anm. 55), 112 f und 353 f; zur Ekklesiologie Augustins vgl. auch J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954; Schindler (Anm. 51), 676–680.

72 Enchiridion, 53.

73 Vgl. dazu Nagel (Anm. 61), 133–144; Neunheuser (Anm. 50), 54 f.

74 Das Institut von Taufpaten ist damit noch nicht notwendig gegeben; gegen Nagel (Anm. 61), 164. Vgl. aber zu einer möglichen Herleitung schon die Hinweise bei R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (1918) = Neudruck Darmstadt 1967, 150–152.

geschichte naheliegende Unterscheidung zwischen Taufhandlung und eigentlicher Geistmitteilung geläufig ist⁷⁵, daß er auch eine *sanctificatio invisibilis sine visibilibus sacramentis* kennt (um freilich gleich hinzuzufügen: *Nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est*⁷⁶), und daß er schließlich mit der Anerkennung der Gültigkeit der Ketzertaufe zwar einerseits daran festhält, daß der Mensch durch die Taufe dem Leibe Christi eingegliedert wird⁷⁷, andererseits aber doch zugeben muß, »daß es die wahre Taufe nicht nur in der einen Kirche Christi, sondern auch außer ihr gibt«⁷⁸. Auch wenn der späte (anti-pelagianische) Augustin aufgrund seines Verständnisses von Erbsünde und Prädestination eine *necessitas medii salutis* behauptet⁷⁹, werden diese Bestimmungen doch nicht zurückgenommen, welche es verwehren, die sichtbare Kirche als Taufgemeinschaft mit der *vera ecclesia* zu identifizieren.

Insgesamt wird man urteilen dürfen, daß der ältere Augustin trotz seines theologisch und anthropologisch begründeten Eintretens für die Kindertaufe durchaus noch eine große Variabilität des Taufalters

75 Vgl. Hofmann (Anm. 55), 336 f und 387 mit zahlreichen Belegen.

76 Quæst. in Heptat. 3,84; z. Stelle vgl. Hofmann (Anm. 55), 471. – K. Barth bezieht sich auf diese Stelle in seinem Aufsatz »Die Lehre von den Sakramenten«, in: *Zwischen den Zeiten* 7, 1929, 427–460 (437). Ein wichtiger exegetischer Bezugspunkt dieser Frage ist für Augustin der eine Schächer am Kreuz (Lk 23,43); vgl. dazu ebenfalls Hofmann, 381 ff im Vergleich mit 466 und 471, sowie W. Simonis, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus (zuerst 1968), in: C. Andresen (Hg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II*, Darmstadt 1981, 301–328 (hier: 311 f).

77 *De pecc. meritis*, 3,4,7; vgl. Hofmann (Anm. 55), 359, m. w. Nachweisen.

78 Hofmann, a. a. O., 371. Außerhalb der Kirche, so ist hinzuzufügen, ist die Taufe gültig, aber fruchtlos: der Getaufte entbehrt des *vinculum unitatis* (*De bapt.* VII 52,100).

79 Für den späten Augustin ist die Vorstellung eines Prädestinierten, der die Taufe nicht empfängt, nicht möglich; vgl. Hofmann, a. a. O., 467; Simonis (Anm. 76), 304 f m. w. Nachweisen. – Aufgrund seiner Auffassung von der Erbsünde kann Augustin sagen: *Parvulus non baptizatus pergit in damnationem* (*Serm.* 294,7,7). Es ist daher kein Zufall, daß die *necessitas medii salutis* der (Kinder-)Taufe fragwürdig wird, sobald Augustins Erbsündenlehre revidiert wird; reiches dogmengeschichtliches Material dazu findet man bei J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, 4 Bde., München-Basel 1960–1972, sowie speziell zu Augustin ders., *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, in: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Paris 1954, Bd. I, 773–787. Bevor im letzten Kapitel des 4. Bandes (1972) E. Kinder und K. Barth vorgeführt werden, stellt Vf. fest: »Der dogmatische Zerfallsprozeß, der in der katholischen Kirche begonnen hat, ist in den evangelischen Kirchen schon seit langem im Gange« (328).

kennt⁸⁰; und hinsichtlich der Taufriten kann man beobachten, daß das Formular der Erwachsenentaufe mit nur geringen Modifikationen hinsichtlich der Tauffragen auch für die Kindertaufe gilt⁸¹. Auch wenn in dieser Zeit der Übergang zur Kindertaufe zunehmend vollzogen wird, muß man doch dabei bedenken, daß trotz der reichskirchlichen Gesetzgebung, wie sie im Codex Theodosianus zusammengefaßt ist⁸², die Christenheit nach wie vor von heidnischem Kult und entsprechendem Verhalten umgeben blieb⁸³. Die Theologen mögen seit Cyprian die Säuglingstaufe begrüßen, aber im Kirchenvolk bleiben eine gewisse Zurückhaltung und eine Tendenz zum Taufaufschub erhalten⁸⁴, so daß von einer einheitlichen Taufpraxis sicher nicht die Rede sein kann. Eher darf man aus diesen Beispielen den Schluß ziehen, daß die Taufe schon in der Alten Kirche eine erstaunlich große Wandlungsfähigkeit sowohl gegenüber theologischen Lehren als auch angesichts wechselnder gesellschaftlicher und politischer Konstellationen erkennen läßt. Andererseits sind Konstanten erkennbar, die für die gesamte abendländische Kirchengeschichte prägend geworden sind: (1) die antidonatistische Grundentscheidung führt zu einem »objektiven« Sakramentsverständnis, demzufolge der wahre Täufer Jesus Christus selbst ist; (2) die Taufe gibt dem Glaubenden in der Kraft des heiligen Geistes wirksam Anteil an der Fülle des Heils in Person und Geschichte Jesu Christi; (3) die Taufe gliedert in die Kirche, der allein die Sakramente anvertraut sind, ein; (4) das Grundmuster für Ritus und Liturgie ist die Erwachsenentaufe, der die Kindertaufe nachgebildet wird; (5) eine biblisch oder dogmatisch begründete Festlegung eines zwingend vorgeschriebenen Taufzeitpunktes gibt es nicht, auch wenn in der Regel zu einem möglichst frühen Tauftermin geraten wird; (6) die Hochschätzung der Taufe führt häufig zu ihrem Aufschub, zumal ein von den öffentlichen Autoritäten sanktionierter Taufzwang nicht zu bestehen scheint. So bildet die Taufe inmitten einer heidnischen Umwelt neben der Eucharistie die Lebensmitte der Kirche, und nur sekundär und in sehr variablen Formen sind ihr auch abgrenzende Bedeutungen eigen. Im Kern aber ist die Taufe das öku-

80 Nachweise bei Nagel (Anm. 61), 163.

81 Ebd. 163 f.; vgl. bes. Stenzel (Anm. 11), 177–184; Kretschmar (Anm. 11), 238–248; A. Stenzel, Die Kindertaufe im Licht der Liturgiegeschichte, in: Kasper (Anm. 53), 96–107.

82 Die Sammlung erhielt zum 1.1.439 Gesetzeskraft; vgl. M. Kaser, Römische Rechtsgeschichte, Göttingen ²1967, 232.

83 A. Schindler, Art. Afrika I (Anm. 48), 668 f.

84 Schindler, a. a. O., 674.

menische Sakrament des Glaubens⁸⁵, ein unzerreißbares Band des Volkes Gottes und damit, wie H. Dombois prägnant formuliert hat, »die wahre Grundlage des ökumenischen Kirchenrechts«⁸⁶. Die altkirchlichen Grundentscheidungen, im Westen überragend durch Augustin geprägt, vom Konzil von Karthago (418) offiziell bestätigt⁸⁷ und aufgenommen in Gratians Dekret⁸⁸, veranlassen mithin dazu, überall dort, wo »rite« d. h. mit Wasser unter Anrufung des dreieinigen Gottes, getauft wird, wahre Kirche Jesu Christi zu erkennen, »auch wenn die Grenzen der Kirche nicht eindeutig feststellbar, iudizibel sind«⁸⁹.

Zwangstaufe oder Toleranz im Mittelalter

Kanonistische Differenzierungen

Man hat immer wieder die Taufe als Missionssakrament bezeichnet. Alles kirchliche Handeln, das sich als Ausführung von Mt 28,18 ff versteht, wird darauf zielen, in allen Menschen, mit denen die Christenheit in Kontakt tritt, das Verlangen nach der Taufe zu wecken. Es scheint, als hätte schon Augustin nach der Christianisierung der Bevölkerung des Imperium Romanum eine erfolgreiche Mission auch bei den »Barbaren« für die nahe Zukunft erwartet⁹⁰. Zentrum dieser weit ausgreifenden Missionstätigkeit sind die lokalen Bischofskirchen. Chrysostomos in Konstantinopel und Gregor I. sind treibende Kräfte der frühen Mission. Daneben finden sich zunehmend Mönche, die, sei es vom Kloster aus, sei es als Einsiedler oder Wanderprediger, auf mannigfache Weise missionieren.

Von kaum zu unterschätzender Bedeutung für die Erfolge der Mission waren ohne Zweifel Art und Ausmaß der Unterstützung durch

85 Belege zur Geschichte der Formel vom *sacramentum fidei* bei U. Kühn, Die Taufe – Sakrament des Glaubens, in: *KuD* 16, 1970, 282–299; besonders zu Augustins Verwendung dieses Ausdrucks vgl. Th. Camelot, *Sacramentum fidei*, in: *Augustinus Magister* (Anm. 79), Bd. II, 891–896.

86 A. a. O. (Anm. 2), 320.

87 *DS* 232; vgl. *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1 (1973), 154 ff (K. Baus).

88 *Tertia pars*, dist. 4, *passim* (Friedberg I, 1362 ff).

89 Dombois (Anm. 2), 323. Daraus folgt im Falle einer Kirchenspaltung diese grundlegende Aporie: »Vom Standpunkt jeder Kirche sind alle Getauften ihre Glieder, und jede Kirche muß sich mit der Frage ihrer abtrünnigen, schlafenden oder toten Glieder auseinandersetzen.« So Dombois, *ebd.*

90 Vgl. *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1 (1973), 220, m. Nachweisen zu Augustin.

die politischen Gewalten. Während Kaiser Konstantin noch Sanktionen gegen Nicht-Christen ablehnte und die Freiheit der Kultuswahl geachtet wissen wollte⁹¹, wird unter seinen Söhnen die antiheidnische Kultusgesetzgebung verschärft. Unter Theodosius d. Gr. werden die Reste des Heidentums vollends entrechtet⁹². Die Judenmission scheint weit weniger intensiv zu sein; schon früh, etwa bei Chrysostomos, findet man indes schrille antijüdische Töne⁹³, obgleich doch die Ausbreitung des frühesten Christentums im Römischen Reich von der Anerkennung des Judentums als *religio licita* selbst profitiert hatte.

