
Gläubigentaufe, Säuglingstaufe und gegenseitige Taufanerkennung

Studien zur theologischen Begründung
der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe
in der neueren evangelischen Theologie
mit einem trinitätstheologischen Lösungsansatz

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von

Wolfram Dietz Kerner
aus Kamen (NRW)

Heidelberg 2004

Referent: Prof. Dr. Dr. Michael Welker

KoreferentIn: _____

Kurzinhaltsverzeichnis

A. Einleitung	7
B. Ökumenische Dialoge	13
1. Baptistisch-Reformierter Dialog (1977).....	13
2. Lima-Dokument zur Taufe (1982)	30
3. Baptistisch-Lutherischer Dialog (1990)	49
4. Waldenser/Methodisten und Baptisten in Italien (1990).....	64
C. Dogmatische Ansätze	74
1. Reformierte Ansätze.....	74
1.1. Karl Barth.....	74
1.2. Otto Weber	105
1.3. Geoffrey W. Bromiley.....	117
1.4. Thomas F. Torrance	134
2. Lutherische Ansätze	144
2.1. Edmund Schlink	144
2.2. Wolfhart Pannenberg.....	176
3. Baptistische Ansätze	190
3.1. George R. Beasley-Murray	190
3.2. James W. McClendon	220
3.3. S. Mark Heim	231
3.4. Paul S. Fiddes.....	239
D. Gläubigentaufe, Säuglingstaufe und gegenseitige Taufanerkennung .	250
1. Das Wirken des trinitarischen Gottes und die Wirklichkeit der Taufe ...	250
2. Gegenseitige Taufanerkennung und christliche Initiation.....	256
E. Literaturverzeichnis	260

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung	7
B. Ökumenische Dialoge	13
1. Baptistisch-Reformierter Dialog (1977)	13
1.1. Funktion der Schrift und Kontext der Gemeinde	14
1.2. Ekklesiologie	14
1.3. Taufe.....	15
1.3.1. Klärungen hinsichtlich Taufe, Gnade und Glauben	15
1.3.2. Christus und seine Kirche als „Kontext“ des Taufgeschehens.....	17
1.3.3. Handeln Gottes und Handeln des Menschen bei der Taufe.....	17
1.3.4. Handeln Gottes und des Menschen bei der Säuglingstaufe.....	18
1.4. Gegenseitige Anerkennung und offene Fragen	19
1.5. Der Heilige Geist, Taufe und Gliedschaft in der Kirche Christi.....	20
1.5.1. Weiterführende Explikation des Wirklichkeitsverständnisses der Taufe – die Taufe als Zeichen	20
1.5.2. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Taufe – Folgerungen	21
1.5.3. Die Taufe im Kontext des Lebens des einzelnen und der Gemeinde – unterschiedliche Beurteilungen	22
1.5.4. Verbleibende Aufgaben: Ansatzpunkte für eine gegenseitige Anerkennung	23
1.5.4.1. Anerkennung der Gliedschaft in der Kirche Christi.....	23
1.5.4.2. Gegenseitige Zulassung zum Abendmahl.....	25
1.5.4.3. Unterschiedsloses Taufen und Taufzucht	26
1.6. Zusammenfassende Reflexion.....	27
2. Lima-Dokument zur Taufe (1982).....	30
2.1. Die Bedeutung der Taufe.....	31
2.2. Taufe und Glauben	35
2.3. Taufpraxis.....	38
2.3.1. Gläubigentaufe und Säuglingstaufe.....	38
2.3.2. Taufe und Wiedertaufe	42
2.3.3. Taufe, Konfirmation und Geistempfang	45
2.3.4. Zur gegenseitigen Anerkennung	46
2.4. Zusammenfassende Reflexion.....	47
3. Baptistisch-Lutherischer Dialog (1990).....	49
3.1. Glaube, Taufe und Nachfolge: Die Fragestellung	50
3.2. Zum Taufverständnis	52

3.2.1. Taufverständnis: biblisch	52
3.2.2. Taufverständnis: theologisch – Die Taufe als Form des Wortes Gottes?	54
3.2.3. Taufverständnis: anthropologisch	55
3.2.4. Taufverständnis: ekklesiologisch und soziologisch	56
3.2.5. Glaube, Taufe und Nachfolge: Schlußfolgerung.....	56
3.3. Taufe, Abendmahl und Gemeindezugehörigkeit.....	57
3.4. Die lutherischen Verwerfungen und das heutige Verhältnis	59
3.5. Zusammenfassende Reflexion.....	61
4. Waldenser/Methodisten und Baptisten in Italien (1990).....	64
4.1. Das gemeinsame Glaubenserbe	64
4.2. Die Unterschiede hinsichtlich der Taufe	66
4.3. Die Übereinstimmung hinsichtlich der Taufe.....	68
4.4. Anerkennung als Gehorsamsakt – Charakterisierung und Motive der gegenseitigen Anerkennung	70
4.5. Zusammenfassende Reflexion.....	71
C. Dogmatische Ansätze.....	74
1. Reformierte Ansätze	74
1.1. Karl Barth	74
1.1.1. Zum Verständnis der christlichen Taufe	75
1.1.1.1. Die Taufe mit dem Heiligen Geist	75
1.1.1.2. Die Taufe mit Wasser – Einleitung.....	77
1.1.1.3. Der Grund der christlichen Taufe	77
1.1.1.4. Das Ziel der Taufe.....	79
1.1.1.5. Der Sinn der Taufe mit Wasser I – negativ: kein Sakrament.....	83
1.1.1.6. Der Sinn der Taufe mit Wasser II – positiv: eine menschliche Handlung.....	87
1.1.2. Kritische Beurteilung der Kindertaufe	89
1.1.2.1. Einführung zur Problematik der Kindertaufe.....	89
1.1.2.2. Vier Postulate für eine ordentliche Kindertauflehre sowie allgemeine Züge der Kindertauflehre der Reformatoren	89
1.1.2.3. Das Hauptargument – zum Verhältnis von Glaube und Taufe	94
1.1.2.4. Die Kindertaufe - unordentlich, aber nicht ungültig	96
1.1.2.5. Nebenargumente für die Kindertaufe.....	98
1.1.3. Zusammenfassende Reflexion.....	101
1.2. Otto Weber	105

1.2.1. Jesus Christus, der lebendige und gegenwärtige Herr, als Grund und Kraft der Taufe.....	105
1.2.2. Das Verhältnis von Glaube und Taufe als Kernpunkt des Problems der Kindertaufe.....	109
1.2.3. Der Bund Gottes als Glauben wie Taufe übergreifend.....	111
1.2.4. Zusammenfassende Reflexion.....	115
1.3. Geoffrey W. Bromiley.....	117
1.3.1. Der biblisch-theologische Begründungshintergrund.....	118
1.3.1.1. Die Praxis des Neuen Testaments.....	118
1.3.1.2. Das Zeugnis des Alten Testaments.....	119
1.3.2. Die Taufe verweist auf die Erwählung des Vaters.....	122
1.3.3. Die Taufe verweist auf die Versöhnung durch den Sohn.....	126
1.3.4. Die Taufe verweist auf die Erneuerung durch den Heiligen Geist.....	129
1.3.5. Zusammenfassende Reflexion.....	132
1.4. Thomas F. Torrance.....	134
1.4.1. Verständnis der Wirklichkeit der Taufe durch stereoskopische Perspektive.....	134
1.4.2. Die trinitarische Struktur der Taufe.....	139
1.4.3. Das Problem der Wiedertaufe.....	141
1.4.4. Zusammenfassende Reflexion.....	142
2. Lutherische Ansätze.....	144
2.1. Edmund Schlink.....	144
2.1.1. Das Heilshandeln des dreieinigen Gottes durch die Taufe.....	145
2.1.1.1. Die Taufe in Christus.....	145
2.1.1.2. Die Taufe durch den Heiligen Geist.....	148
2.1.1.3. Die Aufnahme in die Kirche.....	150
2.1.1.4. Die neuschaffende Tat des dreieinigen Gottes.....	152
2.1.1.5. Die Notwendigkeit der Taufe.....	154
2.1.2. Die Spendung und der Empfang der Taufe.....	155
2.1.2.1. Einmaligkeit und Proprium der Taufe.....	155
2.1.2.2. Die Spendung der Taufe.....	156
2.1.2.3. Der Empfang der Taufe.....	157
2.1.3. Die Kindertaufe.....	160
2.1.3.1. Historischer Hintergrund.....	160
2.1.3.2. Theologische Einzelargumente für und gegen die Kindertaufe...	160
2.1.3.3. Folgerungen aus dem Taufverständnis.....	164
2.1.3.4. Folgerungen aus dem Kirchenverständnis.....	168

2.1.4. Zusammenfassende Reflexion.....	172
2.2. Wolfhart Pannenberg.....	176
2.2.1. Die Konstitution christlicher Identität durch die Taufe.....	176
2.2.2. Die Zusammengehörigkeit von Taufe, Bekehrung und Buße	179
2.2.3. Das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Taufe und Glaube .	182
2.2.4. Zusammenfassende Reflexion.....	187
3. Baptistische Ansätze	190
3.1. George R. Beasley-Murray	190
3.1.1. Zum Verständnis der christlichen Taufe nach dem Neuen Testament	191
3.1.1.1. Taufe und Gnade.....	191
3.1.1.2. Taufe und Glaube.....	193
3.1.1.3. Taufe und Geist.....	197
3.1.1.4. Taufe und Gemeinde.....	198
3.1.1.5. Taufe und Ethik – Taufe und Hoffnung.....	199
3.1.2. Zur Bedeutung der Kindertaufe.....	200
3.1.2.1. Kindertaufe und Bekenntnis.....	202
3.1.2.2. Kindertaufe und Sterben und Auferstehen mit Christus	203
3.1.2.3. Kindertaufe und Sündenvergebung.....	205
3.1.2.4. Kindertaufe und Eintritt in die Gemeinde.....	206
3.1.2.5. Kindertaufe als Verheißung des Heils.....	208
3.1.2.6. Kindertaufe und zuvorkommende Gnade	211
3.1.3. Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen.....	212
3.1.3.1. Empfehlungen an säuglingstaufende Kirchen.....	213
3.1.3.2. Empfehlung an Baptistengemeinden.....	215
3.1.3.3. Kompromiß	215
3.1.4. Zusammenfassende Reflexion.....	216
3.2. James W. McClendon.....	220
3.2.1. Die Taufe als Erinnerungszeichen - das allgemeine Taufverständnis .	221
3.2.2. Das Problem der Säuglingstaufe	224
3.2.3. Das ökumenische Problem und Empfehlung eines Lösungsansatzes .	224
3.2.4. Zusammenfassende Reflexion.....	227
3.3. S. Mark Heim	231
3.3.1. Aspekte baptistischen Taufverständnisses, die eine gegenseitige Taufanerkennung bedingen	231
3.3.2. Lösungsansatz für eine gegenseitige Taufanerkennung	234
3.3.3. Zusammenfassende Reflexion.....	237
3.4. Paul S. Fiddes	239

3.4.1. Gemeinsame Taufe oder gemeinsame Initiation?	239
3.4.2. Trinitarisches Verständnis des Prozesses christlicher Initiation.....	244
3.4.2.1. Das Wechselspiel zwischen Gnade und Glaube	244
3.4.2.2. Das Wechselspiel von Wasser und Geist.....	246
3.4.2.3. Das Wechselspiel von Leib Christi und Kirche	247
3.4.3. Zusammenfassende Reflexion.....	248
D. Gläubigentaufe, Säuglingstaufe und gegenseitige Taufanerkennung.....	250
1. Das Wirken des trinitarischen Gottes und die Wirklichkeit der Taufe	250
1.1. Trinitätstheologie als Ausgangspunkt.....	250
1.2. Die Liebe des Vaters.....	251
1.3. Die Versöhnung durch den Sohn.....	253
1.4. Das Wirken des Heiligen Geistes	254
2. Gegenseitige Taufanerkennung und christliche Initiation	256
2.1. Unterscheidung von denominationsinterner Überzeugung und gegenseitiger Anerkennung	257
2.2. Das Konzept des Prozesses christlicher Initiation	258
E. Literaturverzeichnis	260

A. Einleitung

1. Thema

Der aktuelle Diskurs um die theologische Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ist zweifach zu verorten. [1] Innerhalb der Kirchen, die die Säuglingstaufe üben, hat v.a. der Einspruch Karl Barths zu einer angeregten und bis heute andauernden Debatte um das Recht und die theologische Begründung der Säuglingstaufe im Gegenüber zur Gläubigentaufe geführt. Die wissenschaftliche Diskussion ist geprägt auf der einen Seite durch solche Voten, die im Anschluß an Karl Barth die Legitimität der Säuglingstaufe anzweifeln, und auf der anderen Seite durch solche, die wie z.B. Edmund Schlink von einem lutherisch-sakramentalen Taufverständnis her für die Legitimität der Säuglingstaufe eintreten. [2] Auf ökumenischer Ebene ist das Bemühen um eine gegenseitige Anerkennung der Taufe ein Hauptthema des Dialoges. Die Auseinandersetzung um die theologische Legitimität der Säuglingstaufe wird hier mit besonderer Schärfe geführt zwischen solchen Kirchen, die die Säuglingstaufe üben, und solchen, die die Säuglingstaufe nicht nur nicht üben, sondern sie erst gar nicht als eine christliche Taufe anerkennen. Im Rahmen dieser Untersuchung ist eine Konzentration auf Kirchen mit reformatorischem Erbe (Reformierte, Lutheraner und Baptisten) sinnvoll, da diese trotz ihres gemeinsamen evangelischen Verständnisses von Schrift und Tradition kontroverse Standpunkte in der Tauffrage vertreten.

Die Bedeutung der Untersuchung ergibt sich erstens aus der ökumenischen Gesprächslage. Nach einer Zeit des Unverständnisses und beziehungslosen Nebeneinanders zwischen Kirchen, die die Säuglingstaufe üben, und solchen, die sie nicht als eine gültige Form der christlichen Taufe anerkennen, ist der Dialog um die Säuglingstaufe und die Gläubigentaufe in Europa in eine neue Phase eingetreten. Nach theologischen Annäherungen in vorangegangenen Gesprächen¹ erhält die Frage der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ihre aktuelle Bedeutung vor dem Hintergrund der Gespräche, die 1998 bis 2000 zwischen der Europäischen Baptistischen Föderati-

¹ Vgl. v.a. Baptistisch-Reformierter Dialog 1977 (B.1) und Lima-Dokument zur Taufe 1982 (B.2).

on (EBF) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) stattfanden². In dieser neuen Phase der Gespräche geht es darum, konkrete Schritte auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft zu klären. Ein Haupthindernis stellt dabei die gegenseitige Anerkennung der Taufe dar, da Baptisten bisher nicht bereit sind, die Säuglingstaufe als gültige Taufe anzuerkennen. Sinn und Ziel weiterer Lehrgespräche sollen darin bestehen zu klären, unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung möglich ist.

Die Bedeutung der Untersuchung ergibt sich zweitens aus der Bedeutung und Praxis der Taufe in der konkreten pastoralen Situation der Kirchen. Die Kirchen können mit ihrer Taufpraxis keine Identität zwischen Kirche und Gesellschaft mehr voraussetzen. Vielmehr befinden sie sich in einer Umwelt, in der sie das Evangelium und die Taufe zu säkularisierten Menschen und Menschen anderer Religionen bringen müssen. Vor diesem Hintergrund bedarf es weiterer Bemühungen der Forschung, um in bezug auf diese Situation die pastorale Handlungsgewißheit zu stärken. Denn in dem vorgegebenen gesellschaftlichen Kontext der Kirche stellen sich „viele verwirrende pastorale Probleme“, die der grundlegenden theologischen Klärung bedürfen³. Beispielhaft seien hier nur genannt die Rolle der Einbindung in eine christliche Familie für die Spendung der Säuglingstaufe und das Abwandern einzelner von einer christlichen Gruppe zur anderen, welches im Falle des Abwanderns zu einer baptistischen Gemeinde zur Praxis der sog. „Wiedertaufe“ führt.

Dem Problem der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ist eine eigentümliche Asymmetrie und eine zweifach gestufte Radikalität der Fragestellung zu eigen. [1] Die eigentümliche Asymmetrie in der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ergibt sich zunächst daraus, daß die Praxis der Gläubigentaufe von allen Kirchen anerkannt und vollzogen wird, wenn Menschen aus einer anderen Religion zum christlichen Glauben kommen oder aus anderen Gründen als Kind nicht getauft wurden und erst im fortgeschrittenen Lebensalter den Wunsch nach einer Taufe bekunden. Die Gläubigentaufe als solche stellt also für alle Kirchen sowohl in der Praxis wie in ihrem theologischen Verständnis kein Problem dar.

² Vgl. Europäische Baptistische Föderation (EBF) – Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), Bericht über eine Konsultation.

³ Baptistisch-Reformierter Dialog, in: *Dokumente*, Bd. 1, 107.

Die eigentümliche Asymmetrie entsteht durch die grundsätzliche Infragestellung der Legitimität der Säuglingstaufe im Gegenüber zur Gläubigentaufe. Insbesondere angesichts der Praxis der Säuglingstaufe und der Kritik an ihr stellt sich die Frage nach dem Verständnis der Taufe im allgemeinen und der theologischen Begründung der Säuglingstaufe wie der Gläubigentaufe mit besonderer Schärfe. [2] Die zweifach gestufte Radikalität der Fragestellung ergibt sich wie folgt: [a] Solange die Säuglingstaufe grundsätzlich als eine gültige Form der christlichen Taufe anerkannt wird, stellt sich die Frage nach der *Vorzugswürdigkeit* von Säuglingstaufe oder Gläubigentaufe: Welche der beiden Formen der Taufe ist dem theologischen Verständnis der Taufe angemessener und stellt daher die vorzugswürdigere Praxis der Taufe dar? Und: Liegt den beiden Formen der Taufe ein gemeinsames Verständnis der Taufe im allgemeinen zugrunde, oder bedarf es eines besonderen Taufverständnisses für die je besondere Form? [b] Das Problem der theologischen Begründung der Säuglingstaufe stellt sich mit besonderer Radikalität, wenn sie grundsätzlich nicht als eine legitime Form der christlichen Taufe anerkannt wird. Hier stellt sich die Frage nach der *Gültigkeit* der Säuglingstaufe: Welches Verständnis der Taufe und welche theologische Begründung liegt einer Ablehnung bzw. Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe zugrunde? Mit Blick auf den ökumenischen Dialog stellt sich die Frage: Welche Aspekte eines theologischen Taufverständnisses könnte den Täuferkirchen, die bislang eine Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe verweigern, die Annäherung an eine solche Anerkennung ermöglichen und so zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zwischen Kirchen mit Säuglingstaufe und Täuferkirchen führen?

2. Terminologie

Insbesondere im Rezeptionsprozeß zum Lima-Dokument richteten sich einige kritische Rückfragen auf die Terminologie „Kindertaufe“ bzw. „Säuglingstaufe“ und „Gläubigentaufe“ und beurteilten diese insofern als unzutreffend, weil auch die Kindertaufe im Rahmen der glaubenden Gemeinschaft stattfindet und daher mit Recht als eine „Taufe der Glaubenden“ bezeichnet werden könne⁴. In einigen Sprachen ist der Begriff „Erwachsenentaufe“ geläufiger als der Begriff „Gläubigentaufe“. Die Kommission, die mit der Erarbei-

⁴ Vgl. Evangelische Kirche von Westfalen, *Churches Respond*, IV.144.

tung des Lima-Dokuments befaßt war, hatte sich dafür entschieden, die im englischen Sprachraum vorherrschende Bezeichnung „Gläubigentaufe“ beizubehalten, weil sie von Baptistenkirchen selbst gebraucht wird und sich inzwischen im ökumenischen Dialog etabliert hat⁵. Diesem Sprachgebrauch werde ich mich daher und aus den folgenden Gründen anschließen: Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß mit der Wahl der Begriffe „Säuglingstaufe“ und „Gläubigentaufe“ die mit ihnen verbundenen theologischen Probleme noch nicht vorwegentschieden werden sollen. Die sonst in Gebrauch stehenden Begriffe erscheinen allerdings allesamt weniger hilfreich, weil sie die Phänomene bzw. die kritische Problemstellung nicht hinreichend genau beschreiben. Der Begriff „Erwachsenentaufe“ für die Benennung der baptistischen Taufpraxis ist darum ungeeignet, weil Baptisten selbstverständlich auch Kinder taufen, wenn diese den Wunsch äußern getauft zu werden und im Rahmen eines Taufvorbereitungsunterrichts oder im Anschluß daran ihren Glauben an Jesus Christus bekennen. Damit ergibt sich zugleich, daß auch der Begriff „Kindertaufe“ zur Bezeichnung der Taufpraxis der säuglingstauenden Kirchen nicht geeignet ist, weil eine Kindertaufe als solche nicht von Baptisten abgelehnt, sondern – wie gesagt – durchaus selbst geübt wird. Abgelehnt wird von Baptisten eine Praxis, bei der die Taufe an Säuglingen oder Kleinkindern vollzogen wird, die nicht selbst die Taufe für sich im Glauben begehren. Im Anschluß an das Lima-Dokument ist mit „Gläubigentaufe“ die „Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis“ bzw. die „Taufe von Glaubenden, die in der Lage sind, ein persönliches Glaubensbekenntnis abzulegen“, gemeint, also eine Taufe von denjenigen, „die aufgrund ihres eigenen Glaubensbekenntnisses getauft werden“⁶. Bei diesen Personen handelt es sich nicht unbedingt um erwachsene oder mündige Personen. Es können auch Kinder sein, die die Taufe für sich im Glauben begehren.

⁵ Vgl. Amsterdam 1948, Par. 15; Neu-Delhi 1961, Par. 36; Montreal 1963, Par. 111; Ein Herr, eine Taufe, KuD 8 (1962), 77; Accra 1974, Par. 12-14; Konsultation von Louisville 1979, passim [mit einigen Ausnahmen].

⁶ *Dokumente*, Bd. 1, 553

3. Gliederung und Methode

Nach dieser Einleitung befaßt sich der Teil B mit solchen ökumenischen Gesprächen, deren Dialogpartner zwar aufgrund ihrer evangelisch-reformatorischen Wurzeln über ein gemeinsames Verständnis von Schrift und Tradition verfügen, unter denen die Frage der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe gleichwohl strittig ist. Die Dialoge mit Baptisten als Gesprächspartner sind besonders interessant, weil die Frage der Säuglingstaufe hier von vornherein als Kontroversthemata behandelt wird. Durch die Untersuchung der Berichte über die Gespräche zwischen evangelischen Kirchen mit Säuglingstaufe und Baptisten sowie des Lima-Dokuments zur Taufe kann für das Problem der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe sowie der gegenseitigen Taufanerkennung ein erster komprimierter Überblick über den Diskussionsstand und Aufschluß über folgende Fragen erwartet werden: An welchen Stellen besteht bereits grundsätzlicher Konsens zwischen den Dialogpartnern? An welchen Punkten verbleiben strittige Differenzen, die einer weiteren Bemühung um Einigung aufgegeben sind? Welche Ansätze für eine Lösung der verbleibenden Differenzen erweisen sich als „Sackgassen“ und scheiden daher als Lösungsansätze im weiteren Bemühen um eine Verständigung aus? Welche Ansätze erscheinen verheißungsvoll, um auf dem Weg voranzukommen, die verbleibenden Differenzen zu überwinden und zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zu gelangen?

Die in den ökumenischen Gesprächen in komprimierter Form angesprochenen Problemstellungen und Lösungsansätze sollten anhand ausgewählter reformierter, lutherischer und baptistischer Tauflehren im Teil C vertieft und ausdifferenziert werden. Dadurch sollen einerseits das Profil der konfessionellen Positionen sowie die zwischen Baptisten, Reformierten und Lutheranern noch bestehenden Differenzen klarer herausgearbeitet werden, um sie so einer weiteren Bearbeitung in Richtung auf eine Einigung hinsichtlich der noch bestehenden Differenzen zuzuführen. Andererseits sollen erfolgversprechende Ansätze, die in den ökumenischen Gesprächen bereits zu einer Annäherung oder Einigung führen konnten, weiter aufgenommen und vertieft werden, damit sie so eine größere Wirkung im weiteren Dialog über die theologische Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe sowie über die gegenseitige Taufanerkennung entfalten können.

Die Untersuchungen der einzelnen Positionen werden inhaltlich zumeist in zwei Teile gegliedert sein: Erstens wird das allgemeine Taufverständnis dargestellt und zweitens die jeweilige Argumentation für die Gültigkeit bzw. Vorzugswürdigkeit der je besonderen Form der Säuglingstaufe oder der Gläubigentaufe überprüft. Insbesondere bei den baptistischen Positionen kommt des weiteren die Frage hinzu, welche Ansätze von Baptisten selbst als verheißungsvoll angesehen werden, um zu einer gegenseitigen Taufanerkennung – d.h. insbesondere zu einer Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe von seiten der Baptisten – zu gelangen⁷.

Im letzten Teil D der Untersuchung soll ein Vorschlag zur theologischen Begründung der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe und zur Lösung des Problems der gegenseitigen Taufanerkennung skizziert werden, in den Gedanken aus den beiden Teilen B und C der Arbeit integriert werden. Dieser Vorschlag verbindet ein trinitätstheologisches Verständnis der Taufe zur Begründung der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe mit dem Konzept christlicher Initiation als Lösungsansatz für das Problem der gegenseitigen Taufanerkennung.

⁷ Den ökumenischen Gesprächen und dogmatischen Tauflehren ist jeweils eine kurze Einleitung voran- und eine zusammenfassende Schlußreflexion nachgestellt, anhand derer man sich leicht einen raschen Überblick über die untersuchten ökumenischen Dokumente und dogmatischen Abhandlungen verschaffen kann. Um eine unnötige Doppelung zu vermeiden, wird daher auf eine Kurzcharakterisierung der untersuchten ökumenischen Gespräche und dogmatischen Tauflehren im Rahmen dieser Einleitung verzichtet.

B. Ökumenische Dialoge

1. *Baptistisch-Reformierter Dialog (1977)*⁸

Nachdem der baptistische und der reformierte Weltbund 1969 bis 1973 offiziellen Kontakt aufgenommen hatten, fanden die eigentlichen Gespräche in vier Sitzungen von 1974 bis 1976 statt. Der Abschlußbericht über die Dialoge wurde 1977 veröffentlicht. Der baptistisch-reformierte Dialog brachte in wesentlichen Fragen des Taufverständnisses bemerkenswerte Annäherungen.

Nach einer Einleitung gliedert sich der Abschlußbericht wie folgt in vier Hauptteile:

1. Die zentrale Funktion der Schrift
2. Wiedererwägung klassischer reformierter und baptistischer Ansätze
3. Mission, Kirche und Taufe
4. Thesen

Die Thesen des vierten Hauptteils sind nochmals in drei Teile gegliedert. Der erste Teil dieser Thesen mit dem Titel „Der Heilige Geist, Taufe und Gliedschaft in der Kirche Christi“ (115) befaßt sich mit der Taufproblematik.

Innerhalb der Hauptteile wird das Thema der Taufe an verschiedenen Stellen behandelt. Aussagen zur allgemeinen Tauflehre, über die weitgehend Einverständnis bei den Dialogpartnern herrscht, wie auch die Benennung von Differenzen insbesondere zur Thematik der Säuglingstaufe und Gläubigentaufe finden sich in verschiedenen Themenbereichen, ohne immer gesondert ausgewiesen zu werden.

In der Einleitung weisen Baptisten und Reformierte auf ihre konfessionelle Verwandtschaft hin, die sich daraus ergibt, daß sich auch Baptisten von Calvin und Zwingli geprägt wissen (102). Unter Reformierten ergab sich eine Beschäftigung mit der Tauflehre und insbesondere eine Öffnung für die Diskussion um die Kindertaufe unter anderem durch den Einfluß Karl Barths. Die Kommission hatte es sich zur Aufgabe gemacht, bezüglich der Taufe die jeweiligen Positionen so darzulegen, „daß ihre Zusammenhänge innerhalb einer um-

⁸ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: *Baptistisch-Reformierter Dialog. Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977*, in: *Dokumente*, Bd. 1, 102-122.

fassenden Theologie und einer Gesamtschau der Aufgabe der Kirche heute, mit dem sich daraus ergebenden Verständnis vom Wesen der Taufe, durchsichtig werden“ (104).

1.1. Funktion der Schrift und Kontext der Gemeinde

Das Ergebnisdokument der Dialoge zwischen Baptisten und Reformierten wird eröffnet mit Überlegungen zur Funktion der Schrift und zum Kontext, in dem sich baptistische wie reformierte Kirchen befinden. Baptisten und Reformierte betonen beide „die Heilige Schrift als normative Quelle für Glauben und Praxis“ (105). Die Dialogpartner weisen jedoch auf das hermeneutische Problem hin, zu unterscheiden „zwischen dem, was man in die Bibel hineinliest und was objektiv in ihr steht“ (106). Die Schwierigkeit, diese Unterscheidung zu vollziehen, vermindert dabei nicht die Notwendigkeit, diese Prüfung vorzunehmen. Während in der Bibelwissenschaft und in der kirchengeschichtlichen Forschung oft ein hohes Maß an Übereinstimmung besteht, bleibt die entscheidende Frage, wie die Ergebnisse der historischen Wissenschaften in der heutigen Situation angewandt bzw. geltend gemacht werden können. Der Kontext, in dem sich sowohl Baptisten als auch Reformierte sehen, wird mit großer Offenheit folgendermaßen beschrieben: „Alle unsere Gemeinden leben in einer Umwelt, in der sie das Evangelium säkularisierten Männern und Frauen und Anhängern anderer Religionen bringen müssen. Keine Gemeinde kann heute noch eine Identität zwischen sich und der sie umgebenden Gesellschaft voraussetzen“ (107). Ferner wird auf „verwirrende pastorale Probleme“ hingewiesen, die dadurch entstehen, daß „wir es mit Menschen zu tun haben, die oberflächliche Kontakte mit der Kirche haben oder die einer Kirche entfremdet sind, zu der sie in der Kindheit Beziehungen hatten. Auch wirft das Abwandern einzelner von einer christlichen Gruppe zur anderen Fragen auf, die wir von unseren traditionellen theologischen Positionen her nicht leicht beantworten können“ (107). Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen sind die folgenden Überlegungen zu verstehen.

1.2. Ekklesiologie

Bevor sich der Bericht dem Thema der Taufe widmet, wendet er sich der Ekklesiologie zu. Bereits im Bereich der Ekklesiologie werden einige Differenzen sichtbar, die Konsequenzen für das Thema der Taufe haben.

Eine erste Differenz zwischen Baptisten und Reformierten besteht in der unterschiedlichen Auffassung, wie die Rede von der *καινή κτίσις* (2Kor. 5,17), die in Jesus Christus heraufgeführt wurde und wird, zu verstehen ist. Die Frage ist, ob mit *καινή κτίσις* individuell das neue Geschöpf oder universal die neue Schöpfung gemeint ist. Während Reformierte den Begriff der *καινή κτίσις* eher in Richtung auf „neue Menschheit“ deuten und damit den Gemeinschafts-aspekt der Kirche betonen, legen Baptisten ihn als das „neue Individuum“ aus und betonen somit stärker den personalen Aspekt (107)⁹.

Was den Status der Kinder gläubiger Eltern betrifft, so schließen Reformierte mit ihrer Praxis der Kindertaufe Kinder als Kirchenmitglieder ein, während Baptisten daran festhalten, „daß ein Mensch nicht ‚in die Kirche hineingebo- ren‘ wird, d.h., daß er nicht durch die Rolle der Eltern zum Glied der Kirche wird, vielmehr wird er/sie Mitglied durch persönliche Aneignung der Gabe der Gnade Gottes im Glauben“ (108).

1.3. Taufe

1.3.1. Klärungen hinsichtlich Taufe, Gnade und Glauben

Einige grundlegende Aussagen bezüglich des Zusammenhangs von Taufe, Gnade und Glauben dienen dazu, falschen Alternativen und unangemessener Kritik in der weiterführenden Erörterung vorzubeugen. Es ist für die Eingrenzung der eigentlichen Differenzen bedeutsam, daß Baptisten und Reformierte hinsichtlich „der Vorrangigkeit von Gottes Gnade und des Wesens des Glaubens als einer Gabe seines Geistes“ übereinstimmen (108)¹⁰. Eine Differenz

⁹ Exegetische Kommentare zur Stelle deuten die *καινή κτίσις* durchgehend auf die personale Existenz des Glaubenden in Christus. Nach C. Wolff, *Brief*, 127, ist *καινή κτίσις* „am ehesten als ‚neues Geschöpf‘ zu verstehen, wobei dieses aber als Teil der – noch ausstehenden gesamten eschatologischen Schöpfung gilt“. In 2Kor. 5,17 bezieht sich Paulus also auf die neue Existenzweise des Glaubenden. Mit der universalen eschatologischen Schöpfung befaßt sich Paulus in dem Abschnitt Röm. 8,18ff.

¹⁰ Es ist m.E. für die gesamte Diskussion um die theologische Begründung der Säuglingstau- fe und der Gläubigentaufe und die damit verbundenen Probleme und Differenzen wesent- lich, diese Übereinstimmung zur Kenntnis zu nehmen, weil sie dem immer wieder geäußerten, aber falschen Vorwurf widerspricht, Baptisten würden die Säuglingstau- fe vorrangig darum ablehnen und die Gläubigentaufe favorisieren, weil sie den Glauben als Werk des Menschen und nicht als eine Gabe Gottes ansehen.

hinsichtlich der Beurteilung der vorlaufenden Gnade Gottes ergibt sich erst, wenn nach Konsequenzen für die Praxis der Taufe gefragt wird: „Baptisten sehen die Manifestation der vorlaufenden Gnade in Kreuz und Auferstehung Christi, während der Ritus der Taufe zum Prozeß der Aneignung der Gabe Gottes durch den Glauben gehört. Die reformierte Tradition betont die vorlaufende Gnade, wie sie sich in der Kindertaufe manifestiert“ (108f.).

Gemeinsam stimmt man überein, daß das Problem des Verhältnisses von Taufe und Glauben für den Dialog sehr wichtig ist und, „*daß* es eine Beziehung zwischen Taufe und Glauben *gibt*“ (109). Allerdings ist man unterschiedlicher Ansicht „hinsichtlich der Voraussetzung persönlichen Glaubens auf seiten des Täuflings zum Zeitpunkt der Taufe“ (109)¹¹.

Was Baptisten und Reformierte unter Glauben verstehen und welche Rolle sie ihm zuweisen wird im Rahmen von Überlegungen zum Heilswerk Christi und zur Mission der Kirche präzisiert. Baptisten und Reformierte begreifen den Glauben primär aus seinem Bezug auf das Heilswerk Gottes in Jesus Christus. Festgehalten wird, daß das Neue Testament „den Glauben als die Weise [beschreibt], in der dieser neue Akt der Gnade angenommen wird“ (110)¹². So-

¹¹ Im Ergebnisdokument wird diese Differenz folgendermaßen konkretisiert: „Reformierte Kirchen sehen die Kindertaufe als einen sakramentalen Ausdruck der Gnade Gottes und deshalb, wenn richtig praktiziert, als eine feste Grundlage für ein Wachstum zum persönlichen Glauben. Baptisten unterstreichen, daß das Angebot der Gnade Gottes im Evangelium die Antwort persönlichen Glaubens und sein Bekenntnis in der Taufe fordert (Apg. 2,37ff.), und sie sind deshalb durch ihr Verständnis des Neuen Testaments gehalten, die Forderung des Evangeliums vor denen laut werden zu lassen, die antwortend in der Lage sind, aus eigenem Verlangen sich taufen zu lassen, obschon christliche Kindererziehung innerhalb der Familien der Kirche zu solcher Glaubensentscheidung wesentlich beigetragen haben mag“ (*Dokumente*, Bd. 1, 109).

¹² Auch an dieser Stelle ist es wichtig, die Übereinstimmung zwischen Baptisten und Reformierten zur Kenntnis zu nehmen. Das Hauptproblem der theologischen Begründung der Säuglingstaufe entsteht nicht darum, weil Baptisten fälschlicherweise den Glauben als eine *Bedingung* für den Heilsempfang ansehen, die der Mensch zu erfüllen hätte. Eine solche Auffassung wurde bereits oben von Baptisten und Reformierten zurückgewiesen. Das Hauptproblem in der Auseinandersetzung um die theologische Deutung der Wirklichkeit der Säuglingstaufe entsteht, weil der Glaube die *Weise* des Heilsempfangs ist. Denn es stellt sich die konsequente Folgefrage, wie die Wirklichkeit der Säuglingstaufe zu deuten ist, wenn man für sie nicht sagen kann oder will, daß die Heilswirklichkeit, mit der die Taufe nach den neutestament-

wohl Baptisten als auch Reformierte stimmen darin überein, daß das Leben der Kirche in seinen verschiedenen Äußerungen darauf zielen soll, Menschen „zur Antwort des Glaubens als einer reifen und dem Menschen angemessenen Annahme der Gnade Gottes“ hinzuführen (110).

1.3.2. Christus und seine Kirche als „Kontext“ des Taufgeschehens

Unter der Überschrift „Christus und seine Kirche“ wird zu zwei Seiten hin die Grenze markiert, innerhalb derer die weiteren Thesen über das Verhältnis der Aktivität Christi – vermittelt durch seinen Leib die Gemeinde – und der Aktivität des Menschen verstanden werden sollen: „Christus in seiner Barmherzigkeit ergreift die Initiative, eine Initiative jedoch, die nach der menschlichen Antwort des Glaubens verlangt“ (111). Damit wird eine kritische Anfrage gerichtet auf der einen Seite an solche Positionen, die im Sinne eines einseitigen Objektivismus die Bedeutung der menschlichen Antwort nicht hinreichend beachten, auf der anderen Seite aber auch an solche Positionen, für die im Sinne eines einseitigen Subjektivismus die menschliche Antwort der allein wichtige Faktor ist¹³.

1.3.3. Handeln Gottes und Handeln des Menschen bei der Taufe

Baptisten und Reformierte versuchen in mehreren Paragraphen, das Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen in der Taufe näher zu bestimmen und damit eine Antwort auf die Frage zu geben, auf welche Weise die Taufe als ein Sakrament zu begreifen ist. Für den Akt der Taufe, die Baptisten und Reformierte als eine Begegnung zwischen dem gnädigen Gott und dem glaubenden und bekennenden Mensch verstehen, halten sie eine Balance zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen fest: „Gott handelt in der Taufe, indem er den Menschen ergreift, und der

lichen Taufaussagen verbunden ist, bei der Taufe auch vom Säugling im Glauben empfangen wird.

¹³ Übereinstimmung an diesem Punkt bedeutet für den Dialog, daß keiner der beiden Dialogpartner mit einer der beiden Extrempositionen identifiziert werden soll bzw. sich mit einer der beiden Extrempositionen identifizieren lassen will, wie das gelegentlich in der Diskussion um die theologische Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe geschieht – etwa nach dem Schema: Reformierte vertreten einen einseitigen Objektivismus, Baptisten dagegen vertreten einen einseitigen Subjektivismus.

Mensch handelt, indem er auf die Ansprüche und Verheißungen der Gnade Gottes antwortet“ (111). In einem spezifischen Sinn wird die Taufe als „ein kraftvolles Zeichen und ein wirksames Mittel der Gnade“ bezeichnet: Sie ist dies, insofern „Gott selbst durch seinen Geist“ in der mit Wasser vollzogenen Taufe handelt (111). Der Sakramentscharakter der Taufe wird also abgeleitet aus dem Wirken des Geistes in ihr. Nur in dieser Handlungseinheit des Handelns Gottes und des Menschen in der Taufe kann „die Einheit des Ritus und der Wirklichkeit, die er bekundet“ festgehalten werden (111)¹⁴.

1.3.4. Handeln Gottes und des Menschen bei der Säuglingstaufe

Die über das Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen in der Taufe gemachten Aussagen und insbesondere der Versuch, hier eine Balance festzuhalten, führt zu der Frage, wie im Falle der Säuglingstaufe dieses Verhältnis bestimmt und die angestrebte Balance festgehalten werden kann. Weil Baptisten überzeugt sind, „daß das Handeln Gottes in der Taufe solcher Art ist, daß ihm zur Zeit der Taufe eine unzweifelhaft persönliche Antwort auf Seiten des Täuflings entsprechen muß“ (112)¹⁵, darum sehen sie sich zur Ablehnung der Kindertaufe genötigt. Reformierte wollen die Betonung der Bedeutung des menschlichen Handelns auch für die Säuglingstaufe durchaus nicht preisgeben. Für sie verlagert sich der Akzent allerdings darauf, daß das Handeln Gottes in der Taufe zunächst von der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, beantwortet wird. In dieser Gemeinschaft des Glaubens kann sich das Kind entwickeln, bis es sich dann später die Antwort des Glaubens selbst zu eigen macht¹⁶.

¹⁴ Eine Auffassung der Taufwirklichkeit, wie sie in Karl Barths Tauflehre, KD IV/4, vorliegt, der von einer Gegenüberstellung von Wassertaufe und Geisttaufe ausgeht, die bis zu einer Ablösung der Wassertaufe von der Geisttaufe reicht, wird damit implizit zurückgewiesen.

¹⁵ Verwiesen wird hier auf Röm. 10,9ff.

¹⁶ Damit sind zwei klassische Antworten von Befürwortern der Säuglingstaufe zur Lösung des Problems, wie das Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und dem des Menschen für die Säuglingstaufe beantwortet werden kann, angesprochen: [1] Das menschliche Antworthandeln bei der Säuglingstaufe ist das stellvertretende Antworthandeln der Eltern, Paten und der Gemeinde. [2] Die persönliche Glaubensantwort des Täuflings, die bei der Säuglingstaufe noch fehlt, wird zu einem späteren Zeitpunkt gegeben. Für beide Antwortmöglichkeiten bleibt allerdings das Problem bestehen, wie die Wirklichkeit der Taufe gedeutet werden kann, wenn man nicht sagen kann oder will, daß die Heilswirklichkeit, um die es in der Taufe geht, *vom Säug-*

1.4. Gegenseitige Anerkennung und offene Fragen

Auf der Grundlage der in den oben dargestellten Themenbereichen konstatierten Übereinstimmungen einerseits und den Differenzen in der Beurteilung der Säuglingstaufe andererseits benennen Baptisten und Reformierte einige Ansatzpunkte, von denen her sich eine gegenseitige Anerkennung „als solche, die die Gnade Gottes, wie sie im Neuen Testament verstanden wird, in der Taufe empfangen und auf sie geantwortet haben“ ergeben könnte (113). Eine solche gegenseitige Anerkennung könnte resultieren aus:

(I) einem gemeinsamen Verständnis darüber, daß zum Empfang der Gnade Gottes und zur Antwort auf sie ein ganzer Komplex von Elementen gehört, einschließlich der Wassertaufe im Namen der Trinität, des öffentlichen Bekenntnisses des Glaubens und der Zulassung zum Abendmahl;

(II) dem (noch problematischen) Verständnis darüber, daß sich dieser Komplex von Elementen im Leben des einzelnen *entweder* gleichzeitig im Akt der Gläubigentaufe, wo Glaubensbekenntnis, Wassertaufe und Abendmahlszulassung zeitlich zusammenfallen, vorfinden, *oder* sich über einen kurzen oder langen Zeitraum, in dem (Kinder-)Taufe, Glaubensbekenntnis (bei der „Konfirmation“, wie sie oft genannt wird) und Zulassung zum Abendmahl als selbständige Stufen eines Prozesses aufeinander folgen, erstrecken kann.¹⁷

Allerdings konnte sich die Kommission nicht zu einer gegenseitigen Anerkennung durchringen, da einige offene Fragen verblieben, für die die Kommiss-

ling bei der Taufe im Glauben empfangen wird. Die Beachtung dieses Folgeproblems und also der Bedeutung des Glaubens des Täuflings bei der Taufe hat einige Befürworter der Säuglingstaufe dazu geführt, einen Säuglingsglauben zumindest als Möglichkeit zu erwägen, um die Integrität des Zusammenhangs von Taufe und Glauben des Täuflings für die Taufhandlung zu wahren. So W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 293f.

¹⁷ *Dokumente*, Bd. 1, 113. Auch wenn der Begriff hier noch nicht gebraucht wird, so liegt hier bereits ein Hinweis auf das Konzept der christlichen Initiation mit ihren Elementen vor. Ein solcher Ansatz bei dem Konzept christlicher Initiation für die Lösung des Problems der gegenseitigen Taufanerkennung wird auch im Lima-Dokument, a.a.O. 555, aufgenommen und von S. M. Heim, *Recognition*, 157-163 (C.3.3.2) und P. S. Fiddes, *Baptism*, 48-63 (C.3.4) weiterverfolgt.

sion keine befriedigende Lösung fand. Die noch offenen und zu klärenden Fragen sind: [1] ob die zeitliche Trennung in Stufen mit dem Neuen Testament in Einklang steht, [2] ob die Kindertaufe als solche zur Gliedschaft in Christus führt, und [3] ob die Verlegung der Taufe eines Kindes christlicher Eltern bedeutet, diesem Kind die Gnade Gottes vorzuenthalten. Zumindest die ersten beiden dieser offenen Fragen müssen als wesentlich für eine gegenseitige Anerkennung angesehen werden.

Um auf dem Weg weiterzukommen, die verbleibenden Differenzen auszuräumen, werden von beiden Seiten Anknüpfungspunkte benannt: Baptisten sehen es als eine hoffnungsvolle Entwicklung an, daß in verschiedenen reformierten Kirchen eine „doppelte Taufpraxis“, d.h. eine Gleichberechtigung von Säuglingstaufe und Gläubigentaufe, eingeführt worden ist. Reformierte anerkennen, daß viele Baptistengemeinden andere Menschen, die als Kinder getauft wurden, zum Abendmahl zulassen und sehen in dieser Praxis die Anerkennung des Christseins dieser Menschen.

1.5. Der Heilige Geist, Taufe und Gliedschaft in der Kirche Christi

Mit einer Reihe abschließender Thesen unterbreiten die Dialogpartner einige Vorschläge für die weitere theologische Arbeit und weisen auf Möglichkeiten hin, auf dem Weg weiterzukommen, die kirchentrennenden Differenzen zu überwinden.

1.5.1. Weiterführende Explikation des Wirklichkeitsverständnisses der Taufe – die Taufe als Zeichen

Um das Verhältnis des Heilswirkens des Heiligen Geistes zur Taufe als Zeichen des erneuernden Handelns Gottes näher zu bestimmen, arbeiten Baptisten und Reformierte zunächst zwei Interpretationsmuster heraus, die in beiden Traditionen Anhänger haben: Der symbolischen Interpretation der Taufe „als schönes und ausdrucksvolles Symbol gewisser Grundtatsachen im Erlösungswerk unseres Herrn Jesus Christus“¹⁸ wird die Erklärung der Taufe „als Zeichen und Siegel oder als wirksames Zeichen“ gegenübergestellt (115). Über den Rekurs auf den Charakter der Taufe als Zeichen werden beide Gesichtspunkte miteinander verbunden: Von der Taufe als einem Zeichen, das zum

¹⁸ Die Dialogpartner gebrauchen hier eine Formulierung von R. E. Neighbour, *Significance*, 11 (zit. bei G. R. Beasley-Murray, *Gesichtspunkte*, 7).

Zweck der Mitteilung besteht und Adressaten hat, kann zweierlei gesagt werden: Erstens ist die Taufe als Zeichen an den Menschen gerichtet „mit der frohen Botschaft von Gott, der Einverleibung in Christus und den Segnungen seines Todes und seiner Auferstehung“ (115). Zweitens ist die Taufe als Zeichen auch von Menschen aus an Gott gerichtet „mit einem Bekenntnis des Glaubens durch die Gemeinde in allen Fällen und auch durch den Täufling im Falle der Gläubigentaufe“ (115). Von diesem doppelten Zeichencharakter der Taufe her bezeichnen Baptisten und Reformierte gemeinsam „den Charakter der Taufe als Handeln Gottes durch den Heiligen Geist“ (115). Auch in dem Bekenntnis des Menschen an Gott muß Gott selbst als der Wirkende begriffen werden, da nur durch den Heiligen Geist die Bedeutung Jesu Christi erkannt wird (Joh. 16,13f.) und es nur durch den Heiligen Geist geschieht, daß ein Mensch Jesus Christus als Herrn bekennt (1Kor. 12,3). Diese Überlegungen zum Charakter der Taufe führen die Dialogpartner zu dem Ergebnis, ein Verständnis der Taufe als eines „nackten“ oder „bloßen“ Zeichens – als „nichts weiter als ein schönes und ausdrucksreiches Symbol“ – zurückzuweisen (115). Die Dialogpartner begründen dies damit, daß das Zeichen „nicht von dem, was es bezeichnet, getrennt werden“ darf (115)¹⁹.

1.5.2. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Taufe – Folgerungen

Durch weitere Reflexionen auf das Wirken des Heiligen Geistes im Zusammenhang der Taufe suchen Baptisten und Reformierte weiterführende Ansatzpunkte für eine Klärung der bestehenden Differenzen. Daß Baptisten und Reformierte die Taufe gemeinsam als „*ein kraftvolles Zeichen der rettenden Gnade Gottes*“ und darüber hinaus als „*ein wirksames Mittel der Gnade*“ bezeichnen können, das spezifische Gaben verleiht, hat seinen Grund in der gemeinsamen Auffassung, daß der Heilige Geist in der Taufe handelt (115). Neben dieser Betonung der „Vorrangigkeit des Heiligen Geistes als des in der Taufe eigentlich Handelnden“ wird zugleich auch die vom Geist gewirkte Antwort des Menschen, sein Glaube, Bekenntnis und Gehorsam betont (116).

¹⁹ Für die Wirklichkeit, die die Taufe als Zeichen bezeichnet und von der sie nicht getrennt werden darf, werden beispielhaft genannt: Vergebung der Sünden, Verbindung mit Christus und Empfang des Heiligen Geistes. Als Belegstellen wird dabei verwiesen auf Apg. 2,38; 19,2; 22,16; Kol. 2,12 und Röm. 6,1-11.

Baptisten und Reformierte heben gemeinsam hervor, daß die Taufe „kein automatischer Kanal für das Heil“ ist, sondern, gerade weil der Heilige Geist in der Taufe wirkt, Entscheidung, Glaube und Bekenntnis des Menschen „unabdingbar“ sind (116)²⁰. Wegen dieser Übereinstimmung können Baptisten und Reformierte gemeinsam erklären, daß sich ihre Auffassungen nicht gegenseitig ausschließen, sondern komplementär sind: *„Die reformierte Betonung der Vorrangigkeit der Gnade Gottes in der Taufe und die baptistische Akzentuierung der aktiven Teilnahme des Menschen im Taufgeschehen ergänzen in einem bestimmten Sinne einander und tragen so zur ökumenischen Annäherung bei“* (116)²¹.

1.5.3. Die Taufe im Kontext des Lebens des einzelnen und der Gemeinde – unterschiedliche Beurteilungen

Den verbleibenden, kritischen Differenzpunkt präzisieren Baptisten und Reformierte ebenfalls in einer Reflexion auf das Wirken des Heiligen Geistes im Zusammenhang der Taufe. Die eigentliche Differenz entsteht an der Frage, wie das Wirken des Heiligen Geistes sich zu seinem Wirken im christlichen Leben überhaupt verhält. Hier geben Baptisten und Reformierte verschiedene und für den jeweils anderen Dialogpartner inakzeptable Antworten:

Die Baptisten sind der Ansicht, daß das Wirken des Geistes im christlichen Wachstum vor der Taufe beginnt und daß die Taufe nur stattfinden sollte, wenn der Geist die Anfänge einer Antwort des Glaubens hervorruft, wie unreif jene Antwort auch noch sein mag.

Die Reformierten anerkennen dies als einen angemessenen Gang der Dinge im Falle von erwachsenen Bekehrten, sie halten aber

²⁰ Erneut wenden sich die Dialogpartner also gegen einen einseitigen Objektivismus, der die Wirklichkeit der Taufe allein durch das Wirken des Geistes Gottes konstituiert sieht, ohne dabei das Antworthandeln des Menschen einzuschließen, wie auch gegen einen einseitigen Subjektivismus, der die Wirklichkeit der Taufe ausschließlich vom Antworthandeln des Menschen her versteht.

²¹ Allerdings geben die Dialogpartner keinerlei Hinweise, wie diese Annäherung angesichts der noch bestehenden Differenzen in der Tauffrage – insbesondere bei der Beurteilung der Säuglingstaufer – in Richtung auf eine gegenseitige Anerkennung fruchtbar gemacht werden könnte.

auch dafür, daß das Wirken des Geistes zum Wachstum in angemessener Weise nach seinem Wirken in der Taufe für die stattfinden kann, die zur Taufe gebracht werden, um sie innerhalb der Gemeinschaft des Glaubens zu empfangen.²²

Für die besondere Frage der Säuglingstaufe ist es – mit Blick auf gängige Argumentationsmuster zur ihrer Legitimierung – von großer Bedeutung, daß Reformierte die Gültigkeit der Säuglingstaufe nicht durch das Modell eines stellvertretenden Glaubens sichern wollen. Trotz aller Anerkennung der Bedeutung des Glaubens der Kirche und der Verwurzelung des einzelnen im Leben und Glauben der Kirche, in der der Geist wirkt, wird mit größter Deutlichkeit betont: „Im Falle der Taufe gibt es keinen stellvertretenden Glauben“ (117)²³.

1.5.4. Verbleibende Aufgaben: Ansatzpunkte für eine gegenseitige Anerkennung

Aus den drei Thesen 10 bis 12 des Themenkomplexes Heiliger Geist, Taufe und Gliedschaft in der Kirche Christi (117f.) können drei Ansatzpunkte gewonnen werden, die auf dem Weg zu einer gegenseitigen Anerkennung weiterführen könnten.

1.5.4.1. Anerkennung der Gliedschaft in der Kirche Christi

Hinsichtlich des Prozesses der Vorbereitung auf die Mitgliedschaft in der Kirche werden in These 10 zwei Gruppen gegenübergestellt. Auf der einen Seite werden diejenigen genannt – hier sind Baptisten gemeint – „die der Meinung sind, daß dieser Prozeß der Vorbereitung in einem umfassenden Ritus, der Glaubensbekenntnis, Taufe mit Wasser und Zulassung zum Abendmahl einschließt, zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Abschluß kommt“ (117). Auf die andere Seite wird die Position derjenigen gestellt – und hier sind Reformierte angesprochen – „die die wesentlichen Teile dieses Prozesses in einer zeitlichen Differenzierung ihrer sukzessiven Akte und Phasen gestalten“ (117). Wesentlich ist nun, daß die Dialogpartner festhalten, daß beide Gruppen, ob-

²² *Dokumente*, Bd. 1, 117.

²³ Dies deckt sich auch mit dem Urteil Karl Barths, KD IV/4, 204f., der als stellvertretenden Glauben weder den Glauben der Eltern noch der Paten noch der Gemeinde, sondern allein den Glauben gelten läßt, den Jesus Christus an unserer Stelle bewährt hat, dessen Ziel es aber gerade ist, uns zu eigenem Glauben zu ermächtigen und uns dazu zu befreien, selbst zu glauben.

wohl in ihnen der Prozeß, der zur Mitgliedschaft in der Kirche Christi führt, unterschiedlich bestimmt wird, „gemeinsam anerkennen, daß, so *der Geist es will, das Ergebnis in beiden Fällen tatsächliche Gliedschaft in der Kirche Christi ist, und zwar im vollen neutestamentlichen Sinne des Wortes ‚Glied‘*“ (117). Dieses Ergebnis ist insofern bemerkenswert, als sich die baptistische Praxis, nach der Personen, die als Säugling getauft wurden, beim Eintritt in eine baptistische Gemeinde getauft werden, aus reformierter Sicht eigentlich erübrigen müßte, da die volle Gliedschaft dieser Personen in der Kirche Christi bereits anerkannt wird²⁴. Diese Konsequenz aus der gegenseitigen Anerkennung der Gliedschaft am Leibe Christi – also der baptistische Verzicht auf die Forderung einer Gläubigentaufe – ist allerdings aus baptistischer Perspektive nicht zwingend. Aus baptistischer Sicht entsteht darum kein Widerspruch zwischen der Anerkennung der vollen Kirchenmitgliedschaft einer Person, die als Säugling getauft wurde, und der dennoch erhobenen Forderung einer Gläubigentaufe beim Eintritt in eine baptistische Gemeinde, weil Baptisten erstens die Säuglingstaufe nicht als eine Taufe, sondern lediglich als eine Segnung ansehen, und zweitens die volle Mitgliedschaft einer Person am Leibe Christi aufgrund einer pneumatisch begründeten Ekklesiologie anerkennen. Nach dieser ist die Kirche Christi wesentlich eine geistliche Größe, zu der alle gehören, die durch den Geist Gottes zu ihr hinzugefügt wurden, gleich ob diese Personen als Säuglinge getauft wurden, für Baptisten aber als ungetauft gelten und daher nicht in einer baptistische Gemeinde Aufnahme finden würden, oder ob diese Personen als Gläubige getauft und zu einer baptistischen oder irgendeiner anderen Kirche gehören.²⁵

²⁴ Es ist m.E. bemerkenswert, daß die baptistische Praxis, die von säuglingstauenden Kirchen mitunter als „Wiedertaufe“ bezeichnet wird, im Ergebnisdokument des Dialogs zwischen Baptisten und Reformierten keinerlei Erwähnung findet und nicht explizit problematisiert wird. Da die Säuglingstaufe von Baptisten nicht als Taufe anerkannt wird, gelten Personen, die aus Sicht ihrer eigenen Kirche als Säugling eine Taufe empfangen haben, aus baptistischer Sicht als ungetauft. Gemeinsam mit allen anderen Kirchen halten Baptisten daran fest, daß ungetaufte Personen beim Eintritt in die Kirche die Taufe empfangen. Insofern ist die baptistische Taufpraxis überall dort im Ergebnisdokument als implizite Konsequenz mitzusetzen, wo explizit lediglich von einer Nichtanerkennung der Säuglingstaufe die Rede ist.

²⁵ Auf diese Besonderheit baptistischer Ekklesiologie, nach der es für Baptisten die Einheit der Kirche und gegenseitige Anerkennung der Gliedschaft in der einen Kirche Jesu Christi

1.5.4.2. Gegenseitige Zulassung zum Abendmahl

Als Grund zur Dankbarkeit wird in These 11 die Tatsache bemerkt, „daß viele baptistische und reformierte Gemeinden die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl praktizieren“ (118). In Richtung auf die Baptisten fährt der Text fort:

während bei der Anerkennung und bei der Zulassung zum Abendmahl gewöhnlich nicht auf die Tatsache der (Kinder-)Taufe, sondern auf das Bekenntnis des Glaubens des reformierten Christen abgestellt wird, gibt es Äußerungen baptistischer Theologen, die argumentieren, daß die Taufe nicht die angemessene Art ist, solche Christen in die Mitgliedschaft einer Baptistengemeinde aufzunehmen, die ihren Glauben an Christus bereits öffentlich bekannt und sich die Privilegien und Verpflichtungen der Mitgliedschaft in einer anderen christlichen Gemeinschaft zu eigen gemacht haben.²⁶

Ähnlich wie bei der in der vorangegangenen These behandelten gegenseitigen Anerkennung der Gliedschaft in der Kirche Christi ist der Grund für die Zulassung zum Abendmahl auf baptistischer Seite nicht in der Anerkennung der Säuglingstaufe zu sehen, sondern in der baptistischen Ekklesiologie, die es Baptisten ermöglicht anderen Christen aufgrund der Anerkennung ihres Christseins und der Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zum Leib Christi die Einladung zum Abendmahl auszusprechen. Dennoch ist genau an dieser Stelle hinsichtlich des Zusammenhangs von Mahlgemeinschaft und Gemeindemitgliedschaft eine Inkonsequenz der baptistischen Position zu erkennen: Als inkonsequent ist zu beurteilen, daß Baptisten andere Christen zwar zum Abendmahl zulassen und mit ihnen das Abendmahl auch feiern, diesen Christen aber, sollten sie um Aufnahme in eine baptistische Ortsgemeinde nachsuchen, diese Aufnahme mit dem Hinweis verweigern, sie seien nicht getauft. Dagegen müßten Baptisten deutlicher erkennen, daß, wo Personen die Kriterien für die Zulassung zum Abendmahl erfüllen, es keinen Hinderungsgrund mehr geben

auch ohne gegenseitige Anerkennung der Taufe gibt, macht auch S. Mark Heim, *Recognition*, 151f., aufmerksam.

²⁶ *Dokumente*, Bd. 1, 118. Baptistische Theologen, die in dieser Weise argumentieren und deren Ansätze in meiner Untersuchung jeweils in einem eigenen Kapitel bedacht werden, sind G. R. Beasley-Murray (C.3.1), S. M. Heim (C.3.3) und P. S. Fiddes (C.3.4).

kann, diesen Personen die Aufnahme in die entsprechende Kirche zu verweigern. Entweder gibt es einen solchen Hinderungsgrund, dann müßte dieser aber auch zu einer Verweigerung des Abendmahls führen, oder die Zulassung zum Abendmahl müßte auch die Möglichkeit implizieren, in der betreffenden Kirche aufgenommen zu werden. Während Baptisten also konsequent verfahren, wenn sie nur solche Personen in eine Gemeinde aufnehmen, die bereits getauft sind oder sich taufen lassen, verfahren sie inkonsequent, wenn sie Personen, mit denen sie gemeinsam das Abendmahl feiern, die Aufnahme in die Gemeinde verweigern. An dieser Stelle besteht weiterer Klärungsbedarf innerhalb der baptistischen Tradition insbesondere was den Zusammenhang von Taufe, Abendmahl und Gemeindemitgliedschaft angeht²⁷.

1.5.4.3. *Unterschiedsloses Taufen und Taufzucht*

In These 12 wird auf ein Problem aufmerksam gemacht, welches häufig ein Grund unter anderen dafür ist, daß Baptisten die von anderen Kirchen gespendete Taufe nicht als gültige christliche Taufe anerkennen. Gemeinsam kommen Baptisten und Reformierte zu dem Ergebnis, daß die geführten Gespräche *„keinerlei Argumente oder Entschuldigungen für unterschiedsloses Taufen oder für eine Entschärfung der zur Taufe gehörenden Zucht“* ergeben haben (118). Besonders in Richtung auf die reformierten Kirchen wird daher festgehalten:

Reformierte Kirchen im besonderen sollten ihr Äußerstes tun, um die Taufe aus dem Gestrüpp unbiblischer Anschauungen, irriger Vorstellungen oder falscher Erwartungen zu befreien, die in unseren Gesellschaften oft dazu führen, daß die Bedeutung der Taufe

²⁷ Innerhalb des deutschen Baptistenbundes gab es über Jahre eine angeregte Diskussion über den Zusammenhang von Taufe und Gemeindemitgliedschaft, die u.a. 1997 durch die Veröffentlichung der Textsammlung „Taufe und Mitgliedschaft“ begleitet wurde. Etliche der darin gesammelten Beiträge lassen sich auf die Formel bringen: „Keine Gemeindemitgliedschaft ohne Taufe.“ Bemerkenswert ist allerdings, daß innerhalb dieses Diskussionsprozesses der Zusammenhang von Abendmahlsgemeinschaft und Gemeindemitgliedschaft kaum Beachtung fand, den man auf die Formel bringen könnte: „Keine Verweigerung der Gemeindemitgliedschaft bei gleichzeitiger Zulassung zum Abendmahl.“ Da es mittlerweile allerdings innerhalb des deutschen Baptistenbundes einige Gemeinden gibt, die als Säugling getaufte Personen auch ohne die Forderung einer Gläubigentaufe in die Gemeinde aufnehmen, ist wohl davon auszugehen, daß hinsichtlich des Zusammenhangs von Taufe, Abendmahl und Gemeindemitgliedschaft die Diskussion innerhalb des deutschen Baptistenbundes noch weitergehen wird.

entstellt oder verdunkelt wird. Die erhabene Bedeutung der Taufe – Sterben und Auferstehen mit Christus, Versetzung in seinen Herrschaftsbereich, die Pflicht der Jüngerschaft und die Entschlossenheit zum Dienen – sollten den Taufkandidaten oder den Eltern mit kompromißloser Klarheit vor Augen gestellt werden. Es muß ebenfalls klargemacht werden, daß die Taufe von Säuglingen ohne sorgfältige christliche Erziehung in der Familie und der christlichen Gemeinde nicht nur sinnlos, sondern auch gegen den Willen Gottes ist.²⁸

1.6. Zusammenfassende Reflexion

Im folgenden sollen zusammenfassend einerseits solche Themenbereiche festgehalten werden, für die zwischen Baptisten und Reformierten Übereinstimmung herrscht, andererseits auch solche, an denen noch Differenzen verbleiben und die daher eine Aufgabe für die weitere Bearbeitung darstellen.

[1] *Das Wirken Gottes und des Menschen und die Wirklichkeit der Taufe:* Baptisten wie Reformierte betonen gemeinsam den Vorrang der Gnade Gottes wie den Glauben als die Weise, in der die Heilsgnade Gottes angenommen wird. Die Taufe hat ihren besonderen Charakter durch das Handeln des Heiligen Geistes. Durch ihn geschieht es, daß die Taufe zu einem kraftvollen Zeichen und einem wirksamen Mittel der Gnade wird. Durch das Handeln des Geistes Gottes geschieht es auch, daß Gottes Handeln und des Menschen Handeln in der Taufe nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern die Taufe zu einem Begegnungsort zwischen Gott und Mensch wird, wo Gott den Menschen ergreift und der Mensch – durch den Heiligen Geist gewirkt – die glaubende Antwort gibt. Für die Taufe halten Baptisten und Reformierte also an einer Balance zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen fest.

Können Baptisten und Reformierte in diesen Aussagen zum allgemeinen Charakter und Verständnis der Wirklichkeit der Taufe übereinstimmen, so verbleibt zwischen ihnen eine Differenz, weil die Dialogpartner nicht darin übereinstimmen können, ob diese Aussagen auf die Säuglingstaufe übertragen werden können. Während Reformierte die Säuglingstaufe für legitim halten und

²⁸ *Dokumente*, Bd. 1, 118.

für sie kein Widerspruch zu den obigen Aussagen entsteht, weil für sie das Wirken des Geistes einen Menschen nach seiner Taufe als Säugling auch erst später zu einer glaubenden Antwort führen kann, sehen sich Baptisten durch das Zeugnis des Neuen Testaments gebunden, eine Taufe nur dort zu spenden und auch nur eine solche Taufe als gültig anzuerkennen, bei der der Heilige Geist bereits zum Zeitpunkt der Taufe ein glaubendes Taufbegehren und eine glaubende Antwort auf das Gnadenhandeln Gottes in der betreffenden Person geweckt hat.

[2] *Die Taufe innerhalb eines mehrelementigen Prozesses des Christwerdens:* Ein weiterer Ansatzpunkt für eine Annäherung in der Tauffrage könnte sich für Baptisten und Reformierte aus einem Verständnis der Taufe ergeben, das diese innerhalb eines größeren Zusammenhangs mehrerer Elemente versteht, zu denen auch das öffentliche Bekenntnis und die Zulassung zum Abendmahl gehören. Innerhalb dieses Interpretationsmusters bleiben jedoch offene Fragen wiederum insbesondere hinsichtlich der Säuglingstaufe: Steht die zeitliche Trennung in Stufen, wie sie bei der Säuglingstaufe auftritt, mit dem Neuen Testament in Einklang? Führt die Säuglingstaufe als solche schon zur vollen Gliedschaft am Leibe Christi?

Für Baptisten wie Reformierte ist die Glaubensantwort ein wesentlicher Teil des Taufgeschehens. Während Baptisten allerdings daran festhalten, daß die Glaubensantwort vom Täufling selbst bei der Taufe zu geben ist, halten Reformierte es für legitim, wenn im Falle der Säuglingstaufe der Täufling in die Glaubensantwort der Gemeinde eingeschlossen ist, und die getaufte Person ihren Glauben erst später selbst bekennt.

[3] *Weitere Annäherungspunkte:* Als weitere Punkte, an denen bereits eine gegenseitigen Annäherung beobachtet werden kann, können genannt werden:

In reformierten Kirchen etabliert sich zunehmend eine doppelte Taufpraxis, d.h. Säuglingstaufe wie Gläubigentaufe werden als gleichberechtigte Formen der Taufe gespendet.

Baptistische Kirchen sprechen immer häufiger eine offene Einladung zu ihren Abendmahlfeiern an andere Christen aus und sehen diese auch als Glieder am Leib Christi an, auch wenn diese als Säuglinge getauft sind und Baptisten ihre Taufe daher nicht anerkennen. Eine konsequentere Beachtung des Zusammenhangs von Taufe, Zulassung zum Abendmahl und Gemeindemitglied-

schaft auf seiten der Baptisten müßte dazu führen, von solchen Christen, die als Säugling getauft sind, in einer Baptistengemeinde auch am Abendmahl teilnehmen und um Aufnahme in eine Baptistengemeinde nachsuchen, keine Gläubigentaufe zu verlangen.

Als Alternative zur Säuglingstaufe wird im Ergebnisdokument die Kindersegnung erwähnt, mit der Baptisten trotz ihrer Zurückweisung der Säuglingstaufe der Zuwendung Gottes zu den Kindern auch gottesdienstlich-liturgisch Ausdruck verleihen. Die Kindersegnung ist bei Baptisten allgemein verbreitete Praxis und trägt der baptistischen Überzeugung Rechnung, daß für den Anfang des Lebens eine Segnung, nicht aber eine Taufe die angemessene kirchliche Handlung ist.

2. Lima-Dokument zur Taufe (1982)²⁹

Nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam wurde die Diskussion um die Sakramente in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geführt. Mit den Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, die von der Kommission 1982 in Lima verabschiedet und an die Kirchen zum Studium und zur Rezeption übergeben wurden, erreichte das multilaterale Gespräch einen Höhepunkt. Kaum ein anderes Dokument der ökumenischen Bewegung hat eine ähnliche Verbreitung gefunden wie das Lima-Dokument. Die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen sind vom ÖRK in sechs Bänden veröffentlicht worden.³⁰

Weil in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auch solche Kirchen vertreten sind, die nicht dem ÖRK angehören, wie z.B. die römisch-katholische Kirche und einige protestantische Kirchen, waren auch diese am Entstehungsprozeß des Lima-Dokuments beteiligt. In dem Teil des Lima-Dokuments zur Taufe zeigen sich Unterschiede in der Tauffrage v.a. zwischen den Vertretern der Kirchen mit Säuglingstaufe und den Vertretern der Täuferkirchen. Mit Erich Geldbach kann die Lima-Erklärung zur Taufe über weite Strecken als ein Versuch angesehen werden, „zwischen den gegensätzlichen Standpunkten der Täuferkirchen und den Kirchen mit Säuglingstaufe einen Ausgleich zu schaffen“³¹.

Das Lima-Dokument zur Taufe ist nach einem Vorwort in fünf Teile gegliedert:

- I. Die Einsetzung der Taufe
- II. Die Bedeutung der Taufe
- III. Taufe und Glauben

²⁹ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982, in: *Dokumente*, Bd. 1, 545-585.

³⁰ Vgl. die Dokumentation in den sechs Sammelbänden *Churches Respond* und den Bericht über den Rezeptionsprozeß *Diskussion*. Nachweise für den Fundort von Stellungnahmen erfolgen im folgenden jeweils mit Hinweis auf Band und Seitenzahl der vom ÖRK veröffentlichten Sammelbände sowie bei Wiedergabe eines Zitats nach der deutschen Übersetzung des vom ÖRK veröffentlichten Berichts mit entsprechendem Verweis.

³¹ E. Geldbach, *Taufe*, 141.

IV. Taufpraxis

V. Die Feier der Taufe

In der folgenden Darstellung des Lima-Dokuments und der Stellungnahmen aus dem Rezeptionsprozeß wird deutlich werden, daß sich Spannungen aus dieser Struktur des Dokuments ergeben. Auf der einen Seite wird an einigen Stellen der Teile I bis III des Dokuments, die sich mit der Theologie der Taufe im engeren Sinne befassen, nicht deutlich angezeigt, daß einige der Aussagen, die zur Taufe im allgemeinen gemacht werden, nicht ohne weiteres auf die beiden Formen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe übertragbar sind. Auf der anderen Seite wird bei den Teilen IV und V unterschlagen, daß es sich bei der Gegenüberstellung der beiden Formen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe und dementsprechend in der Auseinandersetzung zwischen Kirchen mit Säuglingstaufe und Täuferkirchen nicht allein um ein Problem der Taufpraxis handelt, sondern daß die eine oder andere Form der Taufe aus bestimmten theologischen Gründen favorisiert und die Säuglingstaufe von den Täuferkirchen im allgemeinen aus theologischen Gründen nicht als eine gültige Form der christlichen Taufe anerkannt wird.

Das strukturelle und damit verbundene inhaltliche Defizit des Lima-Dokuments läßt sich auf die Formel bringen, daß in den Teilen I bis III die Tauftheologie ohne Berücksichtigung der praktischen Form der Taufe entwickelt wird, während in den Teilen IV und V Aussagen zur Praxis der Taufe ohne Berücksichtigung der der jeweiligen Taufform zugrundeliegenden Theologie gemacht werden.

Wichtige Stellungnahmen aus dem Rezeptionsprozeß des Lima-Dokuments sollen in der folgenden Darstellung und Diskussion an der jeweiligen Stelle berücksichtigt werden.

2.1. Die Bedeutung der Taufe

In einer zusammenfassenden Erklärung des Paragraphen 2 entfaltet das Lima-Dokument die Bedeutung der Taufe mit ihren vielfältigen Perspektiven, bevor die einzelnen Bedeutungsaspekte in den darauffolgenden Paragraphen 3 bis 7 im Detail erläutert werden:

Die Taufe ist das Zeichen neuen Lebens durch Jesus Christus. Sie vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk. Die Schriften des Neuen Testaments und die Liturgie der Kirche ent-

falten die Bedeutung der Taufe in verschiedenen Bildern, die den Reichtum Christi und die Gaben seines Heils zum Ausdruck bringen. Diese Bilder werden gelegentlich in Verbindung gebracht mit dem symbolischen Gebrauch von Wasser im Alten Testament. Taufe ist Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm. 6,3-5; Kol. 2,12); Reinwaschung von Sünde (1Kor. 6,11); eine neue Geburt (Joh. 3,5); Erleuchtung durch Christus (Eph. 5,14); Anziehen Christi (Gal. 3,27); Erneuerung durch den Geist (Tit. 3,5); die Erfahrung der Rettung aus dem Wasser (1Petr. 3,20-21); Exodus aus der Knechtschaft (1Kor. 10,1-2) und Befreiung zu einer neuen Menschheit, in der die trennenden Mauern der Geschlechter, der Rassen und des sozialen Standes überwunden werden (Gal. 3,27-28; 1Kor. 12,13). Der Bilder sind viele, aber die Wirklichkeit ist nur eine.³²

Auf einige der angeführten Bedeutungsaspekte der Taufe soll im folgenden entlang der weiter ausführenden Paragraphen 3 bis 7 näher eingegangen werden.

Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi: Die Teilhabe an Jesu Christi Tod und Auferstehung, die die Taufe bezeichnet, wird in ihren zwei Aspekten näher bestimmt. [1] Die Teilhabe an Christi Tod führt durch die Kreuzigung des alten Adams zur Befreiung von der Macht der Sünde³³. [2] Die Verbindung mit der Auferstehung Jesu Christi läßt den Täufling nicht in einem leeren Zwischenzustand, sondern führt dazu, daß die Getauften bereits „hier und jetzt zu einem neuen Leben in der Macht der Auferstehung Jesu Christi auferweckt“ werden (550). Die Aussage über das neue Leben, die in Röm. 6,3ff. noch zwischen temporalem und logischem Futur schwankt, wird vom Lima-Dokument also im Sinne von Kol. 2,12f. präsentisch gedeutet.

Bekehrung, Vergebung, Waschung: Mit Verweis auf die von Johannes dem Täufer vollzogene Taufe als einer Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden³⁴ weist das Lima-Dokument darauf hin, daß auch die christliche Taufe das Bekenntnis der Sünden und die Bekehrung des Herzens einschließt. Auf das

³² *Dokumente*, Bd. 1, 550.

³³ Vgl. Röm. 6,3-5

³⁴ Vgl. Mk. 1,4.

Zeugnis des Neuen Testaments sich berufend bezeichnet das Lima-Dokument die Taufe „als einen Akt der Rechtfertigung“³⁵ und hebt die ethischen Implikationen hervor (551). Mit der allgemeinen Rede von der christlichen Taufe übergeht das Lima-Dokument allerdings, daß sich von der Säuglingstaufe kaum sagen läßt, daß sie das Bekenntnis der Sünden und die Bekehrung des Herzens auf seiten des Täuflings einschließt, während dies bei der Gläubigentaufe möglich ist. Damit wird aber zugleich auch fraglich, wie sich die Säuglingstaufe als ein Akt der Rechtfertigung verstehen läßt, wenn es sich bei der Rechtfertigung doch um die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben und nicht um eine Rechtfertigung ohne Glauben handelt. An dieser Stelle liegt also eine der Aussagen des Lima-Dokuments vor, bei der versäumt wurde zu verdeutlichen, wie die Aussage zur allgemeinen Bedeutung der Taufe auf die jeweils besondere Form der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe übertragen werden kann.

Eingliederung in den Leib Christi: Auf ein grundlegendes Problem macht das Lima-Dokument in Paragraph 6 und dem zugehörigen Kommentar aufmerksam. In Paragraph 6 wird zunächst festgehalten, daß die Getauften durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert werden. Die Taufe wird daher als „ein grundlegendes Band der Einheit“ bezeichnet (551)³⁶. Während in Paragraph 6 auf diese „unsere eine Taufe in Christus“ in dem Sinn rekurriert wird, daß sie als ein Ruf an die Kirchen aufgefaßt wird, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen, macht der Kommentar auf ein Problem aufmerksam, das in Spannung steht zu dieser Berufung auf die Taufe als „ein grundlegendes Band der Einheit“ bzw. auf die „eine Taufe“ (551). Neben dem ersten Problemkreis der fortdauernden Trennung der Kirche trotz gegenseitiger Anerkennung der Taufe verweist der Kommentar auf einen zweiten Problemkomplex, der sich daraus ergibt, daß Kirchen mitunter unfähig sind, ihre verschiedenen Taufpraktiken gegenseitig überhaupt „als Teilhabe an der einen Taufe anzuerkennen“ (551). Dies ist insbesondere dort der Fall, wo die von vielen Kirchen geübte Säuglingstaufe von Täuferkirchen nicht als eine gültige Form der Taufe anerkannt wird.

³⁵ Als Belegstellen werden angeführt: Hebr. 10,22; 1Petr. 3,21; Apg. 22,16; 1Kor. 6,11.

³⁶ Das Lima-Dokument verweist hier auf Eph. 4,3-6.

In den Stellungnahmen zum Lima-Dokument sehen eine Anzahl von Kirchen gewisse Unklarheiten, wenn es im Text heißt: „Die Taufe *ist* ...“. [1] Hier geht es erstens um die Frage, ob der Taufakt, also der Ritus als solcher, in das christliche Leben einführt, es also „bewirkt“ oder „bezeichnet“³⁷. Welche Beziehung besteht also zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten? [2] Zweitens geht es darum, daß der Text den Eindruck erweckt, als sei die Taufe das Subjekt der Handlung, wenn es heißt: „die Taufe ist ...“, „die Taufe führt ... ein“ usw. Einige Stellungnahmen sehen den Text daher zu sehr in Richtung einer mechanischen Auffassung der Taufe tendieren, die der Taufhandlung eine „Wirkkraft“ beimißt, die einem „magischen Verständnis des Sakraments“ zuneigt³⁸. Einige Stellungnahmen wünschen daher deutlichere Aussagen, daß die Taufe gänzlich von der gnädigen, freien Gabe Gottes abhängt und nicht von einem „dem Ritus zugeschriebenen Automatismus“. Insbesondere Reformations- und Freikirchen betonen ihre Überzeugung, daß die Wirksamkeit der Taufe nicht „ex opere operato“ zu verstehen ist³⁹.

zu [1]: *Wie wird der Zeichenbegriff verstanden?* Die Verfasser des Berichts über die Stellungnahmen zum Lima-Dokument machen an dieser Stelle auf eine Schwierigkeit aufmerksam, die damit gegeben ist, daß Begriffe wie „Zeichen“ oder „Symbol“ in verschiedenen Sprachen und semiotischen Theorien unterschiedlich gebraucht und verstanden werden. Für das Lima-Dokument weisen sie klärend darauf hin, „daß das ‚Zeichen‘, wird der Begriff in direktem Zusammenhang mit der Taufe und Gottes Wirken in der Taufe gebraucht, an der Wirklichkeit, die es wirksam vermittelt, tatsächlich teilhat und nicht nur auf sie hinweist. Darum sollte der Begriff ‚Zeichen‘ ganz entschieden im Sinne

³⁷ *Diskussion*, 47. Vgl. Baptistenunion von Großbritannien und Irland, *Churches Respond*, I.70f.

³⁸ *Diskussion*, 47. Vgl. Kirche von Nordindien, *Churches Respond*, II.70f., Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, *Churches Respond*, VI.80, Lutherische Kirche in Amerika, *Churches Respond*, II.81.

³⁹ *Diskussion*, 48. Vgl. Presbyterianische Kirche von Irland, *Churches Respond*, III.208, Evangelisch-Lutherische Kirche von Frankreich, *Churches Respond*, III.161, Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, *Churches Respond*, VI.126, Baptistenunion von Schottland, *Churches Respond*, III.234.

eines ‚wirksamen Zeichens‘ verstanden werden. Dies entspricht dem, was mit dem Begriff ‚Sakrament‘ in den meisten Traditionen gemeint ist⁴⁰.

zu [2]: *Wer ist handelndes Subjekt des Taufgeschehens?* Bezüglich solcher Formulierungen wie „die Taufe ist ...“, „durch die Taufe ...“ usw. weisen die Verfasser des Rezeptionsberichts darauf hin, daß solche Kurzformulierungen im Lichte der einleitenden Bekräftigung verstanden werden müssen, daß die Taufe eine Gabe Gottes ist⁴¹, und ihre Grundlage in der gemeinsamen Überzeugung haben, „daß in der Taufe wesentlich grundsätzlich der dreieinige Gott handelt. Übereinstimmung besteht darin, daß die Kirche weder Herr über die Taufe oder jedes andere Sakrament ist, noch daß die Sakramente unabhängig von Gottes Handeln durch sie ihre Rolle und Wirksamkeit in sich selbst tragen“⁴². Der irreführende Eindruck, als wirke die Taufe, was sie bezeichnet, auch unabhängig vom Handeln des dreieinigen Gottes, hätte vermieden werden können, wenn im Lima-Dokument ausführlichere und deutlichere Formulierungen gebraucht worden wären – z.B.: „Gott ... durch die Taufe ...“ oder „In der Taufe ... Gott durch Christus im Heiligen Geist“⁴³.

2.2. Taufe und Glauben

In der ersten These zum Verhältnis von Taufe und Glauben versuchen die Verfasser des Lima-Dokumentes, durch ein „zugleich“ die Balance zu halten zwischen solchen Positionen, die in der Taufe den objektiven Aspekt der Gnade Gottes betonen, und solchen Positionen, die den subjektiven Aspekt der menschlichen Antwort hervorheben. Das Lima-Dokument formuliert: „Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ (552). Allerdings folgt an dieser Stelle keine Erklärung, wie diese Aussage auf die Säuglingstaufe angewendet werden soll. Um an dem „zugleich“ von Gabe Gottes und menschlicher Antwort festzuhalten, bieten sich eigentlich nur zwei Möglichkeiten an, wenn die Hypothese eines Säuglingsglaubens ausgeschlossen wird, der an dieser Stelle wie auch überhaupt im Dokument keine Erwähnung findet: [1] Das Lima-Dokument formuliert weiter unten, daß bei

⁴⁰ *Diskussion*, 112. Vgl. auch die weiteren Erläuterungen des Rezeptionsberichts im Abschnitt „Grundfragen: B. Sakrament und Sakramentalität“, *Diskussion*, 141-145.

⁴¹ Vgl. *Dokumente*, Bd. 1, 549f.

⁴² *Diskussion*, 112.

⁴³ ebd.

der Säuglingstaufe die „persönliche Antwort [des Täuflings] zu einem späteren Zeitpunkt“ gegeben wird⁴⁴. Wenn mit der menschlichen Antwort auf die Gabe Gottes in diesem Sinn der Glaube des Täuflings gemeint ist, dann ist bei dem „zugleich“ nicht eigentlich die Taufe, sondern der gesamte Initiationsprozeß gemeint, in dem die Säuglingstaufe zunächst als Gabe Gottes ohne eine Glaubensantwort des Täuflings und dann erst später die eigene Glaubensantwort des Täuflings ihren Platz haben. [2] Das „zugleich“ könnte sich an dieser Stelle aber auch auf die Glaubensantwort der Gemeinde, die bei der Säuglingstaufe anwesend ist, und also nicht auf den Glauben des Täuflings beziehen. In beiden Fällen meint das „zugleich“ jedenfalls nicht, daß im Falle der Säuglingstaufe die Gabe Gottes mit der Glaubensantwort des Täuflings bei der Taufe zusammenfällt und also zeigt sich auch an dieser Stelle die schon oben beobachtete Tendenz, daß eine allgemeine Aussage zur Bedeutung der Taufe gemacht wird, für die aber offen bleibt, wie sie auf die Säuglingstaufe übertragen werden kann.

Der Aussage, daß die Taufe zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe ist, liegt die Erkenntnis zugrunde, daß beide Aspekte zusammengehalten und zusammengesehen werden müssen: Das gnädige Handeln Gottes zielt auf die Antwort des Menschen im Glauben und die Antwort des Menschen im Glauben verdankt sich dem gnädigen Handeln Gottes. Die Antwort des Glaubens wird möglich, weil Gott selbst durch seinen Geist sie ermöglicht. Es ist wesentlich, diese Auffassung über den Glauben bzw. über das Verhältnis zwischen Gottes Heilshandeln und der Antwort des Glaubens als Hintergrund festzuhalten, um den zweiten Satz des Dokumentes zu diesem Themenkomplex richtig aufzufassen. Das Lima-Dokument formuliert: „Die Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils, wie es in der Taufe verkörpert und dargestellt ist, wird von allen Kirchen anerkannt“ (552). Wird der Glaube in seinem Charakter als Geschenk Gottes verstanden, so kann diese Aussage nicht dahingehend mißverstanden werden, als habe der Glaube als eine Voraussetzung oder Bedingung zu gelten, die der Mensch zu erfüllen hat, um in einem zweiten Schritt das Heil gleichsam als eine Belohnung zu erhalten. Übereinstimmung über die „Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils“ kann bestehen (552), wenn alle darin übereinstimmen, daß der von

⁴⁴ *Dokumente*, Bd. 1, 553.

Gottes Geist dem Menschen geschenkte und im Menschen gewirkte Glaube geradezu der Modus ist, durch den und in dem das Heil empfangen wird. Wurde zuvor die Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi durch die Taufe als eine Wirkung der Taufe genannt (551f.), bei der der Täufling zunächst gleichsam „passiv“ erschien, so hält das Lima-Dokument auch in bezug auf die Eingliederung in den Leib Christi die Balance, wenn es erklärt: „Persönliche Verpflichtung ist notwendig für eine verantwortliche Gliedschaft am Leibe Christi“ (552). Auch und gerade in bezug auf diesen Bedeutungsaspekt der Taufe wird also das subjektiv-menschliche Element der Taufe vom Lima-Dokument festgehalten⁴⁵.

Im Rezeptionsprozeß äußern etliche Kirchen die Ansicht, die notwendige Wechselbeziehung zwischen göttlicher Initiative – die Taufe als Gabe Gottes – und der menschlichen Antwort des Glaubens, sei in dem vorangegangenen Abschnitt wie im ganzen Text deutlich herausgestellt und entspreche damit dem biblischen Zeugnis⁴⁶. Daneben gibt es aber auch Stellungnahmen, die einerseits entweder eine genauere Klärung des Gnadenverständnisses oder andererseits eine Näherbestimmung des Glaubensverständnisses wünschen⁴⁷. Die Verfasser des Rezeptionsberichtes weisen darauf hin, daß der Text insgesamt auf einen trinitarischen Ansatz ausgerichtet ist, der die Wirklichkeit der Taufgnade von Vater, Sohn und Heiligem Geist bestimmt sieht, auch wenn dies nicht immer erkannt wurde⁴⁸.

⁴⁵ Ausdruck findet diese Betonung der subjektiv-menschlichen Seite auch in protestantischen Kirchen mit Säuglingstaufe in dem Akt der Konfirmation mit dem Bekenntnis des einzelnen und in der der Zulassung zum Abendmahl vorausgehenden Belehrung, die auf das Einstimmen des Getauften in den von der christlichen Gemeinde geteilten Glauben abzielt.

⁴⁶ Vgl. Kirche von England, *Churches Respond*, III.34, Evangelisch-Lutherische Volkskirche in Dänemark, *Churches Respond*, III.108.

⁴⁷ Vgl. *Diskussion*, 49f.

⁴⁸ Vgl. *Diskussion*, 50.

2.3. Taufpraxis⁴⁹

2.3.1. Gläubigentaufe und Säuglingstaufe

Gläubigentaufe und Säuglingstaufe – Gemeinsamkeiten und Unterschiede:
Ein Hauptanliegen des Lima-Dokumentes hinsichtlich der beiden Formen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe ist es, zwischen den gegensätzlichen Standpunkten der Täuferkirchen und der Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, zu vermitteln. In Paragraph 12 werden Gemeinsamkeiten benannt wie auch Unterschiede hervorgehoben, die zwischen beiden Positionen bestehen. Paragraph 12 ist dabei so strukturiert, daß Aussagen, die für beide Formen der Taufe gelten können, jeweils solche zur Seite gestellt werden, die das Besondere der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe herausstellen. Aufgrund seiner grundlegenden Bedeutung soll Paragraph 12 mit Hervorhebung seiner Struktur wiedergegeben werden:⁵⁰

[G&S] Die Gläubigen- wie auch die Säuglingstaufe findet in der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens statt.

[G] Wenn jemand, der für sich selbst antworten kann, getauft wird, bildet das persönliche Glaubensbekenntnis einen integralen Bestandteil des Taufgottesdienstes.

[S] Wenn ein Säugling getauft wird, wird die persönliche Antwort zu einem späteren Zeitpunkt gegeben werden.

[G&S] In beiden Fällen wird die getaufte Person im Verständnis des Glaubens wachsen müssen.

[G] Für diejenigen, die aufgrund ihres eigenen Glaubensbekenntnisses getauft werden, besteht die ständige Aufgabe, die persönliche Antwort im Glauben immer weiter zu vertiefen.

[S] Im Falle der Säuglingstaufe wird ein Bekenntnis zu einem späteren Zeitpunkt erwartet, und die christliche Erziehung ist auf das Ablegen eines solchen Bekenntnisses ausgerichtet.

⁴⁹ So der Titel von Teil IV des Lima-Dokumentes. Zu den damit verbundenen Problemen in bezug auf Gliederung und Inhalt vgl. die einleitende Bemerkung zur Struktur des Lima-Dokumentes (B.2).

⁵⁰ [G] kennzeichnet solche Aussagen, die sich auf die Gläubigentaufe beziehen, [S] entsprechend für die Säuglingstaufe. [G&S] bedeutet solche Aussagen, die für Gläubigentaufe und Säuglingstaufe gemeinsam gelten.

[G&S] Jede Taufe gründet in und bezeugt Christi Treue bis zum Tod. Sie hat ihren Sitz im Leben und Glauben der Kirche und weist hin, durch das Zeugnis der ganzen Kirche, auf die Treue Gottes als den Grund allen Lebens im Glauben. Bei jeder Taufe bekräftigt die ganze Gemeinde neu ihren Glauben an Gott und verpflichtet sich, für einen Geist des Zeugnisses und Dienstes zu sorgen. Die Taufe sollte daher immer im Rahmen der christlichen Gemeinschaft gefeiert und entfaltet werden.⁵¹

Im Kommentar wird klargestellt, daß die eigentliche Differenz zwischen solchen Kirchen verläuft, die Menschen jeden Alters taufen, und solchen, die nur solche Menschen taufen, die ein persönliches Glaubensbekenntnis ablegen können. Schon an dieser Stelle wird die eigentliche Differenz allerdings eher verschleiert statt sie klar zu benennen und deutlich herauszuarbeiten. Diese besteht nämlich nicht nur darin, daß Täuferkirchen ausschließlich die Gläubigentaufe praktizieren, eine einmal vollzogene Säuglingstaufe ansonsten aber als gültige Taufe anerkennen würden, sondern darin, daß viele Täuferkirchen die Säuglingstaufe überhaupt nicht als eine gültige Form der Taufe anerkennen und daher eine von anderen Kirchen als „Wiedertaufe“ bezeichnete Praxis der Taufe vollziehen. Diese Verschleierung der eigentlichen Differenz zwischen den Täuferkirchen und den Kirchen mit Säuglingstaufern ist ein weiteres Defizit des Lima-Dokumentes.

Das Lima-Dokument ist im weiteren Kommentar zu Paragraph 12 darum bemüht, eine ausgewogene Position dadurch zu erreichen, daß Unterschiede zwischen Gläubigentaufe und Säuglingstaufe einerseits herausgearbeitet, andererseits immer wieder Punkte benannt werden, an denen sich die Differenz zwischen den beiden Formen der Taufe verringert: „Der Unterschied zwischen Säuglings- und Gläubigentaufe wird weniger scharf, wenn man anerkennt, daß beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen“ (553f.). Als spezifische Differenz wird herausgestellt:

⁵¹ *Dokumente*, Bd. 1, 553.

Die Praxis der Säuglingstaufe unterstreicht den korporativen Glauben und den Glauben, den das Kind mit seinen Eltern teilt. ... Die Praxis der Gläubigentaufe unterstreicht das ausdrückliche Bekenntnis des Menschen, der auf die Gnade Gottes in der Gemeinschaft des Glaubens und durch sie antwortet und der um Taufe nachsucht.⁵²

Indem in dieser Aussage die beiden Begriffe „Säugling“ und „Kind“ miteinander vermischt werden, wird die zwischen Täuferkirchen und Kirchen mit Säuglingstaufe bestehende Differenz gerade nicht verdeutlicht, sondern verdunkelt. Im Text des Kommentars bleibt nämlich völlig unklar, was genau gemeint ist, wenn gesagt wird, daß bei einer Säuglingstaufe, das Kind den Glauben mit seinen Eltern teilt. Das Zentralproblem in der Auseinandersetzung besteht aber gerade darin, daß die Täuferkirchen die Säuglingstaufe ablehnen, weil sie vom Täufling nicht im Glauben empfangen wird.

[1] Wollte man sagen: „Die Praxis der *Säuglingstaufe* unterstreicht ... den Glauben, den der *Säugling* mit seinen Eltern teilt.“? Würde das mit der zweideutigen Formulierung gemeint sein, so würde das Lima-Dokument also in einer höchst fragwürdigen Weise ohne jede biblisch-theologische Begründung einen Säuglingsglauben postulieren und diesen als Lösungsansatz für die Überwindung der Differenz einführen, obwohl von einem solchen Säuglingsglauben auch sonst nirgends im Dokument die Rede ist. Daß dies nicht die Aussageabsicht des Kommentars sein kann, darauf weist allerdings schon der unmißverständliche Text von Paragraph 12 hin. Denn in bezug auf die Säuglingstaufe heißt es dort (vgl. oben): „Wenn ein Säugling getauft wird, wird die persönliche Antwort zu einem späteren Zeitpunkt gegeben werden.“ Von einem Säuglingsglauben bzw. von einem Glauben, den der *Säugling* mit seinen Eltern bereits bei der Taufe teilt, ist dort also gerade nicht die Rede.

[2] Wollte man aber sagen: „Die Praxis der *Kindertaufe* unterstreicht ... den Glauben, den das *Kind* mit seinen Eltern teilt.“? Dann entsteht hier überhaupt kein Problem und auch keine Differenz zu den Täuferkirchen! Denn Täuferkirchen haben kein Problem mit einer Taufe, bei der ein Kind, das den Glauben „mit seinen Eltern teilt“, getauft wird, und taufen selbst Kinder, wenn diese aufgrund ihres kindlichen Glaubens getauft werden wollen.

⁵² Dokumente, Bd. 1, 554.

Die erforderliche Klarheit wird an dieser Stelle nur erreicht, wenn auch begrifflich unterschieden wird, worum es in der Diskussion zwischen Täuferkirchen und Kirchen mit Säuglingstaufe geht: Der Einspruch der Täuferkirchen richtet sich nicht gegen die Kindertaufe, wenn es sich bei einer solchen um die Taufe eines Kindes aufgrund seines glaubenden Begehrens handelt und das Kind bei einer solchen Taufe auch den Glauben mit seinen Eltern teilt. Täuferkirchen widersprechen aber der Säuglingstaufe, weil es bei solcher Taufe dem nach ihrer Ansicht notwendigen eigenen Verlangen nach der Taufe und Glauben auf seiten des Täuflings fehlt.

Im Sinne der zweiten Deutungsmöglichkeit des zweideutigen Satzes von Kommentar 12 würde auch darum keine Differenz zur Gläubigentaufe entstehen, weil natürlich auch von der Gläubigentaufe gilt, daß diese den korporativen Glauben und den Glauben unterstreicht, den der glaubende Täufling mit seinen Eltern und Mitgeschwistern in der Gemeinde teilt. Daß eine Taufe solchen korporativen Glauben unterstreicht, ist nicht erst ein besonderes Merkmal der Säuglingstaufe. Solche Aussagen des Lima-Dokuments, in denen Säuglingstaufe und Kindertaufe miteinander vermischt werden, helfen zur Lösung des Problems gerade nicht weiter, weil die eigentliche Differenz verdunkelt und eine klare Problemstellung, die ein erster Schritt auf dem Weg zu einer Lösung wäre, nicht herausgearbeitet wird.

Von einer erneuten Entdeckung des Umstandes, daß *beide* Formen der Taufe eine stetige Unterweisung der Getauften erfordern, weil die christliche Unterweisung nicht an einem Punkt beendet ist, erhofft sich das Lima-Dokument, daß dies „die gemeinsame Anerkennung der verschiedenen Initiationsformen erleichtern“ kann (554). Zur Verdeutlichung wird auf solche Kirchen verwiesen, die die beiden Formen der Säuglingstaufe und Gläubigentaufe miteinander verbinden und bei denen sich auf diese Weise „zwei gleichberechtigte Alternativen für den Eintritt in die Kirche als möglich erwiesen“ haben: „eine Struktur, bei der auf die Kindertaufe später das Glaubensbekenntnis folgt, und eine Form, bei der die Gläubigentaufe auf eine Darstellung und Segnung in der Kindheit folgt“ (554).

Gläubigentaufe und Säuglingstaufe – zwei gleichberechtigte Alternativen?
Im Rezeptionsprozeß zum Lima-Dokument haben insbesondere baptistische Kirchen kritische Anfragen geäußert bezüglich der Art und Weise, wie der

Text die beiden Taufformen der Säuglingstaufe und Gläubigentaufe als zwei gleichberechtigte Alternativen zu vereinbaren sucht, und sehen in einer Anerkennung beider Praxen als zwei Formen der einen Taufe eine theologische Schwierigkeit. Die Kritik richtet sich v.a. darauf, daß der Text zu leicht einen Kompromiß gefunden habe und über die grundsätzlichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Vereinbarkeit von Säuglingstaufe und Gläubigentaufe zu schnell hinweggegangen sei. Das Votum der Baptistenunion von Dänemark kann stellvertretend für viele gelten:

Wir wissen die Aussage des Textes zu schätzen, daß ‚Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ... die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis ist‘. Auch wenn ‚die Möglichkeit, daß zur neutestamentlichen Zeit auch die Kindertaufe praktiziert worden ist, nicht ausgeschlossen werden kann‘, ergeben sich dennoch für viele Baptisten Probleme, wenn das Dokument die wirklich ausgezeichnete Tauftheologie in gleicher Weise auf beide Taufarten anwendet und sie ‚gleichberechtigte Alternativen‘ nennt. Nach unserer Ansicht bestehen noch immer theologische Schwierigkeiten, wenn betont wird, daß die Kirche eine Taufe in zwei verschiedenen Formen hat, die einander ebenbürtig sind. Indem wir diese Schwierigkeiten unterstreichen, geben wir offen zu, daß gerade hier für uns die größte Herausforderung besteht. Doch die Art und Weise, wie das Problem im Dokument behandelt wird, überzeugt uns nicht⁵³.

Die Verfasser des Berichts zum Rezeptionsprozeß weisen korrigierend und klärend darauf hin, daß nicht der Akt der Kindertaufe und der Akt der Gläubigentaufe als solche ‚als gleichberechtigte Alternativen vorgeschlagen [werden], sondern zwei umfassende Initiationsprozesse, die der Text anerkennt‘⁵⁴.

2.3.2. Taufe und Wiedertaufe

Der Standpunkt vieler Täuferkirchen, die die Säuglingstaufe nicht als eine gültige Form der Taufe anerkennen können, führt zu dem Folgeproblem der

⁵³ *Churches Respond*, III.248 (*Diskussion*, 51). Vgl. Baptistenunion von Schottland, *Churches Respond*, III.235, Baptistenunion von Schweden, *Churches Respond*, IV.201.

⁵⁴ *Diskussion*, 110.

sog. „Wiedertaufe“, auf die das Lima-Dokument allerdings nur kurz eingeht, indem es in Paragraph 13 festhält: „Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung. Jegliche Praxis, die als ‚Wieder-Taufe‘ ausgelegt werden könnte, muß vermieden werden“ (554). Im Kommentar zu diesem kurzen Paragraphen berichtet das Lima-Dokument, daß einige Kirchen, die nur eine bestimmte Form der Taufe anerkannten oder Anfragen an die Gültigkeit der Sakramente oder Ämter anderer Kirchen hatten, „zeitweilig“ von Menschen, die aus anderen Traditionen zu ihnen wechselten, verlangt hatten, sich zur Erlangung einer vollen Mitgliedschaft taufen zu lassen. Zu diesem Sachverhalt macht das Lima-Dokument die weiterführende Bemerkung, daß die Kirchen, wenn sie zu einem volleren gegenseitigen Verständnis und zu einer engeren Beziehung miteinander kommen, „sich jeglicher Praktiken enthalten wollen, die die sakramentale Integrität der anderen Kirchen in Frage stellen oder die die Unwiederholbarkeit des Taufsakramentes beeinträchtigen könnten“ (554).

Zu Haupttext und Kommentar dieses Paragraphen 13 ist zweierlei anzumerken:

[1] Zum Haupttext: Baptisten stimmen mit anderen Kirchen darin überein, daß die Taufe eine „unwiederholbare Handlung“ ist. Sie können allerdings in der – zumal oft unterschiedslos gewährten – Säuglingstaufe keine gültige Form der Taufe erkennen. Sie sehen sich also von dem mehr oder weniger offenen Vorwurf der Praxis der „Wiedertaufe“ nicht getroffen.

[2] Zum Kommentar: Die Ausführung des Kommentars suggeriert, es handle sich bei der Praxis der sogenannten „Wiedertaufe“ nur um ein Problem, das vorübergehend („zeitweilig“) aufgetreten ist. Zu wenig wird die scharfe und bleibende, auch heute noch bestehende Differenz betont, daß Täuferkirchen im allgemeinen die Säuglingstaufe nicht als gültige Form der Taufe anerkennen und daher beim Übertritt einen als Säugling getauften Menschen, der nach baptistischer Auffassung noch nicht getauft ist, nach baptistischem Verständnis *erstmalig* taufen und eben nicht „wiedertaufen“. Auch hier wird die eigentliche Differenz vom Lima-Dokument verschleiert statt sie hinreichend klar herauszuarbeiten, um sie so einem weiterführenden und zur Lösung beitragenden Dialogprozeß zuzuführen.

Aufgrund dieser Mängel des Lima-Dokuments betrachtet die Baptistenunion von Großbritannien und Irland den Text des Dokuments als „in der vorliegen-

den Form inakzeptabel, da dieses sehr feinmaschige Sieb als Folge mancher Interpretationen nichts mehr durchließe“, und erklärt: „Wir können uns nicht damit einverstanden erklären, daß etwa in Fällen von Kindertaufen, die von keinem der im Text so ausführlich beschriebenen wichtigen Elemente des Initiationsprozesses bei und nach der Taufe begleitet werden, und wenn die Betroffenen aus durchdachter Gewissensüberzeugung zum Schluß kommen, christlicher Gehorsam fordere die Taufe des Glaubenden, die Tür zu einer solchen Taufe a priori und allgemein geschlossen wird“⁵⁵. Das durch Haltung und Praxis von Baptisten entstehende und bestehende Problem wird auch von lutherischen Kirchen wie der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland als keineswegs durch die Aufforderung des Dokuments gelöst angesehen, sondern klar erfaßt: „Im Blick auf zwischenkirchliche Gemeinschaft ist die Taufe ein ungelöstes Problem, weil die meisten Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, die Taufe von Erwachsenen, die als Kinder getauft worden sind, nicht als Wieder-Taufe betrachten“⁵⁶.

Weiter muß hinsichtlich der sog. „Wiedertaufe“ beachtet werden, daß neben Baptisten auch Orthodoxe Kirchen nicht in jedem Fall bereit sind, die Gültigkeit jeder Taufe anzuerkennen, sondern bei Zweifeln an der Gültigkeit einer Taufe, eine Taufe vollziehen. Die Orthodoxe Kirche in Amerika erklärt:

Der Leib Christi, in den wir in der Taufe eingegliedert werden, ist die Kirche. Während unserer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung haben wir Orthodoxe immer wieder bekräftigt, daß die Orthodoxe Kirche in der Tat der eine Leib Christi ist, und wir sind fest davon überzeugt, daß die neue Geburt der Glaubenden in der Taufe zu dieser einen Kirche führt. Hierin liegt die Bedeutung der von der orthodoxen Kirche kontinuierlich geübten und durch die ökumenischen Konzile autorisierten Praxis, diejenigen, die von bestimmten Gruppen zu ihr kommen, als schon Getaufte aufzunehmen, und andere, die von Gruppen kommen, deren Taufe sie nicht anerkennen kann, zu taufen⁵⁷.

⁵⁵ *Churches Respond*, I.71 (*Diskussion*, 52).

⁵⁶ *Churches Respond*, III.120 (*Diskussion*, 52).

⁵⁷ *Churches Respond*, III.17 (*Diskussion*, 55f.).

2.3.3. Taufe, Konfirmation und Geistempfang

Bereits bei den Aussagen zu Taufe und Glauben hatte das Lima-Dokument betont, daß die Taufe der entscheidende Beginn eines Prozesses ist: „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslanges Hineinwachsen in Christus“ (552).

Eine sich daran anschließende Deutung der Initiation als Prozeß wird von vielen Kirchen begrüßt, weil in ihm alle nötigen Elemente einschließlich der bewußten Glaubensentscheidung ihren Ort finden können⁵⁸. Allerdings bemängeln einige Stellungnahmen die fehlende Klarheit des Textes hinsichtlich der Bedeutung und des Zusammenhangs der verschiedenen Elemente des Initiationsprozesses. So empfiehlt die Rumänische Orthodoxe Kirche, das Dokument solle „den Zusammenhang zwischen Taufe, Salbung und Eucharistie, die für die christliche Initiation grundlegend sind, deutlich darlegen“⁵⁹. Die Kirche von England hingegen gibt zu bedenken, daß solche Unklarheiten nichts Überraschendes seien, da schon die biblischen Schriften wie auch die ältesten Überlieferungen mehr als nur eine Antwort zuließen⁶⁰. Andere Kirchen beurteilen den Text an dieser Stelle als mißverständlich, weil der Begriff „Taufe“ gelegentlich verwendet wird, wenn der gesamte Initiationsprozeß gemeint ist und nicht nur die Taufhandlung als erstes Ereignis innerhalb des umfassenderen Prozesses der Initiation: „Die Aussagen, die sich vertreten lassen, wo und wenn ‚Taufe‘ ein Kürzel für den gesamten Initiationsprozeß ist, werden fragwürdig, wenn sie einfach auf den Taufritus für die Kindertaufe angewandt werden“⁶¹.

Was den Zusammenhang von Taufe und Geistempfang betrifft, so ist für das Lima-Dokument „die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung untrennbar verbunden mit dem Empfang des Heiligen Geistes“ (354f.). Von der Taufe wird in diesem Zusammenhang gesagt, daß sie „ihrer vollen Bedeutung nach“ beides, also Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung sowie Empfang des Geistes, „bezeichnet und bewirkt“ (355). Unterschiedliche Auffassungen bestehen allerdings darüber, worin sich das Zeichen der Gabe des Geistes aus-

⁵⁸ Vgl. Kirche von England, *Churches Respond*, III.35.

⁵⁹ *Churches Respond*, III.6 (Diskussion, 53).

⁶⁰ Vgl. *Churches Respond*, III.38.

⁶¹ Baptistenunion von Großbritannien und Irland, *Churches Respond*, I.71 (Diskussion, 53).

drückt, da verschiedene Handlungen mit dem Geben des Geistes in Verbindung gebracht werden⁶².

Eine deutliche Kritik an der römisch-katholischen Firmung und an der evangelischen Sitte der Konfirmation bringt der Kommentar zu Paragraph 14 zum Ausdruck: Wird die Taufe als Einverleibung in Christus verstanden, was mit innerer Konsequenz auch die eucharistische Teilhabe am Herrenmahl einschließt, so ist an manche der Kirchen mit Säuglingstaufe die Frage zu richten, „wie ein weiterer und besonderer Ritus zwischen Taufe und Zulassung zum Abendmahl eingeschoben werden kann“ (555). In dieselbe Richtung geht auch die Aufforderung des Kommentars, daß Kirchen, die zwar Kinder taufen, ihnen aber die Teilnahme am Abendmahl ohne vorangegangene Konfirmation oder Firmung verweigern, „vielleicht darüber nachdenken wollen, ob sie die Konsequenzen der Taufe voll anerkannt und akzeptiert haben“ (555).

2.3.4. Zur gegenseitigen Anerkennung

Das Lima-Dokument sieht die Kirchen, wie es in der Überschrift zu den zugehörigen Paragraphen 15 und 16 formuliert, „auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe“:

Kirchen erkennen zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus an, wenn vom Taufkandidaten Jesus als der Herr bekannt worden ist oder, im Falle der Säuglingstaufe, wenn das Bekenntnis von der Kirche (Eltern, Erziehungsberechtigten, Paten und Gemeinde) abgelegt und später durch persönlichen Glauben und persönliches Engagement bekräftigt wurde.⁶³

Die gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als bedeutsam beurteilt, weil sie ein deutliches Zeichen darstellt, die in Christus schon gegebene Einheit sichtbar werden zu lassen. Aus diesem Grund fordert das Lima-Dokument auf: „Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären“ (555).

⁶² Handlungen, die vom Lima-Dokument genannt werden sind: der Wasserritus selbst, die Salbung mit Crisma und/oder die Handauflegung (von vielen Kirchen als Konfirmation bezeichnet) oder alle drei.

⁶³ *Dokumente*, Bd. 1, 555.

Explizit geht das Lima-Dokument auf die noch bestehende Differenz zwischen Täuferkirchen und Kirchen mit Säuglingstaufe ein. Beide werden dazu aufgefordert, bestimmte Aspekte ihrer Praxis neu zu überdenken:

An die Adresse der Täuferkirchen richtet sich das Lima-Dokument mit dem Hinweis, „die Tatsache sichtbarer zum Ausdruck zu bringen, daß Kinder unter den Schutz der Gnade Gottes gestellt sind“ (555)⁶⁴.

An die Adresse der Kirchen mit Säuglingstaufe richtet sich die Aufforderung, „sich gegenüber der Praxis einer offensichtlich unterschiedslosen Taufe [zu] schützen und ihre Verantwortung ernster [zu] nehmen, getaufte Kinder zu einer bewußten Verpflichtung Christus gegenüber hinzufügen“ (555). Im Kommentar zu Paragraph 21 wird die in den Mehrheitskirchen „häufig in einer offensichtlich unterschiedslosen Weise“ praktizierte Säuglingstaufe als ein Grund dafür benannt, daß viele Täuferkirchen zögern, die Gültigkeit einer solchen Taufe anzuerkennen (557). Das Lima-Dokument sieht bezüglich dieses Problems besonderen Handlungsbedarf auf seiten der diese unterschiedslose Säuglingstaufe praktizierenden Kirchen. Bei ihnen sollte es dem Lima-Dokument zufolge zu einer vertieften und kritischen Reflexion über die Bedeutung der Taufe kommen.

2.4. Zusammenfassende Reflexion

Ein grundlegendes Problem des Lima-Dokumentes ist darin zu sehen, daß bei der strukturellen und inhaltlichen Ausgestaltung des Dokuments eine unangemessene Abtrennung theologischer Reflexion auf die allgemeine Bedeutung der Taufe von Überlegungen zu den beiden Formen der Gläubigentaufe und Säuglingstaufe vorgenommen wurde.

Eine Stärke des Lima-Dokumentes in seiner Deutung der Taufwirklichkeit liegt darin, daß für die Taufe das Zugleich von Gottes Handeln und des Menschen Handeln, von Gottes Gabe und des Täuflings Antwort hervorgehoben wird. Allerdings wird nicht geklärt, wie dieses Zugleich auch für die Säuglingstaufe ausgesagt werden kann.

Das Lima-Dokument tut recht daran, hinsichtlich des gnädigen Handelns Gottes keine Abstufung oder Bewertung zwischen den beiden Formen der

⁶⁴ Hierzu ist anzumerken, daß Täuferkirchen schon seit langem, nicht erst durch das Lima-Dokument angeregt, nach der Geburt eines Kindes die gottesdienstliche Praxis der Kindersegnung in Verbindung mit einer Segnung der Eltern üben.

Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe vorzunehmen. Das trägt der Erkenntnis Rechnung, daß die zuvorkommende Gnade Gottes bei jeder Taufe wirksam ist und sichtbar wird. Einem Vergleich der Vorzugswürdigkeit der Säuglingstaufe oder der Gläubigentaufe, der mit dem Argument der besseren Veranschaulichung der vorlaufenden Gnade Gottes arbeitet, kann nur ein verkürztes und verzerrtes Verständnis der Gnade Gottes zugrunde liegen.

Es ist eine Schwachstelle des Lima-Dokuments, daß Differenzen zwischen den Täuferkirchen und den Kirchen mit Säuglingstaufe in verschiedenen Aussagen eher verschleiert werden, anstatt den fundamentalen Gegensatz deutlicher herauszuarbeiten, um ihn so einer angemessenen und präzisen Bearbeitung des bestehenden Problems fehlender gegenseitiger Taufanerkennung zuzuführen und so einer Lösung näherzukommen. Zu beobachten ist dies unter anderem im Nichternstnehmen baptistischer Theologie und Praxis, wie dies deutlich wird in der argumentationslosen Ablehnung jeder als „Wiedertaufe“ auslegbaren Praxis. Zu einer stärkeren Beachtung baptistischer Anliegen ist es erst im Zuge des Rezeptionsprozesses aufgrund des deutlichen baptistischen Einspruchs gegen einige Aussagen des Lima-Dokuments gekommen.

Die vom Lima-Dokument verschleierte Unterschiede und harten Differenzen zwischen Täuferkirchen und Kirchen mit Säuglingstaufe treten bei dem nächsten zu erörternden Dialogdokument, dem Bericht zu den Gesprächen zwischen Baptisten und Lutheranern, zutage. Denn in dem Dialog zwischen Baptisten als exemplarischer Tuferkirche und Lutheranern als exemplarischer Kirche mit Säuglingstaufe wurden die Differenzen, die trotz einiger Annäherungen in vorangegangenen ökumenischen Gesprächen zwischen Täuferkirchen und Kirchen mit Säuglingstaufe noch bestehen, deutlich benannt. Im Dialog zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien, der schließlich zu einer Einigung in der Frage der gegenseitigen Taufanerkennung führte, wurden dagegen Ansätze für eine Annäherung in der Tauffrage aufgenommen, die im Bericht zum Dialog zwischen Baptisten und Reformierten sowie im Lima-Dokument angedeutet sind.

3. *Baptistisch-Lutherischer Dialog (1990)*⁶⁵

Die Gespräche der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes wurden in den Jahren 1986 bis 1989 geführt. Ziel der vierjährigen Konsultationen war es, „Unterschiede und Übereinstimmungen im Denken und in der Praxis zwischen unseren Kirchen/Gemeinden zu klären ... Ergebnisse sollten unsere heutige Sicht früherer Verwerfungen umreißen, Wege zur Überwindung gegenwärtiger Schwierigkeiten vorschlagen und Wege zur Verbesserung des gegenseitigen Wissens, der gegenseitigen Achtung und Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen/Gemeinden empfehlen“ (189f.).

Bei den Gesprächen standen die Themen Glaube, Gnade, Taufe, Ekklesio-
logie und Amt im Vordergrund. Das Ergebnisdokument ist wie folgt in vier Hauptteile gegliedert:

- I. Autorität für Verkündigung und Lehre in der baptistischen und lutherischen Tradition
- II. Glaube - Taufe - Nachfolge
- III. Die christliche Kirche
- IV. Lutherische Verwerfungen der Täufer im 16. Jahrhundert und das heutige Verhältnis zwischen Lutheranern und Baptisten

Die folgende Untersuchung wird sich hauptsächlich auf die Teile II und IV des Ergebnisdokuments konzentrieren, da sich die wesentlichen Aussagen zur theologischen Diskussion um Säuglingstaufe und Gläubigentaufe dort finden. Bereits in der Einleitung weisen die Dialogpartner darauf hin, daß es „nicht gelungen [ist], das für unsere theologischen Differenzen symbolhaft gewordene Problem der Taufe zu lösen“ (190). Dennoch wollen die Dialogpartner dies nicht so verstanden wissen, als sei es nicht möglich gewesen, auch Gemeinsamkeiten in bezug auf die Taufe zu formulieren, „solange die besondere Frage der Kindertaufe ausgeklammert wurde“ (195).

⁶⁵ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: *Baptistisch-Lutherischer Dialog. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes 1990*, in: *Dokumente*, Bd. 2, 189-216.

3.1. Glaube, Taufe und Nachfolge: Die Fragestellung

Das Thema der Taufe wird innerhalb des zweiten Hauptteils im Zusammenhang mit den Themen Glaube und Nachfolge diskutiert. Innerhalb dieses Themenkomplexes wird auch „das entscheidenste und umstrittenste Thema, die Frage der Kindertaufe“ Gegenstand der Erörterung (195)⁶⁶. Mit der Verortung des Themas der Kindertaufe innerhalb des größeren Zusammenhangs von Glaube, Taufe und Nachfolge wollen Baptisten und Lutheraner erreichen, die vielen Aspekte, die sie in bezug auf Glaube und Taufe miteinander teilen, herauszuarbeiten. Innerhalb des größeren Zusammenhangs von Glaube, Taufe und Nachfolge können Baptisten und Lutheraner Gemeinsamkeiten auf der Ebene der Lehre und Annäherungen auf der Ebene der Praxis entdecken: Hinsichtlich ihrer Auffassungen über das Erneuerungswerk Gottes am Menschen stimmen Baptisten und Lutheraner darin überein, daß die Initiative immer von Gott ausgeht und die Antwort des Menschen auf das Wirken Gottes eine Entgegnung ist, „die durch den Heiligen Geist ermöglicht wird“ (196). Damit erübrigt sich ein in der Auseinandersetzung um die Kindertaufe oft gegen Baptisten vorgebrachter Einwand, diese würden die Glaubensantwort als ein vom Menschen zu erbringendes „Werk“ verstehen. Sowohl Baptisten als auch Lutheraner verstehen den Glauben „als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung“ und zugleich als „ein lebenserneuerndes Ereignis und ein[en] lebenslange[n] Prozeß“ (196). Auf Basis dieses Einverständnisses bestehen allerdings Unterschiede zwischen Baptisten und Lutheranern hinsichtlich bestimmter Aspekte im Verständnis des Glaubens. Während Lutheraner vor allem den Charakter des Glaubens als einer Gabe Gottes hervorheben, betonen Baptisten, „daß diese Gabe vom Menschen eine Antwort verlangt und zu einem verwandelten Leben befähigt“ (196).

⁶⁶ Auch hier gilt zu beachten, daß der deutsche Begriff „Kindertaufe“ an dieser wie an den folgenden Stellen des Ergebnisdokumentes eine gewisse Unschärfe der Aussagen zur Folge hat. Der englische Begriff „infant baptism“ ist präziser, weil er deutlicher anzeigt, daß die Taufe dort zum Streitpunkt zwischen Baptisten und Lutheranern wird, wo es sich um eine *Säuglingstaufe* oder *Kleinkindtaufe* handelt, bei der der Säugling oder das Kleinkind nicht in der Lage ist, die Taufe für sich im Glauben zu begehren. Dagegen haben Baptisten kein Problem, eine solche Taufe zu spenden oder anzuerkennen, bei der ein Kind die Taufe selbst für sich im Glauben begehrt.

Annäherungen in der Praxis werden dahingehend festgestellt, daß Lutheraner zunehmend Zurückhaltung „gegenüber der Praxis einer unterschiedslosen Kindertaufe“⁶⁷ üben und eine wachsende Anzahl von Erwachsenen taufen (196). Auf der anderen Seite findet unter Baptisten eine bereits länger andauernde Debatte „über das Maß des Wirkens Gottes in der Taufe“ statt und über die Möglichkeit einer Übertragung der Mitgliedschaft aus anderen Kirchen (196). Gerade dieses Thema berührt den traditionellen Streitpunkt in der Auseinandersetzung zwischen Baptisten und Lutheranern. Dieser besteht zunächst in der Tatsache, daß Lutheraner grundsätzlich an der Praxis der Kindertaufe festhalten, während Baptisten nur die Gläubigentaufe praktizieren. Diese Differenz allein wäre aber unproblematisch, wenn nicht eine noch tiefere Differenz hinzukäme. Diese besteht darin, daß Baptisten nicht nur die Kindertaufe nicht praktizieren, sondern „im allgemeinen nicht die Taufe von Kindern und die Taufe von Erwachsenen als zwei verschiedene Formen ein und derselben Taufe betrachten“ (197). Meist sind Baptisten daher nicht in der Lage, „die Kindertaufe als Taufe anzuerkennen“ (197). Diese Ablehnung der Kindertaufe als gültige Form der christlichen Taufe führt bei Lutheranern zu der Frage, ob Baptisten die Taufe überhaupt als Gnadenmittel verstehen⁶⁸.

⁶⁷ Das Ergebnisdokument bietet allerdings nur wenige Hinweise, was genau als eine Praxis der unterschiedslosen Taufe zu gelten hat, nämlich wenn das geistliche Geschehen der Wiedergeburt mit der natürlichen Geburt verwechselt wird oder „wenn Eltern und Paten die unauflöslliche Verbindung zwischen Taufe und Glauben nicht beachten“ (*Dokumente*, Bd. 2, 200). Die Praxis einer unterschiedslosen Taufe wurde bereits im Ergebnisdokument zu den Gesprächen zwischen Baptisten und Reformierten, *Dokumente*, Bd. 1, 118 (B.1.5.4.3), mit einigen weiterführenden Bemerkungen zurückgewiesen.