Unter diesen Voraussetzungen mußte die Legitimität der christlichen Taufpraxis sowohl theologisch als auch rechtlich in neuer Weise problematisch werden. Der Katechumenat gilt als Institution dem Einzelnen, der sich namentlich als Taufbewerber eingeschrieben hat. Aber die Mission unter den »Barbaren« greift zum Mittel der Massentaufe; vor allem unter den germanischen Stämmen war das Bekenntnis des neuen Glaubens »ein korporativer Akt der Sippe, des Stammes oder des Volkes«⁹⁴. Hier rückt die Taufe in einen neuen politisch-gesellschaftlichen Funktionszusammenhang, und ich vermute – ohne diese Vermutung bislang aus Quellen belegen zu können –, daß hier mit der anti-pelagianischen Ausrichtung der augustini- schen Erbsündenlehre im Rahmen der Sakramentstheologie wenig anzufangen war⁹⁵. Was hätte auch ein Stamm oder ein Volk unter dem *peccatum originale* verstehen sollen, dem die Individualisierung spät- antiker Religiosität fernlag? Das Mysterium einer pneumatischen Kindschaft, einer das Einzelleben zum *soma* des Kyrios hinordnenden

91 Dazu eingehend H. Dörries, *Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit*, in: ders., *Wort und Stunde* Bd. I, Göttingen 1966, 1–117.

92 *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1, 225; vgl. auch A. Momigliano (Hg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963/21964.

93 Vgl. *Kirche und Synagoge* (Anm. 39), Bd. I, 84–135 (B. Blumenkranz); K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971; *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1, 229 ff.; A. M. Ritter, *Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche*. Johannes Chrysostomos, »Acht Reden wider die Juden«, in: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, Tübingen 1973, 71–91.

94 Kretschmar (Anm. 11), 303. Vgl. zur Germanenmission G. Haendler, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2), Göttingen 1961, E 1–73; K. D. Schmidt, *Germanischer Glaube und Christentum*, Göttingen 1948; E. A. Thompson, *Christianity and the Northern Barbarians*, in: Momigliano (Anm. 92).

95 Vgl. Gross (Anm. 79), Bd. I.

Macht mußte in der Germanenmission einigermaßen unverständlich sein, gehört es doch zu den festen Topoi der Missionsdarstellungen, »daß der König in der Schlacht, von Feinden bedrängt, nun Christus anruft und ihm für sich und die Seinen Glauben und Taufe gelobt, falls er ihm den Sieg schenke.«⁹⁶ Es ist folgerichtig, daß die Taufe in diesem Kontext und diesem Verständnis wieder zur »Grenze der Kirche« wird⁹⁷, statt ihre versammelnde Mitte zu bilden⁹⁸.

Im Zuge dieser missionarischen Expansion mußte die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche an Bedeutung gewinnen, auch wenn die meisten kirchenhistorischen Darstellungen dafür wenig Aufmerksamkeit erübrigen und so den Eindruck erwecken, als sei mit dem Erfolg der Christianisierung diese Frage ein für allemal erledigt gewesen. Tatsächlich blieb die Christenheit jedenfalls in der Gestalt von Sklaven auch künftig von Heiden begleitet⁹⁹, und vor allem existierten in ihrer Mitte stets Juden¹⁰⁰.

Paradigmatisch und für die kanonistischen Stellungnahmen grundlegend waren die Auseinandersetzungen im westgotischen Spanien¹⁰¹.

96 Kretschmar (Anm. 11), 303.

97 Ebd., 304.

98 Im Frankenreich begann die Christianisierung mit der Taufe Chlodowechs und drang gleichsam von oben nach unten durch. »Die Christianisierung«, so faßt J. Flekenstein zusammen, »wurde ausgelöst durch die Taufe des Königs, vorangetrieben durch den Adel und auf das Land verpflanzt durch die Grundherrschaft. Man sieht ganz deutlich, wie dieser Weg von oben nach unten geht.« (Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte, Göttingen 1974,44).

99 Vgl. W. Lienemann, Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982, 102–109, und bes. N. Nehlsen, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter I, Göttingen-Frankfurt-Zürich 1972. – Daß die Sklaverei nicht mit der Spätantike endete, sondern das gesamte Mittelalter über fortbestand (besonders in Seestädten und Handelsplätzen), hat Ch. Verlinden in seinem großen Werk gezeigt: *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 Bde. Brugge 1955/1977; vgl. dazu die kurzen Hinweise (mit neuerer Lit.) von R. Elze, Über die Sklaverei im christlichen Teil des Mittelmeerraumes (12.–15. Jahrhundert), in: H. Mommsen/W. Schulze (Hg.), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, Stuttgart 1981, 131–135.

100 Wie sehr die Beziehungen zwischen Heiden, Juden und Christen weiterer Erhellung bedürfen, zeigt beispielsweise um 825 die Klage Erzbischofs Agobard v. Lyon über den Handel von Juden mit heidnischen Sklaven, die von Christen gefangen und an Juden verkauft waren; vgl. dazu H. Hillel Ben-Sasson (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. II, München 1979,16. Derselbe Bischof ließ übrigens jüdische Kinder in *absentia patrum* (gegen den Willen Ludwigs des Frommen) taufen; vgl. Greive (Anm. 44), 63. Weitere Lit. zu Agobard bei M. Awerbusch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, 15 f.

101 Vgl. Kirche und Synagoge (Anm. 39), 102–107; D. Claude, *Geschichte der West-*

Nachdem Gregor der Große (590–604) wiederholt eingeschärft hatte, daß für die Juden der Schutz freier Religionsausübung zu garantieren sei und sie nicht durch Zwang, sondern allein aus eigener Überzeugung für die Kirche gewonnen werden dürften¹⁰², wird zu Beginn des 7. Jahrhunderts unter Sisebut (612–620) im westgotischen Spanien die Zwangstaufe der Juden verordnet. Schon vorher hatte man durch ökonomischen und politischen Druck (Verbot des Erwerbs christlicher Sklaven und der Bekleidung öffentlicher Ämter) zur Taufe gedrängt¹⁰³, doch immerhin hat das 4. Konzil von Toledo (633) erneut und eindeutig Zwangsbekehrungen und -taufen für unzulässig erklärt:

»De iudeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps vim ad credendum inferre. ›Cui autem vult Deus miseretur, et quem vult indurat. Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iusticiae. (. . .) Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi.«^{103a}

Diese Konzilsbestimmung, die ebenfalls in Gratians Dekret aufgenommen wurde¹⁰⁴, fügt freilich hinzu, daß die schon Getauften durchaus zwangsweise bei ihrem Glauben gehalten werden dürften (*fidem tenere cogantur*¹⁰⁵). Überhaupt kann man gewiß nicht vom Wortlaut des Konzilsbeschlusses auf die tatsächliche Lage der Juden schließen, aber für die hier verfolgte Fragestellung ist bemerkenswert genug, daß die Zwangstaufe von Juden gegen kanonisches Recht ver-

gotten, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970, 75 ff; J. Orlandis, *Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodocatólico de España*, in: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto 1980, I, 149–178.

102 A. a. O., 108 f. Eine entsprechende Briefstelle Gregors ist in Gratians *Decretum* aufgenommen worden: *Prima pars*, dist. 45, c.3 (Friedberg I, 160 f), die mit den Worten schließt: *liberam habeant observandi celebrandique licentiam*.

103 Greive (Anm. 44), 17 f.

103a Übs.: Hinsichtlich der Juden schreibt die Heilige Synode vor, niemandem Zwang zum Glauben anzutun. ›Wessen er aber will, dessen erbarmt sich Gott, und wem er will, tritt er mit Härte gegenüber. Denn es sollen nicht Unwillige erlöst werden, sondern nur, die es wollen, damit die Form der Gerechtigkeit gewahrt bleibt. (. . .) Also sollen sie nicht gewaltsam angestoßen, sondern eingeladen werden, daß sie sich gemäß dem freien Vermögen ihres Willens bekehren.

104 *Prima pars*, dist. 45, c.5 (Friedberg I, 161 f). Dasselbe Konzil hat übrigens unter Verweis auf Ez 18 in c.60 verfügt, daß, wenn getaufte Juden (*iudei baptizati*) ihren Pflichten zuwiderhandeln (*praevaricari*), deren Kinder dafür nicht zu belangen sind; ebenfalls von Gratian rezipiert: *secunda pars*, C.1, q.4, c.7 (Friedberg I, 419).

105 Vorige Anm., Friedberg I, 162. Auf diese Entscheidung berief sich später (1201) Papst Innozenz III.; Text in den Dekretalen Gregors IX., lib. 3, tit. 42, c.3 (Friedberg II, 646).

stößt, und daß zu ihrer Taufe die Zustimmung des freien Willens als erforderlich gilt. Allerdings wird, was mit der einen Hand gegeben wird, zumeist alsbald mit der anderen wieder genommen, wenn nämlich die Anerkennung des rechtlichen Status gebunden wird an die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche¹⁰⁶. Sobald diese Forderung erhoben wird, entsteht tatsächlich die über Jahrhunderte hinweg den Juden immer wieder aufgezwungene Alternative von Taufe oder Landesverweisung, häufig von Taufe oder Entrechtung und Tod¹⁰⁷. Höhepunkte der judenfreundlichen Schutzpolitik der Kirche sind die Bulle »Sicut Judeis« und die ihr folgenden päpstlichen und konziliaren Bestätigungen¹⁰⁸. Immer wieder wird dieser Text aufgenommen und den Umständen entsprechend ergänzt¹⁰⁹. Seine zentrale Aussage über die Juden lautet:

»Statuimus enim, ut nullus Christianus invitos vel nolentes eos ad baptismum per violentiam venire compellat; sed si eorum quilibet sponte ad Christianos fidei causa confugarit, postquam voluntas eius fuerit patefacta, sine qualibet efficiatur calumnia Christianus. Veram quippe christianitatis fidem habere non creditur, qui ad Christianorum baptismum non spontaneus sed invitus cognoscitur pervenire.«¹¹⁰

Derselbe Papst, Innozenz III., der diesen auf die Zeit des Reformpapsttums zurückgehenden Text promulgierte, ist es aber auch, der

106 So das 6. Konzil von Toledo (638); vgl. Greive (Anm. 44), 18. – Hinzu kommen die mannigfachen Bestimmungen vermögens- und eherechtlicher Art, die das Fehlen eines expliziten Taufzwanges natürlich relativieren; vgl. etwa die Bestimmungen des 4. Konzils von Toledo, ebenfalls im *Decretum*, *secunda pars*, c.28, q.1, c.10–14.

107 Greive (Anm. 44), 15–19; 43–48; 54 u. ö.

108 Vgl. dazu näher W. P. Eckerts Ausführungen in »Kirche und Synagoge« (Anm. 39), Bd. I, 210–306 (hier: 215–217); sowie *Handbuch der Kirchengeschichte III/2* (1968 = ²1973), 717–728 (E. Iserloh). Die Bulle »Sicut Judeis« geht auf Alexander III. zurück; vgl. näher W. Holtzmann, *Zur päpstlichen Gesetzgebung über die Juden im 12. Jahrhundert*, in: *Festschrift Guido Kisch*, Stuttgart 1955, 217–228 (hier 221). Für kanonistische Hinweise danke ich P. Landau, Regensburg.

109 Z. B. mit einer antijüdischen Einleitung bei Innozenz III. (1198–1216): DS 772 f. Die Herausgeber meinen: *Haec. Const. est quasi »Magna Charta« tolerantiae erga Iudaeos.*

110 DS 773. Der Text wurde aufgenommen unter die Dekretalen Gregors IX.: lib. 5, tit. 6, c.9 (Friedberg II, 774). Deutsche Übersetzung (nach W. P. Eckert [Anm. 108], 216): »Wir bestimmen aber, daß kein Christ sie wider ihren Willen oder, wenn sie nicht wollen, mit Gewalt zwingt, zur Taufe zu kommen; aber wenn jemand von ihnen freiwillig zu den Christen um des Glaubens willen seine Zuflucht nehmen sollte, so soll er, nachdem sein Wille offenkundig geworden ist, ohne jeden Trug Christ werden.« Die Verletzung dieses Dekrets soll mit der Strafe der Exkommunikation geahndet werden (Friedberg II, 774; DS 773); vgl. dazu auch Ben-Sasson (Anm. 100), 116 f.

die Kindertaufe einschärft¹¹¹, diese als Nachfolgerin der Beschneidung ansieht und in erster Linie – in augustinischer Tradition – ihre Notwendigkeit mit der Tilgung der Erbsünde begründet und die Unverlierbarkeit der Taufgnade bei Unmündigen in dem verliehenen »character« sieht. Und derselbe Papst ist es, der die kirchlichen und weltlichen Grundlinien des Ketzerrechts zusammenfaßt und beispielsweise auf die Katharer anwenden läßt¹¹², denen u. a. zur Last gelegt wird, die Wassertaufe durch eine Segnung bzw. Handauflegung zu ersetzen¹¹³. (Im Gegensatz zu den Katharern haben die Waldenser die Kindertaufe, soweit ich sehe, nicht grundsätzlich verworfen¹¹⁴.) Andererseits kann in derselben Zeit das 4. Laterankonzil (1215) in seiner gegen Albigenser und Katharer gerichteten Erklärung der *fides catholica* durchaus, anscheinend gleichberechtigt, von Kinder- und Erwachsenentaufe nebeneinander sprechen¹¹⁵. Darin liegt die logische Konsequenz des antidonatistischen Konsenses, der das Konzil auch dazu veranlaßt, die Wiedertaufe von »a Latinis«, also im Westen Getauften, durch die griechische Kirche zu verwerfen¹¹⁶.

111 Zur »*forma baptismi*« und zur Konditionaltaufe vgl. schon die Lehre des III. Laterankonzils (1179): DS 757 f, aufgenommen in die Dekretalen Gregors IX., lib. 3, tit. 42, c.1 und 2 (Friedberg II,645).

112 Vgl. W. Maurer, *Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen*, Berlin 1939, 60–83. – Zu Innozenz III. vgl. auch W. Ullmann, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Berlin-New York 1978, 194–213; Lienemann (Anm. 99), 113–116.

113 Vgl. H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2)*, Göttingen 1963, G 26; *Handbuch der Kirchengeschichte III/2* (1968 = 21973), 127 (H. Wolter). – Ein früher provenzalischer Gegner der Kindertaufe war Petrus von Bruis, der um 1126 von einer Volksmenge verbrannt wurde; vgl. A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, 83.

114 Vgl. Grundmann (vorige Anm.), 30. Im Bekenntnis des Petrus Valdes von 1180 wird die Kindertaufe ebenso gebilligt wie im »*Liber Antihaeresis*« des nach Valdes' Tod in den Gehorsam der Kirche zurückgekehrten Durandus von Osca; vgl. die Textedition von K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser*, Bd. II, Berlin 1967, 4 und 43–51. Die »*Professio Valdesii*« zitiert Papst Innozenz III. in einem auf Dezember 1208 datierten Brief (DS 790–797): »*Approbamus ergo baptismum infantium. . .*« (DS 794). Hinweise auf spätere Wiedertaufe bei den Waldensern gibt M. Schneider, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin-New York 1981, 111 u. 124, der den Grund dafür v. a. in der Orientierung an donatistischen Theorien sieht (62 u. ö.).

115 *Sacramentum vero baptismi. . . tam parvulis, quam adultis in forma Ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem* (DS 802 = COeD³, 230). Der Text steht an der Spitze der Dekretalen Gregors IX.: lib. 1, tit. 1, c.1 (Friedberg II, 5 f).

116 C.4 »*De superbia Graecorum contra Latinos*« (DS 810 = COeD³, 235 f; in den Dekretalen Gregors IX. lib. 3, tit. 42, c.6 [Friedberg II, 647 f]); vgl. dazu W. M.

Man sieht an diesen ausgewählten Beispielen, welche Mannigfaltigkeit im Taufverständnis und in den Taufordnungen der abendländischen Christenheit zutage tritt. Die antidonatistische Grundentscheidung wird freilich konsequent durchgehalten, aber darüber hinaus gehört eben auch das Verbot des Glaubenszwanges wenigstens in der Theorie der Judentaufe zu den Grundlagen dieses Kirchenverständnisses¹¹⁷. Auf der Gültigkeit, Unwiderrufbarkeit und Unwiederholbarkeit jeder »rite« vollzogenen Taufe muß die Kirche um der Überlegenheit und Freiheit der göttlichen Gnade willen bestehen; das Verbot jeder Zwangstaufe ist zugleich unverzichtbar, weil die Freiheit zum Glauben nicht durch Gewalt angetastet werden darf. Wie schwierig es aber ist, diese spannungsreiche Beziehung im Alltag durchzuhalten, ist der Christenheit zu ihrer Beschämung an ihrem Verhältnis zum Judentum deutlich geworden.

Thomas von Aquin

»Das Nebeneinander von Kathedrauertaufe in der Osternacht einerseits und Kindertaufe, Taufe eines Erwachsenen und Nottaufe ohne Bindung an das Kirchenjahr andererseits bleibt während des ganzen Mittelalters erhalten.« Dieses *Résumé* Kretschmars¹¹⁸ wird vom Befund bei Thomas bestätigt, aber damit ist noch wenig gesagt. Thomas nämlich gelingt es, die bis zu ihm entwickelten Linien des Sakramentsverständnisses zu einer neuen Einheit zusammenzuführen, deren Wirkung auch die heutige Diskussion nachhaltig bestimmt¹¹⁹. Er bietet

Plöchl, Zur Aufhebung der Bannbulen von 1054 im Blickfeld der kirchlichen Rechtsgeschichte, in: ZRG 88, KA 57, 1971, 1–21 (hier: 8).

117 Zur christlich-jüdischen Begegnung im Mittelalter vgl. z. B. Awerbusch (Anm. 100); Eckert (Anm. 108); G. Kisch, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters (Lit.!), Sigmaringen ²1978; P. Wilpert/W. P. Eckert (Hg.), Judentum im Mittelalter (Misc. Mediaevalia 4), Berlin 1966; J. Willi-Plein/Th. Willi, Glaubensdolch und Messiasbeweis, Neukirchen-Vluyn 1980.

118 Kretschmar (Anm. 11), 335.

119 Aus der Lit. vgl. besonders Neunheuser (Anm. 50), 87–93; H. Kasten, Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther, München 1970; O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, 793–814; U. Kühn, Lehre und Ordnung der Taufe in der Zeit der Hochscholastik, in: E. Schott (Hg.), Taufe und neue Existenz, Berlin (DDR) 1973, 87–107. Eine reiche Fundgrube bieten die Anmerkungen von D. Winzen im einschlägigen Bd. 29 der deutschen Thomas-Ausgabe (zuerst 1935).

bekanntlich im III. Teil seiner *Summa Theologica* einen umfassenden Traktat über die Sakramente, der »gleichsam das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung« zusammenfassend darstellt¹²⁰. Bevor von der Taufe gehandelt wird, erörtert Thomas, wie vor ihm Hugo von St. Viktor¹²¹, fünf Fragen über die Sakramente im allgemeinen. Er nimmt seinen Ausgang bei der augustinischen Bestimmung des Sakramentes als eines sichtbaren Zeichens und präzisiert diesen Begriff als »*signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines*« (60,2¹²²). Im Blick auf dieses Merkmal der Heiligung¹²³ unterscheidet Thomas drei grundlegende Aspekte: die Ursache (*causa*) unserer Heiligung ist das Leiden Christi, ihr Wesen (*forma*) liegt in der Gnade und ihrer Kraft (*in gratia et virtutibus*), und ihr Ziel (*ultimus finis*) ist das ewige Leben. Diese Aspekte lassen zugleich das Sakrament als Zeichen im Blick auf die Zeitmodi dreifach bestimmt sein: es ist erinnerndes (*rememorativum*), hinweisendes (*demonstrativum*) und vorausweisendes (*prognosticum*) Zeichen ineins (60,3)¹²⁴. In Übereinstimmung mit Augustin¹²⁵ nennt Thomas das Zeichen eine sinnenfällige Sache (*elementum sensibilis*), welche der menschlichen Natur hilfreich entgegenkommt, sofern diese zur Erkenntnis geistiger Sachverhalte sinnlich wahrnehmbarer Mittel bedarf¹²⁶. Das Zeichen erfordert zudem um seiner klaren Bestimmtheit willen begleitende Worte, die an der Zeichenkraft (*vis significandi*) teilnehmen (60,6). Die Notwendigkeit der Sakramente (61,1) begründet Thomas also, wie Augustin, nach Art des Konvenienzbeweises¹²⁷ damit, daß sie der

120 Neunheuser (Anm. 50), 90. Der Sakramententraktat und damit die STh bricht mit der Buße ab und wird im Supplement-Band durch die entsprechenden Quaestiones des Sentenzenwerkes ergänzt. – Zur fröhscholastischen Sakramentenlehre vgl. Landgraf (Anm. 64), 109–209.