⁶⁸ Ein Verständnis der Taufe als Gnadenmittel wird auch von vielen Baptisten vertreten, die ein solches Verständnis der Taufe aber an den Empfang der Taufe im Glauben gebunden sehen. Ein solches baptistisches Verständnis der Taufe als Gnadenmittel läßt sich wie folgt fassen: Die Taufe wirkt als Gnadenmittel, wo sie vom Täufling durch die vom Geist Gottes gewirkte Gnade des Glaubens empfangen wird, nicht aber abgesehen vom Empfang der Taufe im Glauben. Baptistische Theologen, die ein solches Verständnis der Taufe vertreten und deren Ansätze im Rahmen dieser Untersuchung zur Darstellung kommen, sind G. R. Beasley-Murray (C.3.1), J. W. McClendon (C.3.2). P. S. Fiddes (C.3.4) geht über diese baptistische Konzeption insofern hinaus, als er auch für die Säuglingstaufe ein gnädiges Handeln Gottes am Täufling festhält.

Der Grund für diese fundamentale Differenz besteht darin, daß Baptisten und Lutheraner von verschiedenen Voraussetzungen bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Taufe ausgehen: Während für Baptisten der persönliche Glaube des Täuflings für den Empfang der Taufe unerlässlich ist, kann die Taufe für Lutheraner einer persönlichen und bewußten Antwort des Glaubens vorausgehen. Lutheraner binden ihre Praxis der Kindertaufe allerdings an eine „Voraussetzung“ (197). Diese besteht darin, daß das zu taufende Kind „vom Glauben der Gemeinde und der Familie umgeben und getragen wird“ (197)⁶⁹. An dieser Stelle der Auseinandersetzung um die Kindertaufe liegt die Hauptdifferenz, auf die sich das Ergebnisdokument in seinem zweiten Teil zum Taufverständnis konzentriert. Dieser muß nun zur Darstellung kommen.

3.2. Zum Taufverständnis

Gemeinsamkeiten und Unterschiede baptistischen und lutherischen Taufverständnisses werden in biblischer, theologischer, anthropologischer und ekklesiologisch-soziologischer Perspektive entfaltet.

3.2.1. Taufverständnis: biblisch

Neutestamentliche Aspekte einer Tauflehre: Der Erörterung des biblischen Taufverständnisses wird im Ergebnisdokument eine Übersicht über Stellen des Neuen Testaments, die auf die Taufe bezug nehmen, und über die Aspekte, die in diesen Stellen benannt werden, vorangestellt⁷⁰. Nach dem Hinweis, daß kei-

⁶⁹ Es ist bedeutsam, daß Lutheraner hier von einer „Voraussetzung“ für die Taufe reden. Es ist also nicht so, daß allein Baptisten mit ihrem Verweis auf das glaubende Begehren des Täuflings eine Voraussetzung für den Empfang der Taufe benennen. Auch Lutheraner verweisen an dieser Stelle auf eine solche Voraussetzung für die Spendung der Taufe.

⁷⁰ Angeführt werden, *Dokumente*, Bd. 2, 197: Jesus Christus als Grund der Taufe (Mt. 28,18-20), Verbindung der Taufe mit der Gabe des Heiligen Geistes (Apg. 2, 38), Verbindung mit Christi Tod und Auferweckung (Röm. 6,4). Inhaltliche Bestimmung der Taufe durch folgende Themen: neues Leben (Eph. 2,5f.), Wiedergeburt (Joh. 3,5; Tit. 3,5; 1Petr. 1,3f.; 2,1f.), Umkehr und Sündenvergebung (Apg. 2,38), Eingliederung in den Leib Christi (Apg. 2,41; 1Kor. 12,13), Erlösung (Eph. 2,5; 1Petr. 3,20f.), Rechtfertigung (1Kor. 6,11; Tit. 3,7), Heiligung (1Kor. 6,11), Abwaschen von Sünden (Apg. 22,16; 1Kor. 6,11; Hebr. 10,22; 1Petr. 3,21), Erben des Gottesreichs und des ewigen Lebens (Joh. 3,5; Tit. 3,5-7; 1Petr. 1,3f.), Christus anziehen (Gal. 3,27; Kol. 3,9f.), eine neue Menschheit ohne trennende Schranken (1Kor. 12,13; Gal. 3,27f.; Kol. 3,9-11), neuer Gehorsam gegenüber Christus (Röm. 6,6ff.; Kol. 3,5ff.; 1Petr. 2,1f.) und christliche Einheit (Eph. 4,4-6).

ne einzelne Stelle des Neuen Testaments alle Aspekte einer systematischen Tauflehre enthält, werden sowohl Gemeinsamkeiten als auch Divergenzen entfaltet, die zwischen Baptisten und Lutheranern hinsichtlich der Auslegung und Anwendung des neutestamentlichen Quellenmaterials bestehen. Gemeinsam finden Baptisten und Lutheraner in diesen neutestamentlichen Aspekten der Tauflehre [1] eine enge Verbindung von Taufe, Glaube und Nachfolge, [2] eine anfängliche Erfahrung der Bekehrung, [3] den fortwährenden Prozeß des Lebens in Christus und [4] das Wirken des Heiligen Geistes betont.

Das Handeln Gottes und die Antwort des Menschen: Wenn auch die Beziehung zwischen dem Handeln Gottes und der Antwort des Menschen nicht schematisch genau aufgezeigt werden kann, so ist es für Baptisten und Lutheraner doch evident, „daß das Neue Testament überall mit Gottes Initiative beginnt“ (198). Für eine biblische Theologie der Taufe halten Baptisten und Lutheraner gemeinsam fest, daß diese die Taufe einerseits nicht von der Initiative Gottes trennen darf, andererseits aber auch den Zusammenhang der Taufe mit Glaube und Nachfolge festzuhalten hat. Werden diese beiden Abgrenzungen berücksichtigt, so ergibt sich, daß die Taufe „weder als bloßer Ausdruck menschlichen Gehorsams noch als ein aus sich selbst wirksamer Ritus“ verstanden werden darf (198): „Die Taufe ist vielmehr eine göttliche Ordnung, durch die Gott uns für sein Reich annimmt und uns in das Volk Gottes hineinstellt“ (198).

Die neutestamentliche Situation: Was die Angaben zur Situation betrifft, die das Neue Testament voraussetzt, so sind sich Baptisten und Lutheraner darüber einig, daß es im Neuen Testament keinen direkten Hinweis auf die Kindertaufe gibt. Für unbestreitbar halten sowohl Baptisten als auch Lutheraner, daß die theologischen Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe die Praxis der Taufe gläubiger Erwachsener voraussetzen. Das bedeutet, daß die neutestamentlichen Aussagen zur theologischen Bedeutung der Taufe eine missionarische Situation voraussetzen, die es verlangt, „daß der Taufe ein Bekenntnis des Glaubens als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums vorausgeht“ (198). Baptisten auf der einen Seite betrachten diese von den neutestamentlichen Texten vorausgesetzte Situation mit ihrer Praxis der Gläubigentaufe als normativ und halten es daher für unmöglich, Kinder zu taufen. Lutheraner auf der anderen Seite halten dagegen fest, daß die Gabe des Glaubens nicht mit

dem Bekenntnis des Glaubens gleichgesetzt werden sollte und daß ihrer Ansicht nach „die Kindertaufe einem theologischen Verständnis der Taufe, das zutiefst biblisch ist, nicht widerspricht“ (198).

3.2.2. Taufverständnis: theologisch – Die Taufe als Form des Wortes Gottes?

Im Zentrum der Erörterung des theologischen Taufverständnisses steht die lutherische Auffassung der Taufe, die in dieser „eine Form des Wortes Gottes“, „ein sichtbares Wort als Ausdruck der Priorität der göttlichen Gnade“ sieht (198). Lutheraner verstehen die Taufe und insbesondere die Kindertaufe als ein besonderes Zeichen für die Priorität des gnädigen Handelns Gottes, insbesondere dafür, daß die Taufe als Geschenk empfangen wird⁷¹. Baptisten hingegen weisen insbesondere die lutherische Auffassung der Taufe als einer Form des Wortes Gottes mit der Begründung zurück, daß die biblischen Texte keinen Anhalt für eine Interpretation der Taufe als eines sichtbaren Wortes der zukommenden Gnade Gottes erkennen lassen. Nach Auffassung der Baptisten wird durch die lutherische Tauftheologie die Taufe isoliert und überbetont und ihr dadurch eine Bedeutung und Funktion zugeschrieben, die allein dem Evangelium als verkündigter und bezeugter Botschaft vom Heilswerk Gottes in Jesus Christus gebührt⁷².

⁷¹ Daß nicht erst von der Säuglingstaufe, sondern von jeder christlichen Taufe und also auch von der Gläubigentaufe gilt, daß diese als ein Geschenk und sichtbares Zeichen der Priorität der Gnade Gottes empfangen wird, weil die christliche Taufe keine Selbsttaufe ist, sondern vom Täufling passiv durch das Handeln eines Täufers empfangen wird, darauf haben E. Schlink, *Taufe*, 97, wie auch W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 291f., im Anschluß an G. Kretschmar, *Geschichte*, 18, hingewiesen.

⁷² Der lutherische Versuch, die Legitimität der Säuglingstaufe über das Interpretationskonzept der Taufe als einer Form des Wortes Gottes zu begründen und eine Annäherung bzw. einen Konsens über die Säuglingstaufe mit Hilfe dieser Begründungsfigur zu erzielen, führt also im ökumenischen Gespräch mit Baptisten in eine Sackgasse. Ein Ansatzpunkt für eine Einigung müßte von einem Konzept ausgehen, für das eine gemeinsame biblische Ausgangsbasis vorliegt. Zudem gilt, daß, gerade wenn man die Taufe nach dem lutherischen Verständnis als Form des Wortes Gottes deutet, derjenigen Form der Taufe der Vorzug eingeräumt werden sollte, bei der der Täufling in der Lage ist, dieses Wort Gottes auch zu vernehmen. Dies gilt um so mehr als sich nach dieser Deutungsweise der Taufe als eines Wortes Gottes dieses Wort Gottes nicht primär an die Umstehenden richtet, die die mit der Taufe gesprochenen Worte

3.2.3. Taufverständnis: anthropologisch

Taufe und freie Entscheidung: Unter dem Gesichtspunkt der freien Entscheidung betonen Baptisten die Freiheit eines Menschen, sich für die Taufe zu entscheiden. Diese dürfe ihm weder von den Eltern noch von der Kirche genommen werden. Zwar machen Baptisten deutlich, daß auch sie um die soziale Einbindung und somit um die Einschränkung freier Entscheidungen wissen. Auch wird betont, daß die Entscheidung, Glied des Reiches Gottes zu werden, nur durch den Heiligen Geist gewirkt werden kann. Dennoch: „Trotz der Gefahr einer Überbetonung der subjektiven und aktiven Aspekte bei dem Antwortgebenden Menschen halten Baptisten es für wichtig, diese Aspekte nicht völlig aufzugeben“, weil sie der Überzeugung sind, daß Gott die Menschen als solche geschaffen hat, „die persönlich antworten können und sollten“ (199). Lutheraner entgegnen darauf, daß eine freie Entscheidung durch die Kindertaufe nicht abgenommen wird: „Gott, der in der Taufe das Heil anbietet, verlangt nach einer Antwort des Glaubens. Diese Antwort kann verweigert werden. So bleibt der persönliche Charakter des Glaubens aufrechterhalten, auch wenn der Glaube in erster Linie dazu da ist, die bereits verliehene Taufgnade entgegenzunehmen“ (199)⁷³.

Die Taufe als Element innerhalb eines umfassenderen Prozesses: Baptisten und Lutheraner sind sich darin einig, „daß Taufe und Glaube Elemente eines lebenslangen Prozesses der Nachfolge sind“ (200). Gegenseitig weisen sich Baptisten und Lutheraner auf die Gefahr hin, die Taufe als kulturell-religiöse rite de passage mißzuverstehen: für die Kindertaufe besteht diese Gefahr, wenn das geistliche Geschehen der Wiedergeburt mit der natürlichen Geburt verwechselt wird, oder in der unterschiedslosen Anwendung der Kindertaufe, „wenn Eltern und Paten die unauflösliche Verbindung zwischen Taufe und

hören und verstehen können, sondern um ein Wort Gottes an den Täufling, der die mit der Taufe gesprochenen Worte dann aber auch selbst hören können sollte, dies aber als Säugling gerade nicht kann (so auch K. Barth, KD IV/4, 210f.).

⁷³ Der baptistische Theologe J. W. McClendon, *Doctrine*, 390f., verlegt den Schwerpunkt von der Frage der Entscheidung auf den Aspekt des Begehrens der Taufe und macht darauf aufmerksam, daß zu der neutestamentlichen Praxis der Gläubigentaufe das Privileg gehört, daß ein Mensch die Taufe für sich begehren und empfangen kann, daß aber gerade dieses Privileg einer Person genommen wird, wenn sie bereits als Säugling auch ohne ihr Begehren getauft wird.

Glauben nicht beachten“ (200). Für die Gläubigentaufe besteht diese Gefahr v.a. im Zusammenhang heranwachsender Kinder christlicher Familien in den Gemeinden.

3.2.4. Taufverständnis: ekklesiologisch und soziologisch

Auch in ekklesiologischer und soziologischer Hinsicht gibt es Unterschiede zwischen Lutheranern und Baptisten, insbesondere was die Rolle der Familie und die Stellung der Kinder angeht. Dabei geht es v.a. um drei Problemkreise:

[1] Lutheraner betonen, daß im Unterschied zur neutestamentlichen missionarischen Situation der Weg eines Kindes in vielen Fällen von der Geburt an in eine christliche Familie hineinführt. Diese veränderte Situation bedarf nach lutherischer Ansicht einer Veränderung der Reihenfolge der Schritte, die zum Christsein führen⁷⁴.

[2] Baptisten dagegen unterscheiden stärker zwischen dem Begriff der Familie Gottes, den sie allein der Kirche vorbehalten, und der natürlichen Familie, die sie – auch im Falle christlicher Familien – nicht aus der allgemeinen missionarischen Situation ausschließen.

[3] Von lutherischer Seite wird an Baptisten die Anfrage gerichtet, ob diese nicht die Stellung der Kinder unterschätzen oder unbeachtet lassen. Baptisten erwidern darauf, „die christliche Erziehung ihrer Kinder sei für sie ein wichtiges Anliegen, daß sie aber anstelle der Kindertaufe die Praxis der Fürbitte und Segnung hätten. Die meisten Baptisten würden die Taufe von Kindern als nichts anderes als eine Segnung betrachten“ (201).

3.2.5. Glaube, Taufe und Nachfolge: Schlußfolgerung

Trotz der offengebliebenen und klar benannten, verbleibenden Differenzen hinsichtlich der Theorie und Praxis der Taufe weisen die Dialogpartner die Einschätzung zurück, daß die Gespräche „in die Sackgasse einer theologischen Kontroverse geraten seien“ (201). Für die Gesprächspartner blieb hingegen der Eindruck, daß man viel gemeinsam habe und daher größere Anstrengungen auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis gegenüber der Welt zu empfehlen

⁷⁴ Dem widersprechen Baptisten nicht grundsätzlich, verweisen aber – vgl. den dritten Punkt – auf die Kindersegnung anstelle der Kindertaufe als die angemessene Praxis am Beginn dieses Weges.

sein. „Unsere Begegnungen haben gezeigt, daß wir viel voneinander zu lernen haben“ (48).

Wenn auch Differenzen hinsichtlich des Taufverständnisses verbleiben, so können Batisten und Lutheraner doch würdigen, daß sie durch die ausführliche Auseinandersetzung über Glaube, Taufe und Nachfolge gelernt haben, „die Integrität der anderen Tradition zutiefst zu achten“ (201)⁷⁵. Weil die Dialogpartner in ihren Gesprächen auch erkannt haben, „welchen Schmerz wir uns gegenseitig mit unserer Taufpraxis bereiten“, darum wird eine lange Reihe von Empfehlungen hinsichtlich Tauftheologie und Taufpraxis gegeben⁷⁶.

3.3. Taufe, Abendmahl und Gemeindezugehörigkeit

Aus dem dritten Teil des Ergebnisdokuments mit dem Titel „Die christliche Kirche“ sind hinsichtlich der Taufproblematik insbesondere zwei Aussagenkomplexe aus dem dritten Kapitel zum Herrenmahl erwähnenswert.

[1] Zur Einsetzung des Abendmahls wird gesagt: „Gemäß seiner Einsetzung durch Jesus Christus führt die Feier des Herrenmahls die Gemeinde zusammen, um miteinander Brot und Wein zu essen und zu trinken, auf das Wort der Verheißung zu hören sowie zu beten“ (211). Dies wirft die Frage auf, wie mit dieser Aussage die baptistische Praxis zu vereinbaren ist, andere als Säugling getaufte Christen zwar zum Abendmahl einzuladen und dieses auch mit ihnen zu feiern, ihnen aber, falls diese es wünschen sollten, eine Gemeinemitgliedschaft in der betreffenden baptistischen Ortsgemeinde zu verweigern mit dem Hinweis, die betreffenden Personen seien nicht getauft und müßten sich daher erst taufen lassen, bevor sie in der baptistischen Gemeinde Aufnahme finden könnten. Hier haben Baptisten offensichtlich noch nicht hinreichend die Kon-

⁷⁵ Weiter unten im Ergebnisdokument wird sich zeigen, daß die Verdammung der Täufer in Artikel 9 des Augsburger Bekenntnisses sachlich auch heute noch Baptisten trifft und daß die am Dialog beteiligten Lutheraner die Geltung der Verurteilung von Artikel 9 nicht in Frage stellen. Damit stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie sich die noch in Geltung stehende Verwerfung, die auch heutige Baptisten trifft, vereinbaren läßt mit der oben genannten Achtung der Integrität der Tradition des Gesprächspartners. Einen Hinweis, wie diese Spannung aufzulösen ist, gibt das Ergebnisdokument nicht.

⁷⁶ Vgl. *Dokumente*, Bd. 2, 49-51.

sequenzen bedacht, die sich aus einer gemeinsamen Abendmahlsfeier für eine mögliche Gemeindegliedschaft ergeben⁷⁷.

[2] In eine ähnliche Richtung geht eine zweite Aussage:

Bei der Feier des Herrenmahls ist Christus der Gastgeber. Alle, die ihn als Herrn und Heiland bekennen, sind eingeladen. Für Lutheraner und Baptisten wird durch die Teilnahme am Herrenmahl immer neu bekräftigt und bekannt, daß wir durch den Glauben und die Taufe in den Leib Christi eingegliedert worden und sein Volk sind.⁷⁸

Für diesen Punkt gilt ähnliches wie das oben unter [1] Gesagte. Baptisten dürften in Übereinstimmung mit ihrer sonstigen Ablehnung der Gültigkeit der Säuglingstaufe eigentlich nur sagen, daß die Teilnahme am Herrenmahl immer neu bekräftigt und bekennt, daß wir durch den Glauben in den Leib Christi eingegliedert worden sind. Dies würde der unter Baptisten weit verbreiteten Sicht des Leibes Jesu Christi als einer primär geistlichen Größe entsprechen. Daß das Dokument an dieser Stelle in bezug auf die Teilnahme am Herrenmahl auch von einer implizierten Anerkennung der Einfügung in den Leib Christi *durch die Taufe* redet, kann eigentlich nur verwundern, wenn Baptisten die Säuglingstaufe doch grundsätzlich nicht als eine Form der christlichen Taufe anerkennen. Entweder die baptistischen Dialogpartner waren an dieser Stelle nicht aufmerksam, sonst hätten sie der Aufnahme der Worte „und die Taufe“ in diesen Passus widersprechen müssen. Oder sie geben zu erkennen, daß eine Zulassung zum Abendmahl und eine gemeinsame Feier des Abendmahls auch die Anerkennung der Taufe der am Mahl Teilnehmenden impliziert.

Die beiden angeführten Aussagenkomplexe zeigen, daß in der baptistischen Lehre und Praxis hinsichtlich des Zusammenhangs von Taufe, Abendmahls-

⁷⁷ Die baptistische Vernachlässigung der mit der gemeinsamen Abendmahlsgemeinschaft gegebenen Implikationen zeigt sich u.a. darin, daß in der über einen längeren Zeitraum sich erstreckenden Debatte innerhalb des deutschen Baptistenbundes, die sich u.a. auch in der Publikation der Textsammlung *Taufe und Mitgliedschaft* niederschlug, fast ausschließlich der Zusammenhang von Taufe und Gemeindegliedschaft diskutiert wurde, während der Zusammenhang von Abendmahlsgemeinschaft und damit implizierter Möglichkeit der Gemeindegliedschaft fast vollständig ignoriert wurde.

⁷⁸ *Dokumente*, Bd. 2, 212.

gemeinschaft und Gemeindemitgliedschaft offensichtlich eine Inkonsequenz besteht, die weiterer baptistischer Bearbeitung bedarf.

3.4. Die lutherischen Verwerfungen und das heutige Verhältnis

Der gesamte Hauptteil IV des Ergebnisdokumentes ist den Verwerfungen der Täufer des 16. Jahrhunderts gewidmet, die sich in den lutherischen Bekenntnisschriften finden⁷⁹. Zwar sind die Beziehungen zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts und der modernen baptistischen Bewegung noch nicht hinreichend geklärt. Viele Baptisten sehen aber ihre Identität und ihr Selbstverständnis in der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts wurzeln, und das Dokument hält fest, „daß die Baptisten ihrerseits auch unter Diskriminierung und rechtlichen Schwierigkeiten als Folge der lutherischen Verwerfungen gelitten haben“ (214). Von den lutherischen Verwerfungen, in denen verschiedene Lehren und Praktiken der Täufer des 16. Jahrhunderts verurteilt wurden, ist heute lediglich die Lehre über die Taufe im Augsburgischen Bekenntnis Artikel 9 zwischen Baptisten und Lutheranern umstritten⁸⁰. An dieser Stelle ist bedeutsam, daß das Ergebnisdokument zwar formulieren kann: „Die anderen Verwerfungen gelten nicht für die Baptisten heute“ (214). Von Artikel 9 konnte man dies aber offensichtlich nicht sagen, so daß festzuhalten ist, daß die Verurteilung von Artikel 9 des Augsburgischen Bekenntnisses nach wie vor für heutige Baptisten gilt, zum einen weil diese die Säuglingstaufe nicht als eine gültige Form der christlichen Taufe anerkennen und daher eine Praxis üben, die von Lutheranern als „Wiedertaufe“ angesehen wird. Zum anderen ist es im Rückgriff auf Jesu universale Heilszusage der Zugehörigkeit der Kinder zur Gottesherrschaft (Mk. 10,14) traditionelles baptistisches Lehrgut, daß Kinder auch ohne Taufe gerettet werden. Allerdings weist das Ergebnisdokument darauf hin, daß es einer Neuinterpretation des Artikel 9 bedürfe, insofern dieser zur

⁷⁹ Zu nennen sind hier die Augsburgische Konfession von 1530, Artikel 5, 9, 12, 16 und 17, und die Konkordienformel von 1580, Epitome, Kapitel 12.3.

⁸⁰ Artikel 9: ‚Derhalben werden die Wiedertauffer verworfen, welche lehren, daß die Kindertauf nicht recht sei.‘ Im lateinischen Text wird noch hinzugefügt: ‚et affirmant sine baptismo pueros salvos fieri‘ (und [die] erklären, daß Kinder ohne Taufe gerettet werden)“ (*Dokumente*, Bd. 2, 213). Für den gesamten Artikel 9 in deutscher und lateinischer Fassung vgl. BSLK, 63.

Stützung der Lehre diene, „daß alle Kinder getauft werden müßten oder daß die Kindertaufe die einzig legitime Form der Taufe sei“ (214).

Die Konvergenzen zwischen Baptisten und Lutheranern werden vom Ergebnisdokument jedoch als größer beurteilt denn die verbleibenden Differenzen in der Tauffrage, zu deren Klärung es weiterer Gespräche bedarf. Dennoch halten die Dialogpartner fest:

Gemeinsam akzeptieren wir die Angemessenheit eines geschwisterlichen Neins gegenüber Lehrformulierungen, die wir nicht annehmen können. Aber wir bemühen uns, zu bekräftigen, daß der Leib Christi viele Glieder hat und daß weder Baptisten noch Lutheraner den Anspruch erheben können, die anderen aus diesem Leib auszuschließen.⁸¹

Hinsichtlich dieser Aussage ist zu fragen, ob sie den Tatbestand der lutherischen Verwerfung in Artikel 9 angemessen zum Ausdruck bringt. Denn in Artikel 9 liegt nicht lediglich eine *Lehrverurteilung* vor, durch die ein geschwisterliches Nein zu *Lehraussagen* der Baptisten formuliert würde, sondern Artikel 9 spricht eine *Personalverurteilung* aus, indem die sog. „Wiedertäufer“ als *Personen* aufgrund ihrer Lehre und Praxis verdammt werden. Wollte man für das ökumenische Gespräch zwischen Baptisten und Lutheranern erreichen, daß lediglich ein lutherisches Nein baptistische *Lehraussagen* trifft, so bedürfte Artikel 9 in dieser Hinsicht einer offiziellen Rücknahme bzw. Modifikation.

Empfohlen wird, in zukünftigen Auflagen der lutherischen Bekenntnisschriften eine Erklärung hinzuzufügen, „daß die Verwerfungen bei unseren interdenominationellen Beziehungen nicht mehr zutreffen“ (215). Ebenso sollte auf sich daraus ergebende Konsequenzen in der Ausbildung zum Pfarramt u.a. im Zusammenhang mit der Ordination hingewiesen werden.

Auch an dieser Empfehlung entsteht ein sachliches Problem, das sich in entsprechender Praxis äußert. Das sachliche Problem entsteht an dem Widerspruch, mit dem sich die lutherische Position innerhalb des Ergebnisdokumentes äußert. Denn bei den Überlegungen zur Geltung der Verwerfungen für heutige Baptisten wurde nicht von allen Verwerfungen gesagt, daß sie heutige Baptisten nicht mehr treffen. Von Artikel 9 des Augsburgischen Bekenntnisses wurde dies gerade nicht gesagt, sondern lediglich von den „anderen Verwer-

⁸¹ *Dokumente*, Bd. 2, 215.

fungen“ (214). Die Aufforderung des Ergebnisdokumentes, zukünftigen Auflagen der lutherischen Bekenntnisschriften eine Erklärung hinzuzufügen, „daß die Verwerfungen bei unseren interdenominationellen Beziehungen nicht mehr zutreffen“ (215), ist also darum irreführend und ohne sachliche Grundlage, weil ja zumindest die Verwerfung von Artikel 9 in ihrer Geltung gerade nicht zurückgenommen ist und nach wie vor Baptisten als Personen sowie ihre Lehre und Praxis trifft. Es ist wohl als eine Folge dieser sachlichen Inkonsistenz zu bewerten, daß bei der Neuauflage der evangelischen Gesangbücher – abgesehen von der bayerischen Version – dem abgedruckten Augsburgischen Bekenntnis der vom Ergebnisdokument empfohlene Hinweis, „daß die Verwerfungen bei unseren interdenominationellen Beziehungen nicht mehr zutreffen“ (215), gerade nicht hinzugefügt wurde.

3.5. Zusammenfassende Reflexion

Zusammenfassend sollen aus dem Ergebnisdokument einige Themenkomplexe festgehalten werden, für die entweder eine Annäherung oder Übereinstimmung erzielt wurde oder bei denen noch Differenzen verbleiben, die damit der weiteren Bearbeitung aufgegeben sind.

Der Ansatz, die Taufe und insbesondere das Problem der Säuglingstaufe in dem größeren Zusammenhang von Glaube und Nachfolge zu thematisieren, ermöglicht es Baptisten und Lutheranern, innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs Punkte gemeinsamen Verständnisses festzuhalten: Baptisten und Lutheraner stimmen darin überein, daß der Zusammenhang der Taufe mit Glaube und Nachfolge festzuhalten ist, daß die Initiative für die Erneuerung des Menschen immer von Gott ausgeht und daß der Glaube als die angemessene Antwort auf Gottes Handeln durch den Heiligen Geist ermöglicht wird.

Baptisten und Lutheraner sind sich darin einig, „daß Taufe und Glaube Elemente eines lebenslangen Prozesses der Nachfolge sind“ (200). Im weiteren Fortgang dieser Untersuchung soll überprüft werden, ob ein ähnlicher Ansatz, nämlich die Taufe als Element eines umfassenderen Prozesses der Initiation zu verstehen einen Ansatzpunkt bietet, weitere Differenzen in der Tauffrage zu klären und zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zu kommen.

Eine Annäherung zwischen Baptisten und Lutheranern ergibt sich auch dadurch, daß Lutheraner zunehmend Zurückhaltung gegenüber einer Praxis der unterschiedslosen Kindertaufe üben. Diese liegt dann vor, [1] wenn getauft

wird, obwohl die Taufe nicht vom Glauben der Gemeinde und der Eltern begleitet wird, oder [2] wenn das Geschehen der natürlichen Geburt nicht deutlich von dem geistlichen Geschehen der Wiedergeburt unterschieden wird.

Klare Differenzen bestehen zwischen Baptisten und Lutheranern hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Taufe. Für Baptisten ist der persönliche Glaube des Täuflings für die Taufe unerlässlich. Darum können Baptisten die Säuglingstaufe und die Taufe nach einem Bekenntnis des Glaubens nicht als zwei Formen der einen christlichen Taufe anerkennen. Für Lutheraner kann die Taufe einer Antwort des Glaubens vorausgehen unter der Voraussetzung, daß der Glaube der Familie und der Gemeinde die betreffende Person umgibt und trägt.

Eine weitere Differenz besteht hinsichtlich der Bewertung des Status der neutestamentlichen Taufpraxis. Baptisten auf der einen Seite betrachten die von den neutestamentlichen Texten vorausgesetzte Situation mit ihrer Praxis der Gläubigentaufe als normativ und halten es daher für unmöglich, die Praxis der Säuglingstaufe anzuerkennen. Lutheraner auf der anderen Seite halten fest, daß die Gabe des Glaubens nicht mit dem Bekenntnis des Glaubens gleichgesetzt werden sollte und daß die Kindertaufe nicht einem biblisch-theologischen Verständnis der Taufe widerspricht.

Der Ansatz, in zukünftigen Gesprächen ein weiteres Einverständnis bzw. eine Einigung mit Baptisten über ein Verständnis der Taufe als einer Form des Wortes Gottes zu erreichen, führt in eine Sackgasse, weil Baptisten ihn immer mit dem Hinweis zurückweisen werden, daß zur Begründung eines solchen Deutungskonzeptes für die Wirklichkeit der Taufe die biblische Basis fehlt.

Mit dem baptistischen Argument, daß bei der Gläubigentaufe der freien Willensentscheidung des Täuflings eine größere Rolle eingeräumt wird, wird der wichtigen Erkenntnis Ausdruck verliehen, daß es mit der Gläubigentaufe als dem Regelfall der neutestamentlichen Taufe auch zu einem Vorrecht des Menschen gehört, die Taufe für sich zu begehren. Dieses Vorrecht wird einem Menschen genommen, wenn er ohne sein eigenes Begehren getauft wird.

Eine offene Wunde für die ökumenische Beziehung zwischen Lutheranern und Baptisten stellt die mit den Aussagen des Artikel 9 des Augsburgischen Bekenntnisses gegebene Verurteilung von baptistischer Lehre und Praxis sowie der Baptisten als Personen dar. Hier bedarf es zum einen einer präzisen Klä-

nung, welcher Status der in Artikel 9 in Richtung auf die Täufer ausgesprochenen Verurteilung heute noch zukommt, insofern diese Verurteilung nicht nur baptistische Lehre und Praxis, sondern auch Baptisten als Personen trifft. Zum anderen bedarf es einer Revision der Lehraussage von Artikel 9, daß Kinder nicht ohne Taufe gerettet werden.

4. Waldenser/Methodisten und Baptisten in Italien (1990)⁸²

Die Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien hatten sich 1975 zu einem Integrationsbündnis zusammengeschlossen. Nachdem der Wunsch entstanden war, mit den Baptisten eine gemeinsame Geschichte zu beginnen, wurde auf der Außerordentlichen Sitzung der Synode der Waldenser- und Methodistenkirchen gemeinsam mit der Versammlung der Baptistenkirchen in Italien im November 1990 die *Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung* angenommen. In der Vergangenheit waren es v.a. zwei Fragestellungen, hinsichtlich derer man verschiedener Ansicht war: die Kindertaufe und die Verfassung der Kirche⁸³.

Die nachstehende Darstellung und Erörterung des Dokuments über die gegenseitige Anerkennung folgt seinem Aufbau. In einem ersten Teil halten Waldenser, Methodisten und Baptisten von einem gemeinsamen Glaubenserbe herkommend Punkte der grundsätzlichen theologischen Übereinstimmung und in einem zweiten Teil Punkte unterschiedlicher Auffassungen hinsichtlich der Taufe fest, bevor sie in einem dritten Teil ihre Übereinstimmung und gegenseitige Anerkennung bekunden. In einem vierten Teil wird die gegenseitige Anerkennung charakterisiert und die ihr zugrunde liegenden Motive reflektiert.

4.1. Das gemeinsame Glaubenserbe

Waldenser, Methodisten und Baptisten beziehen sich gemeinsam auf den baptistisch-reformierten Dialog auf Weltebene⁸⁴ und stimmen den baptistischen und reformierten Dialogpartnern in ihrer Entdeckung zu, daß man „hin-

⁸² Seitenangaben im Text beziehen sich auf die *Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Waldenser-, Methodisten- und Baptisten-Kirchen in Italien an der Ausserordentlichen Sitzung der Synode der Waldenser- und Methodisten-Kirchen zusammen mit der Versammlung der Baptisten-Kirchen in Italien vom 2.-4. November 1990 in Rom*, in: C. Nussberger, *Kirchengemeinschaft*, 155-167.

⁸³ Während die Unterschiede hinsichtlich der Kirchenverfassung – Waldenser- und Methodistenkirchen sind synodal verfaßt, Baptistengemeinden hingegen kongregationalistisch – einer gegenseitigen Anerkennung nicht im Wege stehen und im gesamten Dokument auch nicht weiter erwähnt werden, stellt die Kindertauffrage das kritische Problem dar.

⁸⁴ Vgl. *Baptistisch-Reformierter Dialog. Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977*, in: *Dokumente*, Bd. 1, 102-122.

sichtlich vieler grundlegender Aspekte des Glaubens und der Antwort auf das Evangelium, in Zeugnis und Dienst“ übereinstimmt (157). Die Übereinstimmung zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten betrifft „das gesamte Erbgut des christlichen Glaubens“, wie es maßgeblich in den biblischen Schriften und in den Bekenntnissen der Alten Kirche festgehalten ist. Darüber hinaus teilt man die Grundlagen des reformatorischen Erbes, insbesondere in ihren reformierten Ausprägungen. Auf Grundlage dieser Gemeinsamkeiten kommen Waldenser, Methodisten und Baptisten in folgenden Punkten zu einem gemeinsamen Verständnis des Christentums:

das Heil aus Gnaden allein und seine Aneignung durch den Glauben; die Zentralität des biblischen Wortes, in dem uns alle Dinge angeboten und unentgeltlich geschenkt werden; die beiden grossen Zeichen und Siegel des Wirkens Gottes im Leben der Kirche, Taufe und Abendmahl; das christliche Leben als Leben in Freiheit und Liebe; die Kirche als vom heiligen Geist mittels des Wortes der Gnade hervorgerufene und belebte christozentrische Geschwisterlichkeit, ausgestattet mit Charismata (Gnadengaben) und Ämtern zu ihrem Dienst; die christliche Berufung zur Mission, d.h. das Evangelium jedem Geschöpf in Worten und im Leben zu verkündigen, indem Christus als Befreiung, Hoffnung und Heil der Welt bekannt und das "nahe" (Mk. 1,15) Reich Gottes bezeugt wird, das uns in Bewegung setzt, für eine gerechte, friedliche, freie und geschwisterliche Welt einzustehen.⁸⁵

Ferner teilen Waldenser, Methodisten und Baptisten die ökumenische Herausforderung und Vision durch gemeinsame Teilnahme an der ökumenischen Bewegung. Auch durch die Verheißung der „größeren Dinge“⁸⁶ sehen sich Waldenser, Methodisten und Baptisten geeint: durch die Überzeugung, daß Gott selbst durch sein Wirken das evangelische Zeugnis noch glaubwürdiger machen will. Angesichts dieses gemeinsamen Erbes beschließen Waldenser, Methodisten und Baptisten die Aufzählung ihrer Gemeinsamkeiten mit der Frage, ob man nicht undankbar wäre, „wenn es uns nicht gelingen würde, mu-

⁸⁵ C. Nussberger, *Kirchengemeinschaft*, 157.

⁸⁶ Waldenser, Methodisten und Baptisten beziehen sich hier auf Joh. 14,12.

tigere und anspruchsvollere Formen der ‚Einheit in der Vielfalt‘ zwischen unseren Kirchen zu realisieren als diejenigen, die wir bisher verwirklicht (oder nicht verwirklicht!) haben“ (158).

4.2. Die Unterschiede hinsichtlich der Taufe

Unter der Überschrift „Die Unterschiede hinsichtlich der Taufe“ werden erstens noch einmal die beiden klassischen Kontroversen zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten benannt: das Problem der Kindertaufe und der Gegensatz hinsichtlich der synodalen und der kongregationalistischen Verfassung der Kirche. Zu Recht wird die Tauffrage als das kritischere Problem angesehen.

Die leitende Fragestellung, von der ausgehend Waldenser, Methodisten und Baptisten eine Lösung der Kontroverse suchen, formulieren sie zweitens wie folgt: „Ist es möglich, eine Übereinstimmung zu finden, die einerseits keine Kapitulation der einen vor den anderen mit sich zieht, und andererseits eine umfassende, lückenlose und uneingeschränkte Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen und deren Mitgliedern aufzurichten erlaubt, indem das ‚evangelisch Wesentliche‘ jeglicher Auffassung hervorgehoben und so kein Gewissen verletzt oder genötigt wird?“ (159).

Drittens werden detailliert einige Punkte genannt, hinsichtlich derer ein Einverständnis notwendig und ausreichend ist, um eine solche Übereinkunft zu erzielen. Die Punkte, hinsichtlich derer ein Einverständnis als notwendig erscheint, sind⁸⁷:

[1] Die Taufe ist – verbunden mit der Geschichte Jesu in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung wie auch mit dem Pfingstgeschehen – „ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Offenbarung“ (159).

[2] In der ersten christlichen Gemeinde, die sich ausgehend von Pfingsten gebildet hatte, hatte die Taufe ihren Platz zwischen Umkehr und Nachfolge (Apg. 2,38).

[3] Unter Aufnahme von Formulierungen des baptistisch-reformierten Dialogs wird darauf verwiesen, daß die Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht lediglich als nacktes, bloßes Zeichen oder Symbol zu verstehen

⁸⁷ Die Numerierung folgt der in der Vereinbarung vorgenommenen.

ist, sondern eng mit den Realitäten der Sündenvergebung, der Verbindung mit Christus und des Geistempfangs verbunden ist.

[4] „Die christliche Taufe geschieht mit Wasser und Geist“ (160). Die Wassertaufe wird als „menschliches Handwerk“ und die Geisttaufe als „göttliches Wirken“ verstanden (160). Im Blick auf die Apostelgeschichte wird die Beobachtung festgehalten, daß Wassertaufe und Geisttaufe nicht immer zusammenfallen. Von der Wassertaufe wird weiterführend festgehalten, daß sie zugleich persönlicher und gemeinschaftlicher Akt ist⁸⁸.

[5] Die Taufe von Erwachsenen aufgrund persönlicher Glaubensüberzeugung und eines Glaubensbekenntnisses wird als die „normale und übliche Form der christlichen Taufe“ bezeichnet (160). Von der Kindertaufe wird gesagt, daß sie im Neuen Testament weder ausdrücklich verboten noch eindeutig bezeugt sei. Sie habe sich erst in der nachapostolischen Zeit durchgesetzt und ist dann – abgesehen von der Missionssituation – zur allgemein üblichen Form der Taufe geworden.

[6] Die Reformation hat zwar die Tauftheologie tiefgreifend verändert und biblisch neubegründet, die Praxis der Kindertaufe aber gegen die Kritik der Täufer festgehalten. Täufer wie auch später Baptisten betrachteten die Kindertaufe als unerlaubt bzw. „wie eine nicht geschehene Taufe“ (161)⁸⁹.

[7] Waldenser- und Methodistenkirchen können heute den Wert der früheren täuferischen und späteren baptistischen Kritik an der Kindertaufe im Rahmen des „konstantinischen“ Christentums würdigen und die entsprechenden evangelischen Argumente besser verstehen: „Deshalb begrüßen sie mit Freude und Dankbarkeit das Zeugnis der baptistischen Gemeinden hinsichtlich der

⁸⁸ Waldenser, Methodisten und Baptisten scheinen hier eine Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe zu gebrauchen, wie sie auch von Karl Barth, KD IV/4 (C.1.1), vertreten wird. Die Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe wird an dieser Stelle allerdings nur thetisch, ohne weiterführende Hinweise festgehalten.

⁸⁹ Der Text der Vereinbarung formuliert sowohl in Bezug auf die Täufer wie auch in Bezug auf die Baptisten im Imperfekt und läßt also den gängigen baptistischen Standpunkt, die Säuglingstaufe als unerlaubt bzw. als nicht geschehene Taufe zu bewerten, als eine vergangene Anschauung erscheinen. Daß sich die baptistische Auffassung in diesem Punkt zumindest bei den Baptisten in Italien derart grundlegend geändert hat, ist als die wesentliche Voraussetzung dafür anzusehen, daß es zu der Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung überhaupt kommen konnte.

Gläubigentaufe“ (161). Waldenser und Methodisten vollziehen ebenfalls, wenn auch nicht ausschließlich, diese Form der Taufe. Sie sind jedoch nicht der Ansicht, daß „eine im Kontext einer gläubigen Familie und einer bekennenden Kirche vollzogene Kindertaufe, ein Akt des Ungehorsams gegenüber dem Wort Gottes oder eine eigenständige Entscheidung der Kirche sei, die ausserhalb des Willens Gottes stehe“ (161).

[8] Baptisten können etlichen theologischen Aussagen, z.B. hinsichtlich der Priorität der Gnade Gottes, zustimmen, die von Waldensern und Methodisten über die Kindertaufe gemacht werden. Dennoch fühlen sie sich nicht dazu berechtigt, die Praxis der Kindertaufe anzuerkennen⁹⁰. Obwohl an dieser Stelle der schwerwiegendste Unterschied zwischen Waldenser-, Methodisten- und Baptistenkirchen liegt – ein Unterschied, der noch weitere Gespräche nach sich ziehen muß –, steht diese Unstimmigkeit einer vollen Gemeinschaft nicht im Wege. Die beiden Gründe dafür werden im Folgenden näher erläutert.

4.3. Die Übereinstimmung hinsichtlich der Taufe

Die beiden Gründe aufgrund derer eine volle Gemeinschaft zwischen Waldenser-, Methodisten- und Baptistenkirchen – trotz verbleibender Differenzen in der Tauffrage – möglich wird, sind folgende:

[1] *Übereinstimmung hinsichtlich wesentlicher Grundlagen*: Auch wenn Waldenser, Methodisten und Baptisten verschiedene Formen der Taufe praktizieren, so besteht zwischen den Partnern der Vereinbarung doch eine „weitgehend gemeinsame theologische Grundlage“ (162). Als Punkte der Übereinstimmung werden an dieser Stelle hervorgehoben: [1] die gemeinsame Bindung an die Aussagen der heiligen Schrift bezüglich der Taufe, [2] die gemeinsame Betonung der engen Beziehung zwischen Taufe und Glaubensbekenntnis und [3] – im Anschluß an den baptistisch-reformierten Dialog – die „Tatsache,

⁹⁰ An dieser Stelle erfolgt eine wichtige Differenzierung: Baptisten sehen sich zwar nicht in der Lage, die *Praxis* der Säuglingstaufe anzuerkennen. Wenn aber Baptisten im Fortgang des Dokuments zugestehen, daß sie bei den Einigungspartnern das Wesen und die Früchte der Taufe erkennen können und bei der Nennung der Merkmale der Kirche auch die Taufe anführen ohne zu bestreiten, daß bei Waldensern und Methodisten die Säuglingstaufe Zeichen der christlichen Kirche sein kann, dann wird deutlich, daß Baptisten, wenn sie auch explizit die *Praxis* der Säuglingstaufe ablehnen, doch implizit die *Gültigkeit* der Säuglingstaufe anerkennen.

daß ‚in Bezug auf die Taufe es keinen stellvertretenden Glauben gibt‘ (162). Beide Formen der Kindertaufe und Gläubigentaufe betonen je auf ihre Weise den Vorrang der Gnade Gottes. An spezifischen Merkmalen für die unterschiedlichen Taufformen werden genannt: Die Gläubigentaufe unterstreicht ‚die Gemeinschaft in Tod und Auferstehung des Herrn im Glauben‘ sowie ‚die persönliche Entscheidung, auf die Berufung Gottes zu antworten‘ (162). Die Kindertaufe hebt besonders die Bedeutung des Bundes sowie die Verantwortung der Familie und Gemeinde für den Täufling hervor⁹¹.

[2] *Das Wirken und die Früchte des Geistes*: Der entscheidende Grund, warum die unterschiedlichen Taufformen für Waldenser, Methodisten und Baptisten kein Hindernis für eine volle Kirchengemeinschaft mehr darstellen, findet sich für die Vereinbarungspartner in den Tauffassagen des Neuen Testaments, wo ‚mehr Wert auf die Früchte der Taufe gelegt [wird] als auf ihre Form‘ (163). Aus diesem Grund erklären sich die Baptistenkirchen dazu bereit, eine Person ‚in jeder Hinsicht als Glied ihrer Gemeinde aufzunehmen, wenn in jener Person die Wirklichkeit der Früchte der Taufe festzustellen ist, unabhängig von deren Form und vom Zeitpunkt ihres Vollzuges. Das Vorhandensein der Früchte zeigt, dass dank des Wirkens des Geistes das Wesen der Taufe in jener Person gegenwärtig ist‘ (163). Denselben Grundsatz bringen Waldenser- und Methodistenkirchen gegenüber Mitgliedern der Baptistenkirchen zum Ausdruck. In dieser wechselseitigen Zustimmung besteht die gegenseitige Anerkennung.

⁹¹ Die Vereinbarung bemerkt zwar zudem auch, daß durch die Kindertaufe der Vorrang der Gnade Gottes ‚besonders‘ betont wird. Gegen eine solche Aussage ist m.E. aber Beasley-Murray, *Taufe*, 497, recht zu geben, der einwendet, daß es irreführend ist zu behaupten, ‚die Gnade sei größer, wo der Empfänger sich ihrer nicht bewußt und unfähig ist, sie zu erkennen und auf sie einzugehen‘, und fragt, ob nicht im Gegenteil die Gläubigentaufe das Wesen der Gnade Gottes höher schätzt und besser zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus erscheint eine Beurteilung der beiden Taufformen, die begründet wird mit einer besonderen Betonung des Vorrangs der Gnade Gottes bei einer der beiden Taufformen als grundsätzlich unangemessen. Auch hier ist Beasley-Murray zuzustimmen, der unterstreicht: ‚Doch Konkurrenz ist hier nicht am Platze: Wir sind alle Schuldner der Gnade, wo immer uns die Vorsehung Gottes hingestellt hat, und wer immer Christus bekennt, erkennt dankbar an, wie tief er ihm verpflichtet ist‘ (ebd.).

4.4. Anerkennung als Gehorsamsakt – Charakterisierung und Motive der gegenseitigen Anerkennung

Waldenser, Methodisten und Baptisten werten die erreichte gegenseitige Anerkennung als wohlüberlegten, wohlbegründeten, feierlichen und verpflichtenden Akt. Die Anerkennung bezieht sich nicht nur auf die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder der jeweils anderen Kirchen, sondern beinhaltet darüber hinaus eine gegenseitige Anerkennung als „Schwesterkirchen“ (164). Waldenser, Methodisten und Baptisten sehen in der gegenseitigen Anerkennung ein von Gefahren begleitetes Unternehmen und formulieren einen demütigen Vorbehalt: letztlich ist es einzig Gott allein, der die Herzen kennt und in der Lage ist zu sagen, „wer ein Christ ist und wer nicht“, dabei sei – mit Verweis auf Mt. 25,31-46 – mit allen möglichen Überraschungen zu rechnen (164). Die Bezeichnung und den Namen „Christ“ trage man unverdient.

Die gegenseitige Anerkennung ist ein Glaubensakt in dem Sinne, daß sie auf Grundlage des Glaubens an Christus und an das Sein der Kirche in ihm vollzogen wird. Sie ist darüber hinaus ein Akt des Unterscheidungsvermögens, „durch den eine Kirche in der anderen die wesentlichen Merkmale (*notae ecclesiae* wurden sie einmal genannt) einer christlichen Gemeinde wiedererkennt“ (165). Als diese wesentlichen Merkmale werden genannt: „[1] die christliche Botschaft (oder das ‚Evangelium‘) gemäss der biblischen Richtschnur, [2] die Taufe und das Abendmahl entsprechend der neutestamentlichen Einsetzung⁹², [3] das gemeinschaftliche Leben nach dem Grundsatz der Geschwisterlichkeit, Gegenseitigkeit, Mitverantwortung und Kollegialität, [4] die

⁹² Mit dieser Aussage anerkennen Baptisten indirekt, daß auch die von Waldensern und Methodisten geübte Säuglingstaufe gemäß neutestamentlicher Einsetzung geschieht, denn andernfalls hätte man diese Aussage auf die Gläubigentaufe einschränken müssen. Diese implizite Anerkennung der Schriftgemäßheit der Säuglingstaufe steht in einer gewissen Spannung zu der früheren Aussage, nach der sich Baptisten nicht dazu berechtigt sehen, die Praxis der Kindertaufe anzuerkennen. Entweder man anerkennt die Schriftgemäßheit auch der Säuglingstaufe, wie es an dieser Stelle geschieht, dann hätte man nicht gleichzeitig ihre Praxis ablehnen können. Oder man lehnt die Praxis der Säuglingstaufe ab, dann hätte man dies damit begründen müssen, daß sie nicht den Aussagen des Neuen Testaments zur Taufe entspricht, wie Baptisten es normalerweise tun. Hier liegt eine Inkonsequenz bei der baptistischen Position, die den baptistischen Vereinbarungspartnern entweder ungewollt entgangen ist oder aber aufgrund des starken Einigungswillens von ihnen bewußt übergangen wurde.

tägliche Suche nach dem, dem Wort Gottes entsprechenden ‚neuen Leben‘, das im Liebesgebot seinen höchsten und zusammenfassenden Ausdruck findet“ (165f.)⁹³. Die gegenseitige Anerkennung dient nicht als Selbstzweck, sondern der Mission und der Evangelisation, um ein glaubwürdiges Zeugnis zu befördern.

Abschließend wird die gegenseitige Anerkennung als ein Akt des Gehorsams charakterisiert: Die Partner wollen innerhalb der noch gespaltenen evangelischen Christenheit Italiens „ein kleines Zeichen der Einheit“ setzen, weil eine weitere Aufrechterhaltung der Kirchen nach Überzeugung der Vereinbarungspartner dort zur Sünde wird, wo sie nicht vom Glauben her zu verantworten und geboten ist, und sie somit der Einzigartigkeit des Herrn Jesus Christus widerspricht und das gemeinsame Zeugnis schwächt (167).

4.5. Zusammenfassende Reflexion

Die gegenseitige Anerkennung zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien ist ein bedeutender Schritt im europäischen Raum. Erstmals sprechen sich Kirchen, die die Säuglingstaufe als Regeltaufe praktizieren, und Baptisten gegenseitig die volle Anerkennung aus. Vier Aspekte verdienen, besonders hervorgehoben zu werden:

[1] Als erster Grund für die gegenseitige Anerkennung wird genannt, daß Waldenser, Methodisten und Baptisten eine gemeinsame theologische Basis miteinander teilen, daß sie also in wesentlichen Grundaussagen des Glaubens übereinstimmen.

[2] Als zweiten Grund für die gegenseitige Anerkennung heben Waldenser, Methodisten und Baptisten die gemeinsame Beobachtung hervor, daß im Neuen Testament mehr Wert auf die Früchte der Taufe gelegt wird als auf ihre Form. Die gegenseitige Anerkennung beruht darauf, daß aufgrund des Wirkens des Geistes die Früchte, die dieser in einer Person wirkt, anzeigen, daß auch das Wesen der Taufe in jener Person gegenwärtig ist.

[3] Ein starkes Motiv für die gegenseitige Anerkennung geht für Waldenser, Methodisten und Baptisten von der Erkenntnis aus, daß eine weitere Aufrechterhaltung der Kirchentrennung dem gemeinsamen Dienst in Mission und Evangelisation hinderlich wäre, daß aber eine gegenseitige Anerkennung we-

⁹³ Numerierung W.K.

sentlich zu einem glaubwürdigeren gemeinsamen missionarischen wie diakonischen Zeugnis führt.

[4] Die gegenseitige Anerkennung erfolgt für Waldenser, Methodisten und Baptisten nicht als ein beliebiger, sozusagen optionaler Schritt, der auch unterbleiben könnte, sondern wird als ein „Akt des Gehorsams“ charakterisiert (167). Eine Nichtanerkennung und fortdauernde Kirchentrennung wäre für Waldenser, Methodisten und Baptisten aufgrund der schon bestehenden Gemeinsamkeiten als Ungehorsam und Sünde zu betrachten, „einerseits weil sie dem Einzig-Sein des Herrn und der Einheit des Glaubens widerspricht, andererseits weil sie das gemeinsame Zeugnis schwächt, indem sie es aufspaltet“ (167)⁹⁴.

Ein Defizit des Einigungsdokuments ist in seiner Undeutlichkeit bzw. Widersprüchlichkeit zu sehen, was den genauen Inhalt der gegenseitigen Anerkennung hinsichtlich der Tauffrage betrifft. Diese Widersprüchlichkeit äußert sich darin, daß Baptisten an einer Stelle explizit die Praxis der Säuglingstaufe ablehnen, während sie an anderer Stelle implizit der Einsetzung auch der Säuglingstaufe nach dem Neuen Testament zustimmen können. Hält man sich an die explizite Aussage des Dokuments, so ergibt sich, daß die gegenseitige Anerkennung nicht die Befürwortung der Praxis der Säuglingstaufe vonseiten der Baptisten einschließt. Die gegenseitige Anerkennung wird also offensichtlich trotz ungelöster Tauffrage vollzogen⁹⁵.

Für weitere Bemühungen um eine gegenseitige Anerkennung zwischen Baptisten und Kirchen mit Säuglingstaufe über den Raum Italiens hinaus ist eine Klärung der hinsichtlich der unterschiedlichen Beurteilung der Säuglingstaufe noch bestehenden Fragen und Probleme sowie die Suche nach entsprechenden Lösungsansätzen erforderlich. Im folgenden Teil der Untersuchung

⁹⁴ Für Baptistenkirchen, die eine gegenseitige Anerkennung aufgrund ihrer Ablehnung der Gültigkeit der Säuglingstaufe noch nicht vollziehen können, scheint sich damit eine Güterabwägung zu ergeben, die darin besteht, entweder [1] eine Anerkennung zu verweigern und damit dem Zeugnis von Jesu Christus und der Mission zu schaden oder [2] die Säuglingstaufe wenn schon nicht in ihrer Vorzugswürdigkeit so doch zumindest in ihrer Gültigkeit anzuerkennen und auf eine Praxis zu verzichten, die von anderen Kirchen als „Wiedertaufe“ angesehen wird.

⁹⁵ So urteilt auch E. Geldbach, *Taufe*, 154.

soll daher zum einen im Rekurs auf reformierte, lutherische und baptistische Tauflehren das Profil und die jeweiligen Argumente der konfessionellen Positionen deutlicher herausgearbeitet werden; zum anderen sollen erfolgversprechende Ansätze, die im weiteren ökumenischen Gespräch zu einer Einigung und gegenseitigen Anerkennung führen könnten, weiterverfolgt werden. Sollten Baptisten im weiteren ökumenischen Gespräch bei einer Kritik der Säuglingstaufe bleiben, so wäre beispielsweise zu klären, welchen genauen Charakter diese Kritik im Rahmen einer gegenseitigen Anerkennung haben könnte. Ein Lösungsansatz könnte m.E. darin bestehen, daß Baptisten zwar auch weiterhin auf mit der Säuglingstaufe gegebene Probleme aufmerksam machen und für die Vorzugswürdigkeit der Gläubigentaufe gegenüber der Säuglingstaufe eintreten, grundsätzlich aber die Gültigkeit einer bereits vollzogenen Säuglingstaufe anerkennen.

C. Dogmatische Ansätze

1. Reformierte Ansätze

1.1. Karl Barth⁹⁶

Mit seiner Kritik der Kindertaufe hat Barth eine Diskussion angestoßen, die sich in einer Fülle von Publikationen niederschlug⁹⁷. Charakteristisch für Barths allgemeine Tauflehre ist die grundsätzliche Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe. Diese Unterscheidung legt Barth seiner Untersuchung von Beginn an zugrunde, begründet sie jedoch erst an späterer Stelle bei seinen Ausführungen zum Sinn der Taufe, in denen er sich gegen ein Verständnis der Taufe als Sakrament wendet⁹⁸. Mit dem Begriff „Geisttaufe“ bezieht sich Barth auf die beiden Voraussetzungen, durch die es zur Begründung des christlichen Lebens kommt: die Auferstehung Jesu Christi und das Werk des Heiligen Geistes. Der Begriff „Wassertaufe“ bezeichnet die christliche Taufe mit Wasser, die Barth zufolge als menschliche Antwort auf die zuvor erfahrene Geisttaufe zu verstehen ist.

Ausgehend von diesem grundsätzlichen Ansatz ist Barths Kritik der Kindertaufe zweifach motiviert: [1] Barths grundsätzliches Verständnis der christlichen Taufe mit Wasser als Antwort- und Bekenntnishandlung des Täuflings, wie es soeben kurz skizziert wurde, schließt in sich eine Zurückweisung traditioneller dogmatischer Ansätze, die die Taufe als ein Sakrament verstehen und von einem solchen Verständnis her auch die Legitimität der Kindertaufe begründen. Barths Kritik der Kindertaufe folgt also unmittelbar aus seinem Taufverständnis: Weil bei der Kindertaufe die Antwort- und Bekenntnishandlung des Täuflings nicht realisiert wird, darum ist sie nicht als rechte Form der Taufe anzusehen. [2] Relativ unabhängig von seinem eigenen Taufverständnis überprüft Barth traditionelle Konzeptionen und Argumente, mit denen die Legitimität der Kindertaufe gesichert werden soll. Aus einer detaillierten Ausein-

⁹⁶ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: K. Barth, KD IV/4. Gute Einführungen und Analysen der Schrift finden sich bei E. Jüngel, Lehre, und W. Kreck, Tauflehre.

⁹⁷ Einer Darstellung der von K. Barth ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe ist die Dissertation von H. Hubert, *Der Streit um die Kindertaufe*, gewidmet.

⁹⁸ Vgl. KD IV/4, 110ff.

andersetzung mit den Argumenten der Befürworter der Kindertaufe folgen weitere Argumente für eine Zurückweisung der Kindertaufpraxis.

Eine Beschäftigung mit der Tauflehre Barths und die Aufnahme seiner Position ist aus zwei Gründen bedeutsam: [1] Während Barths Hauptargument gegen die Kindertaufe, das aus seinem eigenen Taufverständnis und der ihm zugrundeliegenden Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe folgt, neu überdacht werden muß, behält seine Prüfung der Argumente der Befürworter der Kindertaufe bleibende Bedeutung. [2] Bei Barth ist eine charakteristische Inkonsistenz zu beobachten, die dadurch entsteht, daß Barth entgegen seiner eigenen allgemeinen Auffassung der Taufwirklichkeit, die in dem Bekenntnishandeln des Täuflings das Wesentliche an der Wassertaufe sieht, an der Gültigkeit der Kindertaufe festhält, obwohl ihr gerade das, was nach Barths Ansicht die Taufe zur Taufe macht – nämlich das glaubende Antwort- und Bekenntnishandeln des Menschen – fehlt.

Da Barths Kritik der Kindertaufe eine Konsequenz seines allgemeinen Verständnisses der Wirklichkeit der Taufe ist, werde ich in meiner Darstellung seiner Tauflehre so vorgehen, daß ich zunächst seine allgemeine Tauflehre und daran anschließend seine Kritik an der Kindertaufe untersuche.

1.1.1. Zum Verständnis der christlichen Taufe

1.1.1.1. Die Taufe mit dem Heiligen Geist

Die Grundfrage, die Barths Abhandlung über die Geisttaufe zugrunde liegt, ist die Frage „nach dem Ursprung, Anfang und Einsatz der auf die Treue Gottes antwortenden, ihr entsprechenden Treue des Menschen“ (3). Die Schwierigkeit, die eine Antwort auf diese Frage zu lösen hat, besteht darin, daß die Erweckung und der Ursprung dieser menschlichen Treue auf der einen Seite „ganz allein im Ermessen Gottes“, in einer „ihm allein verfügbaren Möglichkeit“ liegt, auf der anderen Seite aber „Treue gegen Gott als *menschliche* Tat, christliches Leben als Leben eines *Menschen* zu verstehen“ ist (4).

Zwei Faktoren unterscheidet Barth, die die „Geisttaufe“ ausmachen, aufgrund derer es also zu dem Ereignis kommt, daß „*ein bestimmter Mensch ... zur Neuorientierung und Neugestaltung seines Lebens befreit*“ wird (25). Zum einen hat die geschehene Geschichte Jesu Christi ihre Macht, im Leben eines bestimmten Menschen zum Ereignis seiner Neuorientierung und Neugestaltung

zu werden, „unabhängig von unserem Erfahren ... darin bewiesen, daß *Jesus Christus von den Toten auferstanden ist*“ (26). Zum anderen ist es das Werk des Heiligen Geistes, daß „die in der Auferstehung Jesu Christi allen Menschen offenbarte Geschichte einem bestimmten Menschen als seine *eigene* Heilsgeschichte offenbar und gegenwärtig“ wird (30). Dieser zweite Faktor, durch den es zur Begründung des christlichen Lebens von bestimmten Menschen kommt, ist für Barth die „*Taufe mit dem Heiligen Geist*“ (33). Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten und das Werk des Heiligen Geistes sind also die beiden Faktoren der einen Macht Gottes, aufgrund derer es zur Begründung des christlichen Lebens kommt.

Von den fünf Punkten, in denen Barth das Konzept der Geisttaufe interpretierend zusammenfaßt, seien an dieser Stelle die ersten beiden hervorgehoben: [1] Der Anfang des christlichen Lebens geschieht nach Barth „in einer unmittelbaren“ – also keiner kirchlichen Vermittlung bedürftigen – „Selbstbezeugung und Selbstmitteilung des lebendigen *Jesus Christus* in seinem im Werk des Heiligen Geistes *hic et nunc* an einen bestimmten Menschen ergehenden Macht- und Tatwort“ (35)⁹⁹. [2] Die Geisttaufe ist nach Barth eine den Menschen von innen heraus neu begründende Gestalt der „wirksame[n] und Wirklichkeit schaffende[n] Gnade Gottes. Die Geisttaufe – und nicht so die Taufe mit Wasser – ist göttlich *effektives, kausatives, ja kreatives* u. zw. *göttlich* wirksames, *göttlich* verursachendes, *göttlich* schöpferisches Handeln

⁹⁹ Insofern Barth sich hier gegen ein magisch-sakramentales Verständnis kirchlichen Handelns und insbesondere gegen ein *ex-opere-operato*-Verständnis der Taufe ausspricht, ist ihm zuzustimmen. Daß sich Gott für sein Heilswirken an Menschen in seiner Freiheit aber überhaupt keiner kirchlich-menschlicher Handlungen wie z.B. Wortverkündigung, Wassertaufe oder Handauflegung – also allesamt leiblich vermittelte und erfahrbare Vollzüge – bedienen sollte und dies auch tut, ist allerdings nicht ohne weiteres einsichtig und wird von Barth nicht hinreichend begründet. Barth widerspricht damit auch seiner eigenen in KD I/1 ausgeführten Konzeption, der zufolge er die Bibel als die zweite und die kirchliche Verkündigung als die dritte Gestalt des Wortes Gottes versteht. Daß die Neubegründung des christlichen Lebens durch eine völlig unmittelbare, von jeder kirchlichen Vermittlung unabhängigen Selbstbezeugung Jesu Christi stattfindet, wird man von Paulus (Röm. 10,14ff.) herkommend, der den Zusammenhang von Glaube, Hören und Predigt betonte, gerade nicht behaupten können (so auch W. Kreck, *Tauflehre*, 405-410).

wirksames, *göttlich* verursachendes, *göttlich* schöpferisches Handeln am und im Menschen“ (37).¹⁰⁰

1.1.1.2. Die Taufe mit Wasser – Einleitung

Geisttaufe und Wassertaufe als die beiden Momente der Begründung des christlichen Lebens sind Barth zufolge zugleich „*zusammen* zu sehen wie zu *unterscheiden*“ (45). Die Tat Gottes als die *göttliche* Wendung und die Tat des Menschen als die menschliche Entscheidung müssen je für sich streng als solche verstanden werden. Geht es in der Geisttaufe „um Gottes mit seiner *Gabe* ausgesprochenes *Wort* und *Gebot*“, so geht es in der Wassertaufe um „den dem Menschen als *Empfänger* der Gabe Gottes aufgegebenen ... *Gehorsam* seines *Glaubens*“ (45), „seinen *Entschluß*“, „seine *Entscheidung*“, um seinen „in Dankbarkeit zu vollziehenden totalen *Lebensakt*“ (46). Die Wassertaufe ist als „*christliche Taufe* die *erste Gestalt* der der *göttlichen* Wendung entsprechenden *menschlichen Entscheidung* in der Begründung des christlichen Lebens“ (49).

Auf die grundlegende Frage, was die christliche Taufe sei, antwortet Barth in einem ersten Schritt mit sieben Sätzen, die er jeweils durch ausführliche Hinweise auf das Neue Testament begründet¹⁰¹. Deren für das Folgende bedeutsamster Hinweis richtet sich darauf, daß es sich bei der Taufe um einen Akt handelt, zu dem sich der Täufling aufgrund „seines eigenen *Entschlusses* und *Handelns*“ dank der ihm widerfahrenen Erschließung des *göttlichen* Heilswerkes und Heilswortes aufgerufen weiß (53).

Die dogmatische Lehre von der Wassertaufe entfaltet Barth dann durch Beantwortung der Fragen nach [1] dem Grund, [2] dem Ziel und [3] dem Sinn der Taufe.

1.1.1.3. Der Grund der christlichen Taufe

Barths Ausführungen zum Grund der Taufe antworten auf die Frage, warum die Taufe in der Kirche immer wieder geübt worden ist und die Kirche sich der Praxis der Taufe verpflichtet weiß. Der Grund der christlichen Taufe liegt für

¹⁰⁰ Die Hauptfrage an dieser Stelle ist, wie Barth seine Abtrennung der Geisttaufe von der Wassertaufe begründet. Dieser Frage wird weiter unten bei Barths Zurückweisung eines Verständnisses der Wassertaufe als Sakrament nachzugehen sein.

¹⁰¹ Vgl. KD IV/4, 49-54.

Barth in der Geschichte Jesu Christi selbst, insbesondere in seiner eigenen Taufe durch Johannes im Jordan. Die Taufe Jesu durch Johannes ist für Barth der „Angelpunkt zwischen göttlicher Wendung und menschlicher Entscheidung“ und d.h. der Angelpunkt zwischen Geisttaufe und Wassertaufe (58)¹⁰². Indem sich Jesus von Johannes taufen läßt, [1] unterstellt sich Jesus ganz der Herrschaft Gottes, [2] solidarisiert er sich mit dem sündigen Menschen und [3] tritt den ihm befohlenen Dienst für Gott und Menschen an. Die christliche Gemeinde tauft, weil sie sich verpflichtet weiß, diesem Anfang des Dienstes Jesu in seiner Taufe durch Johannes zu entsprechen. Durch Jesu Taufe im Jordan ist Barth zufolge eine „Ordnung“ für die Gemeinde aufgerichtet, die Taufe mit Wasser „auch konkret, in derselben Gestalt nachzuvollziehen“ (75). In Jesu eigener Taufe hat die christliche Taufe mit Wasser nach Barth „einen ein für allemal gelegten und gültigen Grund“ (75).

Im Anschluß an Barths Verweis auf die Taufe Jesu durch Johannes als Grund der christlichen Taufe soll auf zweierlei hingewiesen werden.

[1] *Die Taufe Jesu als Modell für die Taufe von Kindern christlicher Eltern:* Mit der Taufe Jesu durch Johannes ist der christlichen Kirche bereits das Modell einer Taufe für die Situation von Menschen vorgegeben, die ihre Taufe als schon auf dem Weg mit Christus Seiende und in der Beziehung zu Jesus Christus Stehende vollziehen. Als entsprechendes Modell für Menschen, die ihre Taufe als Ausdruck einer Bekehrung im Sinne einer erstmaligen Hinwendung zu einem Leben mit Jesus Christus erfahren, kann die Taufe des Paulus angesehen werden. Das Besondere an der Taufe Jesu für die Frage nach der theologischen Begründung der Säuglingstaufe ist, daß an Jesu eigener Taufe die von Barth genannten Elemente deutlich werden: Unterstellung unter die Herrschaft Gottes, Solidarisierung mit den sündigen Menschen und Dienstantritt für Gott und Menschen. Gerade diese Aspekte können mit der Praxis der Gläubigentaufe festgehalten werden, gehen aber verloren, wenn die Taufe nach dem Modell der Taufe Jesu durch Johannes ersetzt wird durch die Säuglingstaufe¹⁰³.

¹⁰² Barth leitet, KD IV/4, 56f., die Einsetzung der christlichen Taufe darüber hinaus indirekt vom Taufbefehl in Mt. 28,19 ab. Den „*eigentlichen* Grund der christlichen Taufe“ sieht er allerdings in Jesu eigener Taufe durch Johannes im Jordan (57).

¹⁰³ Vgl. dazu auch J. W. McClendons Konzeption der beiden Taufmodelle der Taufe des Paulus und der Taufe Jesu, *Doctrine*, 390f.

[2] *Trinitarische Struktur bei der Taufe Jesu und bei der christlichen Taufe – erster Ansatzpunkt für eine Überwindung der Trennung von Geisttaufe und Wassertaufe*: Barth übergeht wertvolle Einsichten, die aus einer Beachtung der trinitarischen Struktur der Taufe Jesu erwachsen. Die trinitarische Struktur, die bei der Taufe Jesu insbesondere im Handeln des Vaters und des Geistes deutlich wird, erschließt einen Deutungshorizont, von dem her auch die trinitarischen Dimensionen der christlichen Taufe erhellt werden kann¹⁰⁴. Die trinitarischen Dimensionen der christlichen Taufe – auch der Taufe mit Wasser – zu erkennen, eröffnet Möglichkeiten, eine falsche Abtrennung der Geisttaufe von der Wassertaufe, wie sie m.E. bei Barth vorliegt, zu überwinden und ermöglicht ein Verständnis der christlichen Taufe, das die Tiefendimension der christlichen Taufe im Handeln des Heiligen Geistes gegründet sieht, der bei der Taufe mit Wasser gegenwärtig ist und am Täufling handelt¹⁰⁵.

1.1.1.4. Das Ziel der Taufe

Das Ziel der Taufe ist Barth zufolge der Taufe selbst „nicht immanent, sondern *transzendent*“ (76). Die christliche Taufe weist über sich selbst hinaus. Ihr Ziel ist „*Gottes Versöhnungstat* in Jesus Christus durch den Heiligen Geist“, also das, was von Barth zuvor als „die das christliche Leben von oben her begründende *göttliche Wendung* und also als die Taufe mit dem Heiligen Geist“ bezeichnet wurde (79). Damit ist das Ziel der christlichen Taufe in einem ersten Schritt markiert. Eine detailliertere Bestimmung des Ziels der christlichen Taufe gewinnt Barth durch einen Vergleich der christlichen Taufe mit der Johannaufgabe. Diesen Vergleich führt Barth in zwei Schritten durch, bei denen es m.E. allerdings zu einem Widerspruch kommt.

In einem ersten Schritt macht Barth darauf aufmerksam, „daß die Beziehung der christlichen Taufe zu ihrem Ziel *nach* Pfingsten ... *nicht* einfach *dieselbe* ist wie ... in der Taufe des Johannes“ (82). In sechs Abschnitten benennt Barth daher wichtige Unterschiede zwischen der christlichen Taufe und der Taufe des Johannes¹⁰⁶, deren wichtigster m.E. der ist, daß die christliche Taufe nach

¹⁰⁴ Einer Erläuterung und Erhellung der trinitarischen Dimensionen der Taufe Jesu ist die gesamte Untersuchung von K. McDonnell, *Baptism*, gewidmet.

¹⁰⁵ Zum Gedanken der Tiefendimension der Taufe vgl. T. F. Torrance, *Baptism*, 82ff.

¹⁰⁶ Vgl. KD IV/4, 82-94.

Pfingsten im Unterschied zur Johannestaufe von der Ausgießung und Mitteilung des Geistes herkommt¹⁰⁷.

In einem zweiten Schritt beurteilt Barth die im ersten Schritt herausgestellten Unterschiede zwischen der Johannestaufe und der nachpfingstlichen christlichen Taufe lediglich als graduelle Unterschiede und kommt für den Vergleich der Johannestaufe mit der christlichen Taufe zu einem dreiteiligen Ergebnis:

[1] Erstens folgt für Barth aus dem Vergleich, „daß das *Ziel* der Taufe des Johannes und das der sich ihr auf Grund der Taufe Jesu selbst anschließenden Taufe der christlichen Gemeinde, unter allen Gesichtspunkten betrachtet, *eines* und *dasselbe* ist“: „die eine Heils- und Offenbarungstat Gottes“ (94). Das Ziel der Taufe setzt Barth sodann mit ihrer Substanz gleich und kommt zu dem Schluß, daß „Jesus Christus selbst die Substanz der Taufe“ ist (94)¹⁰⁸. Von hierher hält Barth es auch für möglich zu sagen, daß bezüglich dieses Ziels und dieser Substanz „die Taufe des Johannes und die der nachpfingstlichen Gemeinde nicht zwei verschiedene Taufen, sondern *eine* und *dieselbe*“ sind (95).

Mit dieser Aussage nivelliert Barth also die im ersten Schritt noch festgehaltene Differenz zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe, die sich durch ihre unterschiedliche Beziehung auf das Ziel der Taufe ergibt. Daß die Johannestaufe und die nachpfingstliche, christliche Taufe als eine und dieselbe angesehen werden könnten, dieser Auffassung Barths widerspricht offensichtlich schon die in Apg. 19,1-7 berichtete Begebenheit. Dort wurden die Johannesjünger eigens auf den Namen Jesu Christi getauft und ihre zuvor von Johannes empfangene Taufe wurde nicht schon als eine solche Taufe angesehen, bei der „also – indirekt oder direkt, implizit oder explizit – auf seinen [Jesu] Namen getauft“ wurde¹⁰⁹. Die Art der Beziehung auf das Ziel der Taufe ist als eine für die Unterscheidung der Johannestaufe von der christlichen Taufe wesentliche Differenz zu beurteilen. Die Johannestaufe blickt auf das Heilswerk Christi sowie das Wirken des Geistes im Modus der Erwartung, während die christli-

¹⁰⁷ Vgl. KD IV/4, 84f.

¹⁰⁸ Barth gibt leider keinen Aufschluß über sein Substanzverständnis. Daß Jesus Christus als das Ziel und darum auch zugleich als die Substanz von Johannestaufe und nachpfingstlicher, christlicher Taufe anzusehen und darum eine Gleichsetzung von Johannestaufe und der auf den Namen Jesu Christi vollzogenen christlichen Taufe legitim ist, wird von ihm nur behauptet, nicht aber begründet.

¹⁰⁹ So Barth, KD IV/4, 94.

che Taufe auf Christi Geschichte zurückblickt und Christus als der Auferstandene durch den Geist bei ihr gegenwärtig ist. Eine Gleichsetzung von Johannestaufe und christlicher Taufe über Jesus Christus als „Substanz“ der Taufe geht fehl, weil sie den Modus der Gegenwart Christi und das Wirken des Geistes Gottes nicht hinreichend berücksichtigt: Christus ist bei der christlichen Taufe als der auferstandene Herr gegenwärtig und durch das Wirken des Heiligen Geistes erhält der Täufling an Tod und Auferstehung Christi Anteil.

[2] Zweitens hält Barth fest, daß es sich bei den Unterschieden zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe nicht um innere, sachliche, sondern lediglich um komparative Unterschiede handelt. Diese resultieren aus der Tatsache, daß die Tat Gottes, die am Jordan angekündigt wurde, inzwischen Ereignis geworden ist. Damit ist für Barth eine „*relative* Veränderung“ gegeben (95). Zwar ist nicht das Ziel der Taufe – die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus – ein anderes geworden, wohl aber ist der „*Charakter*“ der Taufe ein neuer dadurch geworden, daß der angekündigte Stärkere, daß Jesus Christus gekommen ist und die Versöhnung ins Werk gesetzt hat (95)¹¹⁰.

[3] Als drittes Ergebnis des Vergleichs kommt Barth zu dem Schluß, daß es beim Übergang von der Johannestaufe zur christlichen Taufe zu keiner „Veränderung des *Verhältnisses* zwischen dem *Ziel* der Taufe in Gottes Heils- und Offenbarungstat und der diesem Ziel zugewendeten *Aktion* des Taufen und Getauftwerdens“ kommt (96). Es bleibt auch in der christlichen Taufe bei dem grundsätzlichen „*Gegenüber* der grundlegenden *göttlichen* Wendung ... und ihr selbst als der grundlegenden *menschlichen* Entscheidung“, also bei dem *Gegenüber* von Geisttaufe und Wassertaufe (96).

Das zum Ziel der Taufe Gesagte faßt Barth folgendermaßen zusammen: „*Jesus Christus* ist wie der Grund, so auch das von der Taufe als solcher sich

¹¹⁰ Der Gebrauch der beiden Begriffe „Substanz“ und „Charakter“ und ihre Abgrenzung voneinander wird von Barth kaum erläutert. Während die Substanz der Johannestaufe und der christlichen Taufe – Jesus Christus – für Barth die gleiche ist, hat sich der Charakter der beiden Taufen für ihn verändert. Ist aber der Charakter der christlichen Taufe gegenüber dem der Johannestaufe ein anderer, so ist doch wohl auch die damit gegebene Differenz als mehr denn nur eine relative Veränderung zu beurteilen.

abhebende, aber ebenso ihr unverrückbar gesetzte *Ziel*. Auf Ihn als ihr Ziel hin vollzogen, ist sie ... *christliche Taufe*“ (98)¹¹¹.

Wesentliche Differenz zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe – zweiter Ansatzpunkt für eine Überwindung der Trennung von Geisttaufe und Wassertaufe: Die von Barth im ersten Schritt genannte Differenz, die dadurch zustande kommt, daß die christliche Taufe im Unterschied zur Johannestaufe von Pfingsten und der dort stattgefundenen Ausgießung des Geistes herkommt und also auf ein fortwährendes Wirken des Geistes blickt, ist m.E. gegen Barth als ein wesentlicher Unterschied zu bestimmen. Die Johannestaufe im allgemeinen mag noch nach Barths Konzept als eine solche Wassertaufe beurteilt werden, deren Charakter im Blick auf das Handeln des Menschen im Gegenüber zum Handeln des Geistes Gottes verstanden werden kann. Schon beim Geschehen der Taufe Jesu durch Johannes bildet aber das Wirken des Geist einen integralen Bestandteil des gesamten Taufgeschehens. Sie kündigt somit das an, was hinfort – nach Pfingsten – jede christliche Taufe von der Johannestaufe fundamental unterscheidet: das Wirken des Geistes und die Gegenwart des Auferstandenen durch seinen Geist beim Taufgeschehen. Im Unterschied zur Johannestaufe muß von der christlichen Taufe gesagt werden, daß aufgrund der Gegenwart und des Wirkens des Geistes in der christlichen Gemeinde und im einzelnen Gläubigen die Unterscheidung, mit der Barth die Wassertaufe von der Geisttaufe absondert, eine Trennung ist, die für die nachpfingstliche, christliche Taufe unangemessen ist. Von einer christlichen Handlung als einer rein menschlichen oder einer kirchlichen Handlung als einer rein

¹¹¹ Dieser Definition zufolge – Jesus Christus als das Ziel der Taufe macht die christliche Taufe zur *christlichen Taufe* – müßte man auch die Johannestaufe als christliche Taufe bezeichnen können, denn Jesus Christus ist nach Barth auch ihr Ziel, wenn sie auch – wie Barth richtig bemerkt – in einem anderen Verhältnis zu diesem Ziel steht. Dies ist aber für Barth zu vernachlässigen. Barths Gleichsetzung von Johannestaufe und christlicher Taufe funktioniert nur darum, weil Barth die Taufe, wie Johannes sie normalerweise übte, die besondere Taufe, die Johannes an Jesus vollzog, und die christliche Taufe nicht genügend differenziert. Obwohl die Taufe Jesu als erster Vorläufer und grundlegendes Modell der christlichen Taufe gelten kann, ist die Johannestaufe im allgemeinen doch klarer zu unterscheiden von der christlichen Taufe (vgl. McClendon, *Doctrine*, 386f.). Barths Doppelschritt – erstens Charakterisierung der christlichen Taufe, zweitens Relativierung und Nivellierung gegenüber der Johannestaufe – und die damit vollzogene Gleichsetzung von Johannestaufe und christlicher Taufe beseitigt ein wichtiges Differenzierungsniveau.

kirchlichen nach Pfingsten zu reden, wäre so als würde man vom christlichen Leben als solchem unter Absehung des Geistwirkens und der Gegenwart des Auferstandenen durch seinen Geist reden wollen.

1.1.1.5. Der Sinn der Taufe mit Wasser I – negativ: kein Sakrament

Ein besonderes Merkmal, durch das sich Barth mit seiner Tauflehre von der gesamten kirchlich-theologischen Tradition abhebt¹¹², ist seine strenge Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe. Während Barth für die Geisttaufe konsequent auf der „*Göttlichkeit* der Wendung“ (13) besteht, so liegt ihm für die Wassertaufe alles daran, daß ihr Sinn „der Sinn dieser *menschlichen Handlung* als solcher“ ist (111). Bei der Taufe mit Wasser geht es um das Werk von Menschen, „*ihr* auf die Taufe mit dem Heiligen Geist *antwortendes* und nach ihr *rufendes* Tufen und Getauftwerden mit *Wasser*“ (111). Die Wassertaufe ist zwar „durch Gottes in Jesus Christus Ereignis gewordenes Gnadenwerk und Gnadenwort ermöglicht, erlaubt und geboten“, in ihr selbst geht es aber um den Sinn einer menschlichen Tat und einer menschlichen Entscheidung (111). Die Taufe als Wassertaufe geschieht zwar „von der Geisttaufe her und auf sie hin“, sie selbst aber „ist und bleibt Wassertaufe“ (112). Barth selbst beurteilt seine strikte Trennung der Wassertaufe von der Geisttaufe als einen Widerspruch gegen die gesamte kirchlich-theologische Tradition: Als menschliches Werk und menschliche Antwort ist die Wassertaufe „nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel“ und auch „kein Mysterium, kein Sakrament“ (112). Nur durch die konsequente Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe läßt sich nach Barth das Dilemma vermeiden, entweder das menschliche Handeln in der Taufe durch das göttliche Werk zu verdecken und abzuwerten – das hieße dann: „die Geisttaufe integriert sich die Wassertaufe“ (112) – oder dem menschlichen Handeln in der Taufe als solchem göttliche Qualität zuzusprechen – das hieße dann: „die Wassertaufe integriert sich die Geisttaufe“ (112).

Grundsätzliche Kritik der Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe – dritter Ansatzpunkt für eine Überwindung der Trennung von Geisttaufe und Wassertaufe: Dem genannten Dilemma, daß göttliches und menschliches Handeln voneinander verdeckt werden könnten, dadurch zu entgehen, daß man

¹¹² Vgl. KD IV/4, 112ff.

Geisttaufe und Wassertaufe gemäß der Methode Barths voneinander abgrenzt, muß für den Bereich christlichen Handelns als irreführend angesehen werden. Für die beiden von Barth mit „Geisttaufe“ und „Wassertaufe“ bezeichneten Bereiche kommt es zu Verzeichnungen, die korrigiert werden müssen.

Barth will zwar die *Geisttaufe* ganz dem göttlichen Handeln zuschreiben. Dieses Ereignis, in dem die in der Auferstehung Jesu Christi allen Menschen offenbarte Geschichte einem bestimmten Menschen als seine eigene Heilsgeschichte offenbar und gegenwärtig wird, ist aber gar nicht ohne die Mitbeteiligung desjenigen Menschen, dem dies offenbar wird, ohne das Eingehen seiner ganzen Person, seines Wissens und Wollens vorstellbar. Dieses Eingehen auf das Wirken des Geistes ist wiederum aber nicht als im Gegenüber zum Wirken des Geistes geschehend anzusehen. Denn bereits der erste Schritt – wie auch alle weiteren Schritte – des Glaubens, in Folge derer es dann auch zu einem Begehren der Wassertaufe kommt, sind zwar als des Menschen eigene Schritte anzusehen, aber doch so, daß er keinen dieser Schritte allein und ohne den Geist Gottes geht¹¹³.

Hieran schließt sich organisch die Kritik der Barthschen Konzeption der *Wassertaufe* an, bei der Barth ganz auf das menschliche Handeln abstellt. Barth scheint für die Wassertaufe zu suggerieren, es gebe christlich-menschliche Handlungen, die den Charakter allein menschlicher Handlungen „als solcher“ hätten¹¹⁴, an denen also nur der Mensch als Taufender oder als die Taufe Empfangender beteiligt wäre – ohne das Mitwirken des Geistes Gottes. Christliches Handeln ist aber ohne das Handeln des dem Christen innewohnenden Geistes Gottes gar nicht denkbar. So gibt es denn auch keine Wassertaufe, die nicht zugleich auch Taufe durch den Geist Gottes wäre. Daher sollte die Wassertaufe nicht im Gegenüber zur Geisttaufe, sondern als in dieser und also dem Wirken des Geistes gegründet und von diesem umfungen und durchdrungen angesehen werden.

Das Anliegen Barths, menschliches und göttliches Handeln nicht in falscher Weise gegenseitig zu integrieren, ließe sich in angemessenerer Weise dadurch aufnehmen, daß für das Verständnis des Zugleichs von Handeln Gottes und des Menschen bei der Taufe eine Konzeption zugrunde gelegt wird, wie sie im

¹¹³ Vgl. Eckstein, *Wesen*, 115f

¹¹⁴ So Barth, KD IV/4, 111.

Chalcedonense für die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in der Person Jesu gebraucht wurde. Eine Unterscheidung von Handeln Gottes und Handeln des Menschen bei der Taufe ist dann weder dadurch zu lösen, daß die beiden Aspekte getrennt, noch dadurch, daß sie miteinander vermischt werden. Sie sind in ihrer Unterscheidung voneinander wie in ihrer Verbindung miteinander festzuhalten, wenn auch das genaue Wie dieser Korrelation ein Geheimnis bleiben mag¹¹⁵. So ist also auch der Schritt zur Taufe und die Taufe selbst weder auf seiten des Täufers bzw. der Gemeinde noch auf seiten des Täuflings als eine Wassertaufe ohne Geisttaufe zu verstehen.

Mit seiner These, die Taufe sei weder Mysterium noch Sakrament¹¹⁶ widerspricht Barth alten und weit verbreiteten kirchlich-theologischen Traditionen – römisch-katholischen ebenso wie lutherischen und reformierten. Anklänge an seine eigene Position findet Barth bei Calvin, der gesehen hatte, daß die Taufe „auch der initiale Akt der Bezeugung und des verpflichtenden Bekenntnisses des christlichen Glaubens vor Gott, den Engeln und den Menschen“ ist (115)¹¹⁷. Dieser Gedanke wird bei Calvin allerdings nur kurz ausgeführt, da ihm nach Barth vorrangig daran lag „den Regelfall, nämlich die Kindertaufe zu begründen bzw. zu verteidigen“ (115). Größere Übereinstimmung sieht Barth zwischen seiner Position und der von Ulrich Zwingli, der sich mit größerer Bestimmtheit von der sakramentalen Deutung der Taufe distanzierte (141)¹¹⁸.

Steht Barth mit seiner Auffassung von der Taufe, sie sei kein Sakrament, fast gegen die gesamte kirchlich-theologische Tradition, so ist es um so notwendiger, seine eigene Position durch den Rekurs auf das Neue Testament zu verteidigen. In einem ersten Schritt überprüft Barth, wo und wie der Begriff „Mysterium“ im Neuen Testament gebraucht wird. Barth kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis: „ein Gebrauch dieses Begriffs zur Bezeichnung der Taufe findet im Neuen Testament *nicht* statt“ (118). Gleiches gilt für den Begriff „Sakrament“. Ist also eine Berufung auf den Sprachgebrauch des Neu-

¹¹⁵ Vgl. dazu den Verweis von G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 360f., auf die bei der Zwei-Naturen-Lehre entworfene und im *Interim Report of the Church of Scotland's Special Commission on Baptism* auf die Taufe angewandte Konzeption.

¹¹⁶ Die Begriffe „Mysterium“ und „Sakrament“ behält Barth allein der Geschichte Jesu Christi sowie seiner Auferstehung und der Ausgießung des Geistes vor.

¹¹⁷ Vgl. Calvin, *Institutio*, IV, 14, 19; IV, 15, 13.

¹¹⁸ Für die Tauflehren Calvins und Zwinglis vgl. auch J. W. Riggs, *Baptism*, 21-25. 39-51.

en Testaments nicht möglich, so muß in einem zweiten Schritt doch gefragt werden, „ob in den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe nicht doch eben das *gemeint* sein möchte, was man nachher ... ein Mysterium, ‚ein *Sakrament*‘ genannt hat“ (120). Da diese Frage für die Tauflehre Barths und für die in ihr implizierte Kritik der Kindertaufe von großer Bedeutung ist, widmet Barth ihr einen ausführlichen exegetischen Nachweis. Nach einigen hermeneutischen Vorüberlegungen¹¹⁹ unterzieht Barth die entsprechenden Bibelstellen zur Taufe einer eingehenden Untersuchung¹²⁰. In dieser kommt Barth zu einem negativen Ergebnis: einige neutestamentliche Stellen könnten zwar sakramental verstanden werden; es finde sich jedoch kein Text, der in dieser Weise verstanden werden müßte. Barth formuliert zusammenfassend: „die christliche Taufhandlung ist nach dem, was im Neuen Testament über sie zu lernen ist, ... *nicht* als ein den Menschen reinigendes und erneuerndes göttliches Gnadenwerk und Gnadenwort, sie ist also *nicht* als ‚Mysterium‘, nicht als ‚Sakrament‘ im Sinne der herrschend gewordenen theologischen Tradition zu verstehen“ (140).

Pneumatologisch begründetes Sakramentsverständnis – vierter Ansatzpunkt für eine Überwindung der Trennung von Geisttaufe und Wassertaufe: Barths Schlußfolgerung, daß es im Neuen Testament keine Stelle gibt, die sakramental verstanden müßte, durchaus aber einige die so verstanden werden könnten, macht den Weg frei für zwei miteinander verbundenen Fragen, [1] ob es vom Neuen Testament her gute theologische Gründe gibt, die Wassertaufe – anders als Barth es tut – sakramental zu deuten, und [2] was in einem solchen Fall unter „sakramental“ verstanden wird. Was also geboten ist, ist die Beantwortung der Frage, welches theologische Verständnis der Taufe ihrer von den neutestamentlichen Schriften bezeugten Wirklichkeit eher entspricht.

Eine Ansicht der Wassertaufe, die diese abgesehen vom bzw. im Gegenüber zum Wirken des Geistes verstehen will, ist aber schon aus den oben genannten theologischen Gründen zurückzuweisen. Das bedeutet, daß sich ein Verständnis der Wassertaufe als Sakrament aus der grundsätzlichen Einsicht ergibt, daß der Geist Gottes sie in seiner Freiheit zum Ort seines Heilswirkens wählt. Wird die strikte Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe, die bei Barth bis

¹¹⁹ Vgl. KD IV/4, 120f.

¹²⁰ Vgl. KD IV/4, 122-140.

hin zu einer Abtrennung der Wassertaufe vom Geistwirken reicht, aufgegeben, so steht der Weg offen zu einem pneumatologisch orientierten Verständnis der Taufwirklichkeit¹²¹.

Eine Verbindung von Wassertaufe und Geistwirken im Sinne eines Automatismus soll damit nicht behauptet werden. Wo Barths Einspruch sich gegen einen solchen Automatismus richtet, ist ihm Recht zu geben. Das von mir in Blick genommene pneumatologische Sakramentsverständnis ist aber dem biblischen Befund durchaus angemessen, wie sich beispielhaft an 1Kor. 12,13 und Tit. 3,5-7 zeigen läßt¹²².

1.1.1.6. Der Sinn der Taufe mit Wasser II – positiv: eine menschliche Handlung

Anschließend an die Abgrenzung der Wassertaufe gegen ihr Verständnis als ein Sakrament wendet sich Barth der Aufgabe zu, den Sinn der Taufe positiv zu bestimmen. Barth leitet seine folgenden Ausführungen mit dem programmatischen Hinweis ein, daß der Sinn der Taufhandlung „in ihrem Charakter als auf das Tun und Reden Gottes *antwortende*, echt und recht *menschliche* Handlung gesucht werden“ muß (140). Nach einer Abgrenzung gegen Zwinglis Taufverständnis¹²³ und einer Eröffnung mit drei formalen Feststellungen zur Taufe mit Wasser¹²⁴ erreicht Barth die eigentliche Sache mit Beantwortung der

¹²¹ Vgl. dazu E. Schlink, *Lehre*, 53-57, und G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 362-366.

¹²² Vgl. dazu G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 221-226 (zu 1Kor. 12,13). 277-285 (zu Tit. 3,5-7).

¹²³ Vgl. KD IV/4, 141f..

¹²⁴ Die drei formalen Feststellungen, mit denen Barth seine positive Bestimmung des Sinns der Taufe mit Wasser eröffnet, sind: [1] Bezüglich des technischen Vollzugs ist die Taufhandlung nicht der Willkür oder dem Zufall überlassen, sondern ist eine „*abbildende* Aktion“, ein „*konkretes* Geschehen“: eine „*leibliche Waschung mit Wasser*“ (143). [2] Sodann ist die Taufe ein „*Gemeinschaftswerk*“ (143). Einen Unterschied hinsichtlich der Würde des Handelns für den Taufenden und den Täufling mag Barth nicht erkennen. In ihrem Miteinander sind weder der Taufende noch der Zu-Taufende souverän, sondern beide handeln im Dienst des gemeinsamen Herrn. [3] Schließlich beurteilt Barth es als entscheidend für das Verständnis der Taufhandlung, „daß wir es in ihr mit einem *freien Tun* aller beteiligten Menschen zu tun haben“ (144). In der Taufe geschieht eine Antwort des freien Gehorsams, zu der der Mensch allererst von Gott selbst in Jesus Christus durch den Heiligen Geist frei gemacht wurde und die nun den „Charakter einer menschlichen *Entscheidung* trägt“ (145).

Frage: Was geschieht in der Taufhandlung? Was wird von den beteiligten Menschen gewollt, getan und ausgerichtet? Im Mittelpunkt des Taufgeschehens steht nach Barth, daß Menschen mit ihrem ganzen Dasein auf Gottes Tat und Gottes Wort antworten. Die Taufe stellt sich in ihrem Zentrum dar als „Übergang von einem alten auf einen neuen Weg“ (149), als „die gemeinsame Umkehr der Gemeinde und des Täuflings zu Gott“ (150).

Die Bestimmung der Taufe als Umkehr zu Gott wird von Barth in zwei Hinsichten näher charakterisiert¹²⁵. [1] In formaler Hinsicht ist die Taufe „zunächst einfach ein in freier Verantwortlichkeit vollzogener *Gehorsamsakt*“ (169). Der Sinn der Taufhandlung liegt in einem in Freiheit zu leistenden Akt des Gehorsams, in keiner anderen „vermeintlichen Höhe oder Tiefe“ (170). [2] In materialer Hinsicht hat die Taufe aufgrund göttlicher Rechtfertigung den Charakter der „*Absage*“ (175): Sie ist ein Bekenntnis der Sünde und Schuld und Abschied vom begrabenen alten Menschen. Aufgrund göttlicher Heiligung ist die Taufe sodann „*Zusage*“ und „*Glaubensbekenntnis*“, menschliches Wort und Werk, die das göttliche Wort und Werk aufnehmen, beantworten und bestätigen (177)¹²⁶.

Das Problem der Kindertaufe stellt sich nun konsequent aus der Bestimmung des Sinns der Taufe, wie sie Barth vollzogen hat. Ist die Taufe mit Wasser zu verstehen als Gehorsamsakt, ihr Charakter der einer menschlichen Absage und Zusage sowie eines Glaubensbekenntnisses, so stellt sich die folgerichtige Frage, wie es um eine solche Form der Taufe steht, bei der eine Absage und Zusage sowie ein Glaubensbekenntnis des Täuflings nicht gegeben

¹²⁵ Mit Jünger, Lehre, 13, können diese beiden Aspekte als [1] formaler und [2] materialer Aspekt des Sinns der Taufe mit Wasser aufgefaßt werden.

¹²⁶ Erläuternd führt Barth an dieser Stelle an, daß die Taufe mit Wasser als Glaubensbekenntnis, als „gemeinsam gesprochener Schwur“, dem ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *sacramentum* folgend, als „Sakrament“ bezeichnet werden könne (KD IV/4, 177). Doch bleibt sie auch dann „*menschliche Entscheidung*“, die der göttlichen Wendung zugunsten des Menschen folgt und der Taufe mit dem Heiligen Geist entspricht (178). Es ist als ein besonderes Verdienst der Tauflehre Barths anzusehen, daß er den von der Kirche oft vernachlässigten Antwortcharakter der Taufe neu herausgestellt hat, welcher im Neuen Testament unübersehbar ist, wo die Taufe im engen Zusammenhang mit der Verkündigung, dem Hören des Wortes und dem vom Geist gewirkten, glaubenden Bekennen steht (vgl. Kreck, Tauflehre, 409)

werden. Die Auseinandersetzung Barths mit der Kindertaufe, der wir uns nun zuwenden, ist daher Teil seiner Ausführungen zum Sinn der Taufe.

1.1.2. Kritische Beurteilung der Kindertaufe

1.1.2.1. Einführung zur Problematik der Kindertaufe

Vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zum Verständnis der Taufe mit Wasser sieht sich Barth aufgrund des Verlaufs der Kirchengeschichte zu einer „besonderen *Abgrenzung*“ von der Kindertaufe genötigt (180). Im Neuen Testament wissen nicht nur die Taufenden, sondern auch die Getauften noch, was sie tun, wenn sie sich taufen lassen: Sie begehren die Taufe mit Wasser¹²⁷. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts an verdunkelt sich jedoch die Sachlage. Mehr und mehr setzt sich die Überzeugung durch, daß Kinder christlicher Eltern auch ohne ihr eigenes Begehren und ohne eine eigene Entscheidung getauft werden können und müssen. Da sich die Kindertaufe allgemein etablierte, stehen Theologie und Kirche vor der Frage, ob sie die Kindertaufe nachträglich als gerechtfertigt erklären können. Hatte Barth in seinen vorangegangenen Ausführungen mit aller Klarheit herausgestellt, daß man „nach der Taufe *begehrt*, zur Taufe *eilt*, zur Taufe *kommt*“, so stellt sich nun die Frage, ob man mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit genauso gut sagen kann, daß man zur Taufe „*getragen* und *gebracht* wird“ (183).

1.1.2.2. Vier Postulate für eine ordentliche Kindertauflehre sowie allgemeine Züge der Kindertauflehre der Reformatoren

Seiner Auseinandersetzung um die Legitimation der Kindertaufe schickt Barth vier Postulate voraus, denen seiner Ansicht nach jede Kindertauflehre genügen muß und anhand derer er die Kindertauflehren der Reformatoren kritisiert. Die vier Postulate, denen nach Barth jede Kindertauflehre genügen muß

¹²⁷ Für J. W. McClendon, *Doctrine*, 390f., ist an dieser Stelle sogar ein Leitprinzip neutestamentlicher Taufpraxis zu beobachten, welches darin besteht, daß niemand, der die Taufe im Glauben für sich begehrt, zurückgewiesen wird. Dieses Leitprinzip und Vorrecht wird allerdings beim Übergang von der Praxis der Gläubigentaufe zur Säuglingstaufe zurückgenommen. Das Leitprinzip lautet dann, daß niemand, der nicht als bereits getauft angesehen wird, zurückgewiesen wird. Menschen, die also als Säuglinge ohne ihr eigenes Wollen, Wissen und Erfahren bereits getauft wurden, wird – aufgrund einer Ein-für-allemal-Regel – verwehrt, die Taufe zu einem späteren Zeitpunkt in ihrem Leben für sich zu begehren und zu erfahren.

und die entsprechenden Charakterisierungen der reformatorischen Kindertauflehren, sind die folgenden¹²⁸:

[1] Die Lehre von der Kindertaufe darf kein bloßer Anhang zu einer allgemeinen Lehre von der Taufe sein, sondern sie muß schon implizit und explizit in ihr enthalten sein. Demgegenüber stellt Barth fest, daß die Kindertaufe zu einem selbstverständlichen Faktum wurde, ohne daß sie in der allgemeinen Lehre von der Taufe noch sonst in der reformatorischen Theologie vorbereitet oder verankert war.

[2] Eine Lehre von der Kindertaufe muß dadurch gekennzeichnet sein, daß sie von ihren Vertretern „*in Ruhe*“ vorgetragen wird (187). Demgegenüber vertraten die Reformatoren nach Barths Ansicht die Kindertaufe in einer „verdächtigen Hitze und Aufregung“ (197).

[3] In der Entfaltung der Kindertauflehre dürfen für die Theologie grundlegende Prämissen nicht aufgehoben werden. Demgegenüber verwickelten sich die Reformatoren Barth zufolge in Widersprüche zu ihren eigenen Prämissen. Diese Inkonsistenzen weist Barth v.a. in Auseinandersetzung mit Luther und Calvin nach.

[4] Eine glaubwürdige Kindertauflehre muß ihr „*thema probandum*“ im Auge behalten (193), d.h. sie müßte das „*beweisen*, was sie als *Kindertauflehre* zu beweisen hat“ (192). Demgegenüber gingen die Reformatoren Barth zufolge mit dem, was sie bewiesen, an dem vorbei, was zu beweisen war.

Auf die letzten beiden Postulate soll an dieser Stelle näher eingegangen werden, da sie für Barths weiterführende Argumentation von Bedeutung sind.

zu [3]: Barths Beurteilung der Tauflehren Luthers und Calvins

a) zu Luther

Den Hauptwiderspruch in Luthers Lehre von der Taufe sieht Barth in Luthers Aussagen zur Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe. Einerseits insistiert Luther auf der hohen Bedeutung des Glaubens des Täuflings für den Empfang der Taufe: Allein der Glaube mache eine Person würdig, die Taufe nützlich zu empfangen, und ohne den Glauben nütze es nichts, die Taufe zu empfangen, da Gottes Werke den Glauben fordern und ohne Glauben nicht zu empfangen und zu fassen sind. Andererseits sieht sich Luther vor das Pro-

¹²⁸ Vgl. KD IV/4, 186–197. Hier nennt Barth für die Charakterisierungen der reformatorischen Kindertauflehren jeweils auch entsprechende Belege.

blem gestellt, wie die Bedeutung des Glaubens für den Fall der Kindertaufe zu bestimmen ist. Dieses Problem beantwortet Luther auf verschiedene Weisen:

[1] Einerseits umgeht Luther das Problem des Glaubens bei der Kindertaufe dadurch, daß er alles auf das Wort Gottes konzentriert und der Glaube des Täuflings als für die Rechtmäßigkeit der Taufe unbedeutend angesehen wird: Die Taufe bleibt auch ohne Glaube recht¹²⁹.

[2] Andererseits versucht Luther, an der Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe und an der Einheit von Taufe und Glaube auf zwei verschiedene Weisen festzuhalten: [a] In frühen Äußerungen verweist Luther auf die *fides aliena* der Gemeinde, der Eltern und der Paten¹³⁰. [b] Später mißt Luther dem eigenen Glauben des Täuflings eine größere Bedeutung zu und tut dies auf zwei Weisen¹³¹: Einerseits nimmt er einen zwar verborgenen, aber dennoch wahren und realen Glauben des Täuflings – und also auch des Säug-

¹²⁹ Dazu Luther im Großen Katechismus: „wenn das Wort bei dem Wasser ist, so ist die Taufe recht, obschön der Glaube nicht dazu kömpt; denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“ (BSLK, 701, 39). In meiner Erörterung der Tauflehre W. Pannenberg (C.2.2) werde ich zeigen, daß an dieser Stelle ein typisches Problem lutherischer Tauflehre besteht, das m.E. durch eine Doppeldeutigkeit in Gebrauch und Deutung der Wendung „Empfang der Taufe“ gegeben ist. Es bedarf der Klärung, was im Einzelfall genau gemeint ist, wenn vom Empfang der Taufe geredet wird: [1] Die Taufe mit Wasser als Taufhandlung? Oder [2] die geistliche Wirklichkeit, die mit der Taufe verbunden ist wie Sterben und Auferstehen mit Christus, Eingliederung in den Leib Christi usw. – also die Früchte der Taufe? Von Befürwortern der Säuglingstaufe, die sich zum Empfang der Taufe äußern, wird zwischen den beiden Aspekten häufig nicht hinreichend differenziert. Die Kritik G. R. Beasley-Murrays an der Säuglingstaufe, *Taufe*, 470-505 (C.3.1.2), orientiert sich in ihrem Zentrum an dieser Problemstellung und beurteilt konsequent die Folgeprobleme für Teilaspekte der Taufwirklichkeit, die entstehen, wenn nicht von einem glaubenden Empfang der Taufe auf seiten des Täuflings ausgegangen wird.

¹³⁰ Noch 1521 erklärt Luther, die Kinder würden auf den Glauben und das Bekenntnis der Paten hin getauft (WA 7,321,15).

¹³¹ Schon 1525 hat Luther das Argument der *fides aliena* bei der Taufe aufgegeben zugunsten der Erkenntnis, daß niemand selig wird durch den Glauben anderer, sondern nur durch seinen eigenen Glauben: „Taufe hilfft niemand, ist auch niemand zu geben, er gleube denn für sich selbs, und on eygen glaube niemand zuteuffen ist ... Denn der glaube mus für oder yhe ynn der tauffe da sehn, Sonst wird das kind nicht los vom teuffel und sunden“ (WA 17 II, 81, 3.17). Diese Wendung Luthers ist als eine konsequente Anwendung des reformatorischen Grundgedankens auf den Zusammenhang von Taufe und Glaube zu beurteilen (so auch P. Althaus, *Theologie*, 311f.).

lings – an¹³². Andererseits kann Luther offenbar zugleich davon ausgehen, daß die Taufe in der Hoffnung und mit der Bitte geschehe, daß Gott den Glauben später einmal geben werde¹³³. Für den Fall, daß der eigene Glaube des Täuflings in seiner Bedeutung festgehalten werden soll, bleibt bei Luther also unklar, ob auf einen heimlich schon vorhandenen oder aber auf einen zukünftigen Glauben hin getauft wird.

Barths Kritik an Luthers Kindertauflehre bezieht sich auf diese Inkonsequenz, die durch die verschiedenen Versuche Luthers entsteht, das Problem der Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe zu lösen.

b) zu Calvin

Eine noch größere Inkonsequenz als bei Luther sieht Barth bei Calvin daraus erwachsen, daß der Taufe für Calvin nur insofern eine Gnadenwirkung eignet, als sie zeichenhaft Vergewisserung der den Christen durch den Heiligen Geist erschlossenen Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes vermittelt. Als Unterpfand der Gnade ist das Sakrament für Calvin Mittel zur Festigung und zur Förderung des Glaubens. Inkonsequenzen bei Calvin sieht Barth nun daraus entstehen, daß Calvin die Frage nach dem in der Taufe vorauszusetzenden Glauben des Täuflings, die sich von seiner streng noetischen Grundanschauung der Taufe her stellt, nicht befriedigend beantworten konnte bzw. ihre Beantwortung in seiner Auseinandersetzung um die Problematik der Kindertaufe ausweichend überging. Während Calvin in seiner allgemeinen Tauflehre¹³⁴ die Bedeutung des Glaubens noch hervorhebt und die Taufe einerseits als Bezeugung der uns zugewendeten Gnade Gottes und andererseits als Bekenntnis vor

¹³² Luther hat bis zuletzt daran festgehalten, daß kleine Kinder bei der Taufe den Heiligen Geist empfangen und mit eigenem Glauben glauben. Vgl. dazu K. Brinkel, *Lehre*, 60ff. Wenn auch die Annahme eines bei der Taufe im Säugling verborgenen Glaubens nicht wirklich überzeugen kann, so ist sie zumindest als ein Schritt zu größerer Konsequenz mit Blick auf das Verhältnis von Glaube und Taufe und also die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe als Taufhandlung inklusive ihrer geistlichen Wirklichkeit zu beurteilen. Luther erkennt offensichtlich, daß es sich hier um eine sachliche und notwendige Beziehung zwischen Glaube und Taufe handelt, die mit ihrem *gleichzeitigen* Verhältnis verbunden ist.

¹³³ Im Großen Katechismus treten beide Möglichkeiten in einem Satz zugleich auf, ohne daß Luther die dadurch entstehende Spannung bearbeitet: „das kind tragen wir erzu der meinung und hoffnung [1] *das es gleube*, und [2] bitten *das yhm Gott den glauben gebe*“ (WA 30, 219, 22, Hervorhebung W.K.).

¹³⁴ Vgl. Calvin, *Institutio IV*, Kap. 15.

den Menschen deutet, fällt dieser zweite Aspekt in Calvins Darlegung zur Kindertaufe¹³⁵ ganz heraus. Um die Bedeutung des Glaubens nicht gänzlich aufgeben zu müssen, nimmt Calvin Zuflucht zur Behauptung eines in den kleinen Täuflingen kraft des Wirkens des Geistes verborgenen Samens ihrer Buße und ihres Glaubens. Darüber hinaus wählt Calvin in seiner Kindertauflehre einen neuen Ansatz und erklärt die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe von der alttestamentlichen Beschneidung her, von der in seiner allgemeinen Tauflehre noch nicht die Rede war.

Barths Kritik an Calvin richtet sich darauf, daß Calvin sich hätte entscheiden müssen, entweder bestimmter von einem Säuglingsglauben zu reden, um nicht einer fundamentalen Inkonsequenz zu seiner allgemeinen Tauflehre zu erliegen, oder aber spätestens an dieser Stelle die grundsätzliche Frage zu stellen, ob es mit Säuglingstaufe überhaupt seine Richtigkeit habe.

zu [4]: Was eine Kindertauflehre zu beweisen hat

Worum es in einer Kindertauflehre zu gehen hat, ihr thema probandum, umreißt Barth zunächst mit drei Hinweisen in Form positiver Aussagen und schließt sodann in abgrenzender Weise die Themenbereiche aus, die zwar an sich theologisch sinnvoll, richtig und wichtig sind, die zur Beantwortung der eigentlichen Frage einer Kindertauflehre aber nichts beitragen.

Die folgenden Beweisziele sind nach Barths Ansicht für das Beweisverfahren einer Kindertauflehre maßgebend: Mit Blick auf den Täufling müßte eine Kindertauflehre nachweisen, daß es legitim ist, junge Kinder zu taufen, ohne nach ihrer eigenen Entscheidung gefragt zu haben, in einem Zustand, in dem ihnen ein Wissen und Wollen nach menschlichem Ermessen gar nicht möglich ist und sie somit ohne ihr eigenes Einverständnis, ohne die Möglichkeit einer eigenen Entscheidung und ohne eigene Zusage oder Absage „als Glieder der Gemeinde Jesu Christi“ und „als Christ in Anspruch zu nehmen oder auszugeben“ (193). In Beziehung auf den „in Jesus Christus begründeten und eröffneten Verkehr Gottes mit dem Menschen“ hat eine ordentliche Kindertauflehre für Barth den Nachweis zu erbringen, daß die Kindertaufe eine dieser Offenbarung gemäße und „legitime Form des ... ‚Menschenfanges‘ ist“ (193). Mit Blick auf den Auftrag der Gemeinde, ihre Sendung in der Welt, müßte eine Kindertauflehre nach Barth erweisen, daß es der Gemeinde geboten und erlaubt

¹³⁵ Vgl. a.a.O. IV, Kap. 16.

ist, mit Hilfe der Praxis der Kindertaufe Menschen zu Jüngern zu machen und so das Werk und Wort Gottes in der Welt zu bezeugen.

Neben diesen positiven Beweiszielen nennt Barth einige Beweisziele, die zwar an sich richtig sind, die allerdings nur zur Verdunkelung des Beweisthemas führen, wenn sie als Beweisgründe für die Begründung der Kindertaufe benutzt werden, weil sie weder für noch gegen die Kindertaufe als legitime oder vorzugswürdige Form der Taufe sprechen. Die von Barth abgelehnten, irreführenden Beweisziele sollen an dieser Stelle darum kurz skizziert werden, weil sie immer wieder in der Auseinandersetzung um die Kindertaufe angeführt werden. Eine Kindertauflehre hat Barth zufolge demnach nicht zu beweisen und es sind mithin keine Argumente für die Kindertaufe: [1] daß bei Gott alle Dinge möglich sind, [2] daß Gottes Gnadenbund auch die jungen Kinder umfaßt, [3] daß Jesus in Mk. 10,13f. allen Kindern den Zugang zu ihm und zum Reich Gottes zugesprochen hat, [4] daß es eines jungen Menschen Bestimmung ist, zum Glauben zu kommen, und [5] daß es einen hohen Vorzug bedeutet, wenn jemand als Kind christlicher Eltern und im Bereich der christlichen Gemeinde geboren wird und aufwachsen darf (193f.)¹³⁶.

1.1.2.3. Das Hauptargument – zum Verhältnis von Glaube und Taufe

Das für jede Kindertauflehre kritische Problem ist Barth zufolge „das des Verhältnisses zwischen dem *Taufgeschehen* auf der einen und dem *Glauben* der Täuflinge auf der anderen Seite“ (204). Die wichtigsten Versuche Luthers

¹³⁶ Barth macht an dieser Stelle auf einen Sachverhalt aufmerksam, der auch in den späteren ökumenischen Gesprächen zutage trat: Alle diese Themenbereiche treffen nicht die eigentlichen Streitpunkte zwischen Befürwortern und Gegnern der Säuglingstaufe. Die positiven Anliegen der einzelnen Aussagenkomplexe werden auch von den Gegnern der Kindertaufe beachtet und gewürdigt, von ihnen allerdings mit anderen Folgerungen für die eigene Argumentation gegen die Säuglingstaufe gebraucht. So kann z.B. die Ableitung der Säuglingstaufe aus dem Kinderevangelium ebenso umgekehrt werden in ein Argument gegen die Säuglingstaufe und für die Kindersegnung als adäquate kirchlich-liturgische Ausdrucksform zu Jesu Segnung der Kinder. Eine Vereinnahmung dieser Aussagenkomplexe für die eigene Beweisführung ist der Sachdiskussion wie einer Annäherung im Dialog hinderlich, weil sie die Differenzen und Aporien verdunkelt, die zwischen Befürwortern und Gegnern der Säuglingstaufe auch dann verbleiben, wenn beide Seiten die positiven Anliegen, die mit diesen Themenbereichen ausgedrückt werden, teilen.

und Calvins, dieses Problem zu lösen, hatte Barth bereits zuvor erörtert¹³⁷. An dieser Stelle reflektiert Barth die wesentlichen Argumente im systematischen Zusammenhang.

Stellvertretender Glaube: Als erste Lösung erwägt Barth, ob „als der Glaube des unmündigen Täuflings der *an seine Stelle tretende* Glaube seiner Eltern oder Paten oder der ihn umgebenden Gemeinde“ gelten könne (204). Barth weist ausdrücklich darauf hin, daß es den Glauben anderer, der den eigenen Glauben stützt und trägt, geben muß, daß also der eigene persönliche Glaube auf das Eingebundensein in gemeinschaftliche Formen des Glaubens angewiesen ist. Als „*stellvertretenden* Glauben“ läßt Barth allerdings nur den Glauben gelten, den „Jesus Christus ... an unserer Stelle bewährt hat“ (204), dessen Ziel es nun doch gerade war, uns „zu *eigenem* Glauben zu ermächtigen und aufzurufen“, uns dazu zu befreien, „*selbst* zu glauben“ (205). Die Betonung des eigenen Glaubens – und sei er noch so unvollkommen – ist Barth darum wichtig, weil es bei der Taufe ja gerade um den „*Beginn* des christlichen Lebens“ geht (205). Die Taufe, so Barth, könne aber nur dann der Beginn des christlichen Lebens sein, wenn der Täufling es beginnt „als das Leben seines *eigenen* Glaubens“ (205), nicht aber, wenn gerade der Täufling nicht glaubt, sondern nur andere da sind, die glauben¹³⁸.

Säuglingsglaube und die Ergänzung der Taufe durch die Konfirmation: Als weitere Lösungsmöglichkeit für das Problem des eigenen Glaubens des Täuflings erwägt Barth, ob man nicht „mit einem primitiven aber wahren und realen Glauben der zu taufenden Unmündigen“ rechnen könne (206). Den Verweis auf diese „in der Taufe vorausgesetzte oder durch sie zu erweckende *fides infantilis*“ beurteilt Barth allerdings als eine Verlegenheitshypothese und als zur Begründung der Kindertaufe kaum tragfähig. Zudem schließt sich für Barth sofort ein Folgeproblem an: Hält man daran fest, daß die Taufe auch etwas mit einem eigenen „bestimmten *Begehren* des Täuflings“ und „mit seinem *Bekenntnis* vor Gott und den Menschen“ zu tun hat, so würde die Taufe nach einer „*Ergänzung*“ schreien, nach einer „Erneuerung“ bzw. „Bestätigung des

¹³⁷ Vgl. KD IV/4, 189-192, und meine Darstellung von Barths Erörterung der Lösungsansätze Luthers und Calvins oben.

¹³⁸ Diese Betonung des eigenen Glaubens und der eigenen Entscheidung sieht Barth schon bei Tertullian in seiner Schrift *De Baptismo* zu Recht betont und ausgeführt.

Taufbundes’“ nach der sogenannten „Konfirmation“ (206)¹³⁹. Daß die Konfirmation in ihrer Beziehung zur Taufe als nachträglicher Bekenntnis- und Gelöbnißakt und somit als „ernst zu nehmende *Ergänzung*“ zu verstehen ist, wird für Barth durch die moderne Umdeutung der Konfirmation als Abschluß des kirchlichen Unterrichts oder als Zulassung zum Abendmahl nur verdunkelt (207). Selbst wenn aber die Konfirmation als nachträglicher Bekenntnis- und Gelöbnißakt verstanden wird, so sieht Barth „seine Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit dadurch von vornherein problematisiert“, daß er unter dem Automatismus eines fälligen Festes erfolgt und es sich somit mehr um die Erfüllung einer allgemeinen bürgerlichen Sitte handelt (207f.).

Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe hinsichtlich der Kindertaufe gerät also bei beiden oben genannten Lösungsansätzen in Sackgassen.

1.1.2.4. Die Kindertaufe - unordentlich, aber nicht ungültig

Im Anschluß an seine Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Taufe hinsichtlich der Kindertaufe macht Barth in einem kleingedruckten Paragraphen eine nur kurze, aber weitreichende thesenartige Feststellung. Die von den „Schwärmern“ und „Anabaptisten“ der Reformationszeit – und man muß hinzufügen: auch von heutigen Baptisten – geübte sog. „*Wiedertaufe*“ kommt für Barth auch dann nicht in Betracht, wenn die Taufe an Christen im Säuglingsalter vollzogen wurde, denn diese ihre Säuglingstaufe „ist wohl in einer äußerst bedenklichen und fragwürdigen, weil unordentlichen, aber damit doch nicht einfach ungültigen Weise vollzogen worden“ (208). Barth unterscheidet an dieser Stelle also, daß es sich bei der Säuglingstaufe zwar um eine fragwürdige und problematische Form der Taufe handelt, ihre Gültigkeit damit aber nicht in Frage gestellt ist.

¹³⁹ In einem Exkurs geht Barth auf das Problem der Verhältnisbestimmung von Taufe und Konfirmation näher ein. Barth bezieht sich zwar auf der einen Seite auf Calvin, der sich kritisch zur Konfirmation äußert, weil die Taufe keiner weiteren Bestätigung oder Erneuerung bedürfe (vgl. Calvin, *Institutio* IV, 19, 13), und auf der anderen Seite auf Schleiermacher, für den die Kindertaufe nur eine „vollständige Taufe“ ist, wenn auch das Glaubensbekenntnis nach erfolgtem Unterricht hinzukommt (Schleiermacher, *Glaube*, Leitsatz zu §138). Barth macht allerdings nicht deutlich, welchen Status die Kindertaufe ohne Konfirmation für ihn selbst hat. Die Frage, ob die Kindertaufe ohne die „Ergänzung“ durch die Konfirmation für ihn eine vollständige oder eine unvollständige Taufe ist, beantwortet er nicht.

An diesem Punkt erliegt Barth einer Inkonsequenz, die folgendermaßen zustande kommt: Barths Ablehnung der Kindertaufe gründet in seiner Auffassung, daß das Wesentliche an der Taufe mit Wasser das glaubende Antworthandeln des Täuflings ist. Weil nun aber bei der Säuglingstaufe kein Bekenntnis und keine Glaubensantwort des Täuflings erfolgt, darum fehlt ihr das, was die Taufe mit Wasser nach Barths Ansicht eigentlich und wesentlich zur Taufe macht. Dieses Defizit der Säuglingstaufe führt Barth allerdings nur dazu, sie als unordentliche Taufpraxis zu kritisieren und ihr gegenüber daher die Gläubigentaufe als die angemessenere Form der Taufe zu befürworten. An der Gültigkeit der Säuglingstaufe will er allerdings festhalten und behauptet diese ohne Argumentation oder Nachweis, so daß dies nicht nachvollziehbar wird und als eine rein willkürliche Behauptung aufgefaßt werden muß¹⁴⁰. Eine konsequente Argumentation, die den Ausgangspunkt für das Taufverständnis mit Barth beim Wesen der christlichen Taufe mit Wasser in dem glaubenden Antworthandeln des Menschen sieht, müßte aber folgerichtig argumentieren, daß es sich bei der Säuglingstaufe um keine gültige Taufe handeln kann, weil ihr gerade das Wesentliche, also das, was die Taufe zur Taufe macht, fehlt. Die Gültigkeit der Säuglingstaufe kann m.E. ausgehend von einem Ansatz, wie Barth in vorträgt, gerade nicht festgehalten werden¹⁴¹.

Will man an dieser Stelle konsequent verfahren, so bieten sich zwei Wege an. Entweder, man behält das grundlegende Taufverständnis, wie es Barth entwickelt hat, bei, dann müßte man auch mit solchen Baptisten übereinstimmen,

¹⁴⁰ Daß Barth unbegründet und ohne jeden Nachweis an der Gültigkeit der Kindertaufe festhält, liegt m.E. daran, daß es, wenn man einmal den Ausgangspunkt für die Erklärung der Taufwirklichkeit wie Barth gewählt hat und dabei allein auf das Antworthandeln des Täuflings abstellt, kein Argument mehr gibt, welches aus dem Taufverständnis gewonnen wäre und für die Gültigkeit der Säuglingstaufe sprechen könnte. Diese Inkonsequenz bei Barth veranlaßte E. Schlink, *Lehre*, 131, zu vermuten, daß Barths Festhalten an der Gültigkeit der Säuglingstaufe seine Gründe in Barths Kirchenverständnis haben muß, weil es von seinem Taufverständnis her nicht verständlich wird.