121 Vgl. H. Weisweiler S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg/Br. 1932.

122 Hier und künftig zitiere ich STh III nur unter Angabe von quaestio und articulus.

123 »Das Sakrament bringt den pro-me-Aspekt des Heilshandelns Gottes zur Sprache« – Kühn (Anm. 119), 93.

124 Zum Zusammenhang mit der Liturgie vgl. D. Winzen, *Kommentar zur Deutschen Thomas-Ausgabe*, Bd. 29, 385, Anm. 11.

125 Vgl. zur Zentralstelle In Jo. 80,3 oben, 160.

126 *Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilem* (60,4). In 65,1 ordnet Thomas die Sakramente den verschiedenen Lebensabschnitten des natürlichen Menschen zu.

127 Vgl. Kühn (Anm. 119), 88 f; sowie Pesch (Anm. 119): »Thomas entfaltet ihre (sc.

menschlichen Natur (*conditio humanae naturae*) nützlich sind als Hilfen zum Heilempfang (*auxilia salutis*), und ihre Hauptwirkung (62,1) liegt in der Verursachung der Gnade (*gratiam causare*):

»Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus Gal 3: »Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.« Non autem efficitur homo membrum Christi, nisi per gratiam« (62,1)^{127a}.

Das Zeichen aber, so hatte schon Augustin gelehrt, ist vergänglich im Gegensatz zu der Kraft Gottes (*virtus*), die in ihm wirkt; dieser Bestimmung folgt Thomas mit seiner Unterscheidung von Hauptursache und Werkzeugursache (*causa principalis et instrumentalis*), wobei diese von jener bewegt wird (62,1). Es ist folgerichtig, daß Thomas unter diesen Voraussetzungen die Vorstellung Hugos von St. Viktor zurückweist, daß die Gnade in den Sakramenten wie in einem Gefäß enthalten sei¹²⁸, denn diese haben ihre Kraft allein aus dem Leiden Christi, dessen Kraft uns durch den Empfang der Sakramente »verbunden« wird¹²⁹.

Es ist für die hier verfolgte, sehr begrenzte Fragestellung nicht erforderlich, die Anwendung dieser allgemeinen Bestimmungen, die freilich ganz überwiegend, wie sich im Detail zeigen läßt, ihrerseits von der Taufe her gewonnen sind, auf die Tauflehre im besonderen näher zu erläutern. Hier interessiert ja vor allem die Verbindung von Taufe und Kircheng Zugehörigkeit bzw. die Frage, wie von der Taufe her im Blick auf jene gesprochen wird, die nicht Christen sind. Dazu muß man sich vergegenwärtigen, daß Thomas auf dem Hintergrund eines durchgebildeten Taufordnungs spricht, der in der karolingischen Renaissance mit der Taufordnung Alkuins an die römische Tauf liturgie angeknüpft hatte und über das Römisch-deutsche Pontifikale aus dem

der Sakramente, W. L.) »Konvenienz«, und diese scheint ihm so »dicht«, daß er das Wort »Notwendigkeit« nicht scheut« (796).

127a Übs.: Offenbar nämlich wird durch die Sakramente des Neuen Gesetzes der Mensch Christus eingegliedert; so wie der Apostel von der Taufe sagt (Gal 3): »Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen«. Aber zu einem Gliede Christi wird der Mensch nur durch die Gnade.

128 Vgl. Weisweiler (Anm. 121), 11 ff. Gegen die Gefäßvorstellung hat sich auch K. Barth abgegrenzt; vgl. meine Darstellung: Sakrament und Ethik bei Karl Barth, FEST-K-171 (Juli 1982). Vgl. auch Thomas' Kritik an Hugos Tendenz zur Gleichsetzung von Element und Sakrament in 66,1.

129 *Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum* (62,5); vgl. auch 66,3.

10. Jahrhundert sich weiter entwickelt hatte¹³⁰. Aber wenn man unter diesen Voraussetzungen auch vom Regelfall der Kindertaufe auszugehen hat und Missionssituationen nur selten annehmen kann¹³¹, fällt doch auf, in wie geringem Maß Thomas in seinen Überlegungen sich von dieser faktischen Lage bestimmt sein läßt. Vielmehr entwickelt er seine Tauflehre grundsätzlich so, daß sie für Erwachsene wie Kinder gleichermaßen gilt. Die zentrale Formel für diesen Sachverhalt ist die immer wiederkehrende Bezeichnung der Taufe als *sacramentum fidei*¹³². Es geht Thomas im Kern also um die Frage der Teilhabe am ewigen Heil; mit den Stichworten Siegel, Bewahrung, Wiedergeburt und Erleuchtung des Johannes Damascenus¹³³ bezeichnet er die Bedeutung der Taufe als »fidei protestatio«, und insofern ist sie *das* Sakrament des Glaubens. Über diesen knapp referierten Bestimmungen steht gleichsam als Obersatz dieser Sakramentenlehre, »daß Gott allein Urheber der Heiligung des Menschen ist und daß er sie durch Person und Werk Christi schafft.«¹³⁴ Wenn es etwas bei Thomas nicht gibt, dann ist es ein Sakramentsverständnis, das man mit dem meist mißverständlichen Wort »magisch« zu bezeichnen pflegt, sofern man darunter eine menschliche Manipulation der göttlichen Heilszueignung versteht. Gott hat seinen Heilswillen allerdings an Jesus Christus ein für allemal gebunden, aber gegenüber den Sakramenten bleibt er, bei aller dem Menschen hilfreichen »Konvenienz«, frei: *Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre* (64,7)¹³⁵. Diese göttliche Prärogative gegenüber der Spendung der Sakramente durch Menschen wahrt Thomas auch in seiner Unterscheidung von Wassertaufe, Geisttaufe und Bluttaufe, denn es kann auch jemand die Kraft des heiligen Geistes erlangen, *inquantum scilicet alicuius cor per Spiritum Sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum* (66,11)¹³⁶. Auch Thomas erwähnt, wie Cyprian und Augustin, in diesem Zusammenhang den

130 Vgl. Stenzel (Anm. 11), 247 ff; Kretschmar (Anm. 11), 314 ff. Zur spätmittelalterlichen Entwicklung vgl. darüber hinaus Reifenberg (Anm. 13), Bd. I, und Spital (Anm. 15).

131 Kühn (Anm. 119), 90.

132 66,1; 66,3; 68,4; 68,9; 69,9 u. ö.

133 Vgl. dazu Winzen (Anm. 124), 421–424, Anm. 93.

134 Pesch (Anm. 119), 795.

135 »Gott hat seine Kraft nicht so an die Sakramente gebunden, daß er nicht auch ohne Sakramente die Wirkung der Sakramente mitteilen könnte.«

136 »Sofern jemandes Herz durch den Heiligen Geist zum Glauben und zur Liebe Gottes angetrieben wird.«

Schächer als Beispiel dafür, daß Glaube und Bekehrung (*conversio cordis*) ausreichend sind, wenn aus Zeitmangel eine regelrechte Sakramentsfeier unterbleibt (66,11).

Es ist das große Verdienst der Untersuchungen von Pesch und Kühn, am Leitfaden des Verhältnisses der Sakramente zu Rechtfertigung und Glauben die tiefe Übereinstimmung zwischen den Lehren von Thomas und Luther herausgearbeitet zu haben. Die einzelnen Aspekte dieses im Blick auf die ökumenischen Beziehungen der Kirchen gar nicht zu unterschätzenden Konsenses brauchen hier nicht erneut referiert zu werden. Lediglich auf drei Sachverhalte sei ausdrücklich verwiesen. Erstens nämlich darf Thomas und keiner ihm in der Sache folgenden katholischen Theologie unterstellt werden, mit der Lehre vom *opus operatum* »eine *reale Gnadenmitteilung* am Glauben (oder eben Unglauben) des Empfängers vorbei« bezeichnen zu wollen¹³⁷, denn tatsächlich geht es hier um die Sicherung der schlechthinnigen Souveränität der *causa principalis sacramenti*, also um den objektiven Charakter der Zueignung der Gnade¹³⁸ und die darin gründende Gültigkeit des Sakraments¹³⁹. Zweitens ist zu beachten, daß Thomas mit

137 Pesch (Anm. 119), 805; dort Nachweise der Thomas-Belege zur *opus-operatum*-Formel, welche bezeichnenderweise in der Sakramentenlehre der STh nicht begegnet, sondern nur – und selten – im Sentenzenkommentar.

138 Den heute erreichten theologischen Konsens in dieser Frage hat jüngst prägnant G. Wenz formuliert: »Die Formel ›*ex opere operato*‹ besagt nach klassischer Lehre, daß die sakramentale Gnade durch das gültig gesetzte Zeichen und nicht durch die subjektive Tätigkeit oder Verfassung des Empfängers bzw. Spenders bewirkt wird. In diesem Sinne hebt sie auf das wirksame Zuvorkommen göttlicher Gnade und auf die Priorität des Handelns Gottes ab. Die Bestreitung einer solchermaßen verstandenen Aussage würde allen Intentionen lutherischer Theologie zuwiderlaufen. Das ›*ex opere operato*‹ hat also einen gut reformatorischen Sinn, wenn man es nicht als Dispensation von der Notwendigkeit gläubigen Empfangs der Sakramentsgnade mißversteht. Spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil kann aber kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Abwehr einer magisch-ritualistischen Veräußerlichung des Sakraments gemeinchristliches Anliegen ist.« (Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28, 1982, 7–41, hier: 10). Diesen Konsens bestätigt von römisch-katholischer Seite V. Pfnür in: Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn-Frankfurt/M. ⁸1980, 93–100; vgl. ferner E. Herms, Überlegungen zum Dokument »Das Herrenmahl«, in: ZThK 78, 1981, 345–366, der vor allem die weiter bestehenden Differenzen herausstellt.