¹⁴¹ Genau diese Art der konsequenteren Argumentation liegt vielerorts der baptistischen Taufpraxis zugrunde. Baptisten, die ihr Grundverständnis der Taufwirklichkeit mit Barth teilen, aber nicht seiner Inkonsequenz erliegen, argumentieren, daß sie die Säuglingstaufe nicht als gültige christliche Taufe anerkennen können, weil dieser kirchlichen Handlung eben das die christliche Taufe Auszeichnende – das durch den Geist gewirkte Bekenntnis des Täuflings – fehlt, und daß sie in ihr daher allenfalls eine Segenshandlung erkennen können.

die von der Säuglingstaufe nicht als einer Taufe reden, sondern in ihr lediglich eine Segenshandlung erkennen. Wird ein Mensch dann zu einem späteren Zeitpunkt in seinem Leben nach dem Bekenntnis seines Glaubens getauft, sollte man dann allerdings auch nicht – wie Barth es tut – von einer „Wiedertaufe“ reden. Denn der Betreffende war ja zuvor – nach dem eigenen Verständnis des Täuflings und der Taufenden – nicht getauft. Will man diesen Weg nicht gehen, aber auch der genannten Inkonsequenz nicht erliegen, so kann dies nur geschehen, wenn man den Ausgangspunkt bei einem anderen Verständnis der Wirklichkeit der Taufe sucht, bei einem Verständnis, welches das Wesentliche am Taufgeschehen nicht allein im Antworthandeln des Täuflings erkennt, sondern zuerst und grundlegend im Heilswirken Gottes in der Taufe.

1.1.2.5. Nebenargumente für die Kindertaufe

Im Anschluß an seine Erörterung des Problems des Verhältnisses von Taufe und Glaube hinsichtlich der Kindertaufe diskutiert Barth einige immer wieder in der Diskussion um die Kindertaufe angeführte Argumente, die er als „Nebenargumente“ beurteilt (208).

[1] Gerne wird argumentiert, daß die Kindertaufe eine deutliche Veranschaulichung der freien und von allem menschlichen Denken, Wollen, Glauben und Unglauben unabhängigen Gnade Gottes sei. Barth gibt dagegen zu bedenken: „Man sehe zu, daß bei einer derart begründeten Taufe die *Gnade* Gottes, indem man sie im Blick auf den *Täufling* als *freie*, aller menschlichen Stellungnahme zu ihr vorausgehende Gnade demonstrieren will, nun nicht um so mehr mindestens von den *Taufenden* in Betrieb genommen und in eine faktisch doch mechanisch wirkende, dem zu taufenden Menschen darum nur eben übergestülpte Gnade umgedeutet werde!“ (208f.).

Die freie Gnade Gottes und das Wollen und Entscheiden von Täufling und Taufeltern: Im Anschluß an Barths Einspruch gegen die Verwendung des Arguments der Veranschaulichung der freien Gnade Gottes melden sich m.E. mindestens drei Bedenken: [1] Mit Barth ist hier auf die kritische Gegenfrage zu verweisen, welche Vorstellung von der Gnade Gottes einem solchen Argument zugrunde liege¹⁴². Anstatt mit der Gnade Gottes für oder gegen die Vorzugswürdigkeit der einen oder andere Taufform zu argumentieren, müßte viel-

¹⁴² Vgl. dazu auch G. R. Beasley-Murrays kritische Anfrage, *Taufe*, 496f. (C.3.1.2.6).

mehr betont werden, daß gegenüber der Gnade Gottes alle Menschen Schuldner sind – egal ob Säugling, Kind oder Erwachsener. Ein Argument, welches einen Standpunkt impliziert, von dem aus mit einem mehr oder weniger der Gnade Gottes argumentiert wird, verbietet sich eigentlich von selbst. [2] Daß der Mensch gegenüber Gottes Gnade immer ein Empfangender ist, wird nicht erst durch die Praxis der Säuglingstaufe veranschaulicht, sondern grundsätzlich in jeder christlichen Taufe, insofern kein Täufling sich selbst tauft, sondern die Taufe durch einen Täufer empfängt. [3] Des weiteren muß bedacht werden, daß bei der Säuglingstaufe menschliches Wollen und Wirken gegenüber der Gnade Gottes nur scheinbar zurücktritt. Es ist nämlich keineswegs so, daß der Vorrang der göttlichen Gnade nur darum deutlicher hervortritt, weil das eigene Wollen und Begehren des Täuflings zurücktritt. Denn an seine Stelle treten das Wollen und die Motive der Eltern, die die Taufe für ihr Kind begehren. Die Motive, aufgrund derer Eltern die Taufe für ihr Kind begehren, mögen aber vielfältig sein und der christlichen Taufe nicht unbedingt angemessen sein. Was in der Kindertaufe unzweifelhaft deutlicher zur Darstellung kommt, ist nicht notwendigerweise der Vorrang der vorauslaufenden, freien und unabhängigen Gnade Gottes, sondern der Vorrang der elterlichen Fürsorge und Entscheidung gegenüber der Selbstbestimmung des Kindes. Das Kind wird durch die Vorentscheidung der Eltern aber der Möglichkeit beraubt, später einmal die Taufe für sich selbst zu begehren und zu erfahren.

[2] Das schon von Luther vorgebrachte Argument, Gott habe die Kindertaufe durch die ganze Kirchengeschichte hindurch dadurch bestätigt, daß er Christen, die als Säugling getauft wurden, den Heiligen Geist gegeben habe, läßt Barth nicht gelten. Denn die Tatsache, daß Gott sich zu seinem Volk stellt und ihm die Treue hält, ist an sich noch keine Rechtfertigung für seines Volkes Tun. Sollte es sich in der Kindertaufe um einen alten Mißbrauch und eine Fehlform der Taufe handeln, so wäre sie durch Gottes Geduld und Barmherzigkeit genausowenig gerechtfertigt wie andere Mißstände, die im Laufe der Kirchengeschichte der Korrektur bedurften¹⁴³.

¹⁴³ Es muß überhaupt verwundern, daß die Reformatoren gegenüber den Täufern mit dem Argument von der kirchlichen Tradition und dem Alter der Säuglingstaufe her, ein solches Argumentationsmuster in Betrieb nahmen, das sie selbst in der Auseinandersetzung mit der

[3] Ein anderer Typ von Nebenargument für die Kindertaufe ergibt sich für Barth aus einer Deutung der Wassertaufe „als die Kundgabe und Mitteilung der göttlichen *Verheißung* und *Zusage*“ (210)¹⁴⁴. Die Wassertaufe kann als solche „auch und gerade ohne den Glauben des Täuflings vollzogen werden“ (210). Der Glaube des Täuflings kann auch erst zum Getauftsein hinzukommen und die Taufe also auch von unmündigen Menschen empfangen werden. Gegen diesen Ansatz macht Barth zwei Einwände: Erstens gelte die Verheißung des Heiligen Geistes ganz konkret *jedem* Menschen unabhängig von seinem Glauben, unabhängig auch von seinem Getauftsein. Es ist für Barth daher nicht einzusehen, inwiefern diese für jeden Menschen gültige und wirkliche Verheißung einer erst durch die Taufe zu vollziehenden Verwirklichung und Vergegenwärtigung bedürfe. Zweitens betont Barth, daß eine Verheißung und Zusage auch „zu *hören* und zu *ergreifen*“ sei (210). Gerade dieses „Proprium und Novum der christlichen Taufe“, daß in ihr das Wort der Verheißung als Gottes Wort vom Täufling „*selbst* vernommen, angenommen und anerkannt wird“, muß unbedingt festgehalten werden (210f.)¹⁴⁵.

[4] Des weiteren läßt Barth es nicht als ein Argument für die Kindertaufe gelten, auf die Gefahren einer Taufe hinzuweisen, welche eine freie Entscheidung und das Bekenntnis des Täuflings voraussetzen. Denn Gefahren als solche sind für Barth weder in der Kirche noch in der Theologie Argumente, wenn es darum geht, nach dem Gebotenen und Rechten zu fragen und es auch zu tun¹⁴⁶.

päpstlichen Theologie und den überkommenden Mißständen, die sie in der Kirche kritisierten, gerade nicht haben gelten lassen.

¹⁴⁴ Ein solches Verständnis der Taufe und das daraus abgeleitete Argument für die Kindertaufe beobachtet Barth in Frage 74 des Heidelberger Katechismus.

¹⁴⁵ Das sollte insbesondere bei solchen Tauflehren beachtet werden, die die Säuglingstaufe mit einem Verständnis der Taufe als Form des Wortes Gottes begründen wollen (vgl. Baptistisch-Lutherischer Dialog, *Dokumente*, Bd. 2, 198f). Gerade wenn die Taufe als ein Wort und eine Verheißung Gottes verstanden wird, welche Möglichkeit Baptisten als Ansatzpunkt aufgrund der fehlenden biblischen Grundlage allerdings bestreiten (ebd.), sollte eine Form der Taufe gewählt werden, bei der dieses Wort und diese Verheißung Gottes vom Täufling auch selbst vernommen und erfahren werden kann.

¹⁴⁶ Es ließe sich ja genauso auf die Mißbräuche und Gefahren hinweisen, die mit der Praxis der Säuglingstaufe gegeben sind: unterschiedslose Taufe; keine adäquaten Motive der Eltern

1.1.3. Zusammenfassende Reflexion

Der große Verdienst der Tauflehre Barths liegt darin, daß sie den in der Kirche oft vernachlässigten, im Neuen Testament aber bedeutsamen Antwortcharakter der Taufe und also die Bedeutung der glaubenden Antwort des Täuflings als einen integralen Bestandteil des Taufgeschehens hervorhebt. Barth macht zurecht darauf aufmerksam, daß es bei der Taufe um den Täufling und seine Glaubensantwort geht. Zwar muß aller Nachdruck darauf gelegt werden, daß der Glaube zuerst und vor allem eine objektive Größe, eine Gabe und ein Geschenk ist. Von der Gewißheit, daß es so ist und daß der Glaube mit Christus gekommen ist, lebt ja die Evangeliumsverkündigung. Diesen Aspekt bringt grundsätzlich jede christliche Taufe – nicht erst die Säuglingstaufe – zum Ausdruck, insofern die christliche Taufe keine Selbsttaufe ist, sondern eine Taufe, bei der sich der Täufling von einem Täufer taufen läßt, die Taufe – auch die Gläubigentaufe – also passiv als Gabe empfangen wird¹⁴⁷. Eine Lehre von der Taufe wird aber nicht bei diesem objektiven Aspekt stehenbleiben können, sondern darauf verweisen müssen, daß es bei der Taufe um Gottes Wort *und* des Menschen Antwort geht, um den objektiven Glauben *und* den subjektiven Glauben. Eine Argumentation, die für die Begründung der Säuglingstaufe allein auf den objektiven Glauben rekurriert, geht an einem wesentlichen Element biblischen Taufverständnisses, das von Barth zurecht betont wird, vorbei¹⁴⁸.

Zur Taufe gehört demnach sowohl der objektive Glaube wie auch der vom objektiven Glauben getragene und umfangene subjektive Glaube, nicht aber nur der objektive Glaube *ohne* den subjektiven Glauben des Täuflings – so sehr die Taufe ja gerade das Ereignis ist, bei dem es um diesen Täufling geht, um Gottes Heilswirken an diesem Menschen und dessen geistgewirkte Annahme des göttlichen Heilswirkens.

Beide Aspekte des Glaubens – der objektive wie der subjektive – sind also für eine Tauflehre festzuhalten. Zu Schieflagen kommt es, wo einer der beiden

oder Möglichkeiten ihrerseits, ihr Taufversprechen einzulösen; fehlende Taufbelehrung und Taufzucht usw.

¹⁴⁷ Das heben auch E. Schlink, *Taufe*, 97, und W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 291f., im Anschluß an G. Kretschmar, *Geschichte*, 18, hervor.

¹⁴⁸ Mit einer solchen einseitigen Betonung der Objektivität des Glaubens argumentiert beispielsweise D. Bonhoeffer, *Tauffrage*, 438f. 445, für die Kindertaufe

Aspekte vernachlässigt wird. Während die Gläubigentaufe beide Aspekte in einer Taufform deutlich zur Anschauung bringt, muß von der Säuglingstaufe hingegen gesagt werden, daß sie dieses Zugleich gerade nicht zum Ausdruck bringen kann, sondern gerade die Bedeutung des subjektiven Aspekts – die Taufe als Glaubensantwort und Bekenntnis des Täuflings – verdunkelt. Die Betonung des Zugleichs des objektiven wie des subjektiven Aspekts ist daher auch nicht durch ein Nebeneinander der beiden Taufformen in einer Kirche, sondern durch das Nebeneinander ihrer Veranschaulichung in einer Taufform – und d.h. in der Gläubigentaufe – zum Ausdruck zu bringen.

Barth nennt zurecht einige Kriterien, denen eine ordentlich ausgeführte Befürwortung der Kindertaufe entsprechen muß. Diese seien an dieser Stelle noch einmal kurz genannt:

1. Die Kindertauflehre sollte kein bloßes Appendix der allgemeinen Tauflehre sein, sondern in der allgemeinen Tauflehre gründen und konsequent aus ihr folgen.

2. Eine Kindertauflehre „in Ruhe“ zu bedenken, würde für die heutige Diskussion m.E. bedeuten, daß eine Erörterung der Kindertaufproblematik sich zunächst von dem Druck befreien sollte, die Kindertaufe unbedingt zu rechtfertigen und Argumenten sowohl für als auch gegen die Kindertaufe – so weit es möglich ist – unbefangen zu begegnen.

3. Grundsätzliche Annahmen und Prämissen der Theologie, die ein Autor oder eine Denomination auch sonst für sich anerkennt, dürfen nicht aufgegeben werden, wenn es um die Begründung der Kindertaufe geht.

4. Eine Tauflehre sollte sich an ihr Beweisthema halten und nur solche theologische Aussagen und Einsichten als Gründe für die Legitimation der Säuglingstaufe benennen, die es auch wirklich mit der Säuglingstaufe zu tun haben.

Darüber hinaus betont Barth zurecht, daß mit dem Verhältnis von Glaube und Taufe das Hauptproblem der Auseinandersetzung um die Säuglingstaufe gegeben ist.

Barths berechtigte Kritik an einem Sakramentsverständnis der Wassertaufe, das diese als einen isolierten, magisch-sakramentalen Akt versteht, tendiert zu dem anderen Extrem, die Wassertaufe als einen menschlichen Akt zu verstehen, der als solcher dem Wirken des Geistes gegenübergestellt wird. Für die

Überwindung einer solchen Ablösung der Wassertaufe von der Geisttaufe bieten sich vier Ansatzpunkte, die im Fortgang der Untersuchung weiter verfolgt werden sollen:

[1] Die trinitarische Struktur, die bei der Taufe Jesu deutlich wird, erschließt einen Deutungshorizont, von dem her auch die trinitarische Dimension der christlichen Taufe erhellt werden kann, so daß ein Verständnis der christlichen Taufe ermöglicht wird, das die Tiefendimension der Taufe mit Wasser im Handeln des Heiligen Geistes gegründet sieht.

[2] Daß die christliche Taufe von Pfingsten und der dort stattgefundenen Ausgießung des Geistes herkommt und also auf ein fortwährendes Wirken des Geistes blickt, ist – anders als Barth es tut – als eine wesentliche Differenz im Unterschied zur Johannestaufe zu bestimmen. Von der christlichen Taufe muß gesagt werden, daß aufgrund der Gegenwart und des Wirkens des Geistes in der christlichen Gemeinde und im einzelnen Gläubigen die Trennung, die Barth zwischen Wassertaufe und Geisttaufe vollzieht, für die nachpfingstliche, christliche Taufe unangemessen ist.

[3] Das Anliegen Barths, menschliches und göttliches Handeln nicht in falscher Weise gegenseitig zu integrieren, muß hinsichtlich der christlichen Taufe durch eine Konzeption aufgenommen werden, die für die Taufe mit Wasser die beiden Aspekte des Handelns Gottes und des Menschen weder voneinander trennt noch miteinander vermischt. Weil christliches Handeln immer schon durch das Handeln des dem Christen innewohnenden Geistes Gottes ermöglicht, getragen und umfungen ist, darum gibt es keine Wassertaufe, die nicht zugleich auch Taufe im Geist Gottes ist. Daher darf die Wassertaufe nicht im Gegenüber zur Geisttaufe, sondern muß als in dieser und also dem Wirken des Geistes gegründet und von diesem umfungen und durchdrungen angesehen werden.

[4] Aus den vorgenannten Überlegungen resultiert ein Verständnis der christlichen Taufe mit Wasser als Sakrament, welches sich aus der grundsätzlichen Einsicht ergibt, daß der Geist Gottes sie in seiner Freiheit zum Ort seines Heilswirkens wählt. Wird die strikte Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe, die bei Barth bis hin zu einer Ablösung der Wassertaufe vom Geistwirken reicht, aufgegeben, so steht der Weg offen für ein pneumatologisch begründetes Verständnis der Taufwirklichkeit.

Abschließend ist noch einmal die Inkonsequenz in Barths Beurteilung der Säuglingstaufe festzuhalten, die sich daraus ergibt, daß Barth trotz seiner Grundkonzeption, die den Charakter der Wassertaufe im Antworthandeln des Täuflings sieht, an der Gültigkeit der Säuglingstaufe festhalten will. Barth unternimmt nicht einmal den Versuch, die Gültigkeit der Säuglingstaufe zu begründen, nachdem er ihr zuvor bereits alles abgesprochen hatte, was seiner Konzeption nach Sinn und Charakter einer Taufe mit Wasser ausmacht – mit hin auch die Säuglingstaufe als eine Taufe auszeichnen müßte. Eine Anerkennung der Säuglingstaufe als einer gültigen Taufe kann aber nur dort gewährleistet werden, wo das Wesentliche der Taufe mit Wasser nicht allein im glaubenden Antworthandeln des Täuflings gesehen wird, sondern wo in der Taufe mit Wasser der trinitarische Gott selbst als in der Taufhandlung wirkend verstanden wird.

1.2. Otto Weber¹⁴⁹

Vor der detaillierten Darstellung der Tauflehre Otto Webers soll zunächst kurz auf zwei besondere Merkmale hingewiesen werden: Erstens vermeidet Weber den Terminus „Sakrament“ und zieht es statt dessen vor, von Taufe und Abendmahl als „*Verkündigungshandlungen*“ zu sprechen (656)¹⁵⁰. Zweitens nimmt Weber den Ausgangspunkt für seine Ausführungen zur Taufe bei der Bedeutung der Taufe als „Stiftung der Gemeindegliedschaft“ (656). Gute Gründe sprechen für einen solchen Ansatzpunkt. Mit Blick auf das Problem der Säuglingstaufe, um das es im Rahmen dieser Untersuchung vorrangig geht, erweist sich dieser wesentliche und nicht zu vernachlässigende Aspekt der Deutung der Taufe jedoch als abhängig von der Taufe, insofern sie ein von Gottes Handeln her zu charakterisierendes und gültiges Geschehen ist¹⁵¹.

Die Untersuchung der Tauflehre Otto Webers wird sich auf drei wesentliche Merkmale konzentrieren: [1] Aus den allgemeinen Überlegungen zum Charakter der Taufe ist festzuhalten, daß Weber Jesus Christus selbst, den lebendigen und gegenwärtigen Herrn, als Grund und Kraft der Taufe erkennt. Aus den Überlegungen zum Problem der Kindertaufe ist einzugehen auf [2] das Verhältnis von Glaube und Taufe, das Weber als Kernpunkt des Problems der Kindertaufe wertet, sowie [3] auf Webers Lösungsansatz beim Bund Gottes, der für ihn Glaube wie Taufe übergreift.

In der folgenden Darstellung werden sowohl hilfreiche wie problematische Aspekte von Webers Beitrag zur Lösung des Problems der Kindertaufe zur Sprache kommen.

1.2.1. Jesus Christus, der lebendige und gegenwärtige Herr, als Grund und Kraft der Taufe

Die Frage nach dem Grund der Taufe ergibt sich für Weber aus der für moderne Menschen zunehmenden Schwierigkeit, die Wirksamkeit und besondere Funktion der Taufe zu verstehen. Es stellt sich die Frage: „wieso kann dann

¹⁴⁹ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 2, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1962.

¹⁵⁰ Vgl. seine Ausführungen zur Bedenklichkeit des Sakramentsbegriffs, a.a.O. 653-56.

¹⁵¹ Vgl. das folgende erste Unterkapitel: „Jesus Christus, der lebendige und gegenwärtige Herr, als Grund und Kraft der Taufe“.

dieser Akt den Rang eines vor Gott und von Gott her gültigen Geschehens gewinnen?“ (658).

Heiliger Geist und Glaube: Auf die im Sinne Augustins gestellte Frage, worin das Verbindende zwischen dem *elementum* und dem hinzutretenden Wort liegen könnte, untersucht Weber eine erste Antwort mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist und den Glauben als jenes Verbindende. Weber deutet das Verbindende zunächst dahingehend, „daß der *Glaube* sich in der Taufe bestätigte“ (659)¹⁵². Eine solche Deutung, nach der es dann darum ginge, „daß die Taufe sich auf den Glauben *gründete* oder daß sie ihrem Wesen nach dessen Bestätigung wäre“, weist Weber allerdings zurück (659). Denn für den Glauben wie für die Taufe gilt, „daß wir den Glauben *ebenso* allein im *Empfangen* haben, wie wir die Taufe *empfangen*“ (659). Einem Verständnis der Taufe, das die Taufe auf den Glauben gegründet sieht, korrespondiert nach Webers Ansicht ein Verständnis des Glaubens „als ein Werk, das dann in der Taufe von Seiten der Gemeinde anerkannt würde“ (659). Ein derartiges Begründungsverhältnis der Taufe auf den Glauben widerspricht für Weber aber der Tatsache, daß uns der Glaube wie die Taufe „in reiner Rezeptivität (freilich damit keineswegs in Passivität)“ zuteil wird (658). Zusammenfassend hält Weber daher fest: „Glaube und Taufe gehören zusammen, aber die Taufe ergibt sich nicht aus dem Glauben, und der Glaube natürlich schon gar nicht aus der Taufe“ (659).

Im Hintergrund seiner Ausführungen scheint bei Weber an dieser Stelle eine verbreitete Vereinfachung der Auffassung der Gegner der Säuglingstaufe vorzuliegen: Die Betonung der Verbindung zwischen Glauben und Taufe, die den

¹⁵² Es ist mißverständlich, wenn Weber an dieser Stelle in Aufnahme Augustins dazu tendiert, den Heiligen Geist und ein Verständnis von Glauben, der sich in der Taufe bestätigt, in eins zu setzen: „Schon bei *Augustin* ist das Verbindende der Heilige Geist oder auch die *intelligentia fidei*“ (659). Ein Verständnis von Glauben, der als Grund bzw. Voraussetzung der Taufe erscheint, tritt dann in den Vordergrund. Eine Würdigung des Wirkens des Geistes in Bezug auf Glaube und Taufe gleichermaßen tritt eigenartig in den Hintergrund. Schwingt hier bereits eine Zurückweisung jeglicher Betonung des Glaubens mit in der Art, wie Weber sie in der täuferischen Taufauffassung sieht? Eine veränderte Interpretation des Element und Wort Verbindenden ergibt sich, wenn Wesen und Wirken des Heiligen Geistes eigens bedacht wird. Eine deutlichere Reflektion auf Wirklichkeit und Wirksamkeit des Geistes liefert Weber in dem Abschnitt „*Wassertaufe als Geistestaufe*“ (663f.).

Glauben als konstitutiv für den Empfang der Taufe ansieht und einen Vollzug der Taufe vom glaubenden Begehren des Täuflings abhängig macht, wird von Weber unmittelbar dahingehend gedeutet, daß Glaube bei einer solchen Auffassung als Werk des Menschen verstanden wird. Wie G. R. Beasley-Murray in seiner Kritik der Säuglingstaufe exemplarisch zeigt¹⁵³, ergibt sich die Betonung des Glaubens aber nicht, weil dieser als ein Werk des Menschen angesehen wird und als solches vor der Taufe zu erbringen wäre. Sondern das Festhalten an der Einheit von Taufe und Glaube und die Betonung des Glaubens auf seiten des Täuflings für die Taufhandlung ergibt sich, weil der Glaube als Werk des Geistes Gottes zugleich der Modus (nicht *Conditio*) des Heilsempfangs ist und als solcher einen integralen Bestandteil der Taufhandlung darstellen sollte. Eine vorschnelle Gleichsetzung der Betonung des Glaubens für den Empfang der Taufe mit einem Verständnis des Glaubens als Werk des Menschen ist unangebracht¹⁵⁴.

Teilgabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi: Eine weiterführende Antwort auf die Frage nach dem Grund und der Kraft der Taufe erblickt Weber in der Einsicht, „daß die Taufe uns am Tode und der Auferstehung *Jesu Christi* Anteil gibt“ (659). Die Verbindung zwischen *elementum* und hinzutretendem Wort läge dann „im Heilsgeschehen selbst“ (659). Von Röm. 6,2-11 und anderen verwandten Stellen her¹⁵⁵ handelt es sich bei der Taufe „um einen Akt der *Aussonderung*, der Einordnung in die *Heilsgemeinde* und damit der Zuordnung zu der *neuen Wirklichkeit*“ (659). Die Taufe wirkt dies, „weil sie an *Christus* teilgibt“ (659). Damit aber stellt sich für ein genaueres Verständnis des Grundes und der Kraft der Taufe die Frage: „Wieso empfangen ich in der Taufe das Person-Werk Jesu ...?“ (660). Weber gibt eine zweifache Antwort:

[1] *Die Taufe als Rechtsakt und Herrschaftswechsel ist ein personales Widerfahrnis:* Wird der Gedanke von Röm. 6,5, daß wir in der Taufe das „Abbild“ (ὁμοίωμα) des Sterbens Christi empfangen, richtig interpretiert, so ist die Taufe „am ehesten einem Rechtsakt vergleichbar, durch den wir in den Herr-

¹⁵³ Vgl. G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 470ff. (C.3.1.2).

¹⁵⁴ Zur Unterscheidung des Glaubens als Modus, nicht *Conditio* des Heilsempfangs vgl. H.-J. Eckstein, *Wesen*, 114.

¹⁵⁵ Weber bezieht sich hier auf 1Petr. 1,3ff.; 1,23; 2,1ff.; 3,21; Eph. 4,24; Kol. 2,11ff.; 3,10 und Gal. 3,27.

schaftsbereich dessen geraten, der für uns gestorben ist“ (660). Im Rahmen dieser ersten Antwort legt Weber die Betonung darauf, daß der Tod Jesu seine Einmaligkeit behält und in der Taufe nicht wiederholt wird. Um die Anteilhabe des Getauften an der neuen Wirklichkeit „als personales Widerfahrnis“ richtig zu verstehen, bedarf es jedoch einer weiteren Erläuterung (660):

[2] *Das Mit-Christus-Sterben als uns „eigentlich“ widerfahrend:* Wenn auch in der Taufe keine Wiederholung des Sterbens Jesu stattfindet, so darf dies doch nicht dahingehend mißverstanden werden, als widerfahre uns die Teilhabe an Jesu Tod – und dann entsprechend auch die Teilhabe an seinem Leben – nur uneigentlich. So sehr die Taufe keine Wiederholung des Todes Jesu ist, so widerfährt uns die Verbindung mit Jesu Tod doch, „weil sie uns als *Person* widerfährt, ‚eigentlich‘“ (660)¹⁵⁶. Weber stößt an dieser Stelle mit seiner Ausführung an die Grenze des Erklärbaren. Denn es muß zugegeben werden, daß wir die uns in der Taufe zugeeignete Wirklichkeit nicht vollends mit unserem Verstehen oder unserer Erfahrung begreifen können: „Sie *übersteigt* das Erfahrbare, ohne es unberührt zu lassen“ (660f.). Weber verweist in diesem Zusammenhang auf Augustins Interpretation der Taufe als „*signum efficax*“: „Sie trägt ihre *veritas* bei sich“ (661)¹⁵⁷.

Der lebendige, gegenwärtige Herr als Grund und Kraft der Taufe: Seine Antwort auf die Frage nach Grund und Kraft der Taufe entwickelt Weber weiter in Auseinandersetzung mit zwei verobjektivierenden Mißdeutungen der Taufe: [1] Die Wirklichkeit der Taufe wird falsch verstanden, wenn bei dem die Taufe ermächtigenden Wort lediglich an eine bloße Formel oder ein konsekrierendes Wort gedacht wird. Mit Calvin¹⁵⁸ versteht Weber unter dem Wort, das mit der Taufe geschieht und von dem das Wasser der Taufe umfaßt ist, „vor allem das fleischgewordene Wort, Christus als das *proprium baptismi obiectum* und von da aus das Kerygma in seiner Ganzheit“ (662). Eine Verobjektivierung der Taufe ist ausgeschlossen, weil im Mittelpunkt der Taufe und des mit der Taufe ergehenden Wortes die Person und das Werk Jesu Christi selbst stehen. [2] Die Wirklichkeit der Taufe wird ebenfalls falsch verstanden, wenn durch das zum Taufwasser hinzutretende Wort – im Sinne einer *unio*

¹⁵⁶ Weber zieht es an dieser Stelle vor, von „sekundärer Eigentlichkeit“ zu sprechen (660).

¹⁵⁷ Weber verweist zudem auf Calvins augustinische Interpretation, *Institutio*, IV,15,15.

¹⁵⁸ Vgl. Calvin, *Institutio*, IV,15,6.

sacramentalis – das Wasser der Taufe selbst verstanden wird als ein „in sich selbst heilbringende[s] *Ding*“ (662). Mit einer solchen Auffassung der Taufe war dann häufig die Ansicht verbunden, „die Taufe mache als solche ‚ohne weiteres‘ den Menschen zum Christen“ (662).

Gegen diese zwei verobjektivierenden Mißdeutungen der Taufe hält Weber fest: „Grund und Kraft der Taufe ist der lebendige, gegenwärtige Herr“ (663). In der weiteren Interpretation dieser Aussage tritt dabei Webers bundestheologische Deutung in den Vordergrund, die damit einsetzt, daß Weber den Grund der Taufe in Jesus Christus „als dem Mittler und Bürgen des Neuen *Bundes*“ begreift (663).

1.2.2. Das Verhältnis von Glaube und Taufe als Kernpunkt des Problems der Kindertaufe

In dem Verhältnis von Glaube und Taufe erblickt Weber den uns von der Reformation her zukommenden „Kernpunkt des Problems“ der Kindertaufe (671). Seine eigene Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe grenzt Weber gleich zu Beginn gegen zwei extreme Vorstellungen ab: Weder ist die Taufe als „causa des Glaubens“ zu betrachten, noch ist die Taufe „wesentlich eine Selbstbekundung des Menschen als eines Glaubenden“ (671). Weber sieht den Ansatzpunkt für eine theologisch richtige Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube, wenn die Taufe verstanden wird als „*Gottes* Tun an uns“, dieses Werk Gottes an uns jedoch „nur im *Glauben* als solches empfangen werden kann“ (671). Damit aber ergibt sich ein Zirkel, dessen richtige Interpretation für Weber maßgebend ist für das Verständnis der Kindertaufe: „*Gott* ist als der eigentlich Handelnde einzig im *Glauben* als eben dieser erkennbar“ (671)¹⁵⁹.

An dieser Stelle liegt eine wichtige Differenz, die – die beiden Aussagen Webers aufnehmend – in Form einer Doppelfrage verdeutlicht werden kann: [1] Ist Gottes Handeln in der Taufe ohne Glauben lediglich nur nicht erkennbar oder [2] ist Gottes Handeln in der Taufe auch konstitutiv an eine Antwort des Glaubens auf seiten des Täuflings gebunden, weil Gottes Heilswerk in der Taufe nicht ohne Glauben empfangen werden kann? Entsprechend der Beantwortung dieser Doppelfrage ergeben sich zwei völlig verschiedene Optionen und

¹⁵⁹ Vgl. auch den Hinweis E. Schlinks, *Taufe*, 35, daß die Taufaussagen des Neuen Testaments aus der Perspektive des Glaubens gemacht wurden.

von diesen her zwei unterschiedliche Beurteilungen des mit dem Streit um die Säuglingstaufe gegebenen Problems: [1] Die eine Option, die Weber mit seiner Aussage nahelegt, daß Gott als der in der Taufe Handelnde „*einzig im Glauben* als eben dieser erkennbar“ ist (671), lautet: Gott handelt zwar auch in der Säuglingstaufe, wir müssen dieses sein Handeln aber glauben, um es zu verstehen bzw. zu erkennen. Gemäß dieser ersten Option würde dann der Grund für die Nichtanerkennung der Säuglingstaufe als einer gültigen Form der Taufe dann darin zu suchen sein, daß es an genau diesem Glauben auf seiten desjenigen, der die Säuglingstaufe nicht anerkennt, fehlt. [2] Die andere Option, die Weber mit seiner Aussage nahelegt, daß Gottes Werk an uns „*nur im Glauben* als solches empfangen werden kann“ (671), lautet: Ohne den durch den Geist Gottes gewirkten Glauben auf seiten des Täuflings wird die Heilswirklichkeit und das Heilswerk Gottes, von dem die Tauffassungen des Neuen Testaments sprechen wie Teilhabe an Sterben und Auferstehen Jesu Christi, Empfang des Heiligen Geistes usw., nicht empfangen, weil der Glaube, der der Modus des Heilempfangs ist, fehlt. Gerade um diese Auffassung geht es aber im Streit um die Säuglingstaufe, nämlich daß Gegner wie Beasley-Murray einwenden, daß es sich bei der Säuglingstaufe lediglich um eine Segenshandlung handeln kann, nicht aber um eine Taufe im Vollsinn, wie das Neue Testament mit allen wesentlichen Implikationen von ihr spricht, weil das Heilswerk Gottes bei der Säuglingstaufe aufgrund des fehlenden Glaubens auf seiten des Täuflings gar nicht empfangen wird. Weber übergeht die deutliche Differenz, die mit seinen beiden Aussagen angesprochen ist, obwohl sie für das mit der Diskussion um die Säuglingstaufe gegebene Problem wesentlich ist.

Zwei Lösungen des Zirkels zwischen Taufe und Glaube erweisen sich für Weber als unangemessen, weil in ihnen das Gottesverhältnis des Menschen „*abstrakt*“ gesehen wird (672): [1] Als „*abstrakt-positiv*“ sieht Weber die Deutung, in der Gott als „*der allein Handelnde*“ angesehen wird (671f.). [2] Als „*abstrakt-polar*“ erscheint für Weber eine Auflösung des Zirkels, in der Gott sich im Akt der Taufe in eine Kooperation mit dem Menschen einließe derart, „*daß der glaubende Mensch einen integrierenden Bestandteil des Taufgeschehens bildete*“ (671f.).

Hinsichtlich seiner Zurückweisung des zweiten Ansatzes zur Lösung des Zirkels zwischen Taufe und Glaube ist Weber insofern zuzustimmen, daß die-

ser Zirkel nicht auf abstrakt-polare Weise aufgelöst werden darf nach dem Schema: Gott auf der einen Seite und der Mensch im Gegenüber zu Gott auf der anderen Seite wirken zusammen. Weber ist allerdings dahingehend zu korrigieren, daß aufgrund des Wirkens des Geistes am und im Täufling die Taufe gerade als ein solches Geschehen zwischen Gott und Mensch angesehen werden muß, bei der beide Seiten einen konstitutiven und integrierenden Bestandteil bilden. Gerade von einem solchen pneumatologischen Ansatz ausgehend muß an dieser Stelle doch in einem positiven Sinne von einer Kooperation Gottes mit dem Menschen geredet werden – eine Kooperation, zu der der Mensch durch das Wirken des Geistes Gottes befähigt wird und die dadurch zustande kommt, daß Gott selbst auch auf der Seite des Menschen wirkt und die Antwort des Glaubens gerade das Werk des Menschen ist, das dieser nicht ohne Gott im Gegenüber zu Gott, sondern durch den innewohnenden Geist Gottes mit Gott tut.

Das Problem des Verhältnisses von Glaube und Taufe löst Weber mit dem Hinweis, daß „das Verhältnis Gottes zum Menschen *sowohl* Setzung, *als auch* ein geschenktes Miteinander und Beieinander“ ist, insofern es „in *Jesus Christus*“ besteht (672). Die Frage nach dem Begründungsverhältnis von Glaube und Taufe kann somit nicht direkt beantwortet werden durch Verweis des einen auf das andere, sondern nur durch Verweis auf Jesus Christus, „weil die Taufe wie der Glaube in Jesus Christus gründen“ (673): „Wir können weder den Glauben in der Taufe begründet finden noch die Taufe im Glauben. *Beide* gründen in der durch den Heiligen Geist uns wirksam zugesprochenen Heilstat Gottes in Jesus Christus“ (673).

1.2.3. Der Bund Gottes als Glauben wie Taufe übergreifend

Die Ausgangsfrage: Schon im Rahmen seiner Überlegungen zur Frage des Verhältnisses von Glaube und Taufe klingt Webers bundestheologischer Ansatz an: „Der Bund Gottes aber *übergreift* den Glauben wie die Taufe“ (673). Die Lösung, die Weber in den Überlegungen zu Glaube und Taufe anvisierte, daß nämlich der Bund Gottes sowohl Glaube als auch Taufe übergreift, bedarf einer eingehenderen Überprüfung. Während Weber diese seine Lösung des Verhältnisses von Glaube und Taufe zunächst noch als Aussage formulierte, nimmt er sie selbst erneut in Form der Frage auf. Das noch ausstehende Problem spitzt sich zu in der Frage, „ob der im Glauben aufgenommene und ein-

gegangene *Bund* an der Grenze des Individuums *endet*, oder ob er diese Grenze *übergreift*“ (674).

Zur Beantwortung dieser Frage stellt Weber einige biblisch-theologische Überlegungen an:

Kinder christlicher Eltern als „heilig“ – das Übergreifen der Verheißung (1Kor. 7,14): Wesentlich an der Aussage des Paulus, daß die Kinder von gläubigen Eltern ebenso „heilig“ sind, wie auch der ungläubige Ehepartner eines Glaubenden als „geheiligt“ gelten kann, ist für Weber, daß der Glaube eines Menschen auch auf die ihm Zugeordneten übergreift (674). Dabei will Weber Paulus nicht so verstanden wissen, als daß die Kinder von Gläubigen ohne eigenen Glauben das Heil erlangen würden. Aus der Aussage des Paulus folgt für Weber allerdings die für die weitere Betrachtung der Kindertaufe wesentliche Beobachtung, daß es „eine Bestimmtheit des heranwachsenden Menschen [gibt], die mit dem eigenen Glauben nicht identisch ist, aber für diesen vorweg eine Verheißung enthält“ (675).

Webers Bezugnahme auf und Argumentation mit 1Kor. 7,14 ist als problematisch zu bewerten. Es ist richtig, wenn Weber festhält, daß das Besondere um das es Paulus hier geht „ganz außerhalb des bewußten Aktes“ liegt (675). Bei der näheren Bestimmung des Mitgeheiligtseins muß aber beachtet werden, daß die Analogie des Paulus derart beschaffen ist, daß sie für den bewußt nichtglaubenden Ehepartner in gleicher Weise gilt wie für die nichtglaubenden Kinder. Der Status des Mitgeheiligtseins übergreift also sowohl die bewußte Ablehnung des Glaubens auf seiten eines nichtgläubigen Ehepartners wie auch den Unglauben der Kinder¹⁶⁰, ohne weder für den einen noch für die anderen in Richtung auf die Taufe zu verweisen. Darum ist es auch problematisch, wenn Weber aus 1Kor. 7,14 eine „Bestimmtheit des heranwachsenden Menschen“ folgert (675), weil er diese dann indirekt als verschieden von der Bestimmtheit des nichtchristlichen Ehepartners deutet, insofern sie für Kinder die Möglich-

¹⁶⁰ Daß es sich auch bei den Kindern um Ungläubige handelt, ergibt sich aus der Argumentation des Paulus und wird auch von C. Wolff, *Brief*, 144, bestätigt: „Wenn die Entsprechung gewahrt sein soll, kann es sich dabei nur um *ungläubige* Kinder handeln, die geboren wurden, als beide Elternteile noch Heiden waren. Deren Taufe hatte entweder der nichtchristliche Partner verhindert ..., oder aber sie selbst hatten die Taufe – als bereits Erwachsene – abgelehnt. Nur so wird die Argumentation erst schlüssig ...“.

keit der Taufe eröffnen soll. Das Problem in Webers Argumentation mit 1Kor. 7,14 liegt also darin, daß er die Analogie, die Paulus zwischen dem ungläubigen Ehepartner und den Kindern von Gläubigen zieht, einseitig in Richtung auf Kinder von Gläubigen und die Möglichkeit ihrer Taufe auflöst. Durch eine solche einseitige Auflösung geht aber das Gemeinsame der Analogie, das Paulus sowohl für nichtglaubende Ehepartner wie für nichtglaubende Kinder aussagen kann, verloren. Die Pointe der paulinischen Aussage liegt doch gerade darin, daß der Status des Mitgeheiligtseins dem ungetauften und bewußt nicht glaubenden Ehepartner ebenso zukommt wie den ungetauften und nicht glaubenden Kindern, ohne daß auch nur von Ferne an die Frage der Taufe gedacht ist, die ja auch für den ungläubigen Ehepartner nicht schon aus seinem Status des Mitgeheiligtseins folgt. Daß die Äußerung des Paulus in 1Kor. 7,14 nichts mit der Kindertaufe als solcher zu tun hat, gesteht Weber selbst zu (674).

Die Deutung der Taufe als „Christus-Beschneidung“ (Kol. 2,11ff.): Ein weiterführendes Verständnis der Taufe – und damit verbunden eine weiterführende Möglichkeit zur Begründung der Kindertaufe – stellt nach Webers Ansicht die Deutung der Taufe als „Christus-Beschneidung“ in Kol. 2,11ff. dar (675). Die Reflektion des Paulus auf die Beschneidung in Röm. 4,9ff. vertieft für Weber – unter Zuhilfenahme des Verständnisses der Taufe als „Christus-Beschneidung“ – den schon zuvor geäußerten Gedanken, daß die Taufe über sich hinaus weist. Wesentlich am paulinischen Verständnis der Beschneidung ist für Weber, daß die Beschneidung für Paulus ihre Kraft und ihren Sinn aus der Verheißung empfängt und über sich hinausweist (675f.). Dieses Verständnis der Beschneidung bietet nach Webers Ansicht für Paulus den Hintergrund, „die Taufe als Christus-Beschneidung“ zu bezeichnen und zu verstehen – „als jene geistliche Beschneidung, die von Christus ausgeht, als die Teilhabe an jener Taufe, mit der er in Tod und Grab ging“ (676). Das Ergebnis seiner Überlegungen zur Taufe als Christus-Beschneidung faßt Weber so: „In der an uns vollzogenen Taufe geschieht an *uns* das nach, was *Jesus Christus* an sich hat geschehen lassen. Die Taufe als περιτομή τοῦ Χριστοῦ ist das Vollzugszeichen des im Sterben Jesu Christi aufgerichteten Neuen Bundes“ (675).

Die einzelnen Argumentationsschritte Webers und die Zusammenhänge, die er zwischen Beschneidung und Taufe für Paulus sieht, bleiben allerdings auch bei genauerer Lektüre unklar. Weber selbst bezeichnet seine oben skizzierten

Ausführungen zum Verständnis des Verhältnisses von Beschneidung und Taufe bei Paulus als „frei interpretierende Überlegung“ (676). Das Ergebnis, zu dem er für das Verständnis der Taufe als solcher kommt, ist m.E. aus der Exegese von Röm. 6 und Kol. 2 auch ohne Exkurs auf eine möglicherweise vorhandene und wie auch immer näher zu bestimmende Analogie zwischen Beschneidung und Taufe einsichtig. Es bleibt aber auch hier zu fragen, ob die zur Wirklichkeit der Taufe gemachten Aussagen – v.a. daß an uns in der Taufe das geschieht, was Jesus Christus an sich hat geschehen lassen – auch von einer Taufe ausgesagt werden können, bei der Glaube auf seiten des Täuflings nicht vorausgesetzt werden kann.

Schlußfolgerung: Die Taufe greift über bewußten Glauben hinaus – ihr Vollzug ist daher nicht notwendig vom Glauben abhängig: Aus dem zuvor Beobachteten ergibt sich für Weber: „die Taufe steht kraft dessen, was ihr vorausliegt, vor jeder Tauf-Erfahrung, sie weist entschieden auf das, was unseren Glauben erst *gründet* ..., und sie weist ... über den *individuellen* Bereich hinaus“ (676). Weiterführend über die oben festgestellte Unableitbarkeit von Glaube und Taufe voneinander fügt Weber für das Verständnis der Taufe nun hinzu, „daß die Taufe ihrem *Grunde* nach stets über den Umkreis unseres bewußten Glaubens hinausgreift und daher im *Vollzuge* nicht notwendig von diesem abhängig gedacht werden kann“ (676) Daraus ergibt sich für Weber, daß die Taufe von Kindern „möglich“ ist, „eine sachliche *Trennung* von Taufe und Glauben, Glauben und Taufe“ jedoch ausgeschlossen bleibt (676).

Den Aussagen Webers zur Taufe, daß diese ihre Wirklichkeit durch das Christusereignis hat und daß sie über unseren bewußten Glauben stets hinausgreift, wird man unbedingt zustimmen können. Damit ist aber noch nichts zu der Frage gesagt, welche Wirklichkeit der Taufe *ohne Glauben auf seiten des Täuflings* zukommt. Es besteht doch ein wesentlicher Unterschied darin, ob die Taufe über einen vom Heiligen Geist im Täufling gewirkten Glauben hinausgreift oder ob die Taufe *auch ohne* einen solchen Glauben auf seiten des Täuflings dieselbe Wirklichkeit haben kann – über nicht vorhandenen Glauben kann die Taufe doch auch kaum hinausgreifen. Die Erkenntnis, daß die Taufe unseren bewußten Glauben übersteigt und über ihn hinausgreift, führt nicht zu der Aussage, daß die Taufe deshalb auch ohne Glauben auf seiten des Täuflings vollzogen werden kann und ihr auch ohne Glauben auf seiten des Täuflings

dieselbe Heilswirklichkeit zukommt, von der die neutestamentlichen Autoren redeten unter der Voraussetzung, daß die Taufe an Glaubenden vollzogen wird. Webers Argumentation, die ihn zur Befürwortung der Kindertaufpraxis führt, liegt m.E. eine unzulässige Schlußfolgerung folgender Art zugrunde: „Weil die Taufe über bewußten Glauben hinausgreift, daher kann sie auch ohne Glauben auf seiten des Täuflings vollzogen werden.“ Denn nirgends in seiner Tauflehre zieht Weber einen möglicherweise vorhandenen Säuglingsglauben als Hilfs-hypothese in Erwägung, um auf solche Weise die notwendige Verbindung von Taufe und Glaube auf seiten des Täuflings auch für die Säuglingstaufe aufrecht zu erhalten. Die Grundfrage, die sich daher ergibt, lautet: Welche Folgeprobleme für das Verständnis der Wirklichkeit der Taufe ergeben sich, wenn die Taufe ohne Glauben auf seiten des Täuflings vollzogen wird? Dieser Frage geht Weber allerdings nicht nach¹⁶¹.

1.2.4. Zusammenfassende Reflexion

In der Reflexion auf den Grund und die Kraft der Taufe legt Weber den Schwerpunkt zurecht auf Jesus Christus als den lebendigen und gegenwärtigen Herrn. Nur von der Person Jesu Christi und der Wirklichkeit des von ihm erwirkten Heilsgeschehens her läßt sich die Taufe verstehen als Akt eines vor Gott und von Gott her gültigen Geschehens.

In der Diskussion um das Problem der Säuglingstaufe sieht Weber vollkommen richtig, daß das Verhältnis von Glaube und Taufe den Kernpunkt des Problems darstellt. Weber betont hier ebenfalls zurecht, daß Taufe und Glaube nicht voneinander abgeleitet werden können bzw. nicht ineinander gründen, sondern ihre gemeinsame Begründung in dem durch Jesus Christus für uns bewirkten Heilsgeschehen haben.

Den Angelpunkt zur Lösung des Problems der Säuglingstaufe und insbesondere des Verhältnisses von Taufe und Glaube sieht Weber in dem Verhältnis von Taufe und Bund. Weil der Bund Gottes Glaube wie Taufe übergreift, kann für Weber die Legitimität der Säuglingstaufe durch den Rekurs auf den Bund Gottes begründet werden. Problematisch ist an dieser Stelle, daß Weber dazu tendiert, den Glauben auf seiten des Täuflings für den Empfang der Taufe

¹⁶¹ An dieser Grundfrage orientiert sich G. R. Beasley-Murrays Kritik der Säuglingstaufe, *Taufe*, 470ff. (C.3.1.2).

entbehrlich zu machen. Aus der Unableitbarkeit von Taufe und Glaube voneinander und der Tatsache, daß die Taufe über bewußten Glauben hinausgreift, wird bei Weber auf diese Weise eine Entbehrlichkeit des Glaubens auf seiten des Täuflings für den Vollzug der Taufe. Veränderungen für das Verständnis der Taufe gegenüber den Aussagen zur Heilswirklichkeit der Taufe in den neutestamentlichen Schriften, die sich daraus ergeben, werden von Weber allerdings nicht reflektiert.

1.3. Geoffrey W. Bromiley¹⁶²

Geoffrey Bromileys Arbeit zur Taufe *Children of Promise* befaßt sich, wie der Untertitel *The Case For Baptizing Infants* anzeigt, in besonderer Weise mit dem Problem der Säuglingstaufe. Sie ist für meine Untersuchung ferner von Bedeutung, weil Bromiley im zentralen Teil seiner Darstellung einer explizit trinitätstheologischen Struktur folgt. Grundlegend für Bromileys Untersuchung ist zunächst eine biblisch-theologische Begründung. Im Anschluß and die grundlegenden biblisch-theologischen Ausführungen und eine grundsätzliche Überlegung zur Bedeutung der Taufe strukturiert Bromiley seine Tauflehre in Hinsicht auf die Personen der Trinität. Damit ergibt sich für Bromiley eine trinitarisch begründete Deutung der Wirklichkeit der Taufe wie folgt:

- Die Taufe verweist auf die Erwählung des Vaters.
- Die Taufe verweist auf die Versöhnung durch den Sohn.
- Die Taufe verweist auf die Erneuerung durch den Heiligen Geist.

In der grundlegenden Reflexion auf die Bedeutung der Taufe grenzt Bromiley sein Verständnis der Wirklichkeit der Taufe ab gegen zwei extreme Interpretationen: Nach der einen Seite wendet sich Bromiley gegen ein Verständnis der Taufe „as an almost automatic instrument for the infusing of grace“ (29). Zur anderen Seite hin wird die Taufe ebenso falsch verstanden, wenn sie angesehen wird „not as the instrument of something that is done for us, on us, or in us, but as a sign for something that we ourselves do“ (29f.)¹⁶³.

¹⁶² Seitenangaben im Text beziehen sich auf: G. W. Bromiley, *Children of Promise: The Case for Baptizing Infants*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

¹⁶³ Bereits hier ist auf eine Schiefelage hinzuweisen, die sich an dieser und anderen Stellen bei Bromiley bemerkbar macht: Die Position der Befürworter der Gläubigentaufe wird von Bromiley oft einseitig mit derjenigen Position gleichgesetzt, die die Taufe ausschließlich als ein Antwohandeln des Menschen versteht. Es ist zwar richtig, daß Gegner der Säuglingstaufe und Befürworter der Gläubigentaufe, wie beispielsweise K. Barth, KD IV/4 (C.1.1), dazu neigen, ausschließlich das Handeln des Menschen in der Taufe mit Wasser zu betonen, das Handeln Gottes in der Taufe mithin sogar zu vernachlässigen. Es ist aber falsch, eine solche Deutung der Taufe allgemein als mit der Befürwortung der Gläubigentaufe verbunden anzusehen. Im Gegenteil: Auch Gegner der Säuglingstaufe wie G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 345-361, und J. W. McClendon, *Doctrine*, 387-389, wie auch ökumenische Dokumente halten daran fest, daß eine theologische Deutung der Taufe der Wirklichkeit der Taufe nur dann gerecht wird, wenn sie für den Akt der Taufe das Handeln Gottes ebenso wie das Handeln des Men-

Wesentlich für eine richtige Auffassung der Wirklichkeit der Taufe ist nach Bromiley, daß – den neutestamentlichen Zeugnissen zufolge – der besondere Nachdruck gelegt wird auf Gottes Handeln in der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Erneuerung. Die Taufe ist daher primär zu verstehen als „a sign or seal of God’s own work“ oder – im Rahmen einer bundestheologischen Deutung – als „a sign or seal of the covenant and its fulfillment in Jesus Christ“ (36).

1.3.1. Der biblisch-theologische Begründungshintergrund

1.3.1.1. Die Praxis des Neuen Testaments

Den Ausgangspunkt für seine Reflexion auf den neutestamentlichen Textbefund nimmt Bromiley bei der Einsicht, daß das Neue Testament in seinen Aussagen zur Taufe weder für noch gegen die Säuglingstaufe einen eindeutigen Beweis bietet. Allerdings enthält das Neue Testament nach Bromileys Ansicht Anzeichen „that the children of Christians are regarded as members of the divine community just as the children of Old Testament Israel were“ (4). Als solche Anhaltspunkte nennt Bromiley: Jesu Zuwendung zu Kindern und die Zusage ihrer Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft¹⁶⁴; die Häusertaufe, bei der in manchen Fällen nicht einmal von individuellem Glauben auf seiten aller Getaufter die Rede ist¹⁶⁵; die Verheißung in der Pfingstpredigt des Petrus¹⁶⁶ und Paulus’ Bezeichnung der Kinder christlicher Eltern als „geheiligt“ in 1Kor. 7,14¹⁶⁷. Herkommend von solchen Belegen hält Bromiley es für schwierig zu verstehen, „how the disciples could have thought that prior to individual con-

schen aussagen kann. Vgl. die Aussage des Lima-Dokuments: „Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ (*Dokumente*, Bd. 1, 552).

¹⁶⁴ Vgl. Mk. 10,13-16 par.

¹⁶⁵ Vgl. Apg. 16,14f.; 1Kor. 1,16.

¹⁶⁶ Bromiley bezieht sich hier auf Apg. 2,39: „Denn euch und euren Kindern gilt diese Verheißung, und allen, die fern sind, so viele der Herr, unser Gott, herzurufen wird“ (Luther 1984).

¹⁶⁷ Für einige der hier von Bromiley angeführten Anhaltspunkte sei auf meine kritischen Anmerkungen an anderer Stelle verwiesen: für die Argumentation mit der Zuwendung Jesu zu den Kindern vgl. meine Bemerkungen bei W. Pannenberg (C.2.2.3), für den Rückgriff auf Paulus’ Aussage in 1Kor. 7,14 zur Begründung der Säuglingstaufe vgl. meine Anmerkungen bei O. Weber (C.1.2.3).

version infants should be grouped as outsiders, and thus denied the ordinance or sacrament of baptism“ (11).

In dieser abschließenden und zusammenfassend schlußfolgernden Bemerkung ist die Tendenz Bromileys zu beobachten, seinen eigenen Ausführungen eine grob vereinfachte und teilweise irreführende Darstellung der Position von Befürwortern der Gläubigentaufe bzw. Gegnern der Säuglingstaufe gegenüberzustellen, der gegenüber seine eigene Position dann nur als richtig erscheinen kann. In diesem Fall ist es unsachgemäß zu suggerieren, die einzige Gegenposition zu seiner eigenen Position bestünde darin, Kinder als „Outsider“ zu betrachten und ihnen darum die Taufe zu verweigern. Eine ausgewogene Urteilsfindung müßte berücksichtigen, daß auch dann, wenn Kinder *nicht* als Outsider betrachtet werden, insofern ihnen beispielsweise Jesu Verheißung der Teilhabe an der Gottesherrschaft gilt, dies nicht notwendig zur Säuglingstaufe führt und sie dennoch aktiv und intensiv durch Kindersegnung und Kindergottesdienste in das Gemeindeleben integriert werden, wie in vielen Baptistengemeinden beobachtet werden kann. Eine Gleichung von der Art „Vorenthaltung der Säuglingstaufe gleich Betrachtung von Kindern als Outsider“ ist einer gründlichen und detaillierten Erörterung des Problems der Säuglingstaufe und dem interkonfessionellen Gespräch eher hinderlich.

1.3.1.2. *Das Zeugnis des Alten Testaments*

Einheit der Schrift – Ähnlichkeit und Unterschiedenheit der beiden Testamente: Für eine adäquate Auffassung der Botschaft und Mission sowohl Christi als auch der Apostel ist es für Bromiley wesentlich, diese vor dem Hintergrund des Alten Testaments zu verstehen. Einheit und Unterschiedenheit der Schrift in Altem und Neuem Testament können für Bromiley am besten gefaßt werden „as the distinction between a promise and the redemption which supersedes it, or a type and the reality into which it is taken up“ (14). Dementsprechend versteht Bromiley das Verhältnis zwischen altem Bund und neuem Bund gemäß dem Konzept von Verheißung und Erfüllung. Grundlegend sieht Bromiley jedoch den Bund Gottes als *einen*, „just as the purpose, word, and work of God are one“ (14).

In Bromileys Deutung des Bundes Gottes und seiner Verhältnisbestimmung zwischen altem und neuem Bund liegt allerdings eine nicht unwesentliche Inkonsistenz. Sie ergibt sich folgendermaßen: [1] Auf der einen Seite redet Bro-

miley von altem und neuem Bund als von zwei verschiedenen Bündeln und fragt nach ihrem Verhältnis zueinander. [2] Auf der anderen Seite soll es sich um nur *einen* Bund handeln. Diese Inkonsequenz ist deutlich in zwei aufeinanderfolgenden Aussagen, in denen Bromiley von [1] zwei Bündeln, [2] aber doch nur einem Bund redet: „[1] The old covenant is the covenant of promise and the new covenant is the covenant of fulfilled promise. [2] Fundamentally, however, this covenant is one, ...“ (14). Eine Unterschiedenheit ergibt sich für Bromiley lediglich für „external details“, jedoch nicht für „the underlying consistency or continuity of the divine action, message, and command“ (14). Ausgehend von der Spannung zwischen Einheit und Unterschiedenheit von altem und neuem Bund besteht die sich hier für das Problem der Säuglingstaufe anschließende Frage darin, inwiefern eher eine Gleichheit oder eine Unterschiedenheit von Beschneidung und Taufe gefolgert werden muß. Meiner Meinung nach gilt hinsichtlich der Taufe, daß die Unterschiedenheit von Verheißung und Erfüllung eine wesentliche Unterscheidung ist: Mit der Erfüllung der Verheißung des Geistes gewinnt die christliche Taufe bereits gegenüber der Taufe des Johannes eine neue Qualität, was Bromiley in seinen Ausführungen zum Werk des Geistes im Anschluß an Mt. 3,11 selbst hervorhebt (65). Wieviel mehr hat dieser Unterschied dann aber auch für das Verhältnis von Beschneidung und Taufe als ein wesentlicher Unterschied zu gelten. Das Erscheinen Christi, sein stellvertretendes Heilswerk und die Erfüllung der Geistverleihung können bei einem Vergleich des alten und des neuen Bundes und dementsprechend bei einem Vergleich der Wirklichkeit von Beschneidung und Taufe kaum nur als unwesentliche Unterschiede angesehen werden¹⁶⁸.

Die Taufe tritt an die Stelle der Beschneidung: Für eine enge Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament mit Blick auf die Taufe spricht für Bromiley zudem, daß im Neuen Testament zwei Typoi für die christliche Taufe im Alten Testament benannt werden: die Arche in 1Petr. 3,20f. und das Rote

¹⁶⁸ Eine differenziertere Auseinandersetzung um Einheit und Unterschiedenheit des Werkes Gottes an und mit Israel und der Kirche müßte darüber hinaus auch eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Ausführungen des Paulus in Röm. 9-11 zugrunde legen. Weil eine Deutung des Verhältnisses von Gottes Handeln an und mit Israel und der Kirche allerdings mit nicht geringen konzeptionellen Schwierigkeiten verbunden ist, darum sollte sie nicht zu voreilig für eine Befürwortung der Säuglingstaufe benutzt werden.

Meer in 1Kor. 10,1f. Für wesentlich an diesen beiden Typoi und den mit ihnen verbundenen Ereignissen hält Bromiley, daß in beiden Fällen der Bund nicht nur mit einzelnen Individuen – Noah oder Mose – geschlossen wird, sondern mit einer ganzen Familie oder einem ganzen Volk. Eine eingehendere Erforschung des Neuen Testaments fördert nach Bromileys Ansicht die Erkenntnis zu Tage „that baptism as the sign of the new covenant takes the place of circumcision as the sign of the old covenant“ (17). Die Verbindung zwischen Beschneidung und Taufe sieht Bromiley durch die Aussage in Kol. 2,11f. vorgegeben. Die zentrale Wahrheit dieser Passage ist für Bromiley: „Both circumcision and baptism have the same inner significance. They both refer to the circumcision without hands which we now have in Jesus Christ“ (18).

Eine eingehende Betrachtung von Kol. 2,11f. läßt die Schlußfolgerung, die Bromiley hier zieht, allerdings weniger deutlich und notwendig erscheinen: Aus Kol. 2,11f. ist weder eine Ablösung der Beschneidung durch die Taufe noch ein direkter Transfer von Aussagen einer alttestamentlichen Beschneidungstheologie in eine neutestamentliche Tauftheologie zu folgern.