139 *Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei* (68,8). Vgl. auch 67,4: *Christus est, qui principaliter baptizat.*

(dem antidonatistischen) Augustin¹⁴⁰ durchaus anerkennt, daß, wie die Ströme des Paradieses auch außerhalb des Gartens Eden fließen, auch außerhalb der Kirche getauft werden kann, aber diese Taufe nicht die Frucht des Heils der Seligkeit (*salus beatitudinis*) bringt (68,8). Und drittens ist festzustellen, daß Thomas in der Folge der Entscheidungen des 4. Laterankonzils und Innozenz' III.¹⁴¹ die Kindertaufe bejaht, »aber er rechtfertigt sie nicht eigens.«¹⁴² Den Grund dieser Bejahung sieht Thomas bezeichnenderweise nicht in einer Art Kinderglauben, zu dessen Annahme später Luther gelegentlich Zuflucht nimmt¹⁴³, und auch nicht im stellvertretenden Glauben von Eltern oder Paten, sondern im Bekenntnis des Glaubens der gesamten Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen (68,9)¹⁴⁴.

Auch wenn in diesen zuletzt genannten Ausführungen bei Thomas der Raum der Kirche stets mitgedacht ist, in welchem allein die Frucht der Sakramente zur Wirkung gelangt, muß doch auffallen, wie wenig der ekklesiologische Bezug der Taufe explizit dargelegt wird¹⁴⁵. Während der christologische Grund der Taufe jederzeit klar hervortritt¹⁴⁶ und ihre Wirkung vor allem gemäß Röm 6 als Einverleibung des Men-

140 De bapt. 4,1 (MPL 43,155; CSEL 51,223); vgl. auch Winzen z. St. (Anm. 124), 446 f, Anm. 164. Die antidonatistische Tauflehre radikalisiert Thomas so sehr, daß er nicht nur die »rite« vollzogene Taufe durch Laien, sondern auch durch Heiden und Juden anerkennt, ja, sogar die Möglichkeit, daß sich zwei Ungetaufte gegenseitig taufen (mithin ohne priesterliche Vermittlung und an der Hierarchie und ihrer Weihe- und Jurisdiktionsgewalt vorbei Glieder der Kirche werden können!): *Ut sic duo non-baptizati se invicem baptizent, dum prius usus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem: et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti* (67,5). Unmöglich ist natürlich die Selbsttaufe (66,5), wie schon Innozenz III. gelehrt hat (Decretal. Gregor IX., lib. 3, tit. 42, c.4 = Friedberg II, 646 f), wogegen die unpersönliche griechische Form (baptizetur) akzeptabel ist (66,5; 67,6).

141 S. oben, 171 f.

142 Pesch (Anm. 119), 811.

143 S. unten, 220 ff.

144 Ebd. heißt es: *Interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per »fidei sacramentum«*. Ähnlich 71,1 mit dem Hinweis auf die Konvenienz des Patenamtes: *non est enim inconueniens quod aliquis obligetur per alium in his quae sunt de necessitate salutis*.

145 Wenn Pesch schreibt: »Die Taufe gliedert in die Kirchengemeinschaft ein und befähigt zur Teilnahme am neuen Kult der Erlösten« (Anm. 119, 811), dann geht er weiter als der Wortlaut der angeführten Belege hierzu (810 m. Anm. 23) hergibt.

146 Hier liegt übrigens der Akzent von Thomas' Ausführungen zum sakramental verlehnenen »character« (63).

schen in das Leiden und den Tod Jesu Christi bestimmt wird¹⁴⁷, ist gerade nicht die Rede von einer Eingliederung in die Kirche oder, soweit ich sehe, davon, daß jemand durch die Taufe Glied der Kirche werde. Die Christuszugehörigkeit steht also ganz im Zentrum dieser Tauflehre. Daß diese Gemeinschaft mit dem Leiden Christi außerhalb der Kirche keinen wirklichen Raum hat, setzt Thomas freilich voraus (68,8¹⁴⁸), aber er läßt überhaupt keinen Zweifel daran, daß die incorporatio ad Christum (69,5) das Erste und Entscheidende ist, und so kann es nicht verwundern, daß Thomas in der Aufzählung »de effectibus baptismi« (69) von einer Vermittlung der Kirchengliedschaft nichts sagt. Daß ihm dagegen alles an der Christuszugehörigkeit und ihrem Primat gelegen ist, wird schließlich schlagend deutlich in der Erwägung, daß bei glaubenden Erwachsenen eine geistige Einverleibung in Christus den sichtbaren sakramentalen Zeichen vorausgehen kann¹⁴⁹.

Die Probe dieser Interpretation kann anhand von Thomas' Stellungnahme zum Problem der Judentaufe gemacht werden (68,10)¹⁵⁰. Schon in STh II-II hat Thomas zur Frage des Glaubenszwanges gegenüber Heiden und Juden im Anschluß an Augustin¹⁵¹ ausgeführt, daß Ungläubige nicht zum Glauben gezwungen werden dürfen, weil

147 Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi: secundum illud Rom 6. . . Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac se ipse passus et mortuus est (69,2).

148 Vgl. oben, bei Anm. 140.

149 Adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum: sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent (69,5). – Soweit ich sehe, ist die einzige Stelle, an der Thomas mit der Taufe den Gedanken einer formalen Zugehörigkeit zur Kirche verbindet, die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Beschneidung. Dort führt er aus, daß in der Taufe eine Art Glaubensbekenntnis (fidei professio) erfolgt, und fügt hinzu: et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium (70,1).

150 Vgl. die Ausführungen von Eckert, in: Kirche und Synagoge (Anm. 39), Bd. I, 217–219.

151 Neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum (ep. 93,5). Also gilt grundsätzlich non vi, sed verbo! Zu den Religionsgesprächen vgl. neben den erwähnten Arbeiten von Awerbusch (Anm. 100) und Williplein/Willi (Anm. 117) auch Eckert, in: Kirche und Synagoge (Anm. 39), 235 ff und Ben Sasson (Anm. 100), 125 ff. – Religionsgespräche als Mittel der Mission begegnen auch im Zuge der spanischen Eroberung der Neuen Welt; vgl. dazu als instruktive Fallstudie H. Wißmann, Sind doch die Götter auch gestorben, Gütersloh 1981.

der Glaube eine Sache des freien Willens sei¹⁵². Wohl dürfe man dafür sorgen, daß dem Glauben nicht durch Lästerungen und Verfolgungen Schaden zugefügt werde, und wer den Glauben empfangen habe, dürfe auch mit Zwang bei demselben gehalten werden. Den grundsätzlichen Verweis auf das Erfordernis des freien Willens ergänzt Thomas im Sakramententraktat im Blick auf die Judentaufe dahingehend, daß Kinder, die noch unmündig und nicht zum Gebrauch des freien Willens gelangt sind, gemäß dem Naturrecht (*ius naturale*) dem Sorgerecht der Eltern (*cura parentum*) unterstehen, so daß es gegen das Naturrecht verstoßen würde, sie gegen den Willen der Eltern zu taufen¹⁵³, ja, man darf nicht einmal in die Ordnung des Naturrechts angesichts einer Gefahr des ewigen Todes eingreifen¹⁵⁴. Thomas bewegt sich damit im Rahmen der oben erwähnten kirchenrechtlichen Tradition der »Sicut-Judeis-Bullen« und untermauert diese mit dem Hinweis auf das Naturrecht. Offen läßt er dabei allerdings die Frage, was mit elternlosen Kindern von Juden zu geschehen habe, aber grundsätzlich ändert das nichts an seiner Auffassung, daß Zwangstaufe gegen den freien Willen unzulässig sei.

In dieser Frage hat bald nach Thomas freilich Johannes Duns Scotus eine andere Position bezogen, wenn er in seinem Sentenzenkommentar¹⁵⁵ unter Verweis auf die Fürsorgepflicht der weltlichen Obrigkeit auch in Angelegenheiten des Glaubens für eine Zwangstaufe plädiert, weil Gott ein das Elternrecht übergreifendes Herrschaftsrecht eigen sei. Ähnlich hat dann auch Gabriel Biel gelehrt, und auf beide Autoritäten hat sich zur Zeit der Reformation der bekannte Freiburger Rechtslehrer Ulrich Zasius (1461–1535) berufen¹⁵⁶. Diese Auffassung

152 Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est (q.10, a.8).

153 Et ideo contra iustitiam naturalem esset si tales pueri, invitis parentibus, baptizarentur: sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus (68,10).

154 Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae (ebd.).

155 In lib. IV, dist. 4, q.9. Übersetzung der wichtigsten Stelle bei Eckert (in: Kirche und Synagoge, Anm. 39), 220.

156 Vgl. G. Kisch, Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert, Konstanz-Stuttgart 1961; sowie die Fallstudie von St. Rowan, Ulrich Zasius and the Baptism of Jewish Children, in: Sixteenth Century Journal VI/2, Oct. 1975, 3–25, deutsche Übersetzung von R. Liessem-Breinlinger in: Schauinsland. Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins 97, 1978, 79–98. Interessant ist Zasius' Hermeneutik: unter Verweis auf die gewandelte geschichtliche Lage der Kirche bestreitet er die Legitimität der Argumente des Thomas, wonach z. B. Sylvester und Ambrosius von Glaubenszwang nichts gesagt hätten. Zasius: damals gab

gen mochten der Praxis durchaus entgegenkommen und entsprechen – kirchliche Anerkennung haben sie letztlich nicht gefunden. Das Verbot der Zwangstaufe wurde seit Gregor d. Gr. festgehalten, ist Bestandteil des geltenden katholischen Kirchenrechts¹⁵⁷ und gilt auch in der protestantischen Orthodoxie, wie man an J. Gerhard (1582–1637) sehen kann¹⁵⁸. Wie wenig zudem die theologisch begründete Ablehnung des Glaubenszwanges vermag, wenn andere Gründe zur Anstachelung des Judenhasses dienen, ist an der Schwelle zur Neuzeit wohl nirgends so deutlich geworden wie bei Martin Luther¹⁵⁹; und effektiv durchgesetzt hat sich die Ablehnung der Zwangstaufe im katholischen Bereich erst in der Aufklärungszeit unter Benedikt XIV.^{159a}.