Die gemeinsame Wahrheit, die der Beschneidung und den Ereignissen des Alten Testaments, die auf die Taufe vorausweisen, zugrunde liegt, ist nach Bromiley folgendermaßen zu bestimmen: „the purpose and work of God are not with solitary individuals but with families and groups and the individuals within them“ (25).

An dieser Stelle ist m.E. eine Differenzierung notwendig: Der Aussage, daß Gottes Heils*absicht* allen Menschen gilt, kann man nur zustimmen, und sie findet sich ebenso und gerade auch für das Zeugnis des Neuen Testaments gut belegt. Was aber das Heilshandeln Gottes angeht, so muß doch die besondere Struktur dieses seines Handelns beachtet werden, durch das Gott nicht an allen Menschen in gleicher Weise handelt, sondern mit je einzelnen Individuen und Gruppen in besonderer Weise. Es ist gerade das Thema der Erwählungslehre, daß Gott einzelne erwählt, um des Heils aller willen, daß Gott an und mit einzelnen in besonderer Weise handelt, um allen Menschen sein Heil zu eröffnen¹⁶⁹. Die Aussage, daß Gottes *Absicht* Familien, Gruppen, mithin allen Men-

¹⁶⁹ Für eine kurze, aber überzeugende Reflexion auf diesen Zusammenhang von Gottes Erwählungshandeln an einzelnen und seiner Absicht mit allen vgl. L. Newbiggin, *Secret*, 32-43. 73-101.

schen gilt, besagt als solche also noch nichts über sein spezifisches *Handeln*, um diese Absicht zu erreichen. Sie besagt als solche ebenso auch noch nichts über die Funktion, die der Taufe innerhalb der Heilsabsicht Gottes mit und des Heilshandelns Gottes an Gruppen von Menschen und Individuen innerhalb von Gruppen zukommt. Es kann ja nicht geleugnet werden, daß in der Taufe immer der einzelne Mensch getauft wird und selbst bei einer Kollektivtaufe der einzelne bei seinem Namen gerufen wird und so als einzelner, und nicht nur insofern er Teil einer Gruppe ist, in den Blick kommt¹⁷⁰.

1.3.2. Die Taufe verweist auf die Erwählung des Vaters

Der Vorrang der Erwählung des Vaters vor der Antwort des Menschen: Das Handeln des Vaters in bezug auf die Taufe kommt für Bromiley primär unter dem Aspekt der Erwählung in den Blick¹⁷¹. An der Taufe – als auf die Liebe und Erwählung des Vaters verweisendes Zeichen – lassen sich dabei zwei verschiedene Aspekte unterscheiden: [1] der Hinweis auf den allgemeinen Liebeswillen des Vaters und [2] der Verweis auf die besondere Erwählung von Gruppen und Individuen.

zu [1]: „Baptism into the name of God the Father declares to us the supreme fact that God has a purpose of love for us“ (38). Bromiley eröffnet seine Ausführungen zur Erwählung des Vaters mit dieser Feststellung, daß die Taufe selbst als ein Akt der Verkündigung der Liebe Gottes zu verstehen ist: Die Taufe verweist auf den allgemeinen Liebeswillen und die liebende Absicht Gottes für seine Schöpfung. Als Beleg für diesen Aspekt verweist Bromiley u.a. auf Joh. 3,16 und 1Joh 4,10. Bromiley muß allerdings dahingehend korrigiert werden, daß die Aussagen über den allgemeinen Liebeswillen Gottes in den genannten Versen sich nicht ausdrücklich auf die Taufe, sondern auf das Heilswerk Gottes in Jesus Christus beziehen und den Liebeswillen Gottes, der

¹⁷⁰ Mit G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 493-500, bin ich der Auffassung, daß es – unter dem Gesichtspunkt einer Erwählungstheologie – falsch wäre eine direkte Verbindung zwischen Säuglingstaufe und Erwählung zu postulieren und es angemessener ist, die Taufe denen vorzubehalten, die Christus bekennen, statt dem Wirken Gottes zuvorzukommen und das Zeichen der Erwählung unterschiedslos auch auf Menschen anzuwenden, die nichts von Erwählung erkennen lassen. Von der Erwählung Gottes kann doch – wie es Eph. 1,3f. vorführt – nicht im Vorhinein für andere, sondern nur im Nachhinein in Form des Bekenntnisses geredet werden.

¹⁷¹ Vgl. die Überschrift des vierten Kapitels, *Children*, 38: „The Election of the Father“.

in der Sendung des Sohnes offenbar wird. Bromileys Aussagen über Gottes allgemeinen Liebeswillen sind in sich richtig, solange sie nicht in falscher Weise auf die Taufe bezogen werden: Primärer Verkündigungsakt des Liebeswillens und der Liebeserweise des Vaters ist und bleibt das Evangelium, das das Heilswerk des Sohnes zum Inhalt hat und sich an alle Menschen richtet. Der Taufe kommt innerhalb des Heilswerkes Gottes bzw. des Verkündigungshandelns der Kirche eine speziellere Funktion zu: In ihr geht es um die Bezeugung des konkreten und spezifischen Heilshandelns Gottes an einem einzelnen Menschen. Durch eine Vermischung von Bibelstellen, die sich nur teilweise auf die Taufe beziehen, erweckt Bromiley den Eindruck, die Taufe selbst würde in ihrer Hinweiskfunktion – wie das Evangelium – die Funktion einer allgemeinen Verkündigung des Liebeswillens und der Heilstaten Gottes haben.

zu [2]: Gott der Schöpfer ist auch „the author of our salvation“ (38), der unsere Erlösung schon von aller Ewigkeit her geplant und uns in Christus erwählt hat, seine Bundespartner zu sein¹⁷². In diesem Sinn verweist die Taufe für Bromiley auf den spezifischen Akt der Erwählung Gottes, durch den wir zu seinen Bundespartnern bestimmt wurden: „As the sign and seal of the covenant and its fulfillment, baptism into the Triune name points us to this electing grace of the Father“ (39). In Bezug auf Gottes Erwählung und seinen Bund muß dabei aller Nachdruck darauf gelegt werden, daß alle Initiative gänzlich und allein von Gott ausgeht, insofern Gnade ein freier und souveräner Akt Gottes ist und Erwählung nicht auf Verdiensten, Ansprüchen oder Handlungen von Menschen beruht (39). Insofern der Bund zwischen Gott und Mensch ein Bund zwischen zwei Bundespartnern ist, kommt aber auch der menschlichen Antwort ihre Bedeutung zu. In der Taufe wird dieser Aspekt durch die Antwort des Glaubens angezeigt, „inasmuch as a confession of faith is made and there is thus an entry into the work of God and an acceptance of the instituted covenant

¹⁷² Als Beleg verweist Bromiley u.a. auf Eph 1,3f. Es gilt m.E. allerdings zu beachten, daß Eph 1,3f. in der Weise von Gottes Erwählung redet, daß in Form eines Bekenntnisses aus der Perspektive des Glaubens eine Aussage über das Erwähltsein der Glieder der Gemeinde gemacht wird. Es folgen allerdings keine weiteren Ausführungen über das Erwählt- oder Nicht-Erwähltsein solcher, die noch nicht durch Glaube und Taufe zur Gemeinde hinzugetan wurden. Auch ergibt sich weder aus Eph 1,3f. noch aus 1Petr 2,9 ein Anhaltspunkt, der als Grundlage einer Schlußfolgerung benutzt werden könnte, bei der aus einer Aussage über das spezifische Erwähltsein von Säuglingen die Begründung der Säuglingstaufe gefolgert werden könnte.

relationship with God" (43). Alle Betonung muß allerdings darauf gelegt werden, daß die menschliche Entscheidung gegenüber der göttlichen Erwählung sekundär und von dieser abgeleitet ist: „The electing of God the Father has clear precedence over the electing of man the son. The decision of man for God presupposes the prior decision of God for man" (43). Eine bedeutende Implikation dieser Deutung, daß die Taufe zuerst und vor allem auf die Gnadenwahl Gottes verweist, ist für Bromiley, daß das Fehlen einer menschlichen Entscheidung nicht notwendigerweise die Bedeutung der Taufe zerstört oder die Amtshandlung der Taufe nichtig macht (43). Damit ist der Weg gewiesen, wie die folgende Frage zu beantworten ist:

Schließt die Erwählung Gottes des Vaters die Kinder von Gläubigen ein?

Den Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Frage nimmt Bromiley – herkommend vom alttestamentlichen Zeugnis – bei der Aussage: „God does not deal with individuals in isolation but with individuals in families, peoples, and generations“ (44)¹⁷³. Schon in dieser Grundaussage ist Bromiley allerdings dahingehend zu korrigieren, daß Gott nach biblischem Zeugnis durchaus an einzelnen Menschen handelt – um vieler anderer Menschen willen. Das Handeln Gottes im Alten Testament trifft häufig einzelne Menschen um anderer Menschen, ihrer Familien oder ihres Volkes willen (z.B. Abraham, Mose, einzelne Propheten usw.). Bromileys Gegenüberstellung – nicht mit Einzelmenschen, sondern nur mit einzelnen in Familien, Völkern und Generationen – ist für eine adäquate Beschreibung des Handelns Gottes ungeeignet, weil es derart weder im Alten noch im Neuen Testament bezeugt wird. So trifft Gottes Erwählung von Propheten im Alten Testament wie Jesu Berufung von Jüngern im Neuen Testament sehr wohl einzelne, um sie zum Dienst an vielen und zum Zeugnis für viele zu rufen. Die kreative Spannung von Gottes universaler Heils*absicht* einerseits und seinem partikularen Heil*shandeln* andererseits darf nicht einseitig zu einer Seite aufgelöst werden. Wird in einem ersten Schritt diese kreative Spannung bewahrt, so kann erst in einem zweiten Schritt gefragt

¹⁷³ Als Beleg dafür, daß Gott nicht nur an Individuen, sondern auch an Familien, Völkern und Generationen handelt, verweist Bromiley auf Gen 17,7f.

werden, welche spezifische Funktion die Taufe innerhalb des Heilsplans Gottes hat, der auf den Einzelnen wie auf das Ganze seiner Schöpfung abzielt¹⁷⁴.

Blickt man von der Beobachtung her, daß Gott nach dem alttestamentlichen Zeugnis nicht nur an Individuen, sondern auch an Familien, Völkern und Generationen handelt, hinüber zum Evangelium, so sieht Bromiley keinen Grund für die Annahme, daß Gott innerhalb des Neuen Bundes nur noch mit Individuen, nicht aber mehr mit Familien in nachfolgenden Generationen handelt. Weil die Kinder von bekennenden Christen bereits mit der Verheißung des Evangeliums in ihren Ohren aufwachsen, darum mögen sie nach Bromiley auch das Zeichen des Bundes auf ihrem Leibe tragen (45): „The call for them is not to enter into a totally new covenant relationship proclaimed for the first time from outside. It is to enter personally into the covenant relationship of which they already have both the promise and the sign or seal in virtue of their Christian descent” (45f.).

Auch an dieser Stelle müßte deutlicher auf einen Unterschied aufmerksam gemacht werden, der durchaus zwischen Altem und Neuem Bund besteht: Der Bund, den Gott mit dem Volk Israel schloß und der nicht aufgehoben ist, ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich um den Bund Gottes mit einem spezifischen *Volk* handelt, dessen Form sich in dieser Art im Neuen Bund, den Gott in Jesus Christus aufgerichtet hat, nicht wiederholt. Daß Bromiley diesen Unterschied sehr wohl sieht, wenn auch nicht explizit benennt, wird darin deutlich, daß er für den Neuen Bund nicht von Gottes Bund mit einem oder mehreren spezifischen *Völkern* redet – eine Anwendung alttestamentlicher Bundestheologie, die in der Geschichte verheerende Folgen hatte –, sondern lediglich von Gottes Bundeshandeln an *Familien*. Auf welcher theologischen Basis Bromiley diese Modifikation – im Alten Testament mit Volk und Familien, im Neuen Testament nur noch mit Familien – vornimmt, bleibt aber im Dunkeln.

Zusammenfassender Kommentar zum Vorangegangenen: Es ist richtig, innerhalb einer trinitarischen Tauflehre einzusetzen mit der Initiative Gottes, des Vaters zur Ermöglichung und Verwirklichung des Heils sowohl in seiner Sendung des Sohnes als auch in seinem Wirken am Einzelnen durch den Geist.

¹⁷⁴ Zur Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus vgl. auch C. Guntons Arbeit zur Trinitätslehre *The One, the Three, and the Many*, die sich durchgehend an dieser Spannung abarbeitet.

Problematisch wird es allerdings, wenn von biblischen Aussagen Schlüsse abgeleitet werden oder diese zur Beantwortung von Fragen herangezogen werden, auf die sie so keine Antwort geben. Das Hauptproblem von Bromileys Ausführungen liegt an dieser Stelle m.E. darin, daß die Taufe im Rahmen des Kapitels zur Erwählung des Vaters zu nahe an Aussagen – z.B. zum allgemeinen Liebeswillen Gottes oder zur Erwählung – gerückt wird, in deren Nähe sie nach den biblischen Zeugnissen so unmittelbar nicht steht. So gilt auch an dieser Stelle die Perspektive der biblischen Aussagen zu beachten: Auf die Taufe wird Bezug genommen insofern sie – aus der Perspektive des Glaubens – den einzelnen des Heilshandelns Gottes in seinem Leben vergewissern und von daher auch seine Lebensführung bestimmen soll. An keiner Stelle wird aber – sozusagen aus der Außenperspektive – unabhängig von der Perspektive des getauften Glaubenden auf einen möglichen Hinweischarakter der Taufe auf die Erwählung Gottes spekuliert, inwiefern diese im Zusammenhang der Taufe für andere gelten oder ausgesagt werden kann.

1.3.3. Die Taufe verweist auf die Versöhnung durch den Sohn

Taufe und Sündenvergebung: Als Verständnishorizont für die Deutung der Taufe in Bezug auf das Handeln Jesu Christi dient Bromiley der Bundesgedanke. Den Ausgangspunkt für die Deutung der Taufe bildet für Bromiley die Erkenntnis, daß die Taufe verbunden ist mit der Vergebung der Sünden. Im Rahmen der Bundestheologie ist Sünde dann zu verstehen als Hindernis für die Bundesgemeinschaft des Menschen mit Gott. Weil der Mensch das Problem seiner Sünde nicht selbst lösen kann, darum ergreift Gott die Initiative: „Jesus, the divine Son, came into the world to make expiation, to bring forgiveness, to effect reconciliation, to deal with sin, thereby to implement the covenant and fulfill the election“ (53). Der stellvertretende Tod Jesu Christi ist der Weg, auf dem Gott die Vergebung der Sünden herbeiführt. Christi Selbsthingabe in seinem Tod ist die Basis für die göttliche Vergebung, die mit der Taufe verbunden ist. Die Taufe ist Taufe auf den Tod Jesu Christi, „because in that death sin is destroyed and the sinner is vicariously destroyed“ (55)¹⁷⁵. Darüber hinaus ist

¹⁷⁵ Diese Aussage ist teilweise richtig, teilweise irreführend: Das neutestamentliche Zeugnis redet wohl davon, daß Sünden im Sinne von Schuld durch Gottes Vergebung beseitigt werden, nicht aber davon, daß die Sünde als solche, d.h. als Sündenmacht, die in der Welt wirksam ist,

die Taufe „baptism into the vicarious resurrection of Christ“ (55). Die Taufe ist also nicht nur mit dem Gericht über die Sünde verbunden, sondern ebenso – aufgrund des stellvertretenden Sterbens und Auferstehens Christi – „with its remission, the removal of sin from the sinner, and the replacement of the sinner by the saint who can stand before God’s judgment and begin the life of righteousness and love“ (55).

Christi Tod und Auferstehung als die wahre Taufe: Für das enge Verhältnis der Taufe zur Vergebung der Sünden mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ist für Bromiley eine Klarstellung nötig: Nach dem Zeugnis der Evangelien und der Briefe verhält es sich nämlich nicht so, als würde die individuelle Taufferfahrung des Todes gegenüber der Sünde und der Erneuerung zur Gerechtigkeit zurückprojiziert werden auf den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, so daß die individuelle Taufferfahrung primär wäre in der Relation zu Tod und Auferstehung Christi. Das Gegenteil ist der Fall: „The death and resurrection of Christ are the true baptism of which our own baptism and baptismal experience are but a likeness, reflection“ (56). Die Deutung des Kreuzestodes Christi als seine eigentliche, wahre Taufe hat für Bromiley einen klaren Anhalt in Jesu Wort, in welchem Jesus im Bild der Taufe auf sein eigenes, ihm bevorstehendes Schicksal verweist (Lk. 12,50)¹⁷⁶.

Jesu Taufe im Jordan bildet für Bromiley einen weiteren Zugang zur Deutung des Todes Christi als seiner eigentlichen Taufe. Jesu Taufe durch Johannes bedeutet seinen Eintritt in den öffentlichen Dienst. Dieser Dienst Jesu muß darüber hinaus aber verstanden werden als Dienst der Selbsthingabe in seiner

bereits zerstört ist, so sehr die christliche Hoffnung darauf wartet, daß Gott am Ende der Zeit, Sünde und Tod endgültig beseitigen wird. Richtig ist, daß der Sünder als „beseitigt“ angesehen wird, insofern die von der Sünde beherrschte Existenzweise – „der alte Mensch“ – mit Christus in den Tod gegeben wurde (vgl. Röm. 6,1 ff.). Die Sünde als Macht bleibt allerdings auch für den mit Christus in der Welt Lebenden eine Wirklichkeit und wird in der Versuchung erfahrbar. Das Sein des mit Christus Lebenden hat sich aber fundamental verändert und steht auf einer neuen Grundlage dadurch, daß der Christ nicht mehr dem Herrschaftsanspruch der Sündenmacht unterworfen ist. Daher kann Paulus die Christen, weil sie durch ihre Taufe an Christi Tod und Auferstehung Anteil haben, auffordern, sich als tot für die Sünde, als lebend aber für Gott in Jesus Christus zu betrachten (Röm. 6,11).

¹⁷⁶ Lk. 12,50: „Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis sie vollbracht ist!“ (Luther 1984).

Identifikation mit den Sündern. Dieser Dienst der Stellvertretung endet zunächst am Kreuz von Golgatha: „there, in his true and final baptism, he accepted all the sins of mankind and all the consequences of those sins, and by doing so alone became the representative substitute of sinners, taking their place, becoming their sin, and dying their death“ (57).

Christi „Taufe“ und unsere Taufe als Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus: Die bisher zu beobachtende starke Betonung des Werkes Christ – seines stellvertretenden Lebens, Sterbens und Auferstehens – setzt sich fort in Bromileys Erörterung unserer Taufe als eines Mit-Christus-Sterbens und -Auferstehens. In einer kurzen Erläuterung zur Bedeutung der Taufe erklärt Bromiley: „Baptism speaks to us of a responsive identification with Christ, of a personal entry into his vicarious death and resurrection“ (58). Kurz geht Bromiley auch auf die Bedeutung von Umkehr und Glaube ein: “It is necessary that there be this dying and rising again in repentance as the renunciation of the old life and in faith as the turning to the new” (58). Nach diesen zwei kurzen Andeutungen wendet sich Bromiley wieder unmittelbar der Aufgabe zu, die Priorität des stellvertretenden Handelns Jesu hervorzuheben: Das stellvertretende Handeln Christi in seinem Sterben und Auferstehen sind für Bromiley „the original baptism“, deren „copy and reflection“ unser eigenes Mit-Christus-Sterben und -Auferstehen sind (58). Bromiley geht in dieser Betonung so weit, daß ihm Christi stellvertretender Tod und Auferstehung nicht nur als Tod und Auferstehung „für uns“, sondern sogar als „our own death and resurrection“ erscheinen können¹⁷⁷.

Der Schwerpunktsetzung auf das stellvertretende Heilshandeln Christi in seinem Tod und seiner Auferstehung, die Bromiley vollzieht, ist m.E. voll und ganz zuzustimmen. Dennoch scheint Bromileys christologischer Reflexion an dieser Stelle eine falsche Alternative zugrunde zu liegen, die dazu führt, daß er dem präsentischen Heilshandeln Christi und dem Heilshandeln Gottes in der Taufe des einzelnen gegenüber dem vergangenen, stellvertretenden Heilshandeln Christi nicht angemessen Rechnung tragen kann. Während Bromiley an dieser Stelle das Handeln Christi ausschließlich mit seinem stellvertretenden Handeln in der Vergangenheit – mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen –

¹⁷⁷ Belege für eine solch starke Betonung des objektiven Werkes Christi findet Bromiley in Aussagen wie 2Kor. 5,15; Kol. 3,3 und Röm. 5,15.

identifiziert, wird die aktuelle Taufe lediglich im Sinne des persönlichen Handelns des Täuflings, seiner Bekehrung und seines Glaubens, also von der menschlichen Seite her gedeutet. Dies führt bei Bromiley dann zu Aussagen, die die Bedeutung und den Realitätscharakter der einzelnen Taufe herabzumindern scheinen: „Our repentance and faith are not the real baptism ...“ (59). Dabei ist es für neutestamentliche Reflexionen auf die Wirklichkeit der Taufe wesentlich, daß die Bedeutung der Taufe nicht nur von dem einmal geschehenen Heilshandeln Christi abhängig gesehen wird – so sehr sie das ist –, sondern daß in der je vollzogenen Taufe Gott am Täufling handelt. Beispielsweise ruft Paulus Gottes Heilshandeln in der Taufe des einzelnen als grundlegend für das weitere Leben des Christen betont in Erinnerung¹⁷⁸. Bromileys Darstellung tendiert zu stark dahin, die beiden Aspekte – *geschichtliches* Heilshandeln Christi und *gegenwärtige* Taufe – auf die beiden Akteure – damals *Christus*, heute *wir* – zu verteilen, so in der Aussage: „the primary and proper reference of baptism is not to a present event in us but a past event for us“ (60). Dabei muß schon an dieser Stelle betont werden, daß auch das aktuelle Ereignis *in uns* aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes ein Ereignis *für uns* ist. Es ist eine der Hauptaufgaben einer Tauftheologie, die das Handeln Gottes auch für die aktuelle Taufe des einzelnen angemessen zur Sprache bringen will, sowohl Gottes vergangenes und allem anderen Heilshandeln zugrunde liegende Handeln in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als auch sein präsentisches Handeln in der an einem einzelnen vollzogenen Taufe angemessen ins Verhältnis zu setzen¹⁷⁹.

1.3.4. Die Taufe verweist auf die Erneuerung durch den Heiligen Geist

Das Wirken des Geistes als allem menschlichen Handeln zugrundeliegend: Ausgehend von der Bemerkung, daß das spezifische Merkmal der christlichen Taufe gegenüber der Taufe des Johannes darin besteht, daß jene nicht lediglich eine Taufe mit Wasser, sondern auch mit dem Heiligen Geist und Feuer ist¹⁸⁰,

¹⁷⁸ Vgl. Röm. 6,1ff.

¹⁷⁹ Das Handeln beider Akteure – Gottes und des Menschen – für die Taufe festzuhalten, ist, wie schon in Anm. 163 bemerkt wurde, einer der Verdienste ökumenischer Gespräche über die Taufe.

¹⁸⁰ Vgl. Mt. 3,11.

wendet sich Bromiley einer genaueren Betrachtung des Werkes des Heiligen Geistes in der Taufe zu. Als Ausgangspunkt gilt für ihn dabei, daß die Erneuerung in der Taufe das Werk des Heiligen Geistes ist¹⁸¹. Die Verleihung des Geistes, um die es in der Taufe geht, hat nach Bromiley ihren Fokus in Christi Heilswerk und ihren wesentlichen Zweck und ihr vorrangiges Ziel in „our participation in his death and resurrection“ und in dem, „what John describes as our union with him“ (67)¹⁸². Das Verhältnis zwischen *unserem* Mit-Christus-Sterben und -Auferstehen, das durch die Taufe bedeutet wird, und *Christi* stellvertretendem Handeln ist nach Bromiley wie folgt zu bestimmen: Unser Mit-Christus-Sterben und -Auferstehen, auf das die Taufe verweist, ist die „secondary, but very necessary ‚subjective‘ side“, während das stellvertretende Handeln Christi die „objective“ Seite darstellt (67). Für diese Art der Bestimmung des Verhältnisses ist allerdings sofort eine wesentliche Näherbestimmung vorzunehmen: Von der Seite der personalen Aneignung des Heilsgeschehens als der „subjektiven“ Seite zu reden, ist nur unter der Bedingung angemessen, daß gerade auch die persönliche Teilhabe am Heilswerk Christi nicht primär mit dem individuellen Bekenntnis des Glaubens oder dem Bewußtsein des Glaubens gegeben ist, sondern „with the regenerative activity of the Holy Spirit“ (69). Bromileys Hauptanliegen an dieser Stelle geht dahin, bei aller Betonung der Notwendigkeit der Aneignung des Heilsgeschehens in Umkehr und Glauben auf den eigentlichen und wesentlichen Grund solcher Aneignung im Werk des Geistes an und in uns zu verweisen: „Even in our self-identification with Christ what is at issue is not just a work done by us but first and supremely a work done to us and in us on which the work done by us is grounded“ (70).

Bromiley macht zurecht auf die Problematik aufmerksam, die mit der Terminologie „objektiv“ vs. „subjektiv“ gegeben ist. Die gängige Gegenüberstellung von „objektiv“ vs. „subjektiv“ im Zusammenhang mit der Taufe mag noch aus einem anderen Grunde als irreführend erscheinen, denn sie verdeutlicht, daß neutestamentliche Zeugnisse auch und gerade mit dem Hinweis auf den Empfang des Geistes und das Handeln des Geistes am einzelnen auf einen „objektiven“ Tatbestand verweisen, während modernes Denken dazu

¹⁸¹ Dazu Bromiley, *Children*, 65, mit Verweis auf Joh. 1,13; 3,5f.: „The regeneration signified by the baptism of water is expressly stated to be the work of the Holy Spirit“.

¹⁸² Bromiley verweist hier auf Joh. 17,20-26.

tendiert, das Wirken des Geistes am einzelnen fast ausschließlich in der Sphäre des Subjektiven zu lokalisieren. Die Pointe neutestamentlicher Berichte oder Rückverweise auf das Wirken des Geistes, in denen es um die christliche Lebenswirklichkeit des einzelnen geht, liegt aber genau darin, daß gerade auch die subjektive Lebenswirklichkeit des einzelnen Christen durch die Gabe des Geistes in der objektiven Wirklichkeit und Wirksamkeit des Heiligen Geistes gründet¹⁸³.

Schlußfolgerungen: In Form von vier ausgeführten Thesen zieht Bromiley Schlüsse aus dem bisher zur Taufe – als auf die Erneuerung des Geistes verweisend – Gesagten. Diese sollen an dieser Stelle als kurze zusammenfassende Sätzen wiedergegeben werden:¹⁸⁴

1. Das Bekenntnis oder das Bewußtsein des Glaubens sollte weder als übereinstimmend noch als identisch mit dem erneuernden Werk des Geistes betrachtet werden.

2. Vom Glauben ist nicht in rein menschlichen Kategorien zu denken, so als ob dieser lediglich eine rationale Möglichkeit oder eine rein gedankliche, willentliche oder emotionale Tätigkeit sei.

3. Ein Bewußtsein oder Bekenntnis des Glaubens sollte nicht mit dem Anfang der Tätigkeit des Geistes in uns gleichgesetzt werden.

4. Da der Glaube das übermenschliche Werk des Heiligen Geistes ist, kann er gewirkt und geschenkt werden, auch wenn kein Bewußtsein von ihm vorhanden ist oder wenn Selbstbewußtsein als solches noch nicht ausgebildet ist.

Aus der letzten Aussage ergibt sich für Bromiley ein weiteres Argument für die Befürwortung der Säuglingstaufe. Denn es ist nicht auszuschließen, daß der Heilige Geist auch im Säugling Glauben wirkt und diesem daher zurecht auch die Taufe gespendet werden kann.

Mit dem Verweis auf das Wirken des Geistes vor, bei und nach der Taufe ist m.E. ein wichtiger Ansatz benannt, dessen weitere Beachtung für eine Lösung

¹⁸³ Vgl. dazu die Ausführungen von J. D. G. Dunn, *Unity*, 78-103, mit Hinweisen zu entsprechenden biblischen Belegstellen.

¹⁸⁴ Vgl. Bromiley, *Children*, 70ff.

des Problems der theologischen Begründung der Säuglingstaufe sowie der Frage gegenseitiger Taufanerkennung hilfreich sein kann¹⁸⁵.

1.3.5. Zusammenfassende Reflexion

Es ist herausragendes Merkmal der Arbeit Bromileys, daß er seine Ausführungen zur Säuglingstaufe um eine trinitarisch strukturierte Lehre von der Taufe orientiert. Nur in einer solchen trinitarisch entfalteten Lehre von der Taufe kann christliche Theologie das Handeln Gottes im Zusammenhang der Taufe angemessen zum Ausdruck bringen. Die zusammenfassende Reflexion soll der Struktur der Ausführungen Bromileys folgen.

Ein Defizit der biblisch-theologischen Begründung der Säuglingstaufe besteht darin, daß Bromiley nicht ausreichend zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen Beschneidung und christlicher Taufe differenziert, sondern diese in solcher Weise miteinander identifiziert, daß sich aus einer postulierten Einheit ihrer Wirklichkeit und Bedeutung eine Begründung der Säuglingstaufe folgern läßt.

Bromiley macht zurecht die Initiative und das Handeln Gottes des Vaters zum Ausgangspunkt der trinitarischen Reflexion. Problematisch ist allerdings, daß Bromiley nicht genügend zwischen Gottes universaler Heils*absicht* und Gottes partikularem Heil*handeln* differenziert. Auch zieht er eine unangemessene Verbindungslinie von Gottes Erwählungshandeln von Volk und Familien im Alten Testament zu einem postulierten Erwählungshandeln Gottes von Familien im Neuen Testament, um von diesem her die Säuglingstaufe zu begründen.

Bromiley legt zurecht allen Nachdruck auf das stellvertretende Heilshandeln Jesu Christi für das Heil aller Menschen. Aus dieser Betonung des Heilshandelns Gottes in Jesu Wirken, Sterben und Auferstehen sollte aber keine Herabminderung des Wirkens Gottes in der aktuellen Wirklichkeit der Taufe und im Anwohrendeln des Menschen in der Taufe folgen, wie es bei Bromiley

¹⁸⁵ Daß sich dieser Ansatzpunkt auch tatsächlich schon als fruchtbar und weiterführend erwiesen hat, zeigt der Zusammenschluß von Waldensern, Methodisten und Baptisten zu einem Integrationsbündnis in Italien 1990. Vgl. dazu die *Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung*, in: C. Nussberger, *Kirchengemeinschaft*, 155-167 (B.4.3).

geschieht. Die Taufe erscheint dann als von Gottes aktuellem Heilshandeln durch seinen Geist abgerückt.

Das Wirken des Heiligen Geistes wird von Bromiley zurecht in das Zentrum der Reflexion auf die „subjektive“ Seite des Taufgeschehens und das Antworthandeln des Menschen gerückt. Mit dem Wirken des Heiligen Geistes ist einer der Ansatzpunkte benannt, dessen weitere Betrachtung sich fruchtbar erweisen könnte für eine Annäherung in der Frage gegenseitiger Taufanerkennung.

1.4. Thomas F. Torrance¹⁸⁶

Thomas F. Torrances Verständnis der Taufe soll im folgenden anhand seines Aufsatzes *The One Baptism Common to Christ and His Church* erfaßt werden. Seine Ausführungen zur Taufe sind durchdrungen von trinitätstheologischen und christologischen Aussagen, so daß Christologie und Trinitätslehre integrale Bestandteile seiner Tauflehre darstellen.

Die Darstellung der Tauflehre Torrances soll in einem Dreischritt erfolgen:

[1] In einem ersten Schritt soll die Wirklichkeit der Taufe in ihrer Tiefenstruktur mit Hilfe des Konzepts der *stereoskopischen Perspektive* gedeutet werden.

[2] Basierend auf dieser biblisch-theologischen Grundlage soll Torrances Verständnis der *trinitarischen Struktur* der Taufe näher erläutert werden. Dieser Schritt kann so verstanden werden, daß die im biblisch-theologischen Verständnis der Taufe implizierten trinitätstheologischen Strukturen in einer gesonderten Reflexion expliziert werden.

[3] In einem dritten Teil wäre eine Beantwortung der Frage zu erwarten, wie Torrance – auf Basis des zuvor entfalteten trinitarischen Verständnisses der Taufe – das Problem der Säuglingstaufe behandelt. Es gehört allerdings zu der Eigenart seines Taufverständnisses, daß für Torrance nicht die Säuglingstaufe, sondern die *Wiedertaufe* zu einem diskutierenswerten Problem wird.

1.4.1. Verständnis der Wirklichkeit der Taufe durch stereoskopische Perspektive

Ausgangspunkt: Der Ausgangspunkt eines rechten Sakramentsverständnisses ist für Torrances die Beobachtung, daß die Sakramente auf dem Hintergrund der Evangelien nur dann richtig verstanden werden, wenn sie im Zusammenhang gesehen werden mit dem gesamten heilbringenden Werk Gottes in Jesus Christus: „the primary *mysterium* or *sacramentum* is Jesus Christ himself“ (82). Das bedeutet konkret, daß es in den Sakramenten um die Gemeinschaft und Teilhabe an dem Geheimnis Jesu Christi und seiner Kirche geht, die

¹⁸⁶ Seitenangaben im Text beziehen sich auf T. F. Torrance, *The One Baptism Common to Christ and His Church*, in: ders., *Theology in Reconciliation. Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1975, 82-105.

durch die Gemeinschaft und das Wirken des Heiligen Geistes verwirklicht wird.

Der Schlüssel zu einer mit den Zeugnissen des Neuen Testaments übereinstimmenden Interpretation der Taufe liegt nach Torrance darin, die Taufe in Kohärenz mit dem ganzen Evangelium zu verstehen, und das besagt: „*in a dimension of depth going back to the saving work of God in Jesus Christ, and as grounded so objectively in that work that it has no content, reality or power apart from it*“ (83). Jede Interpretation der Taufe, die diese lediglich als einen rituellen Akt ansieht, deren Bedeutung und Wirklichkeit sich in seinem Vollzug erschöpft oder allein aus diesem ergibt, und jedes Verständnis der Taufe, das diese allein als einen ethischen Akt im Sinne eines Antworthandelns des Menschen versteht, ist daher als unzureichend anzusehen. So sehr die Taufe rituelle und ethische Handlung ist, so sehr erhält sie doch ihre eigentliche Bedeutung und Wirklichkeit dadurch, daß Christus selbst in ihr handelt: „*when the Church baptises in his name, it is actually Christ himself who is savingly at work, pouring out his Spirit upon us and drawing us within the power of his vicarious life, death and resurrection*“ (83).

Der doppelte Verweischarakter der Taufe: Torrance gebraucht zur Verdeutlichung der Wirklichkeit der Taufe die Parallele des Predigtwortes als Kerygma. Während Kerygma – oberflächlich betrachtet – eine Aktivität der Kirche meint, das von Menschen ausgerichtete Predigtwort, so ist es doch in einer tieferen Dimension Gottes eigenes Wort, gründend in Gottes Heilswerk in Jesus Christus und wirksam durch das Wirken des Geistes¹⁸⁷. Jesus Christus ist selbst der Inhalt wie auch der Handelnde, wenn die Kirche das Evangelium verkündigt, denn in und durch das Predigtwort der Kirche ist Christus selbst gegenwärtig und handelt zu unserer Erlösung. In gleicher Weise muß nach Torrance auch die Taufe verstanden werden. Sie verweist auf das ganze Heilswerk Jesu Christi in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, das er selbst durch den

¹⁸⁷ Vgl. für diese Unterscheidung der kerygmatischen Dimensionen die Aussage des Paulus in 1Thess. 2,13: „Und darum danken wir auch Gott ohne Unterlaß dafür, daß ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt“ (Luther 1984).

Geist uns zueignet in unserer Taufe „thereby making himself both its material content and its active agent“ (84).

Von dieser Ausgangsüberlegung herkommend ergibt sich für ein adäquates Verständnis des kirchlichen Aktes der Taufe, daß der Taufe ein doppelter Verweischarakter sowohl auf die Person und das Werk Jesu Christi als auch auf das Handeln der Kirche zu eigen ist. In einem ersten, primären und grundlegenden Sinn verweist die Taufe auf das Heilswerk Christi in der Weise, daß jede christliche Taufe ihren Ausgangspunkt und ihren Wirklichkeitsgrund hat in dem Mysterium der Person und des Heilswerkes Jesu Christi: „while baptism is both the act of Christ and the act of the Church in his Name, it is to be understood finally not in terms of what the Church does but in terms of what God in Christ has done, does do and will do for us in his Spirit“ (84). In einem zweiten Sinn verweist die Taufe sodann auch auf eine Aktivität der Kirche, in der die Kirche die Taufe spendet und vom Täufling die Taufe empfangen wird. Doch gilt für diesen Aspekt zu beachten: „even the secondary reference of baptism, by its nature as a passive act, in which we receive baptism and do not administer it to ourselves, directs us to find its meaning in the living Christ who cannot be separated from his finished work and who makes himself present to us in the power of his own Reality“ (84).

Stereoskopische Perspektive auf die Taufe: Beide zuvor bezeichneten Aspekte der Taufe, ihr Verweis auf Gottes Heilswerk in Jesus Christus und ihr Charakter als kirchliche Handlung sollen noch weiter erörtert werden: Was bedeutet es, daß die Taufe im primären theologischen Sinn auf Gottes Heilswerk in Jesus Christus verweist? Und: Wie ist die Aktivität der Kirche bei ihrer Taufhandlung in Verbindung mit jener tieferen theologischen Wirklichkeit zu verstehen?

Drei Dimensionen der christlichen Taufe müssen nach Torrance in ihrer Einheit und Verbindung gesehen und die Wirklichkeit der Taufe dementsprechend „stereoskopisch“ betrachtet werden, um die Taufe in ihrer Tiefenstruktur zu verstehen: [1] Jesu Taufe mit Wasser und dem Geist im Jordan, [2] seine Bluttaufe in Kreuz und Auferstehung und [3] die Taufe der Kirche in seinem Geist an Pfingsten (88f.).

zu [1]: Die Taufe ist zunächst zu verstehen auf dem Hintergrund Jesu eigener Taufe durch Johannes den Täufer im Jordan. Indem Jesus die Taufe zur

Vergebung der Sünden durch Johannes empfing, identifizierte er sich in einem Akt des Gehorsams gegen den Willen des Vaters mit uns Sündern, um für uns Gerechtigkeit zu erwirken. Darauf geschah es, daß der Vater ihn als seinen geliebten Sohn bestätigte, die Himmel sich über ihm öffneten und der Heilige Geist auf ihn herabkam. Im Anschluß an altkirchliche Deutungen der Taufe Jesu im Jordan versteht Torrance die Taufe Jesu nicht als Adoption Jesu zum Sohn Gottes, sondern als die öffentliche Proklamation seiner Gottessohnschaft. Jesu Taufe im Jordan, in der er sich mit uns Sündern identifiziert, weist zum einen zurück auf seine Geburt zum Retter der Welt durch den Geist, weist zugleich aber auch voraus auf sein Leiden und seinen Tod als stellvertretendes Versöhnungswerk.

zu [2]: Schon von Jesu eigener Taufe im Jordan her kommt damit der ganze Weg seines stellvertretenden Gehorsams in den Blick. Dieser gipfelt in Jesu Bluttaufe in seinem Sterben und Auferstehen. Auf der einen Seite deutete Jesus sein eigenes Leben dienender Hingabe als ganzes und insbesondere sein Leiden und Sterben als die Taufe, mit der er getauft werden mußte¹⁸⁸. Auf der anderen Seite sieht Torrance das Herabkommen des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe als seine Salbung zum König des messianischen Königreiches und als Ausstattung mit göttlicher Autorität und somit über sein Leiden hinausweisend auf seine Erhöhung.

zu [3]: Diese beiden zuvor genannten Aspekte werden verbunden in der Taufe mit dem Geist, mit der die Kirche an Pfingsten getauft wurde: Denn es war in göttlicher Vollmacht, daß der auferstandene Christus die Jünger beauftragte, zu allen Nationen zu gehen, diese zu Jüngern zu machen, sie zu taufen und zu lehren, und die Kirche selbst mit Vollmacht ausstattete, indem er sie mit seinem eigenen Geist an Pfingsten taufte.

Torrance sieht den Vereinigungspunkt aller drei Dimensionen an diesem Punkt. Denn Christi Auftrag, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen, [1] weist zurück auf Jesu eigene, stellvertretende Taufe im Jordan, [2] verweist darüber hinaus auf sein Heilswerk durch sein Leben dienender Hingabe, sein Sterben und Auferstehen, [3] weist aber zugleich auch

¹⁸⁸ Torrance bietet für diese Deutung zwar keinen Beleg, es liegt aber nahe, an Jesu Vorhersage in Lk. 12,50 zu denken: „Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis sie vollbracht ist!“ (Luther 1984).

voraus auf die Entsprechung zu Christi Taufe in der Taufe, mit der die Kirche an Pfingsten getauft wurde: „What happened to Jesus at his baptism at the hands of John, when the Voice of the Father was heard addressing him as the Son and the Spirit came upon him sealing him as Holy One sent by the Father, was given its counterpart in the Church when the same Holy Spirit sent by the Father in the Name of the Son came down upon the Apostolic Church, sealing it as the people of God redeemed through the blood of Christ, consecrating it to share in the communion of the Father, the Son and the Holy Spirit, and sending it out into the world united with Christ as his Body to engage in the service of the Gospel” (86).

Die Einheit der Taufe, mit der Jesus getauft wurde, und der Taufe, mit der die Kirche an Pfingsten getauft wurde, ist für Torrance wesentlich begründet in Jesu gesamtem Heilswerk in seinem Leben dienender Hingabe und seinem stellvertretenden Leiden, Sterben und Auferstehen: „What happened to Jesus Christ himself in all that he was by incarnation and all he endured for our sakes formed the content of both baptisms, making them essentially one baptism common to Christ and his Church“ (86). Den Unterschied zwischen der Bedeutung der Taufe für Jesus und der Bedeutung unserer Taufe bestimmt Torrance wie folgt: Während die Taufe für Jesus seine Weihe zum Messias und seine stellvertretende Identifikation mit uns bedeutete, bedeutet unsere Taufe, daß wir eins werden mit ihm, zu Gliedern werden an seinem Leib und Anteil bekommen an seiner Gerechtigkeit. Jede in der Kirche vollzogene Taufe setzt für Torrance diese Einheit der Taufe Jesu mit der Taufe, mit der die Kirche an Pfingsten getauft wurde, voraus und erhält ihre Bedeutung und Wirksamkeit von ihr. Torrance legt allen Nachdruck darauf, daß die beiden Aspekte der Taufe, daß sie sowohl ein Akt Christi wie ein Akt der Kirche ist, zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden: „Thus whenever the Church in obedience to the command of Christ baptises specific individuals with water in the Name of the Father and the Son and the Holy Spirit, it believes that Christ himself is present baptising with his Spirit, acknowledging and blessing the action of the Church as his own, fulfilling in the baptised what he has already done for them and making them share in the fruit of his finished work“ (87).

1.4.2. Die trinitarische Struktur der Taufe

Eine längere Diskussion widmet Torrance der in der westlichen Kirche wiederholt auftretenden Entwicklung, in der die oben skizzierte Einheit der Taufe als Tat Christi und der Kirche immer wieder in einzelne Elemente aufbricht (89-99). Für Torrance kann es nur als eine Fehlentwicklung gelten, daß für die Erklärung der Wirksamkeit der Sakramente in der theologiegeschichtlichen Entwicklungen mehr und mehr die Idee eines Zwischenbereichs sakramentaler Gnade zwischen Gott und Mensch gebraucht wurde.

Diese Hilfskonstruktion eines supranaturalen Zwischenraums zwischen Mensch und Gott zur Erklärung der Wirksamkeit der Sakramente muß nach Torrance zurückgewiesen werden. Für die Deutung der Wirklichkeit und Wirksamkeit der Sakramente verbleiben sodann zwei Alternativen: [1] Die erste Option besteht in der Rückkehr zu einem sakramentalen Dualismus zwischen Wassertaufe und Geisttaufe, bei dem die Bedeutung der Wassertaufe dann nicht in einem Handeln Gottes gesehen werden kann, sondern „in an ethical act on the part of man made by way of response to what God has already done on his behalf“ (99). Diese erste Möglichkeit wurde bekanntermaßen von Karl Barth gewählt, scheidet für Torrance aber schon innerhalb Barths eigener Logik als inkonsistent aus. Für Torrance steht sie in zu großer Spannung mit Barths eigener dynamischer Trinitätslehre und der Lehre von den *opera ad extra* in Schöpfung und Erlösung sowie seiner Auffassung der Inkarnation der gemäß „God himself has come to us within the space-time structure of our worldly existence and communicated himself personally to us there in his own living being and reality as God“ (99f.). [2] Für Torrance zeigt sich die zweite Möglichkeit einer stärkeren Betonung der Einheit von Wassertaufe und Geisttaufe als der theologisch angemessenere Weg, wobei Torrance deutlich betont, daß dies jede Form des Deismus ausschließen müsse und einer Ausarbeitung des Taufverständnisses bedürfe, in der das Handeln Gottes in der Taufe begriffen wird „in terms of the economic activity of the Holy Trinity, from the Father, through the Son and in the Holy Spirit“ (100). Wie stellt sich nun ein solches trinitarisches Verständnis des Handelns Gottes in der Taufe im Detail dar?

Der entscheidende Punkt für ein adäquates Verständnis der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das einem trinitarischen Kon-

zept der Wirklichkeit der Taufe Ausdruck verleiht, ist für Torrance „whether we believe in a *God who really acts* or not, and by a ‚God who really acts‘ is meant, not only the God who created the universe out of nothing, but the mighty living God who interacts with what he has made in such a way that he creates a genuine reciprocity between us and himself within the space-time structures of existence in which he has placed us“ (100). Ein Verständnis von Gnade auf dem Hintergrund einer solchen Konzeption des Handelns Gottes darf dann folgerichtig die Beziehung zwischen Gott und seiner Kreatur nicht konstruieren im Sinne effektiver Kausalität, sondern Gnade wäre konsequenterweise zu verstehen als „the out-going of God himself towards the creature, and the personal self-giving of God to man which takes place only by way of Incarnation“ (100). Diese tiefgreifende Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat wurde und wird vollzogen in Christus und im Heiligen Geist: Sie wurde vollzogen in und durch Christus „for it is in hypostatic union that the self-giving of God really breaks through to man, when God becomes himself what man is and assumes man into a binding relation with his own being“ (100). Und sie wird vollzogen in und durch den Heiligen Geist „for then the self-giving of God actualises itself in us as the Holy Spirit creates in us the capacity to receive it and lifts us up to participate in the union and communion of the incarnate Son with the heavenly Father“ (100). Alles hängt also daran, die Gnade Gottes – auch und gerade als das Gnadewirken Gottes, um das es in der Taufe geht, – als Gottes Selbstmitteilung zu verstehen, als die rettende Tat Gottes an und in uns „the direct activity of God in which he is personally and immediately present in his own transcendent being“ (101).

Pointiert stellt Torrance in bezug auf Christus und den Heiligen Geist heraus, worum es in der Taufe geht. Hinsichtlich des vergangenen Wirkens Gottes in Christus formuliert Torrance: „Baptism is thus not a sacrament of what we do but of what God has done for us in Jesus Christ, in whom he has bound himself to us and bound us to himself, before ever we could respond to him“ (103). Mit Bezug auf Gottes gegenwärtiges Wirken in und durch den Heiligen Geist bedeutet die Taufe: “it is also the sacrament of what God now does in us by his Spirit, uniting us with Christ in his faithfulness and obedience to the Father and making that the ground of our faith” (103).

Diese letzte Aussage ist insofern interessant, als Torrance in ihr auf den Glauben des Menschen zu sprechen kommt, dessen Bedeutung in den Ausführungen Torrances zur Taufe ansonsten nicht eigens bedacht wird. Die primäre Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe leitet sich für Torrance ab aus Gottes Wirken in ihr, insbesondere aus dem Wirken des Heiligen Geistes, durch das der Täufling mit Christus vereint wird. Dieses Wirken des Geistes ist für Torrance nicht gleichzusetzen mit unserem glaubenden Antworthandeln, sondern bildet – gemäß der oben zitierten Aussage – den Grund, auf dem sich unser glaubendes Antworthandeln vollziehen kann.

1.4.3. Das Problem der Wiedertaufe

In dem umfangreichen Mittelteil seines Aufsatzes zur Taufe weist Torrance nach, daß schon früh in der Tauftheologie der Alten Kirche eine Entwicklung einsetzte, in deren Zuge das trinitarische Taufverständnis mit der Tiefenstruktur, wie Torrance sie rekonstruiert hatte, aufgegeben wurde und statt dessen Verstehensmodelle für die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Taufe verwandt wurden, in denen die Kraft der Taufe nicht mehr primär in der Wirklichkeit Jesu Christi und seines Heilswerkes gesehen wurde. In den Vordergrund traten solche Konzeptionen, in denen der Ritus der Taufe dominierte, der Zusammenhang zwischen Wassertaufe und Geisttaufe mehr und mehr aufgelöst wurde oder zur Erklärung der Wirksamkeit der Taufe ein supranaturaler Zwischenbereich der Gnade eingeführt wurde. Das Problem der Wiedertaufe kommt in diesem Zusammenhang zur Sprache, weil sich für Torrance die Zurückweisung der Wiedertaufe primär aus dem trinitarischen Taufverständnis ergibt, wie Torrance es aufgrund des biblisch-theologischen Befundes vorfindet. Das Problem der Wiedertaufe folgt dort, wo von der Integrität eines derartigen Verständnisses der Taufe abgerückt wird. Die Grunderkenntnis, von der her jeder Notwendigkeit und Möglichkeit einer Wiedertaufe widersprochen werden muß, liegt für Torrance darin, daß der Gehalt, die Wirklichkeit und die Kraft unserer Taufe in Christi stellvertretender Taufe im ganz umfassenden Sinn seiner Taufe im Jordan sowie seines Lebens, Sterbens und Auferstehens liegt: „according to the teaching of the New Testament, what happens in our baptism into Christ and what happened once and for all in his vicarious baptism are so polarised together into an inseparable unity, that it is quite impossible for us to entertain the idea of rebaptism“ (89). Weil wir in unserer Taufe durch das Wirken des

Geistes auf das Engste mit der Person des Auferstandenen Jesus Christus und seinem Heilswerk verbunden werden, darum erübrigt sich für Torrance jede Praxis einer Wiedertaufe.

In Bezug auf die ökumenische Diskussion mit baptistischen Kirchen ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die Diskussion mit Baptisten um die sog. Wiedertaufe gerade dadurch entsteht, daß Baptisten die Integrität der Taufe gerade bei der Säuglingstaufe gefährdet sehen. Baptisten stimmen mit Torrance in seinem Anliegen überein, daß an der Einheit und Integrität der Taufe in allen ihren Elementen festgehalten werden muß. Sie betonen aber, daß dies auch das Element der Glaubensantwort des Täuflings einschließt und daß der Praxis der Säuglingstaufe darum widersprochen werden muß, weil es in ihr gerade zu einer Abtrennung der für den Empfang der Taufe konstitutiven Glaubensantwort des Täuflings von der Taufhandlung kommt. Ein Defizit der Erörterung von Torrance besteht also darin, daß er die Konsequenzen für das Verständnis und die Wirklichkeit der Taufe nicht reflektiert, die für die Säuglingstaufe dadurch entstehen, daß bei der Säuglingstaufe das Handeln des trinitarischen Gottes und das glaubende Antworthandeln auf seiten des Täuflings nicht gemeinsam integraler Bestandteil der Taufhandlung sind.

1.4.4. Zusammenfassende Reflexion

Eine große Stärke der Tauflehre Torrances besteht in seinem Anliegen, die Handlungseinheit des trinitarischen Gottes und der Kirche für die Taufe einsichtig zu machen. Mit seinen verschiedenen Konzepten zum Verständnis der Taufwirklichkeit wie dem doppelten Verweischarakter, dem Hinweis auf die Tiefendimension der Taufe und dem Konzept der stereoskopischen Perspektive auf die Taufe bietet Torrance verschiedene Denkansätze, die das Handeln des trinitarischen Gottes im kirchlichen Akt der Taufe verständlich machen und die verschiedenen Elemente der Taufe in ihrer Einheit festhalten.

Mit Blick auf das Problem der Säuglingstaufe liegt ein Defizit der Ausführungen Torrances darin, daß er zwar kritisch die Entwicklung beleuchtet, die durch die Aufsplitterung der einzelnen Elemente der Taufe und die Einführung der Hilfskonstruktion eines Zwischenbereichs sakramentaler Gnade entsteht, nicht aber die Folgen für die Integrität der Taufe bedenkt, die sich durch die Veränderung der Taufpraxis mit Einführung der Säuglingstaufe ergeben. Es ist Torrance darin zuzustimmen, daß einer Aufsplitterung der Elemente der Taufe

widersprochen werden muß. In der Diskussion um die Säuglingstaufe ist es gerade dieses Anliegen, welches Baptisten mit Torrance teilen, das sie zu ihrem Widerspruch gegen die Säuglingstaufe führt. Denn in der Säuglingstaufe sehen Baptisten eine Abtrennung des Elementes der Glaubensantwort des Täuflings von der Taufhandlung. Die Glaubensantwort des Täuflings ist für Baptisten aber ein für den Empfang der Taufe wesentliches Element, dessen Abtrennung oder Fehlen die Integrität der Taufe gefährdet. Torrance betont zurecht, daß das Handeln Christi und des Geistes die Grundlage und das Fundament für die persönliche Glaubensantwort des Menschen bilden. Die Veränderungen für das Verständnis und die Wirklichkeit der Taufe, die sich durch eine Abtrennung der Glaubensantwort des Täuflings von der Taufhandlung ergeben, sind darum aber nicht schon als unbedeutend zu werten und wollen sehr wohl bedacht sein¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Eine solche kritische Untersuchung leistet G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 470ff. (C.3.1.2).

2. Lutherische Ansätze

2.1. Edmund Schlink¹⁹⁰

Edmund Schlink weiß sich mit seiner Monographie zur Taufe, die als Band V. für das Handbuch „Leiturgia“ konzipiert worden ist, der lutherischen Tradition verpflichtet. Das Gespräch über die Tauftheologie, das durch Karl Barths Einspruch gegen die Kindertaufe im letzten Band der Kirchlichen Dogmatik in eine neue Phase getreten ist, bildet zwar nicht Grund und Anlaß für Schlinks Abhandlung über die Taufe, dennoch ist der Streit um die Kindertaufe zumindest als der aktuelle Hintergrund anzusehen, vor dem Schlink die Lehre von der Taufe erörtert.

Methodisch geht Schlink in seiner Tauflehre so vor, daß er seine dogmatischen Aussagen ausgehend von einem Referat über die neutestamentlichen Aussagen zur Taufe gewinnt. Dieses Referat führt er an wichtigen und für die gegenwärtige Diskussion bedeutenden Stellen weiter in die theologiegeschichtliche und gegenwärtige Diskussion¹⁹¹.

Schlink gliedert seine Lehre von der Taufe in vier Hauptteile: [A] Den ersten Teil bilden Ausführungen zur Begründung der Taufe. [B] Weil das Interesse der neutestamentlichen Aussagen zur Taufe Schlink zufolge hauptsächlich dem gilt, was Gott durch den Täufer am Täufling tut, setzt Schlink mit Ausführungen zu diesem Aspekt des Taufgeschehens ein: das Heilshandeln Gottes durch die Taufe. Dieses wird in christologischer, pneumatologischer, ekklesiologischer und trinitarischer Hinsicht entfaltet. [C] Das Handeln des Täuflings

¹⁹⁰ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: E. Schlink, *Taufe*.

¹⁹¹ Die Tauflehre Schlinks ist aufgrund ihres methodischen Ansatzes hinsichtlich meiner Problemstellung derjenigen von C. H. Ratschow vorzuziehen. Ratschow geht in seiner Tauflehre so vor, daß er von der gegenwärtigen „Taufwirklichkeit“ ausgeht, von dieser her das „Problembewußtsein“ erhebt und von diesem aus das biblische Zeugnis befragt. Dieser methodische Ansatz Ratschows ist für das Gespräch mit Baptisten weniger geeignet, weil Lutheraner und Baptisten gerade bei dem Ausgangspunkt, den Ratschow wählt, also in der Interpretation der gegenwärtigen Taufwirklichkeit und beim Problembewußtsein differieren. Da Lutheraner und Baptisten aber hinsichtlich der Bedeutung und Rolle des Neuen Testaments für die dogmatische Arbeit übereinstimmen, kann vom methodischen Vorgehen Schlinks für die ökumenische Situation eine größere Überzeugungskraft erwartet werden. Für eine Gesamtbesprechung der Tauflehre E. Schlinks zusammen mit derjenigen von C. H. Ratschow vgl. U. Kühn, *Tauftheologie*, 33-40.

und des Täufers bedenkt Schlink in den folgenden Ausführungen zu Spendung und Empfang der Taufe. Das Problem der Kindertaufe bildet dann ein Unterkapitel, in welchem der Empfang der Taufe für die besondere Situation der Taufe an Kindern bedacht wird. [D] Abgeschlossen wird Schlinks Tauflehre durch Ausführungen zur Gestalt der Taufhandlung¹⁹².

Schlinks Befürwortung und Nachweis der Legitimität der Kindertaufe basiert auf seiner Grundauffassung, daß der trinitarische Gott durch die Taufe heilschaffend am Täufling handelt und daß dies auch dann gilt, wenn es sich beim Täufling um einen Säugling handelt. Für meine Untersuchung sind insbesondere Schlinks Ausführungen zum Heilshandeln Gottes durch die Taufe sowie zu Spendung und Empfang der Taufe von Interesse. Im folgenden soll daher zunächst Schlinks allgemeines Verständnis der Taufe erörtert werden, bevor wir uns seiner theologischen Begründung der Kindertaufe zuwenden.

2.1.1. Das Heilshandeln des dreieinigen Gottes durch die Taufe

2.1.1.1. Die Taufe in Christus

Schlink nimmt den Ausgangspunkt für seine Ausführungen zum christologischen Aspekt des Heilshandelns Gottes in der Taufe bei der neutestamentlichen Rede von der Taufe auf den oder im „Namen Jesu Christi“¹⁹³. Während Wilhelm Heitmüller und Rudolf Bultmann die präpositionale Verbindung – Taufen „auf den Namen“, „in dem Namen“ oder auch „in Christus“ – im Sinne einer Übereignung deuten¹⁹⁴, versteht Gerhard Delling sie allgemeiner als eine Beziehung ausdrückend, also „als Taufe im Hinblick auf Christus, insbesondere auf das Heilsgeschehen in seinem Tod“ (39)¹⁹⁵. Schlink zufolge sind diese beiden Deutungsmöglichkeiten nicht als Gegensätze zu verstehen, sondern in Verbindung miteinander zu begreifen: „Die Hineingabe des Täuflings in das

¹⁹² Diese verdanken sich der Tatsache, daß Schlinks Tauflehre Teil der Leiturgia-Abhandlung zur Taufe ist.

¹⁹³ Sinnverwandte Formulierungen, auf die sich Schlink, *Taufe*, 39, für diesen Aussagenkomplex bezieht, sind: Taufe auf den (im) Namen Jesu Christi (Apg. 2,38; 10,48: ἐπὶ (ἐν) τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), - des Herrn Jesus (Apg. 8,16; 19,5: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), - des Herrn Jesus Christus (1Kor. 6,11: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), Taufe auf Christus (Gal. 3,27: εἰς Χριστόν), Taufe auf Jesus Christus (Röm. 6,3: εἰς Χριστόν Ἰησοῦ). Vgl. W. Heitmüller, *Namen*, 328, und R. Bultmann, *Theologie*, 140.

¹⁹⁵ Vgl. G. Delling, *Zueignung*, 82.

Kreuzesgeschehen ist im paulinischen Verständnis unabtrennbar von der Übereignung an den lebendigen Herrn“ (40). Schlink erläutert: „Indem die Taufe auf den (im) Namen Jesu Christi in bezug auf Jesu Tod und Auferstehung geschieht, geschieht durch die Taufe zugleich die Übereignung an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, der in seiner Gemeinde gegenwärtig ist“ (40).

Schlink grenzt sich darüber hinaus gegen konkurrierende Deutungen des von ihm befürworteten Verständnisses der Namensformel ab. Auf der einen Seite hält er gegen die Deutung der religionsgeschichtlichen Schule fest, daß der Gebrauch des Christusnamens nicht in Analogie zu einem magischen Gebrauch zu deuten ist, sondern daß „Jesus Christus in personaler Freiheit sendet und handelt“ (40)¹⁹⁶. Auf der anderen Seite grenzt sich Schlink gegen die Auffassung von Markus Barth ab, der die Taufe nicht als Akt der Übereignung, sondern als „ein den Menschen von Gott befohlenes Werk“ versteht (41)¹⁹⁷. Demgegenüber unterstreicht Schlink, daß die Übereignung an den gekreuzigten und auferstandenen Christus dem Täufling als ein „Widerfahrnis“ zuteil wird: „der Täufling [wird] Christi Eigentum noch nicht dadurch, daß er *selbst* sich Christus unterstellt, vielmehr wird er durch die Taufe zum Eigentum Christi *gemacht*. Dies ist Gottes Tat, Annahme durch den Herrn“ (41). Aufgrund des Sühnetodes Christi geschieht mit der Übereignung an Christus auch die Vergebung der Sünden¹⁹⁸. Die Vergebung, die durch die Taufe zuteil wird, bedeutet aufgrund der Übereignung an den lebendigen und gegenwärtigen Herrn nicht allein die Vergebung sündiger Taten, sondern weil in der Taufe ein Herrschaftswechsel stattfindet, zugleich auch „die Befreiung der Person vom Zwang, immer weiter sündigen zu müssen“ (41)¹⁹⁹. Von der Taufe des Johannes unterscheidet sich die christliche Taufe gerade dadurch, daß es bei ihr wirklich und wahrhaftig um Gottes eschatologische Tat, nicht nur um eine eschatologische Verheißung geht.

¹⁹⁶ Schlink bezieht sich hier auf W. Heitmüller, *Namen*, 252f.

¹⁹⁷ M. Barth, *Taufe*, 524.

¹⁹⁸ Im Anschluß an A. Oepke, *βάπτω*, 538, bezieht sich Schlink hier auf 1Kor. 6,11; Eph. 5,25f.; Tit. 3,4f.; 1Joh. 5,6; 19,34; 1Petr. 1,2 und Hebr. 10,22.

¹⁹⁹ Insbesondere der Aspekt der Taufe als Herrschaftswechsel könnte für die Deutung der Säuglingstaufruchtbar gemacht werden (so bei M. Josuttis, *Volkskirche*, 108-119). Schlink nimmt diesen Gedanken in seiner Erörterung der Kindertaufruchtbar nicht wieder auf.

Im Anschluß an die Bezugnahme des Paulus auf die Taufe in Röm. 6,1ff. deutet Schlink die Taufe über die Übereignung an Christus hinaus als „Hineingabe in seinen Kreuzestod und in sein Grab“ (43). Indem die Taufe den Täufling mit Christi Tod und Begräbnis verbindet, führt sie so zur „Vernichtung des Sündenleibes“, durch die die Herrschaft der Sünde zerstört wird und zwar als „Faktum, von dem aus der Getaufte in die Zukunft zu gehen hat“ (45)²⁰⁰. Von den beiden Ereignissen des Todes Christi und der Taufe läßt sich Schlink zufolge ein „Miteinander, ja Ineinander beider Ereignisse“ behaupten, mit dem „Faktum“ als Ergebnis, daß wir „*durch die Taufe*‘ mit Christus gekreuzigt, gestorben und begraben“ sind (46). Durch die Taufe werden daher nicht allein die Wirkung und die Frucht des Todes Christi zuteil, vielmehr geschieht darüber hinaus „die Gegenwart des Todes Jesu Christi in der Taufe und das Gleichzeitigwerden des Täuflings mit Jesu Tod“ (47)²⁰¹. Aufgrund der Folgerungen, die Paulus Röm. 6,1ff. aus dem Gestorbensein mit Christus zieht, ergibt sich zudem, „daß durch die Teilhabe am Tode Christi die Teilhabe an seinem Auferstehungsleben verbürgt ist“ (48). Daß die Aussagen über das neue Leben der Getauften in Röm. 6,5.8 in futurischer Form stehen, schließt für Schlink nicht aus, daß der Getaufte schon jetzt am Auferstehungsleben Jesu Christi Anteil hat. Denn die gegenwärtige Anteilhabe am Auferstehungsleben Jesu Christi ist für Paulus Voraussetzung und Grundlage seiner Mahnung, in diesem neuen Leben auch zu wandeln²⁰². Deutlicher als der Römerbrief spricht

²⁰⁰ Schlink bezieht sich hier auf die Aufforderung des Paulus in Röm. 6,11 und den ihr zugrundeliegenden Heilsindikativ in Röm. 6,6.

²⁰¹ Schlink räumt ein, daß das von Röm. 6,1ff. her aufgegebene Zeitproblem von Paulus selbst nicht weiter geklärt wird. Paulus' Interesse gilt dem Zuspruch, der in dem Heilsfaktum gründet und aus ihm folgt.

²⁰² Daß die Futura in Röm. 6,5.8 auch als logisches Futur zu verstehen sind, erscheint aufgrund der Schlußfolgerungen des Paulus gar nicht anders möglich, denn seine Aufforderung, in dem neuen Leben zu wandeln, macht ja nur dann Sinn, wenn der Christ bereits Anteil an diesem neuen Leben hat, es also ein ihm bereits gegenwärtiges und nicht allein ein rein zukünftiges ist. Darüber hinaus gilt es mit Schlink, *Taufe*, 48 Anm. 33, beide Extreme zu vermeiden: „Die oft diskutierte Frage, ob die Futura in Vers 5 und 8 im Sinne einer zeitlichen Folge oder einer logischen Folgerichtigkeit zu verstehen sind, darf auf keinen Fall so beantwortet werden, daß die Erwartung der zukünftigen Auferstehung das gegenwärtige neue Leben, oder daß umgekehrt die logische Folgerung des schon gegenwärtigen Lebens dessen Zukünftigkeit ausschließt“. Vgl. dazu auch H.-J. Eckstein, *Auferstehung*, 20-23.

der Kolosserbrief „nicht nur von dem Begräbnis der Getauften, sondern auch von ihrer Auferstehung als einem in der Taufe geschehenen Ereignis“ (48)²⁰³. Die Spannung zwischen dem Schon-Jetzt und dem Noch-Nicht des neuen Lebens gilt trotz der unterschiedlichen Akzentuierung des Auferwecktwerdens mit Christus für den Römerbrief wie für den Kolosserbrief.

2.1.1.2. Die Taufe durch den Heiligen Geist

Den Leitgedanken seiner Ausführungen zum pneumatologischen Aspekt des Heilshandelns Gottes durch die Taufe faßt Schlink in der Aussage zusammen, „daß die Taufe durch den Heiligen Geist geschieht und daß der Heilige Geist mit der Taufe zuteil wird“ (53). Als Belege beruft sich Schlink unter anderem auf 1Kor. 6,11²⁰⁴; 12,13a²⁰⁵ und Joh. 3,5²⁰⁶, denen gemeinsam ist, daß die

²⁰³ Vgl. Kol. 2,12: „mit ihm [Christus] begraben in der Taufe, in ihm auch mit auferweckt durch den Glauben an die wirksame Kraft Gottes, der ihn aus den Toten auferweckt hat“ (Elberfelder 1987). Schlink ist m.E. darin Recht zu geben, daß Taufe und Glaube in Kol. 2,12 nicht auf zwei verschiedene Ereignisse bezogen, sondern in ihrer Zusammengehörigkeit zu verstehen sind. Vgl. dazu auch J. Gnilka, *Kolosserbrief*, 136 (zu Kol. 2,12): „Das Verhältnis von Glaube und Taufe kann nicht so gekennzeichnet werden, daß die Taufe nur den Glauben bestätigt oder das versinnbildlicht, was allein der Glaube wirkt. Vielmehr wirkt die Taufe durch den Glauben, daß der Christ einbezogen wird und bleibt in Tod und Auferweckung seines Herrn“.

²⁰⁴ Argumente dafür, daß es sich bei 1Kor. 6,11 um eine Taufaussage handelt, finden sich bei G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 216. Ebenso deutet C. Wolff, *Brief*, 120-122. Zum Verhältnis von Wassertaufe und Geisttaufe vgl. H. Halter, *Taufe*, 151: „Taufe ist als Wassertaufe Geisttaufe zumindest in dem Sinne, als sie nur in der Kraft des Geistes Gottes reinigen, heiligen und rechtfertigen konnte“.

²⁰⁵ Zu 1Kor. 12,13a vgl. C. Wolff, *Brief*, 298: „Paulus argumentiert nun von der Taufe her; in ihr widerfährt *allen* ... Glaubenden in grundlegender Weise das Wirken des Christus durch das Pneuma ... als Zusammenfügung zu einem organischen Ganzen, zu *einem* Leib. Indem Christus an den Täuflingen, die in der Taufe sein Eigentum werden, durch den Geist handelt, schafft er jeweils neu die Einheit der Gemeinde“. G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 224, betont zu Recht: „Die Verbindung von Taufe und Geist hat nichts Automatisches an sich, genausowenig wie die zwischen der Taufe auf Christus und dem Leben in Christus ... Die Beziehung des Glaubenden zum Geist hat man sich in strikter Analogie zu seinem Verhältnis mit dem erhöhten Christus vorzustellen, was Röm. 8,9-11. 14f. 16f. 26f. zeigen“.

²⁰⁶ Nach C. K. Barrett, *Evangelium*, 230, schloß das ὕδατος καὶ in Joh. 3,5 wahrscheinlich „einen Hinweis auf die christliche Taufe ein. ... Nur wenn das Waschen mit Wasser das Wirken

„Einheit von Taufgeschehen und Geisteswirken“ sowie der Vollzug der Taufe und das Wirken des Geistes „in *einem* Akt“ vorausgesetzt wird (54f.). In keiner dieser Belegstellen findet Schlink einen Hinweis darauf, daß „zwischen ‚Wassertaufe‘ und ‚Geisttaufe‘“ unterschieden würde (54). Den grundsätzlichen, sachlichen und faktischen Zusammenhang von Geisteswirken und Taufe sieht Schlink auch von der Apostelgeschichte bezeugt²⁰⁷.

Ausgehend von neutestamentlichen Aussagen zum allgemeinen Wirken des Geistes Gottes gibt Schlink weiterführende Hinweise, was konkret unter der Taufe „durch den Heiligen Geist“ zu verstehen ist²⁰⁸. Grundsätzlich gilt, daß das von der Taufe in Christus Gesagte durch den Heiligen Geist geschieht und gewirkt wird: Der Heilige Geist übereignet durch die Taufe den Glaubenden an Jesus Christus, er gibt Anteil an Christi Gerechtigkeit, Heiligkeit, Leben und Herrlichkeit. Indem der Heilige Geist Menschen an Christus übereignet, macht er diese zu Kindern Gottes, macht sie lebendig und stellt sie in den Dienst der göttlichen Liebe²⁰⁹. Dabei ist zu beachten, daß die Geistausgießung weder im Leben der Kirche noch im Leben des einzelnen ein einmaliges, sondern ein erstmaliges Ereignis war und ist. Sie ist „der Anfang für ein Leben in der Erwartung weiteren Geisteswirkens“ (56). Während der Geist auch weiter in Freiheit das Leben der Getauften begleitet und mit seinen Gaben bereichert, ist die Taufe für Schlink als „der *Anfang* des Empfangens seiner Gaben“ zu betrachten (57)²¹⁰.

des Geistes bezeichnete und von ihm begleitet wurde, konnte die christliche Taufe einen in das Reich Gottes einführen“.

²⁰⁷ Zum besonderen Problem des zeitlichen Verhältnisses von Geisteswirken und Taufe in der Apostelgeschichte siehe unten.

²⁰⁸ Vgl. Schlink, *Taufe*, 55-57.

²⁰⁹ Schlink führt diese Aussagen weiter aus und begründet sie durch Verweis auf entsprechende biblische Belege: Indem der Geist an Christus übereignet, macht er zum Kind Gottes (Röm. 8,14; 1Joh. 3,1; Gal. 4,6). Indem der Geist an Christus übereignet, macht er lebendig (1Kor. 15,45; 2Kor. 3,6; Joh. 6,63). Durch seine Frucht im Glaubenden wirkt der Geist eine neue Gemeinschaft gegenseitigen Dienens (Gal. 5,22).

²¹⁰ In Anlehnung an Apg. 2,38 und 4,31 kann hier die Unterscheidung hilfreich sein zwischen dem erstmaligen *Empfang* des Geistes und seiner Gaben in Verbindung mit der Taufe und einer erneuten, wiederholt möglichen *Erfüllung* mit dem Geist derer, die den Geist bereits empfangen haben.

Das zeitliche Auseinanderfallen von Taufe und Geistempfang in der Apostelgeschichte erklärt Schlink mit einer Eigentümlichkeit des lukanischen Geistverständnisses. So bezeichnet Lukas den Glauben noch nicht als Geisteswirken, sondern als Voraussetzung für den Geistempfang. Ihren Grund hat diese Akzentverschiebung unter anderem in dem besonderen Interesse des Lukas am öffentlichen Wirken des Geistes. Des weiteren erfüllt das zeitliche Auseinanderfallen von Taufe und Geistempfang in der Apostelgeschichte eine besondere Funktion bei bedeutsamen Augenblicken, die als heilsgeschichtliche Schritte von weittragender grundsätzlicher Bedeutung sind. Auch in diesen Fällen bleibt der notwendige sachliche Zusammenhang von Geistempfang und Taufe gewahrt und dient geradezu als Argument in kritischer Situation: Wurde der Geist von Gott bereits ohne Taufe verliehen, so kann und darf die Taufe nicht verweigert werden²¹¹. Wurde andersherum die Taufe bereits vollzogen, der Geist aber noch nicht verliehen, so wird – durch die nachfolgenden Handauflegung – die Geisterfüllung erbeten²¹². Der sachliche Zusammenhang von Taufe und Geistempfang bleibt also auch für die Apostelgeschichte gewahrt. Zudem wird das Mißverständnis zurückgewiesen, als würde der Heilige Geist nur durch die Taufe zuteil.

2.1.1.3. Die Aufnahme in die Kirche

Die ekklesiologische Dimension der Taufe folgt für Schlink aus der christologischen: „Durch die Taufe auf den Christusnamen wird der Glaubende ein Glied der Kirche“ (63). Den inneren sachlichen Zusammenhang dieses Aspektes mit den vorausgegangenen beiden – Taufe in Christus und Taufe durch den Heiligen Geist – faßt Schlink in dem Leitgedanken zusammen: „Wie die Aussagen über die Taufe durch den Geist letztlich nur entfalten, was in der Übereignung des Täuflings an den lebendigen Herrn geschieht, so fügen auch die Aussagen über die Aufnahme in die Kirche letztlich nichts Neues hinzu. Sie entfalten lediglich, was mit der Übereignung an Christus durch den Heiligen Geist gegeben ist. Jesus Christus ist nicht zu scheiden von denen, die mit ihm

²¹¹ So bei der Taufe des Kornelius (Apg. 10,44-48; 11,15-17). Gerade der Zusammenhang von Geisttaufe und Wassertaufe ist das entscheidende Argument, daß die Wassertaufe nicht mehr vorenthalten werden darf, wo die Geisttaufe schon erfolgt ist.

²¹² So bei den ersten Christen in Samaria (Apg. 8,14-17).

gekreuzigt und auferstanden sind. Christus und die Kirche gehören zusammen. In Christus sein, das heißt im Herrschaftsbereich Christi, im Leib Christi, in der Kirche sein. Taufe in Christus ist darum wesensgemäß zugleich Aufnahme in die Kirche“ (67). Weil die Kirche der Leib Christi ist, darum heißt in Christus zu sein, in der Kirche zu sein. Schlink weist darauf hin, daß es nicht der Mensch ist, der sich selbst zum Glied der Kirche macht, sondern daß es durch Gottes Tat geschieht, daß der Täufling Glied der Kirche wird: „Er tritt nicht in die Kirche ein, sondern er wird in die Kirche hineingenommen“ (63)²¹³. Konkret bedeutet die Aufnahme in die Kirche, die durch die Taufe geschieht, die Aufnahme in die gottesdienstliche Versammlung und die Zulassung zum Herrenmahl²¹⁴. Entschränkt wird die Aufnahme in die Kirche in zweierlei Hinsicht: zum einen in örtlicher Hinsicht dadurch, daß sie über die Aufnahme in die konkrete Ortsgemeinde hinaus zugleich Aufnahme in die Gesamtkirche auf Erden ist, zum anderen in zeitlicher Hinsicht dadurch, daß sie über die Aufnahme in die Gemeinschaft aller jetzt lebenden Glaubenden hinaus auch Aufnahme in die Gemeinschaft derjenigen Glaubenden bedeutet, die im Glauben vorausgegangen sind.

Die Hineinnahme in die Kirche durch die Taufe als Tat Gottes verbindet den Täufling darüber hinaus auch mit dem Auftrag der Kirche: ihrem Dienst an der Welt²¹⁵.

²¹³ Schlink begründet dies mit einem Verweis auf die passivische Rede des Paulus vom „getauft werden in einen Leib“ (1Kor. 12,13) und des Lukas vom „Hinzugehen“ zur Gemeinde (Apg. 2,41).

²¹⁴ Vgl. Schlink, *Taufe*, 63. Im Falle der Säuglingstaufe würde diese Aussage auch eine Zulassung von getauften Säuglingen zum Abendmahl implizieren, wie dies in der griechisch-orthodoxen Tradition übliche Praxis ist. Die in römisch-katholischer, lutherischer und reformierter Tradition häufig übliche Praxis, zwischen Taufe und Abendmahl eine Trennung aufzurichten, die dadurch entsteht, daß zwischen der Taufe und der ersten Teilnahme am Abendmahl häufig mehrere Jahre vergehen, wäre damit kaum vereinbar. Von dem Grundgedanken her, daß die Teilnahme am Abendmahl keinem getauften Menschen verweigert werden kann und darf, spricht sich auch M. Welker, *Abendmahl*, 152-154, für eine Zulassung von Kindern zum Abendmahl aus, die dann in Verbindung stehen sollte mit einem Bildungsprozeß, der zur „abendmahlstheologischen Mündigkeit“ führt.

²¹⁵ Für weitere Ausführungen zu diesem Aspekt vgl. Schlink, *Taufe*, 67-69.

2.1.1.4. Die neuschaffende Tat des dreieinigen Gottes

Die in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten drei Aspekte des Heilshandelns Gottes durch die Taufe faßt Schlink in einem einleitenden Thesensatz zum vierten Kapitel programmatisch zusammen und leitet zum Thema des vierten Kapitels durch einen direkt anschließenden zweiten Thesensatz über, der den Zentralgedanken seiner Tauflehre präzise bezeichnet: „Durch die Taufe übereignet Gott den Glaubenden Christus, gibt ihm den Heiligen Geist und nimmt ihn hinein in die Kirche. So vollzieht Gott durch die Taufe die Wiedergeburt des Menschen und schafft den Menschen neu“ (70).

Der Akzent in allen drei Teilaspekten des ersten Thesensatzes liegt darauf, daß die Heilswirklichkeit der Taufe in Gottes Tat gründet und von ihm ausgeht. Dabei ist es als theologisch bedeutsam anzusehen, daß Schlink den Adressaten des Heilshandelns Gottes durch die Taufe im ersten Thesensatz als den *Glaubenden*, nicht lediglich als den *Täufling* bezeichnet. Dadurch trägt Schlink der Tatsache Rechnung, daß die Aussagen, die er in den vorangegangenen Kapiteln über das Heilshandeln Gottes durch die Taufe vom Neuen Testament her gewonnen hatte, zur Voraussetzung haben, daß die Taufe nach dem Neuen Testament von Glaubenden empfangen wurde. Von Schlinks grundlegendem Thesensatz her deutet sich dann aber bereits an dieser Stelle das Problem an, wie die im Thesensatz implizierte Verbindung von Glaube und Taufe für den Fall der Säuglingstaufe bestimmt werden kann. Für die Lösung dieses Problems wird Schlink im Fortgang seiner Erörterung zwei Möglichkeiten erwägen: Einerseits plädiert Schlink für eine Relativierung der Bedeutung des Glaubens auf seiten des Täuflings für den Empfang der Taufe²¹⁶. Andererseits gibt Schlink aber durch seinen Verweis auf das „Geheimnis des Empfangens“ – im Anschluß u.a. an Luthers Postulat eines Säuglingsglaubens – zu erkennen, daß er dem Empfangen und damit auch dem Glauben auf seiten des Täuflings auch für die Säuglingstaufe eine nicht unwesentliche Bedeutung beimißt (120)²¹⁷. Nur für diesen zweiten Fall könnte Schlinks Thesensatz in der Form, daß er vom *Glaubenden* redet, festgehalten werden. Es wird sich zeigen, daß Schlink zwar beide Möglichkeiten erwägt, sich aber für keine von beiden konsequent entscheidet.

²¹⁶ Vgl. Schlink, *Taufe*, 118f.

²¹⁷ Vgl. Schlink, *Taufe*, 120f.

Hinsichtlich des Heilshandelns Gottes hebt Schlink hervor, daß es sich bei der Neuschöpfung bzw. Wiedergeburt des Menschen vor jedem menschlichen Handeln um eine „souveräne Gottestat“ handelt (70). Des Menschen Neuschöpfung ist nichts, was dieser von sich initiieren oder wirken könnte, aber „Gott wirkt in der Wiedergeburt das, was dem Menschen schlechthin unmöglich ist“: die Hineingabe in Christi Tod und Auferstehung, den Tod des alten und das Leben des neuen Menschen (71). Wenn auch der Begriff des Neuschaffens zur Charakterisierung der Gottestat nicht alle anderen neutestamentlichen Aussagenkomplexe wie Vergebung und Rechtfertigung explizit mit zum Ausdruck bringt, so hat er Schlink zufolge doch den Vorzug, hinsichtlich der Heilstat Gottes am einzelnen „die Ganzheit des Menschen, der von der Taufe betroffen wird, ... zur Sprache zu bringen“ (72). Allen Nachdruck legt Schlink auf die Feststellung, „daß die neutestamentlichen Texte ... ein *Handeln Gottes* durch die Taufe bezeugen“ (72). Hier beobachtet er auch einen Konsens in der Exegese quer durch alle Konfessionen, daß nämlich nach den Texten des Neuen Testaments „die Taufe nicht nur auf Gottes Heilshandeln hinweist, sondern daß Gottes Heilshandeln im Ereignis der Taufe geschieht“ (72). Obwohl alle neutestamentlichen Texte – mit Ausnahme des Taufbefehls in Mt. 28 – nur von der Taufe auf den (im) Namen Jesu Christi sprechen, hält Schlink die spätere triadische Formulierung „auf den Namen des Vater, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ aufgrund der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen über das Wirken Gottes des Vater, des Sohnes und des Heiligen Geistes in und durch die Taufe für eine „angemessene Interpretation des Christusnamens“ (73). Schlink präzisiert dies durch eine Reflexion auf das Wirken des Vaters, Jesu Christi und des Heiligen Geistes in der und durch die Taufe²¹⁸. In einem eigenen Unterkapitel über „das Ineinander von Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat“²¹⁹ spricht sich Schlink in Aufnahme wie in Abgrenzung von der Tradition dafür aus, die drei Aspekte des Untertauchens im Wasser, des Aussprechens des Namens wie des neuschaffenden Handelns Gottes nicht zu trennen, sondern als „eine göttliche Tat“ zu betrachten (75). Schlink begründet dies u.a. damit, daß in den neutestamentlichen Texten Gott teils direkt, teils indirekt als der durch die Taufe Wirkende bezeichnet wird, teils sogar von der Taufe selbst

²¹⁸ Vgl. Schlink, *Taufe*, 74.

²¹⁹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 75-82.

als dem Subjekt des Rettens gesprochen wird²²⁰. Die Diskussion um ein kausatives oder kognitives Verständnis der Taufe hält Schlink für unangemessen, weil die neutestamentlichen Aussagen seiner Ansicht nach weder eine theoretische Verhältnisbestimmung noch eine Trennung zwischen Wort, Wasserbad und Gottestat vornehmen (76). Statt hier eine Alternative aufzurichten, gelte es, das kognitive Verständnis der Taufe als im kausativen Verständnis der Taufe gründend zu begreifen²²¹.

2.1.1.5. Die Notwendigkeit der Taufe

Hatte Schlink in seinen vorangegangenen Ausführungen die Wirklichkeit der Taufe so verstanden, daß Gott durch sie heilschaffend am Täufling handelt, so stellt er die folgerichtige Frage, ob das Heil auch ohne Taufe erlangt werden kann. Wesentlich für die Beantwortung dieser Frage ist Schlink zufolge der Modus, in dem eine Antwort auf die Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe gegeben wird. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe kann Schlink zufolge „als allgemeine *theoretische* Behauptung nicht festgehalten werden“, da die Freiheit der Gnade Gottes auch gegenüber den von ihm gewählten Heilmitteln respektiert werden müsse und es falsch wäre, ein letztes Urteil über die Nichtgetauften vorwegzunehmen (92). Weil das Gebot der Taufe mit der Verheißung verbunden ist²²², darum handelt es sich für Schlink nicht um ein Gebot des Gesetzes, sondern um einen „Ruf des Evangeliums“ (91). Von der Heilsnotwendigkeit der Taufe kann Schlink zufolge daher nur „in der Struktur der Einladung und

²²⁰ Als Belege für die drei Kategorien nennt Schlink, *Taufe*, 75: [1] Direkt von Gott als dem durch die Taufe Wirkenden spricht Tit. 3,5. [2] Indirekt wird auf Gott als den durch die Taufe Wirkenden in Röm. 6,4 verwiesen. [3] Von der Taufe als dem Subjekt des Rettens redet 1Petr. 3,21.

²²¹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 77. In einem weiterführenden Kapitel reflektiert Schlink, a.a.O. 82-89, verschiedene Verhältnisbestimmungen zwischen Wort, Wasserbad und Gottes Heilstat in der Tradition und weist auf die Gefahren hin, die ein Auseinanderfallen der drei Aspekte mit sich bringt. Darin, daß Schlink die kausative Wirkung der Taufe im Wirken des Geistes Gottes begründet sieht, liegt m.E. eine Stärke seines Taufverständnisses.

²²² Schlink bezieht sich hier auf Mk. 16,16a: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird gerettet werden“.

Mahnung“, nicht aber in Form einer „richterlichen Feststellung“ die Rede sein (91)²²³.

2.1.2. Die Spendung und der Empfang der Taufe

2.1.2.1. Einmaligkeit und Proprium der Taufe

In den verschiedenen kirchlichen Traditionen wird daran festgehalten, daß ein Mensch nur einmal die Taufe empfangen kann. Worin ist diese Einmaligkeit der Taufe und damit ihre Sonderstellung gegenüber Predigtwort und Abendmahl begründet? Schlink weist darauf hin, daß die Sonderstellung der Taufe nicht als eine Isolation verstanden werden darf, sie vielmehr mit Evangelium und Herrenmahl insofern verbunden ist und bleibt, als das Evangelium an die durch die Taufe geschehene, grundlegende und neuschaffende Gottestat erinnert und die Taufe den Zugang zum Herrenmahl bildet: „So ist die Taufe in allen sich wiederholenden Verkündigungen und allen sich wiederholenden Abendmahlsfeiern gewissermaßen mitenthalten“ (93).

Die Besonderheit der Taufe im „Ineinander und Miteinander von Verkündigung, Taufe und Herrenmahl“, in der auch ihre Einmaligkeit gründet, läßt sich nach Schlink am treffendsten darin sehen, daß die Taufe als Übereignung an Jesus Christus in dieser Übereignung zugleich „der Zugang zum Reichtum des göttlichen Gnadenwirkens“ ist (96). Der Charakter dieser Einmaligkeit der Taufe kann Schlink zufolge am besten wie folgt bestimmt werden: „Einmalig ist die Taufe als Gottes neuschaffende Tat und darum einmalig nicht im Sinne sonstiger Ereignisse, ... sondern einmalig im Sinne eines das ganze weitere Leben bestimmenden und umgreifenden Geschehnisses“ (96f.)²²⁴.

²²³ Die Frage der Notwendigkeit der Taufe ist eine bedeutende Fragestellung sowohl für lutherische Tauflehre wie für das ökumenische Gespräch mit Baptisten, da in CA 9 (BSLK, 63) die Heilsnotwendigkeit der Säuglingstaufe gelehrt und die gegenteilige Auffassung der Täufer, daß Säuglinge auch ohne Taufe gerettet werden, im lateinischen Text als Grund für deren Verwerfung genannt wird. W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 294f., gibt für diesen Problembereich zu bedenken, daß sowohl die Verurteilung der Gegner der Kindertaufe in CA 9 der Revision bedürfe, wie auch die ihr zugrundeliegende „aus der Erbsündenlehre gefolgerte Vorstellung einer Ausschließung ungetaufter Kinder vom ewigen Heil“, weil diese nicht dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments entspreche.

²²⁴ Schlink verweist, *Taufe*, 93, darauf, daß auch Baptisten die Einmaligkeit der Taufe lehren und es ablehnen als „Wiedertäufer“ bezeichnet zu werden, da sie die Säuglingstaufe nicht

2.1.2.2. Die Spendung der Taufe

Von den Ausführungen Schlinks zur Spendung der Taufe sind für die vorliegende Untersuchung zwei Gedanken bedeutsam, die von der Person des Täufers ausgehen und aufeinander aufbauen:

Erstens ist mit Schlink die Tatsache hervorzuheben, daß die christliche Taufe durch einen Täufer vollzogen wird und somit nicht wie die jüdischen Tauchbäder eine Selbsttaufe ist. Der Täufer selbst kommt bei der Taufe jedoch nur soweit in den Blick als er als Glied der Kirche und in Gemeinschaft der Kirche handelt, so daß gesagt werden kann: „Die Kirche spendet die Taufe“ (97)²²⁵.

Zweitens muß hinzugefügt werden, daß der Täufer wohl die Kirche repräsentieren mag, die neutestamentlichen Texte an der Person des Taufenden jedoch wenig Interesse zeigen. Name und Person des Täufers haben für Geltung und Wirkung der Taufe keine Bedeutung. Sowohl der Täufer als auch die Kirche, als deren Glied der Täufer bei der Taufe am Täufling handelt, sind Werkzeuge Gottes: „Gott selbst [ist] der Taufende“ (99)²²⁶.

als eine christliche Taufe ansehen und ihre Taufpraxis daher nicht eine „Wiedertaufe“ genannt werden könne.

²²⁵ Hinsichtlich dieses Charakteristikums der christlichen Taufe, auf das auch G. Kretschmar, *Geschichte*, 18, hinweist, muß betont werden, daß grundsätzlich von *jeder* christlichen Taufe gilt, daß sie keine Selbsttaufe ist, sondern passiv empfangen wird. Das häufig für die Säuglingstaufe vorgebrachte Argument, daß diese zum Ausdruck bringe, daß das Heil passiv empfangen wird, ist darum unangemessen, weil es an dieser Grunderkenntnis vorbeigeht, daß nicht nur die Säuglingstaufe, sondern auch die Gläubigentaufe je passiv empfangen wird. Wird dagegen eingewendet, daß bei der Gläubigentaufe die Aktivität des Menschen stärker in den Vordergrund tritt, weil doch der Täufling erst hinzutreten und die Taufe für sich begehren muß, so ist zu entgegnen: Auch bei der Säuglingstaufe ist von der Aktivität des Menschen nicht abzusehen, denn ohne den Willen und das Bekenntnis der Eltern sowie ihre Bereitschaft, Verantwortung für eine christliche Erziehung zu übernehmen, gäbe es auch keine Säuglingstaufe. Wenn auch der Taufhandlung in der einen oder anderen Weise die Aktivität des Menschen, sei es die Aktivität des Täuflings oder die Aktivität der Taufeltern, vorausgehen mag, so besteht doch für die Taufhandlung als solche gerade kein Unterschied: sowohl Gläubigentaufe wie Säuglingstaufe werden beide passiv empfangen, weil der Täufling sich nicht selber tauft, sondern die Taufe durch einen Täufer an ihm vollzogen wird.

²²⁶ Schlink verweist, *Taufe*, 99f., auf verschiedene Konflikte in der Geschichte der Kirche, durch die hindurch diese Erkenntnis festgehalten wurde.

2.1.2.3. *Der Empfang der Taufe*

In dem Kapitel zum Empfang der Taufe ist die Bedeutung des Glaubens eine Zentralfrage, die Schlink in verschiedener Hinsicht untersucht.

a) *Der Glaube an Jesus Christus*

„Die Taufe ist im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“ (102). Mit dieser Leitaussage eröffnet Schlink seine Ausführungen zur Bedeutung des Glaubens im Verhältnis zur Taufe. Seinen Ausgangspunkt für die detaillierte Erörterung nimmt Schlink bei der Erkenntnis, daß das Evangelium als Evangelium Jesu Christi „nicht nur die Botschaft [bedeutet], die Jesus Christus zum Inhalt hat, sondern die von Jesus Christus ausgeht“ (102). Im Evangelium ruft Christus selbst den Sünder und ruft ihn zum Glauben. Wird das Evangelium im Glauben angenommen, so kann dieser Glaube „nicht stumm bleiben“, sondern: „Der Ruf des Evangeliums fordert die Antwort des Glaubens“ (103). Diese Antwort des Glaubens kann in verschiedenen Weisen des Zeugnisses und Gebets gegeben werden, konzentriert sich für Schlink aber im Bekenntnis, in dem der Glaubende seine Anerkennung der Botschaft des Evangeliums ausspricht. Weil der Ruf des Evangeliums für Schlink zugleich auch ein Ruf zur Taufe ist, darum kann, wo es zur Annahme des Evangeliums im Glauben gekommen ist, „dies nicht ohne Begehren der Taufe bleiben“ (103).

Hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Taufe ist für Schlink darüber hinaus wichtig, daß der Glaube nicht erst durch die Taufe gewirkt wird, sondern daß bereits das Begehren der Taufe „im Glauben“ geschieht (103). Schlink kann daher bereits das Herzutreten zur Taufe als den Vollzug von „Glaubensgehorsam gegenüber dem Evangelium“ betrachten (103)²²⁷. Daß dieser Aspekt der Taufe, daß der Täufling im Herzutreten zur Taufe einen Schritt des Glaubensgehorsams vollzieht, bei der Säuglingstaufe verlorengelht, wird von Schlink in seiner Auseinandersetzung mit der Kindertaufe nicht sonderlich beachtet. Schlink betont an dieser Stelle zwar, daß „die Taufe im Glauben an das Heilshandeln Christi durch die Taufe zu begehren“ ist (103). Dennoch erscheint es ihm an späterer Stelle nicht als ein zu erwähnendes Defizit

²²⁷ Mit Schlink und U. Kühn, *Tauftheologie*, 39f., ist das gegen C. H. Ratschow, *Taufe*, 238ff., festzuhalten, für den der Übergang vom Begehren der Taufe zum „wahren Glauben“ erst durch die Taufe stattfindet (a.a.O. 239).

der Kindertaufe, daß genau diese Möglichkeit, nämlich die Taufe im Glauben für sich zu begehren und dadurch einen Schritt des Glaubensgehorsams zu vollziehen, einer Person gerade genommen wird, wenn sie bereits als Säugling auch ohne ihr eigenes Begehren getauft wird.

b) Der dreifache Zusammenhang von Glaube und Taufe

Schlink unterscheidet drei Aspekte des Zusammenhangs von Glaube und Taufe, die auch in der späteren Erörterung der Kindertaufe von Bedeutung sein werden²²⁸:

[1] *Glaubender Empfang der Taufe*: „Die Taufe ist im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“ (105). Diesen bereits zur Eröffnung des Kapitels über den Empfang der Taufe gebrauchten grundlegenden Thesensatz²²⁹ erläutert Schlink folgendermaßen: Für den Glauben, der die Taufe empfängt, ist es charakteristisch, daß er nicht lediglich in dem allgemeinen Bekenntnis besteht, daß Jesus Christus Herr ist, sondern daß er sich konkret darauf richtet, daß Jesus Christus in der Taufe am Glaubenden handelt und ihm Anteil an seinem Sterben und Leben gibt. Es handelt sich hier also um ein Verhältnis, bei dem der Glaube der Taufe vorausgeht. Bei den beiden folgenden Verhältnisbestimmungen, blickt der Glaubende auf die schon empfangene Taufe zurück – bei ihnen geht also die Taufe dem Glauben voraus²³⁰.

[2] *Stärkung des Glaubens durch die Taufe*: Weil Gott in der Kraft des Heiligen Geistes durch die Taufe wirkt, sie also „eine der Weisen ist, in denen Gott sich des Menschen erbarmt“, darum kann von der Taufe auch eine „Stärkung des Glaubens“ erwartet werden (105).

²²⁸ In allen drei Aspekten geht es Schlink um den Glauben des Täuflings.

²²⁹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 102.

²³⁰ In Schlinks späterer Erörterung der Kindertaufe ist zwar das Bemühen festzustellen, auch diesen ersten Aspekt für die Säuglingstaufe nicht gänzlich aufzugeben. Die von ihm angeführten Erwägungen (a.a.O. 120-122) – u.a. Luthers Postulat eines Säuglingsglaubens – und sein eigener Verweis auf das „Geheimnis des Empfangens“ (a.a.O. 120) können allerdings nicht helfen, diesen ersten Aspekt des Zusammenhangs von Glaube und Taufe festzuhalten, weil es Schlink bei diesem Aspekt gerade um einen inhaltlich bestimmten und bekennenden Glauben geht. Schlink wird daher diesen ersten Aspekt in der Beurteilung der Kindertaufe relativieren und statt dessen die Bedeutung der beiden folgenden Aspekte hervorheben (a.a.O. 118. 122).

[3] *Glaubende Aneignung der Taufe*: „Weil Gott in der Taufe das ganze Leben des Menschen rettend umgreift, hat der Getaufte ständig neu im Glauben diese Heilstat zu ergreifen und von ihr her zu leben“ (106). Die Taufe stellt nicht nur einen Anfangspunkt dar, sondern die mit ihr gegebene Wirklichkeit bleibt ein fester Grund, auf den sich der Glaube immer wieder neu gründen kann und soll. Die dem Getauften geschenkte Anteilhabe an Christi Tod und Leben soll vom Glaubenden immer wieder angeeignet werden: „Die einmalige Taufe ist somit ständig im Glauben zu gebrauchen“ (106).

c) *Der vom Glauben losgelöste Empfang der Taufe*

Das Problem des vom Glauben losgelösten Empfangs der Taufe behandelt Schlink in einem eigenen Unterkapitel²³¹. Die Lösung des Problems hängt für Schlink am Grundverständnis der Taufwirklichkeit: In den verschiedenen Antworten Augustins, Thomas' und Luthers auf das Problem des vom Glauben losgelösten Empfangs der Taufe sieht Schlink die gemeinsame Erkenntnis, daß der glaubende wie der nichtglaubende Täufling nach der Taufe nicht mehr in derselben Situation ist wie zuvor, sondern in besonderer Weise unter der Verheißung wie unter dem Gericht Gottes steht²³². Ein solcher Ansatz und das damit mögliche Festhalten an der Gültigkeit der Taufe, auch wenn diese nicht im Glauben empfangen wurde, ist für Schlink aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Taufe „als Verheißung, Zeichen und Tat *Gottes*“ anerkannt wird²³³.

²³¹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 106-109. Während es Schlink in diesem Unterkapitel zunächst um den Fall von Personen geht, die die Taufe heuchlerisch oder mit ungläubigen Erwartungen begehren, sind seine Ausführungen insofern von Bedeutung für die theologische Begründung der Säuglingstaufe, weil Schlink hier seine Antwort für das Problem des Verhältnisses von Taufe und Glaube für den Fall der Säuglingstaufe der Sache nach vorwegnimmt.

²³² Für weiterführende Angaben zu Augustin, Thomas und Luther vgl. Schlink, *Taufe*, 107f.

²³³ Gegen eine Konzeption, wie Karl Barth sie vertritt, wendet Schlink ein: „Wird [die Taufe] dagegen nur als Tat des menschlichen Gehorsams verstanden, kann die ohne Glauben empfangene Taufe folgerichtigerweise nicht als gültige Taufe anerkannt werden. Sie muß wiederholt werden, wenn sie im Glauben begehrt wird“ (*Taufe*, 109). Zwar bezieht sich Schlink erst später (a.a.O. 124f. 131), in der Auseinandersetzung um die Säuglingstaufe explizit auf Barth, Schlinks Unverständnis gegenüber dem Festhalten Barths an der Gültigkeit der Säuglingstaufe ist damit aber bereits in einem ersten Schritt begründet.

2.1.3. Die Kindertaufe

2.1.3.1. Historischer Hintergrund

Seiner Erörterung der Kindertaufe legt Schlink eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion über die Entstehung der Kindertaufe zugrunde, die wesentlich durch die Beiträge von Joachim Jeremias und Kurt Aland bestimmt war²³⁴. In methodischer Übereinstimmung mit Aland geht Schlink so vor, daß er von der ersten sicheren Bezeugung der Kindertaufe zurückfragt nach älteren Spuren. Schlink kommt in einem ersten Schritt zu dem Ergebnis, daß die Säuglingstaufe um 200 – parallel zum Taufaufschub – aus verschiedenen Kirchengebieten bezeugt ist. Literarische Zeugnisse dafür finden sich u.a. bei Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian und Origenes²³⁵. Von diesem Ausgangspunkt aus ergeben sich bei weiterer Rückfrage in das zweite Jahrhundert allerdings keine sicheren Anhaltspunkte mehr für die Praxis der Säuglingstaufe. Auch aus den neutestamentlichen Schriften können keine sicheren Rückschlüsse gezogen werden, die die Praxis der Säuglingstaufe für die Zeit ihrer Abfassung belegen. Keine der oft angeführten Belegstellen enthält einen expliziten Anhaltspunkt für oder gegen das Vorhandensein der Säuglingstaufe²³⁶. Schlink kommt zu dem Ergebnis, daß „die Taufe von Kleinkindern in der frühesten Kirche auf Grund der neutestamentlichen Schriften weder ausgeschlossen noch bewiesen werden“ kann (114). Während die Theologie die Frage nach dem Vorhandensein der Kindertaufe zur Zeit des Neuen Testaments offenlassen muß, stellt sich ihr allerdings die Aufgabe zu klären, ob die Kindertaufe theologisch mit den neutestamentlichen Aussagen zur Taufe vereinbar ist.

2.1.3.2. Theologische Einzelargumente für und gegen die Kindertaufe

In seiner Erörterung der theologischen Einzelargumente für und gegen die Kindertaufe geht Schlink so vor, daß er zunächst solche Argumente anführt,

²³⁴ Vgl. Schlink, *Taufe*, 110-115.

²³⁵ Vgl. a.a.O. 111-13.

²³⁶ Folgende Belege werden zwar immer wieder angeführt, können aber nicht als sichere Beweise für das Vorhandensein der Säuglingstaufe gewertet werden: [1] die Taufe eines ganzen Hauses (1Kor. 1,16; Apg. 11,14; 16,15.33; 18,8), [2] Folgerungen aus der Proselytentaufe, [3] Jesu Segnung der Kinder (Mk. 10,13-16 par.) und [4] das Mitgeheiligtsein der Kinder nach 1Kor. 7,14.

die er als ungeeignet bewertet, ein Urteil für oder gegen die Kindertaufe zu begründen. Schlink nennt das jeweilige Argument und ein entsprechendes entkräftendes Gegenargument. Erst nach dieser Abwägung entfaltet Schlink seine eigene Begründung der Legitimität der Kindertaufe.

Als gängige, aber nicht hinreichende *Argumente für die Kindertaufe* nennt Schlink²³⁷:

[1] Da der Taufbefehl in Mt. 28 dazu auffordert, „alle“ Völker zu Jüngern zu machen und zu taufen und dabei keine Einschränkungen vornimmt, darum seien auch Kinder in den Taufbefehl eingeschlossen. Gegen diese Auffassung des Taufbefehls spricht, daß für die Taufe auch nach Mt. 28 die Verkündigung und ihre Annahme als Regel vorausgesetzt gewesen sein dürfte.

[2] Weil von Jesus im Kinderevangelium (Mk. 10,13-16 par.) berichtet wird, daß er die Kinder zu sich kommen ließ und ihnen die Teilhabe an der Gottesherrschaft zusprach, darum sei auch die Kirche berechtigt und verpflichtet, durch die Taufe Kleinkinder an Christus zu übereignen. Gegen diese Anwendung der Perikope spricht, daß sie gerade kein Gebot enthält, Kinder zu taufen, noch irgend etwas anderes über die Taufe aussagt²³⁸.

[3] Werden der alte und der neue Bund Gottes als eine Einheit verstanden sowie Beschneidung und Taufe als miteinander identisch angesehen, so läßt sich argumentieren, daß die Kirche zur Taufe ihrer Säuglinge berechtigt und verpflichtet sei, ebenso wie im alten Bund die Beschneidung an Säuglingen vollzogen wurde. Allerdings nivelliert diese Argumentation auf unzulässige Weise die theologisch notwendige Differenzierung zwischen altem und neuem Bund sowie zwischen Beschneidung und Taufe.

[4] Wiederum unter Voraussetzung der Einheit von altem und neuem Bund wird – in Anlehnung an 1Kor. 7,14 – argumentiert, daß die Kinder des neuen Bundes genauso als heilig zu gelten haben wie die des alten Bundes und daß ihnen deshalb die Taufe nicht vorenthalten werden dürfe. Gegen dieses Argument muß allerdings eingewendet werden, daß es der leiblichen Abstammung eine Bedeutung zumißt, die dem Neuen Testament nicht zuletzt aufgrund sei-

²³⁷ Vgl. Schlink, *Taufe*, 116-118.

²³⁸ Obwohl W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 293, einräumt, daß im Kinderevangelium nicht von der Taufe die Rede ist, bedient er sich dennoch dieses Arguments zur Stützung der Säuglingstaufe.

nes Verständnisses der Kirche fremd ist, und die Bedeutung der Taufe auf unzulässige Weise herabmindert, indem diese lediglich noch als die Bestätigung und Versiegelung einer Heiligung verstanden wird, die bereits mit der Geburt empfangen wurde.

Als gängige, aber nicht hinreichende *Argumente gegen die Kindertaufe* nennt Schlink²³⁹:

[1] Gegen die Kindertaufe wird argumentiert, daß nach den Berichten des Neuen Testaments Buße, Glaube und Taufbegehren auf seiten des Täuflings der Taufe vorausgehen müßten, dieser also die Taufe begehren und aktiv zur Taufe hinzutreten müsse. Dagegen wendet Schlink ein, daß die neutestamentlichen Texte den Glauben nicht explizit als Bedingung für die Taufe nennen, die Reihenfolge Glaube – Taufe also nicht verbindlich festschreiben. Vielmehr wird in den neutestamentlichen Texten an Gottes Heilstat in der Taufe erinnert und von dieser her zum Glauben aufgerufen. Den ersten Aspekt, den Schlink für den dreifachen Zusammenhang von Glaube und Taufe festgehalten hatte, daß nämlich die Taufe „im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“ ist (105), relativiert er also an dieser Stelle in einem ersten Schritt²⁴⁰.

[2] Kein hinreichendes Argument gegen die Kindertaufe ist es für Schlink, daß diese nicht durch Untertauchen vollzogen wird. Denn das Untertauchen wird man für die urchristliche Gemeinde schon darum nicht als allgemein voraussetzen können, weil aufgrund von Wassermangel die Praxis des Untertau-chens im Orient nicht überall praktiziert sein worden dürfte.

²³⁹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 118.

²⁴⁰ An dieser Stelle ist bei Schlink eine gewisse Verzeichnung des Arguments der Gegner der Kindertaufe zu beobachten, insofern er den Glauben im Argument gegen die Kindertaufe als eine „Bedingung“ darstellt, was dann leicht vom Neuen Testament her zurückgewiesen werden kann. Das Argument bleibt aber bestehen, wenn der Glaube nicht als Bedingung, sondern als die Art und Weise des Heilsempfangs verstanden wird und sich dann die Frage stellt, wie von einem Empfang der mit der Taufe verbundenen Heilswirklichkeit geredet werden kann, wenn nicht von einem durch den Heiligen Geist gewirkten Glauben auf Seiten des Täuflings ausgegangen wird. Im weiteren Fortgang kommt es bei Schlink zu einer Inkonsequenz, die sich daraus ergibt, daß er selbst einerseits doch versucht, die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe mit dem Verweis auf ein numinoses „Geheimnis des Empfangens“ – u.a. auch mit Hinweis auf Luthers Hilfshypothese des Säuglingsglaubens – festzuhalten (*Taufe*, 120f.), andererseits aber – ähnlich wie an dieser Stelle – die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe abwertet (a.a.O. 122).

Gegenüber Beurteilungen der Kindertaufe, die sich auf derartige Einzelargumente stützen, betont Schlink, daß die theologische Begründung der Legitimität der Kindertaufe auf der Grundlage umfassenderer theologischer Zusammenhänge geleistet werden muß. Schlink benennt zunächst zwei derartige komplexere Zusammenhänge, die er allerdings ebenfalls als nicht hinreichend für eine Begründung der Legitimität der Kindertaufe beurteilt:

[1] *Der Zusammenhang von Taufe und Anthropologie*: In der Diskussion um die Kindertaufe wird darauf verwiesen, daß sie verbunden ist mit einer Erbsündenkonzeption²⁴¹. Schlink hält diesen Zusammenhang allerdings darum nicht für ausschlaggebend, weil zum einen die Kindertaufe schon gespendet wurde, bevor sich die Lehre von der Erbsünde etablierte, und zum anderen sich die Kindertaufe auch in der Ostkirche verbreitete, obwohl sich die Erbsündenlehre hier nie in der gleichen Konsequenz wie im Westen durchsetzte.

[2] *Der Zusammenhang von Glaube und Taufe*: Eine Urteilsfindung, die eine Befürwortung oder Ablehnung der Kindertaufe von der zeitlichen Reihenfolge von Glauben und Taufe abhängig macht, verbleibt für Schlink „im Vordergründigen“ (119). Schlink übergeht an dieser Stelle allerdings, daß mit der zeitlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe immer auch ein sachlicher Zusammenhang gegeben ist. Daß die Reflexion auf die zeitliche Reihenfolge von Glaube und Taufe niemals ohne sachliche Implikationen für das Taufverständnis ist, darauf verweist Schlink indirekt auch selbst in seiner grundsätzlichen Aussage, mit der er das gesamte Kapitel über den Empfang der Taufe eingeleitet und die er auch als ersten Aspekt für den dreifachen Zusammenhang von Glaube und Taufe festgehalten hat (102.105): „Die Taufe ist im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“. Diese Aussage impliziert doch, daß auch für Schlink selbst die Frage eines sachlichen Aufeinanderbezogenseins der beiden Relate Glaube und Taufe aufgegeben ist. Während Kritiker der Säuglingstaufe wie George R. Beasley-Murray gerade einen mit dem zeitlichen Zusammenhang von Glaube und Taufe gegebenen sachlichen Zusammenhang herausstellen und auf die Konsequenzen aufmerksam machen, die sich ergeben, wenn man im Fall der Säuglingstaufe für das Taufgeschehen selbst nicht mehr sagen

²⁴¹ Schlink verweist, Taufe, 119, unter anderem auf Origenes, Cyprian und Augustin.

will oder kann, daß die Taufe vom Täufling im Glauben empfangen wird²⁴², werden diese Konsequenzen von Schlink selbst nicht weiter bedacht. Es ist also nicht die Kritik der Gegner der Säuglingstaufe, sondern Schlinks eigene Auseinandersetzung mit dieser Kritik von der gesagt werden muß, daß sie an dieser Stelle im Vordergrundigen verbleibt.

Die beiden nach Schlinks Ansicht maßgebenden Zusammenhänge, von denen her die Legitimität der Kindertaufe begründet werden kann, sind das Taufverständnis selbst und im Zusammenhang damit das Kirchenverständnis, denen wir uns nun zuwenden.

2.1.3.3. Folgerungen aus dem Taufverständnis

Der primäre Ansatz zur Begründung der Legitimität der Kindertaufe ergibt sich für Schlink aus dem Taufverständnis selbst. Schlinks Lösungsansatz umfaßt zwei Hauptgedanken:

[1] *Gottes gnädiges Handeln durch die Taufe*: Den Angelpunkt der Erklärung dafür, daß sich die Kindertaufe in der Geschichte der Kirche so selbstverständlich etabliert hat, findet Schlink „in der Gewißheit, daß Gott durch die Taufe gnädig handelt“ (120). Von diesem Wissen her ergibt sich für Schlink nämlich „die Gewißheit, daß Gott sich durch die Taufe auch der Kinder erbarmt“ (120).

Diese Gewißheit, die Schlink seiner Argumentation zugunsten der Säuglingstaufe unhinterfragt zugrundelegt, müßte m.E. allerdings einer kritischen Prüfung in zweierlei Hinsicht unterzogen werden: [1] Ist diese Gewißheit den biblischen Aussagen *zur Taufe* gemäß? Wie ist das gnädige Handeln Gottes durch die Taufe im Detail zu bestimmen, wenn diese an Säuglingen vollzogen wird? Ergibt sich eine Verschiebung der theologischen Bedeutung der Taufe, wenn diese nicht an Gläubigen, sondern an Säuglingen vollzogen wird?²⁴³ [2] Ist es von seiten der Theologie zu begrüßen oder kritisch zu beurteilen, daß sich die von Schlink angeführte Gewißheit etabliert hat? Hier ist m.E. einzuwenden, daß es insbesondere im Anschluß an die bedingungslose Heilszusage

²⁴² G. R. Beasley-Murrays Kritik der Säuglingstaufe, *Taufe*, 470-505, ist zum größten Teil dem Nachweis eben dieser Konsequenzen gewidmet.

²⁴³ Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage findet im Rahmen meiner Untersuchung v.a. im Anschluß an G. R. Beasley-Murray (C.3.1.2) und P. S. Fiddes (C.3.4.2) statt.

Jesu im Kinderevangelium (Mk. 10,13-16) angemessener gewesen wäre, wenn sich statt der Gewißheit, daß sich Gott *durch die Taufe* auch der Kinder erbarmt, die Gewißheit durchgesetzt und allgemein Anerkennung gefunden hätte, daß sich Gott *auch ohne die Taufe* der Kinder erbarmt.

Insbesondere die Kritiker der Säuglingstaufe wie beispielsweise die Täufer der Reformationszeit haben diesen Aspekt von Beginn an deutlich herausgestellt, indem sie lehrten und lehren, daß die Taufe nicht heilsnotwendig ist, sondern den Kindern das Heil auch ohne Taufe gilt. Die lutherische Lehrtradition lehrt nun aber genau das Gegenteil, indem sie in ihren Bekenntnisschriften die Heilsnotwendigkeit der Säuglingstaufe festschreibt und die Täufer mit der Begründung verdammt, daß diese lehren, die Kinder würden auch ohne Taufe gerettet²⁴⁴. Es sind also gerade die lutherischen Bekenntnisschriften, die der Gewißheit, daß sich Gott der Kinder bedingungslos erbarmt, glatt widersprechen, und es ist daher als ein Defizit anzusehen, daß Schlink diese konzeptionelle Bindung des Heilshandelns Gottes an die Taufe im Falle von Kindern noch verstärkt, statt sich kritisch mit seiner eigenen Tradition auseinanderzusetzen, wie dies beispielsweise Wolfhart Pannenberg tut²⁴⁵.

Die grundsätzliche Einsicht und Gewißheit, daß sich Gott der Kinder erbarmt und daß ihnen die Teilhabe an der Gottesherrschaft gilt unabhängig von ihrem Getauftwerden oder -sein, sowie die entsprechende Evangeliumsverkündigung von der bedingungslosen Annahme der Kinder wird m.E. am besten dadurch herausgestellt, daß sie von einer nachfolgenden, doch irgendwie wünschenswerten Säuglingstaufe freigestellt wird, die diese Bedingungslosigkeit der Heilzusage eher verdunkelt.

[2] *Der Täufling als der schlechthin Empfangende*: Je gewisser auf der einen Seite die Taufe als Gottes Heilstat erkannt wird, um so gewisser wird für Schlink auf der anderen Seite, „daß der Täufling der schlechthin Empfangende ist“ (120). Werden sowohl die Taufe als auch der Glaube als Gottes Heilstat

²⁴⁴ Vgl. CA 9 (BSLK, 63).

²⁴⁵ Vgl. W. Pannenberg's Kritik an CA 9, *Theologie*, Bd. 3, 294f. Es ist beachtenswert, daß sich neben den Täufnern der Reformationszeit bereits auch Calvin gegen die Heilsnotwendigkeit der Taufe ausgesprochen hat und daher u.a. die Praxis einer „Nottaufe“ strikt zurückweist. Die Begründung der Verurteilung der Wiedertäufer in CA 9 trifft also nicht nur die Wiedertäufer, sondern auch Calvin, der sich mit deutlichen Worten, *Institutio*, IV, 15, 20, gegen jede Lehre der Heilsnotwendigkeit der Taufe wendet.

verstanden, so ist es für Schlink damit unvereinbar, den Glauben „einseitig als Voraussetzung und Bedingung für den Empfang der Taufe“ zu fordern (120).

Schlink muß an dieser Stelle allerdings dahingehend korrigiert werden, daß das Problem der Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe nicht darum entsteht, weil der Glaube fälschlicherweise als Voraussetzung oder Bedingung für den Empfang der Taufe betrachtet wird, sondern vielmehr weil sich das Grundproblem stellt, wie der Taufe ihre volle Heilsbedeutung zukommen kann, wenn der Glaube zwar nicht als Bedingung für den Heilsempfang, so aber doch als die Weise betrachtet werden muß, in der die Heilswirklichkeit, um die es in der Taufe geht, empfangen wird.

Schlink fragt nun weiter, worin das „Empfangen der Heilstat“ genauer besteht, und gibt zu bedenken, daß es „nicht auf bewußte Akte des Glaubens, der Buße und des Bekenntnisses beschränkt werden“ kann, sondern verweist auf das „Geheimnis des Empfangens“ (120). Von der Anerkennung dieses Geheimnisses des Empfangens ausgehend habe die Kirche auch Kindern die Taufe gespendet in der Gewißheit, daß es sich bei der Kindertaufe nicht nur um eine gültige Taufe handle, sondern daß in und durch sie auch „die Taufgnade“ vermittelt werde (120). Schlinks Ausführungen bleiben an dieser Stelle allerdings sehr vage. Anstelle einer eigenen Erläuterung, wie die Taufgnade, die bei der Kindertaufe vermittelt wird, und das „Geheimnis des Empfangens“ genauer zu bestimmen ist, führt er verschiedene „tastende Aussagen“ an, die im Verlauf der Kirchengeschichte gemacht wurden, um dieses Geheimnis näher zu ergründen und zu beschreiben²⁴⁶.

Indem Schlink und die von ihm angeführten Positionen auf seiten des Täuflings ein korrespondierendes Element zum Gnadenhandeln Gottes durch die Taufe zu beschreiben suchen, geben sie selbst der Überzeugung Ausdruck, daß von der Heilswirklichkeit der Taufe nur dann sinnvoll geredet werden kann, wenn diese auch vom Täufling in irgendeiner Form wirksam empfangen wird. Auch wenn Schlink selbst das Postulat eines Säuglingsglaubens nicht explizit für seine theologische Begründung der Säuglingstaufe gebraucht, so sind seine Verweise auf die tastenden Konzepte und Aussagen in der Kirchengeschichte

²⁴⁶ Schlink, *Taufe*, 121, nennt solche Erwägungen von Augustin, Thomas, den Nominalisten, Luther, Zwingli und Calvin.

sowie sein eigenes Konzept eines „Geheimnis des Empfangens“ doch als ein solcher Lösungsansatz zu bewerten (120).

An diesem Lösungsansatz Schlinks ist m.E. zweierlei zu korrigieren: [1] Zum einen ist auffällig, daß Schlink die von ihm aus der Kirchengeschichte vorgetragenen, tastenden Aussagen selbst schon als „fragwürdig“ beurteilt (121). Dies wird man schon allein darum anerkennen müssen, weil derartige Lösungsansätze als Hypothesen jeglicher biblischer Begründung entbehren und, wie bei Schlinks eigenem Verweis auf das „Geheimnis des Empfangens“ zu beobachten ist, die Lösung des Problems des Zusammenhangs von Taufe und Glaube im Falle der Säuglingstaufe in ungewissen Spekulationen suchen. [2] Zum anderen laufen derartige Spekulationen der eigentlichen Intention, Gewißheit über das Heil der Kinder zu erlangen und zu bestärken, geradezu entgegen, indem der Glaube oder ein irgendwie anders beschreibbares Element auf seiten des Säuglings als ein doch notwendiges oder zumindest wünschenswertes Element angesehen werden, um überzeugend von der Vermittlung der Gnade durch die Taufe und im Zusammenhang damit vom Heil der Kinder reden zu können. Betrachtet man dagegen die bedingungslose Heilszusage Jesu im Kinderevangelium (Mk. 10,13-16), so ist doch bemerkenswert, daß der bedingungslose Heilszuspruch Jesu weder an eine sakramentale Handlung wie die Taufe noch an irgendein Glauben oder Empfangen auf seiten der Kinder gebunden ist.

Als das Verbindende aller von ihm angeführten Erwägungen sieht Schlink die ihnen gemeinsame Erkenntnis, daß Gottes Gnadenwirken „nicht abhängig von den psychischen Voraussetzungen und aktuellen Entscheidungen des Menschen“ ist und daß in ihnen der Grundüberzeugung Ausdruck verliehen wird, daß weder ein Kind noch ein Erwachsener von sich aus fähig ist zum Glauben, sondern dieser „das Werk des Heiligen Geistes“ ist (121).

Die Erkenntnis, daß kein Mensch von sich aus fähig ist zum Glauben, sondern dieser ein Werk des Heiligen Geistes ist, muß allerdings in die Reihe der Aussagen eingeordnet werden, um die es in der Diskussion um die Kindertaufe überhaupt nicht geht, sondern die die Sache nur verdunkeln²⁴⁷. Denn mit dieser grundsätzlichen Aussage können natürlich auch die Gegner der Säuglingstaufe

²⁴⁷ Eine Reihe solcher Aussagen hat Barth, KD IV/4, 192ff., vorgestellt (C.1.1.2.2, Postulat 4).

übereinstimmen, aber sie besagt als solche überhaupt noch nichts darüber, ob dieser durchaus richtigen Erkenntnis durch die Säuglingstaufe Ausdruck verliehen werden sollte.

2.1.3.4. *Folgerungen aus dem Kirchenverständnis*

In Ergänzung zum Taufverständnis mißt Schlink dem Kirchenverständnis eine bedeutende Rolle zur Beurteilung der Legitimität der Kindertaufe bei, weil es sich „in der Taufe nicht nur um ein Geschehen zwischen Gott und dem Täufling ..., sondern um ein Geschehen zwischen Gott und der Kirche“ handelt (125). Die Kirche vollzieht die Taufe im Auftrag Gottes und der Täufling wird durch die Taufe zum Glied der Kirche (125). Einem bestimmten Taufverständnis korrespondiert nach Schlinks Ansicht eine bestimmte Auffassung von der Kirche bzw. ihrer Rolle bei der Taufe, und aus diesem Zusammenhang resultiert wiederum eine entsprechende Haltung gegenüber der Kindertaufe.