Blickt man von hier auf die Lehre des Thomas und die Beispiele aus der kanonistischen Tradition zurück, so erkennt man nach meiner Überzeugung eine tiefe Übereinstimmung und gegenseitige Stützung. Schon mit dem Einsatz beim Zeichencharakter der Sakramente und in der weitgehenden Rezeption der augustinischen Signifikationshermeneutik bereitet Thomas den Boden dafür, gegenüber allem sakramentalen Handeln der Kirche die Überlegenheit des unvordenklich ursprünglichen göttlichen Gnadenhandelns zu sichern. Aber: »Gottes Allwirksamkeit ist keine Alleinwirksamkeit.«¹⁶⁰ Gott nimmt die Fä-

es zu wenig Christen bzw. zuviel Häretiker! Also kommen hier Opportunitätsgründe für den Glaubenszwang zum Zuge (vgl. Rowan, 92). Zur neuzeitlichen Problematik vgl. ebenfalls G. Kisch, *Judentaufen*, Berlin 1973. – P. Landau hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß die Frage, ob Juden Kinder gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden dürften, unter Theologen und Kanonisten bis ins 19. Jh. umstritten war. Für Zwangstaufe plädiert noch Reiffenstuel in seinem »*Ius Canonicum Universum*« (Ingolstadt 1739), und noch R. Stintzing, Ulrich Zasius, Basel 1857 (= Darmstadt 1961), 113–121, sieht im Übertritt zum Christentum die »humanere« Lösung für das Problem der Gewährung bürgerlicher Freiheit (121). – Zum Zusammenhang von Taufe und Sklaverei in der Neuen Welt vgl. J. H. Cone, *Schwarze Theologie*, München–Mainz 1971, 86 f.

157 CIC, c.1351.

158 Vgl. G. Kischs Eröffnungsvortrag bei der 13. Mediaevistentagung 1963 in Köln: *Toleranz und Menschenwürde*, in: *Judentum im Mittelalter* (Anm. 117), 1–36 (hier 16). Vgl. auch G. Müllers Beitrag in: *Kirche und Synagoge* (Anm. 39), 453–504.

159 Vgl. dazu W. Maurers eingehende Darstellung, in: *Kirche und Synagoge* (Anm. 39), 363–429. – Grundsätzlich ablehnend zum Glaubenszwang hat Luther sich dagegen beispielsweise im Kleinen Katechismus geäußert (BSLK 504,1 ff; 506,1 ff).

159a Vgl. *Instructio »Postremo mense«* (1747) = DS 2552–2562.

160 Kühn (Anm. 119), 95. Er betont an dieser Stelle zu Recht, daß hierin auch K.

higkeiten der Menschen, erfahrenes Heil weiterzugeben, in seinen Dienst. Die freie Gnade will zum Dienst befreien, nicht zwingen, und deshalb darf man die angezogenen kanonistischen Bestimmungen dahingehend verstehen, daß sie die Freiheit der zum Glauben Eingeladenen schützen, damit die Fülle der Gnade in der Taufe unverkürzt zu ihnen gelangen kann. Hier ist die Taufe wahrhaft Mitte, nicht Grenze der Kirche.

Bemerkungen zur Reformation

Wenn man das bislang hervorgehobene Verhältnis von Taufe und Kirchenrecht mit dem Bilde von einem Diamanten und seiner Fassung vergleichen darf, dann bedeutet die durch die Reformation bewirkte Kirchenspaltung nicht weniger als das Zerschneiden dieser Fassung. Ist damit auch der Diamant verloren? Das Gegenteil ist der Fall. Vielmehr wird er, wenn das Bild weiter gestattet ist, neu geschliffen, poliert und mit einer neuen Fassung versehen, so daß er die Spaltung schließlich zu überstrahlen vermag. Die Taufe bleibt auch und gerade in der Reformation, jedenfalls der Absicht nach, die leuchtende Mitte der einen Christenheit. Das Sakrament des Glaubens erweist sich so unter allen Spaltungen als unverlierbares ökumenisches Band der Kirche Christi.

Unter der »neuen Fassung« verstehe ich die neue Einordnung der Tauflehre in den Lebenszusammenhang der Gemeinde. Der Beitrag von Gerta Scharffenorth in diesem Buch zeigt in anschaulicher Klarheit, mit welcher geistlichen und sozialen Sensibilität Luther sein Verständnis der Taufe auf die Ängste und Hoffnungen der ihm anvertrauten Gemeinden bezogen hat. Die distanzierte Sprache dogmatischer und kanonistischer Distinktionen, die ihrer Funktion nach freilich auch im Dienst des lebendigen Glaubens stehen, weicht der seelsorgerlichen Rede, die die Nöte der Zeit ernst nimmt, die aber auch unter aller Anschaulichkeit die Sorgfalt theologischer Anstrengung des Begriffs nicht scheut. Ein erstes deutliches Zeichen dieser Neubesinnung

Barths Interesse getroffen ist. Wenn man, wie es leider oft geschieht, KD IV/4 nicht vor allem unter dem Gegensatz von Geistes- und Wassertaufe liest, sondern – mit Barth – in der Unterschiedenheit *und* Einheit beider die eine christliche Taufe erkennt, dann könnte man auch unter Lutheranern zu einer unbefangenen Diskussion der Barth'schen Tauflehre vorstoßen. Im übrigen bewegt sich Barth m. E. mit seiner Rede von der Menschenfreundlichkeit Gottes, der Lehre vom concursus divinus und der Lichtelehre in erheblicher Nähe zur thomasischen Auffassung von der »Konvenienz«.

liegt in der einfachen Tatsache, daß Luther seine grundlegenden Erwägungen zur Taufe in Katechismen vorgetragen und seine Erklärungen derart elementar gefaßt hat, »wie dasselbige ein Hausvater seinem Gesinde soll einfältig furhalten«¹⁶¹.

Luther kann so elementar wie in den Katechismen von der Taufe reden, weil sich ihm in der Gestalt dieser Sprache die ganze Fülle der Taufgnade erschließt. In konzentriertester Form ist in CA 9 das Wichtigste ja damit gesagt, daß die Taufe notwendig sei, weil darin die Gnade Gottes angeboten wird¹⁶². In gewisser Weise ist alles andere, was sonst zu sagen bleibt, nichts anderes als Entfaltung dieses Grundsinnes: Gott selbst handelt im Sakrament, Christus ist der wahre Täufer, der Glaube des Menschen ist nicht aktiv beteiligt, sondern empfängt als unverdiente Gnade das verheißene Heil in der Taufe – »Ich habe nu gegleubt odder nicht, so bin ich dennoch auf Gottes gebot getaufft, die tauffe ist recht und gewis, Gott gebe, mein glaube sey noch heutiges tages gewis oder ungewis. . . An der tauffe feilet nichts, am glauben feilets ymer dar.«¹⁶³

Ich denke, daß jeden, der diese oder ähnliche Sätze schreibt oder zitiert und dabei versucht, in Wahrheit nachzuvollziehen, was er damit tut, darüber tiefes Erschrecken ergreifen muß. Jesus Christus selbst der Täufer – in, mit und unter der Gestalt eines kirchlichen Ritus!? Man erinnert sich des Dictums des frühen K. Barth, den darüber ein heiliger Schrecken getroffen hat, so daß er nicht anders konnte, als die unendliche qualitative Differenz zwischen dem Leben Gottes und der Menschen festzustellen: »Die Kirche ist das Grab der biblischen Wahrheit!«¹⁶⁴ Gilt deshalb nicht: »Die Kirche hat den Christus gekreuzigt. Der Weg des Christus und der Weg der Kirche

161 Kleiner Katechismus, BSLK 515,21. – Vgl. in der Vorrede zum Großen Katechismus: »Diese Predigt ist dazu geordnet und angefangen, daß es sei ein Unterricht für die Kinder und Einfältigen.« (BSLK 553,33). Vgl. auch A. Peters, Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften, in: Luther und die Bekenntnisschriften (Veröff. d. Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 2), Erlangen 1981, 46–89; ders., Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke, in: LuJ 43, 1976, 7–35. – Ich möchte an dieser Stelle A. Peters sehr danken für die Einsichtnahme in sein ausführliches Manuskript über »Die Sakramente in den Katechismen«.

162 De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblato Dei recipiuntur in gratiam Dei. – Zu CA 9 vgl. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 2, Gütersloh 1978, 183–187.

163 WA 26,157,8 ff.

164 Der Römerbrief, Bern 1919, 268.

sind fortan zwei getrennte Wege«?¹⁶⁵ Mir scheint, daß, unerachtet aller Beobachtungen historischer Bedingungen, ein ganz ähnliches Erschrecken am Ursprung der Gotteserkenntnis Luthers gestanden haben muß. Denn es ist kein nach menschlichem Ermessen möglicher Satz, daß Christus selbst es ist, der tauft und in die Gnade Gottes aufnimmt.

Erst wenn man dieses ursprüngliche Erschrecken am Beginn des Glaubens und Verstehens dessen, was in und mit einer Taufe geschieht, wenigstens andeutungsweise erfahren hat, kann man verstehen, daß der Taufglaube der Christenheit wie Luthers schlechterdings exzentrisch ist. Wer auf den Ritus sieht, erblickt nur menschliches Tun, Wünschen, Hoffen und Wähnen. Hier ist buchstäblich Name nichts als Schall und Rauch. Nur für den, der hier von sich selbst wegblickt, der es wagt, gegen menschlichen Sinn und Verstand dem Wort unter den Wörtern mehr zu vertrauen als seiner Einsicht, wird das Erschrecken zu einer Erkenntnis, die niemand sich selbst geben kann: er hält sich an ein fremdes Wort der Verheißung.

Man kann wohl nicht anders als die rationale Sprache eines Sakramententraktates zu verlassen, wenn man versucht, sich diesem *mysterion* zu öffnen, das in der Taufe das Leben der Menschen ergreifen will. Nach menschlichen Maßstäben geurteilt, haben ja die Donatisten und Wiedertäufer völlig Recht: nur der des Sakraments Würdige wird seiner Kraft teilhaftig. Aber diese Maßstäbe sind für immer zweideutig, und darum bleiben allein der Sprung weg von uns selbst und die Verheißung, daß, wer derart springt, nicht ins Bodenlose fällt.

Aus einem solchen Vertrauen auf die Verheißungen Gottes hat es Luther gewagt, elementar und neu von der Taufe zu sprechen. Die historische Rekonstruktion vermag freilich in den einzelnen Formulierungen die Kontinuität mit der Tradition wiederzuentdecken und wird nicht zögern zuzugeben, wie groß die sachliche Übereinstimmung mit den tiefsten Einsichten beispielsweise des Thomas von Aquin ist¹⁶⁶. Diese Dimension des Erbes Luthers hier noch einmal zu referieren, ist nicht meine Absicht; ich will im folgenden lediglich einige Auswirkungen jener ursprünglichen Einsicht Luthers skizzieren, die ein Licht werfen auf das Problem der Kircheng Zugehörigkeit. Dabei soll besonderes Gewicht auf die Bekenntnisschriften gelegt werden, weil nicht zu Unrecht erwartet werden kann, daß jede Neu-

165 Ebd. 269.

166 Deshalb ist das Werk von Pesch (Anm. 119) von überragender Bedeutung für jede lutherische Thomas-Rezeption (die darin gar nicht anders als ökumenisch sein kann)!

akzentuierung in der Tauflehre sich vor diesem Forum ausweisen kann.

Die theologiegeschichtlich bedeutsamen Anknüpfungen und Modifikationen brauchen nicht erneut reproduziert zu werden¹⁶⁷. Die Mißverständnisse und die Kritik, die traditionell auf protestantischer Seite an den Wendungen vom Geschehen »ex opere operato« oder vom »obex« haften, sollten zudem im Blick auf die heutige Diskussionslage als erledigt angesehen werden können¹⁶⁸. Auch dürften sich heute schwerlich noch ernsthaft Stimmen zu Wort melden, die die Zugehörigkeit zur Kirche nach Art eines freiwilligen Vereinsbeitritts oder -austritts verstehen, und ebensowenig wird jemand den reinen Ritus für hinreichend halten, wenn der Glaube, vom Geist Gottes gewirkt, nicht hinzukommt. »Darumb in welchen Christus durch seinen Geist nichts wirket, die sein nicht Gliedmaß Christi.«¹⁶⁹

Die für die Verfassung und Ordnung der evangelischen Kirchen allerdings folgenreichste Zuspitzung der Tauflehre der Bekenntnisschriften liegt nun freilich in der unbezweifelbaren Tatsache, daß die Lehre von Kindertaufe und Kinderglaube fester Bestandteil lutherischer und reformierter Bekenntnisschriften ist¹⁷⁰. Die seit dem täuferischen Einspruch empfundene anstößige Härte dieser Lehre läßt sich aber weder durch exegetische Nachweise, denen zufolge das Neue Testament keine Kindertaufe fordere, noch durch hermeneutische Erwägungen, die den Reformatoren ein gleichsam vorkritisches Bibelverständnis bescheinigen, ermäßigen oder überwinden. Denn im Kern geht es ja nicht um den Taufzeitpunkt, um Taufvoraussetzungen oder um die biblizistische Ableitung einer bestimmten Taufpraxis, sondern im Lichte des gesamtbiblischen Christuszeugnisses geht es um eine grundlegende Besinnung darauf, wie das Heilswerk Jesu Christi darin geschichtliches Ereignis wird, daß die rechtfertigende Gnade Gottes den sündigen Menschen erlöst und heiligt. Deshalb hat Paul Althaus

167 Vgl. insbesondere E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 31948, 199–263; ders., *Die Lehre von der Taufe (Leiturgia V)*, Kassel 1970, 639–806 (auch als Separatdruck Kassel 1969); Fagerberg (Anm. 56), 169–193.

168 Vgl. oben bei Anm. 138.

169 Apol. 7 (BSLK 235,7). Lat. Fassung: *Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi.*

170 Vgl. Heidelberger Katechismus, Fr. 74: die »jungen Kinder« sollen »durch die Taufe, als des Bundes Zeichen, der christlichen Kirche eingeleibt und von den Kindern der Ungläubigen unterschieden werden, wie im Alten Testament durch die Beschneidung geschehen ist, an welcher Statt im Neuen Testament die Taufe ist eingesetzt.«

im Blick auf Luthers Auffassung völlig recht: »Die Tauflehre ist selber nichts anderes als seine Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt.«¹⁷¹ Wie die Rechtfertigung des Sünders ganz an der freien Gnade Gottes hängt, so hängt die Kraft der Taufe an Gottes Gebot und Wort, wie Luther im Kleinen Katechismus sagt:

»Die Taufe ist nicht allein schlecht (= bloßes, schlichtes, W. L.) Wasser, sondern sie ist das Wasser, in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden.«¹⁷²

Ohne das *verbum externum* ist das Wasser nichts als Wasser, wie die Christenheit mit der von Luther vielfach zustimmend zitierten Formel Augustins »*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*«¹⁷³ immer wieder gesagt hat.

»Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet; denn ohn Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein ›Bad der neuen Geburt im heiligen Geist‹.«¹⁷⁴

Betrachtet man von hier aus Luthers Aussagen zur Taufe im Großen Katechismus näher, so wird zwar die Kindertaufe mit Entschiedenheit eingeschärft, aber darüber darf nicht übersehen werden, daß Luther mit einem Ernst zur Sache redet, der jeden leichtfertigen Umgang mit dem Taufwasser schlechterdings ausschließt. Die Taufe ist ja kein Menschenwerk, und sie ist »ernstlich und streng geboten«, aber man darf keinen Moment annehmen, »es sei so leichtfertig Ding als einen roten Rock anziehen«¹⁷⁵. Weil Gott selbst hier handelt und mit seinem Tun an's Ziel kommen will, »fordert« die Taufe den Glauben, denn ohne diesen könnte man sie nicht fassen¹⁷⁶. Freilich gilt auch: »Mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe«¹⁷⁷, denn der unlösbare Zusammenhang von Taufe und Rechtfertigung schließt es aus, daß erst eine Leistung oder eine bestimmte Würdigkeit Bedingung des göttlichen Gnadenhandelns sein könnten.

171 Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963, 305. Pesch (Anm. 119) hat diese These für Luther *und* Thomas m. E. überzeugend verifiziert.

172 BSLK 515,25 ff.

173 Vgl. Zur Mühlen (Anm. 56).

174 BSLK 516,13 ff. Vgl. auch den Großen Katechismus, BSLK 693, 30 ff.

175 BSLK 692,5 ff.

176 BSLK 692,11 ff Lat.: (*Opera Dei*) *fidem requirunt, citra quam comprehendi non possent*. Der Große Katechismus hat hier »fodern«, das man sprachlich doppeldeutig als »fordern« wie als »fördern« verstehen kann (vgl. BSLK z. St.).

177 BSLK 701,41 f.

Es ist auf diesen Grundlagen nicht möglich, einen Taufzwang zu statuieren, und Luther hat das auch, soweit ich sehe, nicht getan. Für die Berechtigung der Kindertaufe genügt ihm im Grunde der Hinweis, daß, wenn sie Gott nicht gefallen hätte, bis auf diesen Tag kein Mensch ein Christ gewesen und niemand vom Heiligen Geist ergriffen worden wäre¹⁷⁸. Darüber hinaus bewegt er sich auf den Linien der traditionellen Konvenienz-Beweise, wenn er sagt, »daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, das ist, daran er sich halte und darauf stehe und fuße.«¹⁷⁹ Die ein für allemal geschehene Taufe gibt der Erinnerung und Hoffnung gleichsam einen festen Vergewisserungspunkt und ist die sinnenfällige Erfahrung der Unverbrüchlichkeit der Verheißungen Gottes¹⁸⁰. Vor allem aber kommt es Luther darauf an, daß die Taufe nach dem Zeugnis der Schrift ein Heilsangebot für jedermann sei, von dem niemand willkürlich ausgeschlossen werden darf: »weil Gott seinen bund mit allen Heiden macht durchs Euangelion und die tauffe zum Zeichen einsetzt, wer kan da die kindlein ausschliessen?« In seinem neuen Bund hat Gott die Grenzen Israels durchbrochen und seinen universalen Heilswillen letztgültig proklamiert (Mt 28).

»Auff solch gebot (weil niemand ausgeschlossen) teuffen wir sicher und frey ydermann, auch niemand ausgeschlossen, on die sich dawidder setzen und solchen bund nicht wollen annemen. Wenn wir seinem gepot nach yedermann teuffen, so lassen wir yhn sorgen, wie die taufflinge gleuben. Wir haben verthan (= genug getan, W. L.), wenn wir predigen und teuffen.«^{180a}

Weil Gott treu ist, will er, daß niemand vom Heil ausgeschlossen ist. Jeder ist zum Glauben und zur Taufe eingeladen, und wie könnte das nicht auch für die Kinder gelten? Aber die Reihenfolge ist hier wichtig: *Zuerst* die promissio salutis, *dann* das Angebot an *alle*, sich die Gnade Gottes gefallen zu lassen – »Mannen und Weibern, Knaben

178 BSLK 700,30–701,19. Ausführlich zu Luthers Lehre P. Brunner, Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe (1951); ders., Taufe und Glaube – Kindertaufe und Kinderglaube (1959); beides in: ders., Pro Ecclesia (Ges. Aufsätze 1), Berlin-Hamburg ²1962, 138–164 und 165–182.

179 BSLK 696,26 ff – Für Luther war die Erinnerung »baptizatus sum« bekanntlich der entscheidende Halt unter allen Anfechtungen. Vgl. im GrKat BSLK 699,50–700,18.

180 Zum Motiv der promissio als tragender Grundstruktur der Theologie Luthers vgl. bes. O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971.

180a Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn (1528), WA 26, 169, 20.

und jungen Kindern«¹⁸¹. Der Taufzeitpunkt wird damit implizit sehr relativiert, wenn nur ernst genommen wird, daß hier wirklich – gegen alle menschlichen Maßstäbe – Gnade angeboten ist, und daß man wirklich nicht umhin kommt, zu diesem Angebot Stellung zu nehmen.

Diese unlösbare Verbindung der Taufe mit dem *articulus iustificatio- nis – stantis et cadentis ecclesiae!* – relativiert notwendigerweise die äußerliche Seite sakramentaler Handlungen, denn alles kommt an auf das Wort Gottes, das in und bei dem Wasser ist. Vom Worte Gottes her, das sich freilich in, mit und unter dem Wasser »fassen« lassen will, muß daher auch allein die Zugehörigkeit zur Christenheit bestimmt werden, denn wir werden »durch den heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet dadurch, daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen.«¹⁸² Das Sakrament ist dabei das Zeichen, welches mich dieser Zugehörigkeit versichert, »per quod primum in christianorum communionem cooptamur«¹⁸³.

Eine Wirkung der Taufe ist mithin eindeutig als Grundlegung der Kircheng Zugehörigkeit bezeichnet. Hier verdient der lateinische Text, beim Worte genommen zu werden: *in christianorum communionem cooptamur*¹⁸⁴! Es geht um eine Hinzu-Erwählung, also um ein göttliches Tun, nicht um ein menschliches Werk, das durch einen kontingenten Beitritt vollzogen würde¹⁸⁵; und es geht ferner um die Erwählung in die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen¹⁸⁶,

181 Apol. 9 (BSLK 247,30). Lat. Fassung: *Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis, iuxta mandatum Christi: Baptizate omnes gentes. Ubi sicut offertur omnibus salus, ita offertur omnibus baptismus, viris, mulieribus, pueris, infantibus* (ebd., 18 ff).

182 GrKat, BSLK 657,35 ff Lat. Fassung: *Horum me quoque partem et membrum esse constanter credo, omnium bonorum, quaecumque habent, participem ad municipem, spiritus sancti opera eo perductum iisdemque uno corpore unitum per hoc, quod verbum Dei audierim atque etiamnum audio, quod principium est in hanc communionem ingrediendi* (ebd.; Hvhbg. W. L.)

183 BSLK, 704,63 ff. Vgl. den ganz ähnlichen Wortlaut »per quem primitus in christianorum communionem cooptamur« BSLK 691,14 f.

184 Dem Sprachgebrauch Luthers geht nach H. Schulz, *Die Gestalt der Kirche. Die zentralen Lebensakte der nach dem Evangelium reformierten Kirche in den Werken D. Martin Luthers*, Diss. theol. Heidelberg 1975. Vgl. auch zu Luthers Ekklesiologie U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980, 21–38.

185 Vgl. Schlink (Anm. 167), 698.

186 Vgl. auch Luthers Auslegung des 3. Artikels im Großen Katechismus: BSLK 655,44 ff.

und also ganz und gar nicht um die Aufnahme in eine Partikularkirche. Wenn in der Taufe das Wort Gottes zum Element hinzukommt, dann wird der Getaufte in der Kraft des Heiligen Geistes¹⁸⁷ in die Schar der sancti aufgenommen. Hier weist die Taufe über sich hinaus auf die freie Gnade des heiligen Geistes, der weht, wann und wo er will, und darum ist es allen Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, verwehrt, sich in ihrer empirischen Gestalt als begrenzte Taufgemeinschaft mit der einen heiligen Christenheit gleichzusetzen¹⁸⁸. Es ist die Liebe, die gar nicht anders kann, als *jeden* Getauften einen Heiligen zu nennen, und dabei das Wagnis eingeht, betrogen zu werden¹⁸⁹. Johannes Heckel hat aus dieser Erkenntnis Luthers (und Augustins) folgenden, wie mir scheint, unwiderlegbaren Schluß gezogen:

»Vielmehr gebietet die Achtung vor dem verborgenen Walten des Heiligen Geistes, den getauften Bruder als Bürger der Stadt Gottes zu behandeln, seine Schwächen mit der Bruderliebe zuzudecken und ihm die vollen Rechte eines Genossen der allgemeinen Kirche zuzuerkennen.«¹⁹⁰

Blickt man abschließend aus dieser Perspektive auf die reformatorische Abweisung der täuferischen Position zurück, dann ist deutlich,

187 Zum Ort von Luthers Tauflehre in der Pneumatologie vgl. L. Grönvik, Taufe und Heiliger Geist in der Sicht der Theologie Luthers, in: P. Mäki (Hg.), Taufe und Heiliger Geist. Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland, Helsinki 1979, 106–121.

188 Hier ist ein wichtiger Punkt sachlicher Übereinstimmung zwischen Luther und Barth gegeben; vgl. dazu unten, Kap. II.4, bes. 269 ff.

189 Hoc est, Charitas, quae omnia optima de quouis cogitat, nec est suspicax, omniaque credit ac praesumit de proximis bona, sanctum vocat quemlibet baptisatum, nec periculum est, si erret, quia charitatis est falli (De servo arbitrio, 1525, WA 18, 652,1 ff).

190 Daraus folgt für die Kirchen der Reformation nach Heckel: »Aber im Gegensatz zum kanonischen Recht gibt es keine irdische Instanz, die mit verbindlicher Kraft bestimmen dürfte, auf wessen Seite das wahre Verständnis für das den geistlichen Aufgaben der Kirche nützliche Kirchenrecht liegt. Gott allein kann und wird seine Kirche aus solchen Fährlichkeiten retten. Darin weist die Kirchenordnung über sich selbst hinaus.

Von der Vernunft her betrachtet, ist eine solche Regelung höchst unvollkommen, da sie die Frage: Quis iudicabit? nicht auf rationelle Weise zu lösen vermag.« Initia iuris ecclesiastici Protestantium (1950), in: ders., Das blinde, undeutliche Wort »Kirche« (Ges. Aufsätze, hg. v. H. Grundmann), Köln-Graz 1964, 132–242 (hier: 184 f). Vgl. die ganz ähnlich gelagerte Aporie bei Barth, wenn er das Vertrauen in das Getauftsein als selbst nichtiudiziable Grundlage der Kompetenz zur Aufrichtung von Kirchenrecht bestimmt: KD IV/2, 801,32 ff; dazu unten, Kap. II.4, 275.

daß ein Taufzwang mit dem Geist der Reformation unvereinbar ist¹⁹¹ und daß jeder Streit um den gewiesenen Taufzeitpunkt nur peripher sein kann. Es geht beiden, Luther wie den Täufern, darum, die Taufe als verpflichtende Mitte der Gemeinde ernst zu nehmen, weshalb Luther, hier von Thomas deutlich unterschieden¹⁹², das Leben der Christen als ständigen *reditus in baptismum* gesehen hat¹⁹³. Aber die notwendige und bleibende Rückfrage an alle, die grundsätzlich die Kindertaufe meinen ablehnen zu müssen¹⁹⁴, ist, ob sie nicht erneut das freie Gnadenhandeln an menschliche Bedingungen knüpfen. Ebenso wenig darf freilich im Sinne der reformatorischen Bekenntnisschriften das Gebot der Taufe, welches unter der Verheißung von Mk 16,16 steht, als Gesetz verstanden werden, welches die Befolgung eines bestimmten Ritus innerhalb einer bestimmten Verfassung der empirischen Kirche verbindlich vorschreiben und womöglich abweichendes Verhalten mit Sanktionen belegen wollte. Daraus folgt mit E. Schlink:

»Von der Heilsnotwendigkeit der Taufe kann freilich nur dann gesprochen werden, wenn zum Empfang der Taufe gerufen, nicht aber, wenn eine theoretische Feststellung darüber gemacht wird, daß ohne die Taufe die Rettung unmöglich ist. Es ergeben sich abwegige Fragen und Antworten, wenn die Aussagen über die Heilsnotwendigkeit

191 W. Maurer hält deshalb jeden Taufzwang aus Sorge um den Bestand der Volkskirche für theologisch illegitim und schreibt: »Man muß bedauern, daß die staatliche Praxis bis zur Revolution von 1848 den Taufzwang festhielt und daß der Beichtzwang zwar abgelehnt, die Kindertaufe aber nicht freigegeben wurde. (. . .) Nach dem Zerfall der Volkskirche ist solcher Taufzwang, der in CA 9 zwar nicht direkt ausgesprochen, aber doch vorausgesetzt wird, nicht mehr verbindlich.« Maurer (Anm. 162), 186. – Zur Zeit der Reformation stellte sich die Frage des Taufzwanges konkret im Blick auf die Taufe von Täuferkindern. Während Johannes Brenz diese Möglichkeit bejahte, hat sie Andreas Osiander d. Ä. verneint. In einem einschlägigen Gutachten für den Nürnberger Rat von Anfang 1529 bezieht er sich dabei ausdrücklich auf das kanonistische Verbot der Judentaufe in der Tradition der »Sicut-Judeis-Bullen«; vgl. Osiander, Gesamtausgabe, Bd. 3, hg. v. G. Müller/G. Seebaß, Gütersloh 1979, Nr. 109 (325–330). Vgl. auch St. Rowan, Ulrich Zasius on the Death Penalty for Anabaptists, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome XLI, Genève 1979, 527–540.

192 Kühn (Anm. 119), 105.

193 Großer Katechismus, BSLK 699,26 f; 704,33 f; 706,23 f u. ö.

194 Die Bemühungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen haben in der Lima-Erklärung über »Taufe, Eucharistie und Amt« (deutsch Frankfurt/M. – Paderborn 1982) den heute möglichen Konsens formuliert. – Zur täuferischen Position vgl. jüngst G. Wendelborn, Taufe und Heiliger Geist bei Wiedertäufern und Baptisten, in: Mäki (Anm. 187), 61–88; sowie H.-J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980, 77–98.

nicht mehr in der Struktur der Einladung und Mahnung, sondern in der richterlichen Feststellung gemacht werden. (. . .) Der Begriff der Heilsnotwendigkeit der Taufe wird falsch, wenn damit das letzte Urteil Gottes über die Nichtgetauften vorweggenommen wird.«¹⁹⁵

Wer in diesem Sinne die Heilsnotwendigkeit der Taufe bejaht, kann nicht wollen, daß aus der Taufe ein neues Gesetz gemacht wird. Er wird aber einladen und Mut machen zur Taufe. Dann erweist sich der Taufbefehl des erhöhten Christus als eine Frage und Prüfung für jede Gemeinde, ob die Taufe in ihrem Leben die leuchtende Mitte bildet. Denn »wir sollen niemand zum Glauben oder zum Sakrament zwingen, auch kein Gesetz noch Zeit noch Stätt (be-)stimmen, aber also predigen, daß sie sich selbes ohn unser Gesetz dringen und gleich uns Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen.«¹⁹⁶

195 Schlink (Anm. 167), 726. Ähnlich P. Brunner: »Jedoch darf der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht zu einer Qual für die Gewissen werden. Gott hat *uns* für unser Heil an den Empfang der Taufe gebunden. Aber *er* ist für die Gewährung des Heiles nicht daran gebunden, daß der Empfang der Taufe tatsächlich vollzogen worden ist. Nicht das Fehlen des Sakramentsempfanges, sondern die Verachtung des Sakramentes verdammt. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe ist also nicht eine *necessitas absoluta*, sondern eine *necessitas ordinata*.« Brunner (Anm. 178, 164). Aus katholischer Sicht sind übrigens häufig Zweifel geäußert worden, ob Luther hinreichend die Heilsnotwendigkeit der Taufe gewürdigt habe; vgl. die Belege bei A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, München 1968, 105–108.

196 Kleiner Katechismus, BSLK 506,2 ff.