[1] Einem Taufverständnis, das die Taufe als Heilshandeln Gottes begreift, korrespondiert Schlink zufolge eine Auffassung der Kirche, die diese als ein Werkzeug des göttlichen Handelns versteht. Ausgehend von einem solchen Verständnis der Kirche als dem „dem einzelnen vorgegebenen pneumatischen Machtbereich der Herrschaft Christi“ ist es für Schlink verständlich, daß sich die Kindertaufe in der Alten Kirche durchsetzen konnte (126).

Schlinks Erklärung übergeht hier allerdings, daß es noch viele andere Gründe gehabt haben mag, daß sich die Kindertaufe in der Alten Kirche durchsetzte. George R. Beasley-Murray beispielsweise führt die Entstehung der Säuglingstaufe u.a. zurück auf das Eindringen außerchristlicher Vorstellungen in das Taufverständnis²⁴⁸. Karl Barth vermutet darüber hinaus, daß die konstantinische Wende einen nicht unerheblichen Anteil an der Etablierung der Säuglingstaufe hatte, von der her die allgemeine Verbreitung der Säuglingstaufe nun aber gerade nicht durch ein pneumatisches Kirchenverständnis begründet erscheint, sondern durch ein Kirchenverständnis, dem die Vorstellung der Identität von Staatsbürgern und getauften Christen zugrunde lag²⁴⁹.

Ein pneumatisches Kirchenverständnis als Erklärung für die Befürwortung der Praxis der Säuglingstaufe anzuführen, wie es Schlink hier tut, verzeichnet

²⁴⁸ Vgl. G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 462-470.

²⁴⁹ Vgl. K. Barth, KD IV/4, 185f.

zudem den Sachverhalt, daß trotz zum Teil ähnlicher ekklesiologischer Grundansichten und -anliegen bei Befürwortern wie Gegnern der Säuglingstaufe scharfe Gegensätze in der Frage der Säuglingstaufe verbleiben können. Daß gerade auch Baptisten ein pneumatisches Kirchenverständnis vertreten, darauf macht S. Mark Heim aufmerksam²⁵⁰. Ein solches Verständnis der Kirche als den durch den Geist Gottes konstituierten Leib Christi ist für Baptisten gerade der entscheidende Grund, warum sie eine offene Einladung zum Abendmahl auch für solche Christen anderer Kirchen aussprechen, deren Taufe sie gerade nicht anerkennen. Die Befürwortung und Etablierung der Säuglingstaufe so eindeutig, wie Schlink es tut, mit einem pneumatischen Kirchenverständnis zu erklären, kann also nicht wirklich überzeugen.

[2] Einem Taufverständnis, das die Taufe als Verpflichtungsakt des Täuflings begreift, entspricht nach Schlinks Ansicht eine Auffassung der Kirche als Gemeinschaft, zu der der Täufling „als der bereits Gerechtfertigte, Geheiligte, Wiedergeborene“ hinzutritt (127). Die Kirche wird Schlink zufolge in diesem Konzept als eine Gemeinschaft derer verstanden, „die durch die Taufe ihren Glauben bekannt und sich zum Leben der Gerechtfertigten, Geheiligten, Wiedergeborenen verpflichtet haben“ (127). Der Kirche kommt eine entsprechende Rolle zu: Sie prüft den Glauben, die Buße und die Wiedergeburt der Taufbewerber und erwartet von ihnen die Verpflichtung, sich der Zucht der Gemeinde zu unterstellen.

Folgende Inkonsequenzen zu Schlinks eigenen Aussagen an anderer Stelle sind hier allerdings zu beobachten:

Schlink hatte zu Beginn seiner Ausführungen über den Empfang der Taufe betont, daß die Taufe „im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“ ist und daß sich im Herzutreten zur Taufe „der Glaubensgehorsam gegenüber dem Evangelium vollzieht“ (102f.). Damit hatte sich Schlink auch gegen ein solches Verständnis abgegrenzt, nach dem es erst durch die Taufe zum Glauben kommt. Schlinks Zurückweisung der täuferischen Anschauung, daß bereits Glaubende und damit eben Gerechtfertigte und Wiedergeborene die Taufe empfangen, wäre aber nur dann konsistent, wenn der entsprechende Leitsatz seiner Tauflehre genauso gut auch lauten könnte: „Die Taufe ist auch ohne den Glauben an Jesus Christus zu empfangen“. Daß Schlink im Begehren der Taufe

²⁵⁰ Vgl. S. M. Heim, *Recognition*, 155.

und im Herzutreten zu ihr grundsätzlich eine Äußerung des Glaubens sieht, muß aber doch auch für ihn selbst implizieren, daß der die Taufe Begehrende, weil er bereits glaubt, auch ein Gerechtfertigter und Wiedergeborener ist.

In einem Kapitel zur praktischen Problematik der Kindertaufe²⁵¹ weist Schlink darauf hin, daß es nicht die Aufgabe der Kirche sein kann, „jedes Kind von Getauften zu taufen“ (135). Schlink betont, daß die Motive und Beweggründe, die Eltern zum Begehren der Taufe für ihr Kind führen, sorgfältig geprüft und, wenn es sich zum Beispiel um magische Erwartungen handelt, korrigiert werden müssen. Darüber hinaus befürwortet Schlink eine stärkere Beachtung der Taufzucht auch in seiner eigenen Kirche und plädiert dafür, daß solchen Eltern und Paten die Taufe ihrer Kinder verweigert werden sollte, „die trotz der ausdrücklichen Ablehnung des christlichen Glaubens und trotz der Verweigerung einer Zusage christlicher Kindererziehung, auch nach einer klaren Taufbelehrung, an ihrem Taufbegehren festhalten“ (137). Auch Kirchen, die die Säuglingstaufe als Regeltaufe üben, sollten nach Schlinks Auffassung also nicht jedes Kind taufen, von dem dies die Eltern wollen. Schlinks Hinweis auf die von den Täuferkirchen im Zusammenhang mit der Gläubigentaufe geübte Taufzucht besagt als solches also noch gar nichts hinsichtlich der Vorzugswürdigkeit einer der beiden Taufformen, sondern verschweigt zunächst die Tatsache, daß Taufzucht auch in Schlinks eigener Kirche geübt und von ihm selbst gerade im Zusammenhang mit der Säuglingstaufe befürwortet wird²⁵².

Die Akzente sind an dieser Stelle also durchaus nicht so verteilt, wie Schlink dies suggeriert: Es ist nicht so, daß im Falle der Säuglingstaufe auf ein Bekenntnis zum christlichen Glauben und eine Verpflichtung zum christlichen Leben verzichtet oder dies als überflüssig beurteilt wird. Und es verhält sich auch nicht so, daß, je mehr das Bekenntnis und die Verpflichtung des Täuflings bei der Säuglingstaufe zurücktritt, das Heilshandeln Gottes an seiner Stelle deutlicher hervortritt. Denn je weniger der Täufling selbst sich im Falle der

²⁵¹ Vgl. Schlink, *Taufe*, 134-138.

²⁵² Daß Taufzucht auch für lutherische Kirchen eine wichtige Aufgabe ist, darauf verweist das Ergebnisdokument des ökumenischen Gesprächs zwischen Baptisten und Lutheranern, indem es empfiehlt, „daß in einer säkularen Gesellschaft, in der die bei der Kindertaufe vorausgesetzte Glaubensgemeinschaft nicht ohne weiteres gegeben ist, Lutheraner eine strenge Taufdisziplin entwickeln und praktizieren“ (*Dokumente*, Bd. 2, 202).

Säuglingstaufe zum christlichen Glauben bekennen und sich zum christlichen Leben verpflichten kann, desto mehr sind es zunächst einmal die Eltern, von denen das Bekenntnis und eine entsprechende Verpflichtung zur christlichen Erziehung erwartet wird. Im Falle der Gläubigentaufe legt der Täufling natürlich selbst Bekenntnis und Verpflichtung ab, im Falle der Säuglingstaufe die Eltern und Paten an Stelle des Täuflings. In *beiden* Fällen wird aber Bekenntnis und Verpflichtung erwartet sowohl vor der Taufe als auch als integraler Bestandteil der Tauffeier, nur ist das Subjekt des Bekenntnisses und der Verpflichtung jeweils ein anderes²⁵³.

Eine Korrelationen von Taufverständnis und Gemeindeverstandnis für eine Beurteilung der Säuglingstaufe in der Weise als bedeutend anzusehen, wie Schlink es tut, muß m.E. als irreführend angesehen werden. Auch wenn Schlink mit seiner Beobachtung Recht haben mag, daß das Kirchenverständnis in Einzelfällen ausschlaggebend war und ist für das Festhalten eines Theologen an der Vorzugswürdigkeit wie der Gültigkeit der Säuglingstaufe, so liegt für Baptisten das Hauptmotiv für ihre Ablehnung der Säuglingstaufe wesentlich stärker in ihrem Taufverständnis und wird auch von diesem her begründet – in den meisten Fällen, ohne auf ein korrespondierendes Kirchenverständnis zu rekurrieren²⁵⁴.

Die Hauptauseinandersetzung muß, wie Schlink es selbst im vorangehenden Kapitel vorgetragen hatte, doch auf dem Feld des Taufverständnisses geführt werden, und da bleibt – entgegen der Einschätzung Schlinks – eine genaue Beachtung des zeitlichen wie sachlichen Zusammenhangs von Taufe und Glaube durchaus nicht im Vordergrund. Weil Schlink aber die Bedeutung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube für das Verständnis der Taufwirklichkeit nicht ernst genug nimmt, darum erhält der Zusammenhang zwischen Befürwortung oder Ablehnung der Kindertaufe und Kirchenverständnis ein unangemessenes Gewicht.

²⁵³ Was für den Zusammenhang von Gnade Gottes und Wille des Menschen bei Barth gesagt wurde, trifft in der Struktur auch hier zu (vgl. S. 99): Dort wurde festgehalten, daß es nicht automatisch die Gnade Gottes ist, die deutlicher hervortritt, je weniger es der Wille des Täuflings ist, der zur Taufe führt und diese begehrt, sondern was statt dessen deutlicher in den Vordergrund tritt, sind der Wille und die Motive der Eltern.

²⁵⁴ Vgl. die Kritik der Säuglingstaufe bei G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 470-505 (C.3.1.2).

2.1.4. Zusammenfassende Reflexion

Edmund Schlink leistet einen wichtigen Beitrag zum Gespräch über das Verständnis der Taufe sowie zur Diskussion über die theologische Begründung der Säuglingstaufe. Im folgenden sollen fruchtbare wie problematische Aspekte seines Ansatzes festgehalten werden.

Das Heilshandeln des dreieinigen Gottes durch die Taufe: Von den neutestamentlichen Aussagen zur Taufe her entwickelt Schlink eine Lehre von der Taufe, die die Wirklichkeit der Taufe wesentlich vom Handeln des dreieinigen Gottes in der und durch die Taufe bestimmt sieht. Als Taufe in Christus ist die christliche Taufe Übereignung an den gekreuzigten und auferstandenen Christus sowie Hineingabe in seinen Tod und seine Auferstehung. Die christliche Taufe ist Taufe durch den Heiligen Geist in dem Sinne, daß das von der Taufe in Christus Gesagte durch den Heiligen Geist geschieht: Der Heilige Geist übereignet durch die Taufe an Jesus Christus, gibt Anteil an Christi Heiligkeit, Gerechtigkeit und Leben und macht zu Kindern Gottes. Schlink ist darin Recht zu geben, daß an der Einheit von Taufgeschehen und Geistwirken festzuhalten ist und eine Ablösung des Geistwirkens vom Taufgeschehen im Sinne einer Ablösung der Geisttaufe von der Wassertaufe als den neutestamentlichen Aussagen zur Taufe unangemessen zu beurteilen ist. Hinsichtlich der Spendung der Taufe ist Gott selbst als der Taufende anzusehen, die Kirche ist Werkzeug Gottes.

An Schlinks Bestimmung der Wirklichkeit der Taufe als souveräne Gottestat der Neuschöpfung in Christus durch den Heiligen Geist kann hier noch einmal mit seinen eigenen Worten erinnert werden: „Durch die Taufe übereignet Gott den Glaubenden Christus, gibt ihm den Heiligen Geist und nimmt ihn hinein in die Kirche. So vollzieht Gott durch die Taufe die Wiedergeburt des Menschen und schafft den Menschen neu“ (70). Schlinks Ansatz beim Handeln des trinitarischen Gottes als konstitutiv für die Taufwirklichkeit wird aufzunehmen sein als Lösungsansatz für das Problem der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe sowie für die Frage gegenseitiger Taufanerkennung. Das für die Säuglingstaufe entstehende Hauptproblem kündigt sich allerdings bereits im oben zitierten Thesensatz an, da Schlink hier vom *Glaubenden*, nicht lediglich vom Täufling redet. Damit drängt sich die Frage auf, ob und wie auch von der Säuglingstaufe gesagt werden kann, daß

die Taufe von einem Glaubenden empfangen wird, oder welche Folgen es für die Bedeutung der Taufwirklichkeit hat, wenn man dies von der Säuglingstaufe nicht sagen kann oder will.

Die Kindertaufe – eine historisch offene Frage: Von der historischen Forschung an den Texten des Neuen Testaments her kann keine eindeutige Aussage bezüglich eines Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins der Praxis der Kindertaufe für die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften gemacht werden. Die Kindertaufe kann für die früheste Kirche weder ausgeschlossen noch bewiesen werden. Das Problem der Legitimität der Kindertaufe wird also nicht von historischen Erkenntnissen entschieden werden können, sondern durch eine theologische Begründung gelöst werden müssen.

Die Kindertaufe – Einzelargumente: Schlinks Beurteilung von Einzelargumenten, die häufig für die Säuglingstaufe angeführt werden, ist im Wesentlichen zu folgen: Eine Befürwortung der Säuglingstaufe kann weder erfolgen durch einen Verweis auf den Taufbefehl, noch auf Jesu Segnung der Kinder, noch durch einen Hinweis auf die alttestamentliche Beschneidung, noch durch eine Konstruktion, die von einer Einheit des alten und neuen Bundes ausgeht, dabei aber wesentliche Unterschiede verwischt.

Die Kindertaufe und das Taufverständnis: Zuzustimmen ist Schlinks Erkenntnis, daß eine Lösung der Säuglingstaufproblematik auf dem Feld des Taufverständnisses zu suchen ist. Eine Anerkennung der Säuglingstaufe kann nur dort erreicht werden, wo das Wesentliche der Taufe mit Wasser nicht allein im Anworthandeln des Täuflings gesehen wird, sondern darin, daß der trinitarische Gott selbst auch in der Taufe eines Säuglings an diesem handelt.

Ausgehend von der grundlegenden These: „Die Taufe ist im Glauben an Jesus Christus zu empfangen“ (102), entfaltet Schlink selbst die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe durch Verweis auf einen dreifachen Zusammenhang von Glaube und Taufe: [1] Die Taufe selbst ist durch den Glauben zu empfangen – ein Verhältnis von Glauben und Taufe, bei dem der Glaube der Taufe vorausgeht. Bei den anderen beiden Verhältnisbestimmungen geht die Taufe dem Glauben voraus: [2] Von der Taufe kann eine Stärkung des Glaubens erwartet werden und [3] die Taufe ist beständig im Glauben anzueignen. Dem Urteil Schlinks, daß eine Kritik der Säuglingstaufe von der Reihenfolge von Glaube und Taufe her im Vordergründigen verbleibt, wird man dar-

um nicht folgen können, weil Schlink dabei übergeht, daß es sich bei dem Verhältnis von Taufe und Glaube niemals lediglich um ein zeitliches Verhältnis handelt, sondern daß mit der zeitlichen Beziehung immer auch ein sachliches Verhältnis verknüpft ist.

Schlinks Urteil, daß eine Diskussion, die die Entscheidung über die Legitimität der Säuglingstaufe abhängig macht von der Reihenfolge von Glauben und Taufe, im Vordergründigen verbleibt, steht auch in Spannung mit seinen eigenen Ausführungen zum Taufverständnis. Denn Schlink gibt selbst zu erkennen, daß er zumindest an einer Gleichzeitigkeit von Glaube und Taufe festhalten will, wenn er auf das „Geheimnis des Empfangens“ verweist und entsprechende Konzeptionen der Theologiegeschichte wie Luthers Postulat eines Säuglingsglaubens reflektiert.

Bei der Behandlung des Problems, wie der dreifache Zusammenhang von Taufe und Glaube für die Säuglingstaufe festgehalten werden kann, schwankt Schlink zwischen zwei Polen: der Abwertung des ersten Aspekts also der Annahme, daß der Glaube des Täuflings der Taufe voranzugehen und diese zu begleiten hat, und einem Versuch, auch bei der Säuglingstaufe ein Empfangen des Täuflings zu postulieren. Im ersten Fall ist ein Defizit von Schlinks Behandlung der Säuglingstaufe darin zu sehen, daß er den ersten Aspekt des Zusammenhangs von Glaube und Taufe zwar in seiner Bedeutung relativiert, die dadurch für das Taufverständnis entstehenden Folgeprobleme aber nicht reflektiert. Im zweiten Fall kann Schlinks Versuch, auch für die Säuglingstaufe auf Seiten des Täuflings ein Empfangen der Heilstat Gottes zu postulieren, nicht überzeugen, weil sein Verweis auf das „Geheimnis des Empfangens“ und auf entsprechende Erklärungsmodelle aus der Theologiegeschichte die Lösung der Begründung der Säuglingstaufe im Spekulativen sucht und der biblischen Begründung entbehrt.

Die Kindertaufe und das Kirchenverständnis: Als irreführend ist m.E. der Versuch Schlinks zu beurteilen, die Ablehnung der Säuglingstaufe bei ihren Gegnern maßgeblich auf deren Kirchenverständnis zurückzuführen. Ein solches Vorgehen übersieht, daß namhafte Kritiker der Säuglingstaufe in ihrer Ablehnung der Säuglingstaufe nicht primär durch ekklesiologische Interessen motiviert sind, sondern aufgrund ihres Taufverständnisses zur Ablehnung der Säuglingstaufe gelangen. Als fruchtbarer ist Schlinks Ansatz zu beurteilen,

Gründe für die Ablehnung bzw. Befürwortung der Säuglingstaufe im Taufverständnis der jeweiligen Vertreter zu suchen, für das dann aber der Zusammenhang von Glaube und Taufe als bedeutend anzusehen ist.

2.2. Wolfhart Pannenberg²⁵⁵

Drei inhaltliche Merkmale der Tauflehre Pannenberg sind im Rahmen dieser Untersuchung von besonderer Bedeutung:

- Die Konstitution christlicher Identität durch die Taufe.
- Die Zusammengehörigkeit von Taufe, Bekehrung und Buße.
- Das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Taufe und Glaube.

Im Rahmen der folgenden Überlegungen soll herausgearbeitet werden, inwiefern Pannbergs Ausführungen zu den genannten Themenbereichen sowohl hilfreiche Anregungen als auch problematische Aspekte zum Verständnis der Taufe im allgemeinen und zur theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe im besonderen aufweisen.

2.2.1. Die Konstitution christlicher Identität durch die Taufe

Im Zentrum des Verständnisses der Taufe steht bei Pannenberg die Deutung der Taufe als „Wiedergeburt oder Neukonstitution der Person“ (268). Als solche hat die Taufe eine bleibende Bedeutung für das ganze Leben eines Menschen. Der Inhalt dieser Neukonstitution der Person besteht darin, „daß der Getaufte mit Jesus Christus und so mit dem dreieinigen Gott verbunden wird, daß sein (oder ihr) Personsein fortan durch die Beziehung zu Gott, und zwar konkret durch die Teilhabe an der Sohnesbeziehung Jesu zum Vater konstituiert ist“ (268). Die Taufe auf den Namen Jesu oder des dreieinigen Gottes versteht Pannenberg in diesem Zusammenhang als einen „Akt der Übereignung“ durch den der Täufling nicht mehr sich selbst, sondern Gott bzw. Jesus Christus gehört²⁵⁶. Ferner weist Pannenberg darauf hin, daß die Taufe im Urchristentum schon früh mit der Vergebung der Sünden und mit der Gabe des Geistes verbunden war (269f.)²⁵⁷.

²⁵⁵ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

²⁵⁶ Pannenberg bezieht sich hier auf Röm. 6,10; 7,4.

²⁵⁷ In seinen folgenden Ausführungen zur Taufe wird der Aspekt der Geistverleihung und überhaupt die Rolle des Geistes im Geschehen der Taufe von Pannenberg allerdings kaum berücksichtigt. Dadurch kommt es zu einer Verselbständigung der Taufe gegenüber dem Geist und dem Evangelium.

Für das Verständnis der Taufe als Neukonstitution der Person ist es wesentlich, daß die Taufe nicht lediglich eine „Abwaschung“ der Sünden“, sondern den Tod des Sünders in dem Sinn bedeutet, daß sie eine „reale Teilhabe [des Getauften] an dem Geschick Jesu in seinem Sterben und Auferstehen“ begründet (270). Das paulinische Verständnis der Taufe als „Bild und ‚Gleichgestalt‘ (*homoioima*, Röm. 6,5) des Todes Christi“ deutet Pannenberg dahingehend, daß durch die Verbindung des Getauften mit dem Tode Jesu der „künftige Tod des Täuflings“ zeichenhaft in der Taufe vorweggenommen wird (270)²⁵⁸.

Die Taufe begründet die Teilhabe des Getauften an Christi Sterben und Auferstehen „in der Form einer *Zeichenhandlung*“ (272). Diese Bedeutung der Taufe als Zeichen deutet Pannenberg nun in zwei Richtungen:

[1] Erstens weist die Taufe als Zeichen auf die bezeichnete Sache hin und das heißt: ihr kommt als Zeichenhandlung ein Charakter der Objektivität zu. Diese Objektivität kommt für Pannenberg unter anderem dadurch zum Ausdruck, daß niemand sich selbst taufen kann. Diesem ersten Charakteristikum der Taufe als Zeichen folgend, weist Pannenberg darauf hin, daß die Taufe mehr ist „als nur ein sichtbarer und öffentlicher Ausdruck des Glaubens und Sichbekennens zu Jesus“ (272).

²⁵⁸ Das verfehlt den Sinn der Aussage in Röm. 6 insofern, als Paulus hier vom Tod des alten Menschen nicht lediglich antizipatorisch im Sinne der Vorwegnahme des künftigen Todes des Menschen redet, sondern den Tod des alten Menschen als ein Geschehen betrachtet, das durch die Verbindung mit Christi Kreuzestod realisiert und durch die Taufe besiegelt wurde. Der „alte Mensch“ ist als die von der Sünde beherrschte und der Sünde verfallene Existenz des Sünders zu verstehen, die durch die Verbindung mit Christi Kreuzestod an ihr Ende kommt und deren „Tod“ definitiv durch die Taufe besiegelt wird. Insofern die Taufe – wie auch von Pannenberg interpretiert – einen Herrschaftswchsel darstellt, läßt sich sagen: Die Sünde hat fortan keine Macht mehr über den Sünder. Dieser lebt zwar auch als der durch den Geist Wiedergeborene noch in dieser Welt und ist somit den Angriffen und Versuchungen durch die Sünde ausgesetzt, er unterliegt aber nicht mehr dem Zwang zu sündigen. Durch den Tod des alten Menschen ist der Christ grundsätzlich frei gegenüber der Sünde. Es handelt sich also um eine reale Neukonstitution des Menschen dadurch, daß das alte, der Sünde unterworfenene Wesen an sein Ende gekommen ist. Der Getaufte, da er mit der Taufe ja nicht der Welt entzogen ist, ist den Angriffen der Sünde noch ausgesetzt, lebt aber grundsätzlich in einer durch den Geist Gottes bestimmten neuen Existenzweise. Für ein näheres Verständnis der Passage Röm. 6,1ff ist neben den einschlägigen Kommentaren hinzuweisen auf die exzellente Auslegung von Eckstein, *Auferstehung*, 8-23.

Pannenberg's Interpretation der Objektivität der Taufe muß m.E. allerdings dahingehend korrigiert werden, daß der Taufe ihre Objektivität im engeren theologischen Sinn nicht schon dadurch eignet, daß sie – wie auch andere Handlungen – allgemein als eine Zeichenhandlung betrachtet werden kann, deren Sinn dann spezifisch theologisch gedeutet wird, sondern dadurch, daß Gott selbst durch seinen Geist in der Taufe wirkt und ihr dadurch eine durch den Geist gewirkte Wirklichkeit und Objektivität verleiht, die über die subjektive Handlung des menschlichen Antwortens und Bekennens des Täuflings hinausgeht²⁵⁹.

[2] Zur Funktion der Taufe als Zeichen gehört zweitens dann allerdings auch, daß jemand der Richtung folgt, in die das Zeichen weist, was im Falle der Taufe durch den Glauben geschieht: „Der Glaube, der sich zu Jesus Christus bekennt und sich auf ihn verläßt, realisiert die Verbundenheit mit ihm und seinem Wege, die durch die Taufe zeichenhaft dargestellt wird“ (272).

Ausgehend von einem Verständnis der Taufe als Wiedergeburt und Neukonstitution der Person muß mit Pannenberg daran festgehalten werden, daß die Taufe den ganzen Lebensweg des Getauften bestimmt. Pannenberg's „antizipatorische“ Deutung der Taufe „mit ihrer Vorausbeziehung auf den Tod und damit auf den ganzen Lebensgang des Getauften“ (273) muß allerdings korrigiert werden: In der Taufe wird nicht der Tod des Getauften vorweggenommen, sondern der Tod des „alten Menschen“ als die von der Sünde beherrschten Existenzweise, der durch die Teilhabe an Christi Kreuzestod geschenkt ist, wird in der Taufe als geschehener besiegelt.

Die Taufe in Form des sakramentalen Zeichens ist für Pannenberg insofern „tatsächliche Neukonstitution der Person“, als durch sie „eine neue Identität des Menschen ‚außerhalb seiner selbst‘“ begründet wird, „eine Identität, die doch zugleich im ganzen Prozeß der Lebensgeschichte angeeignet und nachvollzogen werden muß“ (305). Diese Aneignung der neuen christlichen Identität ist nur von der Taufe her und durch das Wirken des in der Taufe verliehenen Geistes möglich: „Aneignung und Nachvollzug der Taufe werden *durch den Christen*, also durch das im Akt der Taufe neu konstituierte Subjekt voll-

²⁵⁹ Eine solche Interpretation der Taufe als Zeichen entwickelt J. W. McClendon, *Doctrine*, 387-389, mit seiner Konzeption der Taufe als eines wirksamen Zeichens, an dem mehrere Akteure beteiligt sind (C.3.2.1).

zogen, nicht durch ein angeblich aller Erfahrung immer schon zugrunde liegendes und im Wechsel ihrer Inhalte mit sich identisch bleibendes Subjekt“ (306). Durch die Taufe ist der Glaubende mit dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi verbunden, und der Geist Christi, indem er die Glaubenden an Jesus erinnert, vergewissert sie ihrer neuen, durch die Taufe konstituierten Identität. Von der neuen Subjektivität der Glaubenden kann Pannenberg sagen: „die Struktur der Ichidentität selber wird verändert durch die Partizipation an der Beziehung des Sohnes zum Vater durch den Geist“ (306). Es sei ferner darauf hingewiesen, daß Pannenberg die Entstehung dieser neuen Personidentität des Christen durch die Taufe als Gottes Werk begreift als „Gewinnung seiner wahren Ichidentität als Mensch“, die den Menschen in Übereinstimmung bringt „mit seiner natürlichen, in seiner Schöpfung begründeten Bestimmung und ihn nicht etwa dieser seiner Natur entfremdet“ (306).

2.2.2. Die Zusammengehörigkeit von Taufe, Bekehrung und Buße

Zusammenhang des Umkehrmotivs bei der Taufe mit dem Wirken Jesu: Die im Neuen Testament zu beobachtende Verbindung von Umkehr zu Gott mit der Taufe auf den Namen Jesu führt Pannenberg zurück auf Jesu eigenes Wirken, insbesondere auf Jesu Aufruf zur Umkehr angesichts der anbrechenden Heilszukunft Gottes in seinem eigenen Auftreten. Obwohl die Ursprünge und Motive für die Aufnahme der Taufe in der Urchristenheit weitgehend im Dunkeln liegen, läßt sich nach Pannenberg zumindest soviel sagen, daß die Taufe „an die Stelle des einzelne Personen in das Verhältnis der Jüngerschaft und Nachfolge berufenden Wortes Jesu selbst“ trat (275).

Diese Interpretation der Taufe als an die Stelle des Wortes Jesu tretend und die daraus abgeleitenden Schlüsse bei Pannenberg sind nicht wenig problematisch. Vom Neuen Testament her müßte eher gesagt werden, daß das Evangelium von Jesus Christus an die Stelle Jesu eigenen Umkehrrufes tritt. Für die Aussage, daß die Taufe selbst an die Stelle des Wortes Jesu tritt – mithin selbst als Wort zu verstehen ist – findet sich im Neuen Testament kein Anhalt²⁶⁰. Diese Interpretation der Taufe als an die Stelle des Wortes Jesu Christi tretend trägt aber bei Pannenberg mit zu dem bei, was als eine Verselbständigung der

²⁶⁰ Pannenberg liefert für diese seine Interpretation der Taufe dementsprechend auch keinen neutestamentlichen Beleg.

Taufe gegenüber dem Evangelium und dem Wirken des Geistes bezeichnet werden kann²⁶¹.

Die Zusammengehörigkeit von Taufe, Bekehrung und Buße beleuchtet Pannenberg unter zwei Aspekten:

[1] *Bekehrung und Buße als „Zum Glauben-Kommen“ ohne Taufe sind unvollständig*: Daß Bekehrung und Buße ohne Taufe unvollständig sind, begründet Pannenberg damit, daß der sich auf das Evangelium Einlassende erst durch die Taufe „,objektiv‘ ein für allemal die Gemeinschaft mit Jesus Christus und daher auch die im Versöhnungstod Jesus Christi begründete (Röm. 3,25) Vergebung der Sünden (Apg. 2,38)“ empfängt (275). Diese Auffassung von der Unvollständigkeit des Glaubens ohne den Empfang der Taufe führt Pannenberg zu dem Spitzensatz: „Glaube an das Evangelium ohne Taufe ist daher noch nicht im vollen Sinne christlicher Heilsglaube“ (275). An dieser Stelle ist m.E. zu fragen, ob Pannenberg die Bedeutung der Taufe gegenüber dem Glauben nicht überbewertet²⁶². Nach der anderen Seite ist zu fragen, ob Pannenberg auch den Umkehrschluß ziehen würde: „Taufe ohne Glaube an das Evangelium ist noch nicht im vollen Sinne christliche Taufe.“ Das tut er aber nicht, wie aus seinen folgenden Überlegungen ersichtlich wird.

[2] *Taufe ohne Aneignung durch tägliche Buße ist unvollständig und bleibt wirkungslos*: Die zweite Seite der Zusammengehörigkeit von Taufe und Buße führt Pannenberg auf Luthers bedeutende Beschreibung der Buße „als Aufgabe täglicher Aneignung der in der Taufe einmalig vollzogenen Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen“ zurück (277). Die Notwendigkeit einer täglich neuen Aneignung der Taufe ergibt sich für Pannenberg dadurch, daß „die in der Taufe begründete neue Identität des Christen im Zeichen der Taufe ‚außerhalb‘ des alten Menschen gesetzt ist, aber leiblich konkret an ihm vollzogen ist,

²⁶¹ Eine mit der Interpretation Pannenburgs verwandte Deutung der Taufe als „Form des Wortes Gottes“ wurde auch von Lutheranern vertreten in dem Gespräch zwischen Baptisten und Lutheranern auf Weltebene, *Dokumente*, Bd. 2, 198f., dort allerdings von baptistischer Seite, weil der biblischen Grundlage entbehrend, zurückgewiesen.

²⁶² Solchen christlichen Kirchen oder Gemeinschaften, die keine Taufe üben, müßte dann gemäß dieser Aussage Pannenburgs folgerichtig abgesprochen werden, daß bei ihnen Heilsglaube im vollen Sinne vorhanden ist. Das kann aber doch von Pannenberg kaum intendiert sein. Hinweise über die Auffassung der Taufe in solchen Gemeinschaften bzw. Kirchen wie der Heilsarme oder der Church of God gibt E. Geldbach, *Taufe*, 78ff.

so daß sein Leben dazu bestimmt ist, von ihr absorbiert und in sie hinein verwandelt zu werden“ (283). Mit Bezug auf die Taufe als Sakrament und ihre Wirkung als sakramentales Zeichen formuliert Pannenberg, „daß die im Akt der Taufe vollzogene Wiedergeburt des Menschen zwar auf der Ebene des sakramentalen Zeichens schon definitiv realisiert ist, im irdischen Lebensvollzug jedoch der glaubenden Aneignung bedarf, die im Fall der Taufe nicht in einem einzigen Augenblick abgeschlossen ist, sondern im ganzen Prozeß seines irdischen Lebens stattfinden muß“ (285).

Auch an dieser Stelle ist Pannenburgs Verständnis der sakramentalen Wirklichkeit der Taufe zu korrigieren: [1] Bei der durch die Taufe definitiv gesetzten Wirklichkeit handelt es sich nicht lediglich um eine *außerhalb* des Menschen gesetzte Realität, sondern durch das Wirken des Geistes in Verbindung mit der Taufe und durch die Einwohnung des Geistes im Glaubenden um eine Veränderung, die ihm nicht äußerlich bleibt. [2] Die durch die Taufe gesetzte neue Wirklichkeit kann – im Anschluß an Paulus (Röm. 6) – nicht als eine außerhalb des *alten Menschen* gesetzte Wirklichkeit verstanden werden, so als ob der alte Mensch als Bezugsgröße weiter existent wäre. Im Gegenteil: Durch das Mitsterben des Getauften mit Christus wird die als „alter Mensch“ bezeichnete, der Sünde unterworfenen Existenzweise des Menschen in den Tod gegeben und durch die Taufe begraben – d.h. sein definitives Ende wird besiegelt. Der „alte Mensch“ als die von der Sünde beherrschte Existenzweise ist damit definitiv an ihr Ende gekommen. Der Tod gegenüber dem Herrschaftsanspruch der Sünde muß also als ein vollkommener angesehen werden. Der Getaufte, im Geist Christi lebende neue Mensch, ist zwar, insofern er nicht der Weltwirklichkeit entzogen ist, den Angriffen und Versuchungen der Sünde ausgesetzt, er ist aber ihrer Herrschaft nicht mehr unterworfen, sondern untersteht dem neuen Herrn Jesus Christus. Die vom Geist Gottes gekennzeichnete und bestimmte neue Lebenswirklichkeit des Christen ist dann nicht eine sich „automatisch“ realisierende Verwandlung, jedoch eine neue Realität, die von der Freiheit gegenüber dem Herrschaftsanspruch der Sünde und von der Freiheit für den Dienst für den Herrn Jesus Christus gekennzeichnet ist und immer mehr von seiner Herrschaft und der Leitung seines Geistes geprägt wird.

Die fundamentale Einheit von Taufe und Buße: In seinen Überlegungen zum zweiten Aspekt weist Pannenberg ferner darauf hin, daß im Ursprung der Kir-

che Taufe und Buße tatsächlich eins waren und zwar in der Weise, „daß die Taufe selbst der fundamentale Akt der Buße in der Bekehrung zum Glauben an den in Jesus Christus offenbaren Gott ist“ (281). Von dieser Feststellung her bleibt zu überlegen, inwiefern diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Taufe und Buße wesentlich ist für das Verständnis der Taufe und welche Konsequenzen sich für das Verständnis der Wirklichkeit der Taufe ergeben, wenn die Taufe – wie im Falle der Säuglingstaufe – nicht mehr als Akt der Buße des Täuflings verstanden werden kann²⁶³.

2.2.3. Das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Taufe und Glaube

Das Verständnis der Taufe als Handeln Gottes, ihr Verhältnis zum Glauben und die Zulässigkeit der Kindertaufe: Am Anfang seiner Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Glaube setzt sich Pannenberg mit Barths Einspruch gegen die Kindertaufe auseinander, der auf der Voraussetzung beruht, daß Geisttaufe und Wassertaufe voneinander unterschieden werden müssen und das Bekenntnis des Glaubens des Täuflings als Voraussetzung für den Vollzug der Taufe angesehen werden sollte²⁶⁴. Mit Recht weist Pannenberg darauf hin, daß die Unterscheidung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe „keine ausreichende biblische Basis besitzt“ (289). Im Gegenteil: „Es gibt im Urchristentum keine von der Wassertaufe verschiedene ‚Geisttaufe‘. Es gibt nur eine, mit Wasser vollzogene und normalerweise mit der Gabe des Geistes verbundene Taufe“ (289). Allein durch das Wirken des Geistes und durch die Mitteilung des Geistes geschieht es, daß die christliche Wassertaufe den Täufling mit Jesus Christus verbindet. Diese Überlegungen führen Pannenberg zu der Frage, wie das Wesen der Taufe überhaupt und mithin das Verhältnis der Taufe zum Glauben aufzufassen ist. Das ganze Gewicht eines richtigen Verständnisses der Taufe liegt für Pannenberg darauf, daß „der Vollzug der Taufe zwar durch menschliches Tun vermittelt, in seinem Kern aber ein Handeln Gottes selbst am Täufling“ ist (291). Der Glaube wird damit nicht überflüssig, denn die Taufe bleibt immer auf den Glauben des Täuflings bezogen und wirkt das Heil nicht ohne Glauben. An dieser Stelle bezieht sich Pannenberg auf eine Unterscheidung

²⁶³ In seinen Ausführungen zum Zusammenhang von Bekehrung und Taufe kann Pannenberg den Terminus „Bekehrung“ auch durch „Zum-Glauben-Kommen“ ersetzen (275).

²⁶⁴ Vgl. K. Barth, IV/4 (C.1.1).

Luthers im Großen Katechismus, die für Luthers Auffassung von der Taufe ebenso wesentlich ist wie für Pannenberg's weitere Ausführungen: „... mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“ (291)²⁶⁵.

Problematisch an dieser Aussage Luthers, daß der Glaube nicht die Taufe macht, sondern sie empfängt, und Pannenberg's Aufnahme dieser Aussage in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Taufe und Glaube ist – und das durchzieht die weiteren Ausführungen Pannenberg's –, daß in der weiteren Entfaltung implizit eine Unterscheidung gemacht wird, die so nicht explizit benannt wird: die Unterscheidung zwischen [1] dem Akt bzw. dem Vollzug der Taufe und [2] den Wirkungen bzw. dem Gehalt der Taufe.

zu [1]: Im ersten Fall ist das „Empfangen der Taufe im Glauben“ zu deuten als: der *Akt* der Taufe selbst wird im Glauben und d.h. von einem Glaubenden empfangen. Würde sich das Empfangen der Taufe im Glauben auch auf den Akt der Taufe selbst beziehen und wäre dies die Meinung Pannenberg's wie Luthers, so hieße das, daß es sich bei dem Täufling selbst um einen Glaubenden handeln muß, und entspräche dann genau der Auffassung, die von den Vertretern der Gläubigentaufe vertreten wird. Luther wie Pannenberg versuchen an dieser Art der Deutung des Empfanges der Taufe im Glauben dadurch festzuhalten und also dem Gedanken des Empfangens des Aktes der Taufe *ohne Glauben* auf seiten des Täuflings zu entgehen, daß sie für die Säuglingstaufe die Möglichkeit eines durch den Geist Gottes gewirkten Säuglingsglaubens erwägen²⁶⁶.

zu [2]: Im zweiten Fall ist das „Empfangen der Taufe im Glauben“ zu deuten als: die *Wirkungen* bzw. der *Gehalt* der Taufe werden durch den Glauben empfangen und real im Leben des Glaubenden. Pannenberg wie Luther beziehen sich auf diese Deutung. Insofern Pannenberg im Folgenden vom Empfangen der Taufe redet, ist immer gemeint, daß die Wirkungen bzw. der Gehalt der Taufe im Glauben empfangen und somit auf dem weiteren Lebensweg des Christen realisiert werden. Dies geht u.a. daraus hervor, daß Pannenberg den Sachverhalt, daß der Glaube des Täuflings die Taufe nicht zur Taufe macht, sondern sie empfängt, zutreffend in der Unterscheidung dargestellt sieht „zwischen der im Akt der Taufe vollzogenen Versiegelung einerseits und der gläu-

²⁶⁵ Luther, Großer Katechismus, BSLK, 701, 41.

²⁶⁶ Vgl. W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 293f., und M. Luther, BSLK, 702, 46.

bigen Aneignung ihres Gehaltes andererseits“ (291). Ausgehend von dieser Unterscheidung sieht sich Pannenberg zu folgender Schlußfolgerung berechtigt: „Wenn die Taufe als sakramentale Zeichenhandlung zwar auf den Glauben des Empfängers an das durch sie Bezeichnete zielt, ihn aber nicht notwendigerweise voraussetzt, weil in jedem Fall der Glaube die Taufe nur *empfangen* kann, dann – und nur dann – ist vom Wesen der Taufhandlung her auch eine Taufe von Kindern und Säuglingen grundsätzlich zulässig“ (292).

Dieser Schlußfolgerung liegen zwei wesentliche Prämissen zugrunde: [1] Erstens wird der Gedanke abgelehnt, daß der Glaube als Voraussetzung für die Taufe notwendig sei, wie Pannenberg es in seiner Schlußfolgerung selbst auch expliziert. Diese Prämisse übergeht aber, daß, auch wenn der Glaube weder als Voraussetzung für den Empfang der Taufe noch als Voraussetzung für den Empfang des Heils angesehen wird, er dennoch der *Modus* ist, in dem sowohl die Taufe wie auch das Heil empfangen werden, wie auch die Rechtfertigung aus Gnade eine Rechtfertigung aus Gnade *durch den Glauben*, nicht aber *ohne Glauben* ist. [2] Zweitens wird implizit der Gedanke zurückgewiesen, daß auch der Akt der Taufe selbst im Glauben empfangen werden muß, um wirklich Taufe zu sein. Diese Prämisse wird mit dieser Klarheit nicht benannt. Sie deutet sich allerdings dadurch an, daß für Pannenberg in seiner Schlußfolgerung die „Taufe als sakramentale Zeichenhandlung“ lediglich auf den Glauben des Empfängers „zielt“, aber nicht notwendigerweise für den Akt der Taufe auf den Glauben des Empfängers angewiesen ist (292). Genau an dieser Stelle entsteht aber das kritische Problem in der Auseinandersetzung um die Säuglingstaufe. Denn hier stellt sich die Frage, ob und wie die Aussagen über die theologische Wirklichkeit der Taufe, die in den allgemeinen Ausführungen zur Wirklichkeit der Taufe von den neutestamentlichen Schriften her gewonnen wurden, die allerdings voraussetzen, daß die Taufe auch als Taufhandlung im Glauben empfangen wurde, auch auf eine Taufe übertragbar sind, von der man dies nicht sagen kann oder will. Eine weiterführende Reflexion darüber, wie die theologische Wirklichkeit einer Taufe zu deuten ist, die als Taufakt nicht im Glauben empfangen wird, vermißt man bei Pannenberg.

Nebeneinander von Kindertaufe und Erwachsenentaufe: Neben seinem im Vorgegangenen kurz nachgezeichneten Nachweis der grundsätzlichen Legitimität der Säuglingstaufe führt Pannenberg unter anderem noch zwei weitere

stützende Argumente für die Säuglingstaufe an: [1] die Tatsache, daß von 1Kor. 7,14 her die Kinder christlicher Eltern als mitgeheiligt gelten dürfen und [2] vom Kinderevangelium in Mk. 10,14 her eine Offenheit der Kinder für die von Jesus verkündete Nähe der Gottesherrschaft angenommen werden kann (293).

Gegen eine Inanspruchnahme dieser beiden biblischen Anhaltspunkte für eine Legitimierung der Säuglingstaufe muß allerdings eingewendet werden:

zu [1]: Die Betonung bei der Auslegung von 1Kor. 7,14 müßte gerade darauf gelegt werden, daß Kinder gerade auch *ohne Taufe* durch ihre christlichen Eltern als mitgeheiligt gelten dürfen. Die Pointe der Aussage des Paulus liegt ja gerade darin, daß der Status des Mitgeheiligtseins den Kindern christlicher Eltern bedingungslos auch ohne Taufe zukommt, in dem gleichen Sinne wie der Status des Mitgeheiligtseins auch dem nichtchristlichen und ungetauften Ehepartner zukommt. Der Aussage des Paulus zufolge liegt der springende Punkt für das Verständnis des Gedankens des Mitgeheiligtseins ja gerade darin, daß sich sowohl der nichtchristliche Ehepartner wie auch die Kinder *ohne eine besondere sakramentale Handlung der Kirche* in diesem Status befinden.

zu [2]: Ähnliches gilt auch für das Kinderevangelium in Mk. 10,14: Die Pointe der Aussage Jesu liegt gerade darin, daß er den Kindern die Teilhabe an der Gottesherrschaft bedingungslos zusagt. Die Bedingungslosigkeit dieser Zusage wird aber eher verdunkelt, wo die Taufe wenn auch nicht als notwendige so doch als wünschenswerte kirchliche Folgehandlung zu der bedingungslosen Heilszusage Jesu gewertet und praktiziert wird, weil sie unmittelbar die Frage aufwirft, wie es denn um das Heil der Nichtgetauften steht. Jesu Zusage im Kinderevangelium und ihre Bedingungslosigkeit werden doch besser dadurch zum Leuchten gebracht, daß sie von einer nachfolgenden Taufe freigestellt werden und statt dessen in der Verkündigung betont wird, daß die Teilhabe an der Gottesherrschaft den Kinder auch *ohne Taufe* zukommt²⁶⁷.

Trotz seiner grundsätzlichen Befürwortung der Kindertaufe spricht sich Pannenberg dagegen aus, „daß unterschiedslos alle Menschen bereits als Säuglinge getauft werden müssen“ (294). Pannenberg empfiehlt daher eine Korrek-

²⁶⁷ Möchte die Kirche ihrem Herrn darin folgen, daß sie der bedingungslosen Heilszusage an die Kinder auch rituell Ausdruck verleiht, so könnte sie es ihrem Herrn gleich tun und die Kinder segnen statt sie zu taufen.

tur der Lehrverurteilung der Gegner der Kindertaufe im Augsburgischen Bekenntnis Artikel 9²⁶⁸ und spricht sich für ein mögliches Nebeneinander der beiden Formen der Kindertaufe und der Erwachsenentaufe aus.

Spätere Glaubensaneignung durch den Täufling und Konfirmation: Wie bereits oben angedeutet, kommt auch für Pannenberg der glaubenden Aneignung der Taufe und ihrer Wirkung durch den Täufling eine besondere Bedeutung zu: „Erst darin findet die im Ereignis der Taufe stattfindende Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen ihre volle Realisierung“ (296). Pannenberg verweist auf die Limaerklärung, die betont hatte, daß ein Unterschied in der Taufpraxis zwischen Kindertaufe und Gläubigentaufe den Zusammenhang von Taufe und Glaube nicht berührt (296), jedoch mit der Praxis der Kindertaufe die „Notwendigkeit subjektiver Aneignung der Taufe“ durch „eine spätere Übernahme des Taufbekenntnisses durch den Getauften“ gegeben ist (299)²⁶⁹. Hier kommt der Konfirmation ihre besondere Bedeutung zu, die für Pannenberg nicht als ein zweites Sakrament neben der Taufe, sondern „in ihrer inneren Zusammengehörigkeit mit der Taufe“ zu verstehen ist, indem sie der Beziehung der Taufe auf den ganzen Lebensweg des Täuflings Ausdruck verleiht (299f.). Wenngleich die Übernahme des Taufbekenntnisses durch den Konfirmanden einen wesentlichen Teil der Konfirmation bildet, so ist sie doch nach Pannenberg nicht als das zentrale Thema der Konfirmationshandlung zu verstehen. Im Zentrum der Konfirmation steht für Pannenberg vielmehr „die Segnung und Stärkung der Heranwachsenden durch den Heiligen Geist, den sie schon in der Taufe empfangen haben“ (302).

Pannenbergs Aussage, daß die im Ereignis der Taufe stattfindende Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen erst durch die glaubende Aneignung der Taufe „ihre volle Realisierung“ findet (296), macht allerdings noch einmal deutlich auf das Kernproblem in der Diskussion um die Säuglingstaufe aufmerksam, ohne daß dies von Pannenberg reflektiert wird. Denn wenn die im

²⁶⁸ Vgl. BSLK, 63.

²⁶⁹ Vgl. Paragraph 12 des Limadokuments, *Dokumente*, Bd. 1, 553.

Im Anschluß an diese Erklärung sind Überlegungen von Bedeutung, die das Ziel einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe dadurch verfolgen, daß die Taufe verstanden wird im Rahmen des Prozesses der christlichen Initiation als aus verschiedenen Teilelementen bestehend (Taufe, Geistempfang, persönliches Bekenntnis, Eucharistie). Vgl. dazu Heim, *Recognition*, und Fiddes, *Baptism*.

Ereignis der Taufe stattfindende Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen erst durch die glaubende Aneignung der Taufe „voll“ realisiert wird, ist sie es dann ohne die glaubende Aneignung nur unvollständig oder gar nicht? Gibt es aber so etwas wie eine nur unvollständig oder gar nicht realisierte Wiedergeburt oder Rechtfertigung des Menschen? Hier stellt sich also das theologische Problem des Verständnisses der Wirklichkeit der Säuglingstaufe. Während es konsistent ist, von der in der Taufe stattfindenden Neukonstituierung der Person bei einer Gläubigentaufe zu reden, weil die Heilsgabe der Wiedergeburt durch den vom Geist gewirkten Glauben auf seiten des Täuflings bei der Taufe auch empfangen wird, so muß doch gefragt werden, wie genau die Wirklichkeit einer Taufe zu bestimmen ist, die nicht im Glauben angeeignet wird. Genau an dieser Stelle findet sich bei Pannenberg aber weder ein Hinweis auf das Problem noch ein Ansatz zu seiner Lösung.

2.2.4. Zusammenfassende Reflexion

Pannenbergs Deutung der Taufe als Wiedergeburt bzw. Konstitution christlicher Identität und Neukonstitution der Person wird von ihm mit Recht als zentral für das Verständnis der Taufe angesehen: Durch die Taufe wird der Täufling mit dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi verbunden, und durch das Wirken des Geistes erhält der Glaubende Anteil an der Sohnesbeziehung Jesu Christi zum Vater. Eine von Pannenberg abweichende Deutung der Vorstellung des „Todes des alten Menschen“ ergibt allerdings eine entsprechend veränderte Auffassung von der Konstitution der neuen Identität in dem Sinne, daß diese nicht gedeutet wird als Antizipation des Todes des Menschen, sondern als Neukonstitution der Person durch die Befreiung von der Macht der Sünde durch das Mit-Christus-Sterben und -Begrabenwerden in der Taufe und die Anteilhabe am Auferstehungsleben Jesu Christi.

Pannenbergs Insistieren auf der Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube weist in die richtige Richtung. Seine Ausführungen zum wesentlichen Aufeinanderbezogensein von Taufe und Glaube und zum Verständnis der Konfirmation sollen in späteren Überlegungen zur Einheit christlicher Initiation und zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe aufgenommen werden.

Trotz mancher Hinweise auf das Wirken des Geistes rückt bei Pannenberg ein Verständnis der Taufe als „sakramentale Zeichenhandlung“ in den Vordergrund, das dahin tendiert, die Taufe schon von ihrem Charakter als Zeichen-

handlung her – abgesehen von der Wirklichkeit und dem Wirken des Heiligen Geistes – zu verstehen. Dagegen muß m.E. deutlicher festgehalten werden, daß die Taufe ihre besondere Wirklichkeit nicht schon dadurch erhält, daß sie als Zeichenhandlung wirkt, sondern allein dadurch, daß der Geist Gottes sein Werk am Täufling tut²⁷⁰.

Mit dem zuvor Genannten verbindet sich der Eindruck, daß Pannenberg der Taufe mitunter eine Bedeutung zuweist, die der Bedeutung des Evangeliums gleichkommt. Dies liegt wohl darin begründet, daß Pannenberg die Taufe als ein Wort Gottes versteht, für welches Konzept die biblische Begründung jedoch fehlt.

Die von Pannenberg in seinen Ausführungen zur Begründung der Säuglingstaufe gebrauchte Unterscheidung der Taufe als Zeichenhandlung von ihrer Wirkung bzw. ihrem Gehalt ist kaum mit den Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe vereinbar. Der Grund für diese Differenz mag darin zu finden sein, daß es sich bei den Missionstufen zur Zeit des Neuen Testaments je um Gläubigentaufen handelte und die zurückblickenden Aussagen theologischer Reflexion über die Taufe in den neutestamentlichen Schriften die Einheit von Spendung der Taufe und Empfang der Taufe im Glauben für die Taufhandlung voraussetzen. Auch für die Gläubigentaufe gilt natürlich, daß ihre Wirkung im Glaubensleben immer wieder angeeignet werden will. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern sich im Falle der Säuglingstaufe eine veränderte Situation dadurch ergibt, daß die Taufe auf seiten des Täuflings nicht im Glauben empfangen wird. Die Veränderungen für das Verständnis der Wirklichkeit der Taufe, die sich im Falle der Säuglingstaufe durch das Auseinandertreten von Taufakt und Aneignung der Taufe im Glauben ergeben, werden von Pannenberg nicht bedacht.

Von einem glaubenden Empfang der Taufe auf seiten des Täuflings ließe sich nur unter Annahme eines Säuglingsglaubens reden und eine solche Möglichkeit wird von Pannenberg auch in Betracht gezogen. Sie scheidet aber m.E. als Lösungsansatz aus, weil sie im Spekulativen verbleibt und der biblischen Begründung entbehrt. Von einer Buße auf seiten des Säuglings spricht Pannen-

²⁷⁰ Ein Konzept zum Verständnis der Taufe als eines wirksamen Zeichens, für das das Zusammenwirken des trinitarischen Gottes, des Täuflings und der Kirche konstitutiv ist, entwickelt J. W. McClendon, *Doctrine*, 388f. (C.3.2.1).

berg in keinem Fall und es bleibt doch zu prüfen, inwiefern sich die Säuglingstaufer von einer Praxis der Bußtaufe, wie sie den Aussagen des Neuen Testaments zur Taufe zugrunde liegt, theologisch auch in ihrer Wirklichkeit unterscheidet. Das muß nicht notwendigerweise bedeuten, daß die fehlende Hinwendung und der fehlende persönliche Glaube auf seiten des Täuflings im Falle der Säuglingstaufer gegen ihre Legitimität sprechen. Die Konsequenzen, die sich daraus für die Deutung der Wirklichkeit der Taufe und für die Frage der Vorzugswürdigkeit von Säuglingstaufer oder Gläubigentaufe ergeben, wollen aber sehr wohl berücksichtigt sein.

3. Baptistische Ansätze

3.1. George R. Beasley-Murray²⁷¹

George R. Beasley-Murray schreibt seine Untersuchung zur Taufe aus einer baptistischen Perspektive, ist aber dem ökumenischen Gespräch verpflichtet und kommt in seiner Untersuchung zu Ergebnissen, die dazu führen, daß auch „die katholische Exegese dieses Werk nur dankbar begrüßen kann“²⁷².

Die Untersuchung Beasley-Murrays, von ihm in sechs Kapitel gegliedert, kann in zwei Untersuchungsschwerpunkte aufgeteilt werden. Die Kapitel I bis IV haben eine historische Ausrichtung. In ihnen untersucht Beasley-Murray Vorgeschichte (I) und Grundlagen (II) der christlichen Taufe sowie Zeugnisse und Aussagen über die Taufe in der Apostelgeschichte (III) und den apostolischen Schriften (IV). Auf dem Hintergrund dieser ersten vier Kapitel bietet Beasley-Murray dann in den beiden folgenden Kapiteln zur Lehre von der christlichen Taufe im Neuen Testament (V) und zu Auftreten und Bedeutung der Kindertaufe²⁷³ (VI) eine systematisch-theologisch orientierte Untersuchung. In meiner Erörterung der Untersuchung Beasley-Murrays werde ich

²⁷¹ Seitenangaben im Text beziehen sich auf G. R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, aus dem Engl. von G. Wagner, Kassel 1968 = Wuppertal 1998 (TVGMS 421; Orig.: *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1962, reprinted 1994).

²⁷² So R. Schnackenburg, *Rezension*, 305, in seiner Rezension zur englischen Erstausgabe des Werkes von Beasley-Murray.

²⁷³ Anmerkung zur Verwendung des Begriffs „Kindertaufe“ in der deutschen Übersetzung: Im englischen Original gebraucht Beasley-Murray die Bezeichnung „infant baptism“, wobei „infant“ sowohl Kleinkind als auch Säugling bedeuten kann. Präziser wäre es gewesen, mit „Säuglingstaufe“ und nicht mit „Kindertaufe“ zu übersetzen, da dies deutlicher zum Ausdruck gebracht hätte, daß es nicht allgemein um die Taufe von Kindern geht, die ab einem gewissen Alter auch für sich den Glauben bekennen und die Taufe begehren können und dann auch bei Baptisten getauft werden, sondern um die Taufe von Säuglingen bzw. Kleinkindern, die nicht in der Lage sind, die Taufe für sich zu begehren. In meiner Untersuchung werde ich dennoch, wo es sich größtenteils um Darstellung handelt, der deutschen Übersetzung folgen und ebenfalls den Begriff „Kindertaufe“ verwenden, in meinen eigenen Kommentaren werde ich vielfach zum präziseren Begriff „Säuglingstaufe“ wechseln.

mich auf die beiden Kapitel V und VI, also den systematisch-theologisch relevanten Teil, konzentrieren²⁷⁴.

Das besondere Profil des Taufverständnisses Beasley-Murrays besteht darin, daß er die Taufe als ein wirksames Sakrament versteht, allerdings nur für den Fall, daß sie an Gläubigen vollzogen wird. Für die Taufe an Säuglingen entstehen für Beasley-Murray – wie sich in der folgenden Untersuchung zeigen wird – erhebliche Probleme, der Taufe die Bedeutung zuzuschreiben, die der christlichen Taufe nach den neutestamentlichen Schriften zukommt.

In der Struktur meiner Untersuchung folge ich der Struktur Beasley-Murrays in seinem systematisch-theologischen Teil, in welchem er zuerst die allgemeine Bedeutung der Taufe entfaltet, wie sie sich aufgrund der Aussagen des Neuen Testaments zur Taufe ergibt. In einem zweiten Hauptteil wird dann auf dem Hintergrund dieser Erhebung des allgemeinen Taufverständnisses die Bedeutung der Kindertaufe nach verschiedenen Aspekten untersucht²⁷⁵. Ebenfalls berücksichtigt werden sollen einige Vorschläge und Überlegungen zur Taufreform mit Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, die Beasley-Murray in einem Nachwort festhält.

3.1.1. Zum Verständnis der christlichen Taufe nach dem Neuen Testament

3.1.1.1. Taufe und Gnade

Auf Basis der exegetischen Untersuchungen des dritten und vierten Kapitels zu den neutestamentlichen Taufaussagen in der Apostelgeschichte und den Briefen kommt Beasley-Murray zu dem Schluß, daß es nicht nur unbefriedigend, sondern „mit dem Neuen Testament selbst nicht im Einklang“ steht, die Taufe lediglich als „rein symbolische[n] Ritus“ zu betrachten (345). Über den Gebrauch hinaus, den die apostolischen Verfasser von der Symbolik der Tauf-

²⁷⁴ Auf Beasley-Murrays Einzeluntersuchungen aus den stärker historisch und exegetisch ausgerichteten Kapiteln I bis IV werde ich dort eingehen, wo sie für die systematisch-theologische Fragestellung der theologischen Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe unmittelbar relevant werden.

²⁷⁵ Beasley-Murrays Kapitel VI zur Kindertaufe ist in einen historischen Teil zum Ursprung der Kindertaufe (399-470) und einen systematisch-theologischen Teil zur Bedeutung der Kindertaufe (470-505) aufgeteilt. In meiner Untersuchung der Kritik der Kindertaufe bei Beasley-Murray werde ich mich auch hier auf den systematisch-theologisch relevanten Teil zur Bedeutung der Kindertaufe konzentrieren.

handlung machen, verstehen sie den Taufakt Beasley-Murray zufolge als „ein Symbol voller Kraft“, und das bedeutet für Beasley-Murray als „ein Sakrament“ (345)²⁷⁶. Mit Henry J. Wotherspoon sieht Beasley-Murray „die Gnade [als] das unterscheidende Merkmal eines Sakraments, durch das es mehr ist als ein Symbol“ (345)²⁷⁷. In knapper Übersicht und zugleich als komprimierte Summe seiner neutestamentlichen Exegese führt Beasley-Murray diejenigen Aspekte auf, die „die ‚Gnade‘, die für den Menschen in der Taufe da ist“, für die neutestamentlichen Autoren umfaßt (346)²⁷⁸.

Den Hintergrund für das Taufverständnis der neutestamentlichen Autoren, welches der Taufe gnadenhafte Wirkungen zuschreibt, sieht Beasley-Murray nicht in einem Rückfall in die Religion der Primitiven oder in einer magischen Form des Sakramentalismus²⁷⁹. Gegen eine solche Theorie des Rückfalls spricht für Beasley-Murray, daß Paulus (1Kor. 10,10ff.) und auch der erste Petrusbrief (1Petr. 3,21) vor einem magisch-sakramentalen Verständnis der Taufe warnen, also davor, „daß die äußeren Elemente der Taufe ihr Wesen oder ihre Kraft ausmachen“ (347). Die Antwort auf die Frage, wie in der und durch die Taufe Gnade vermittelt wird, sieht Beasley-Murray in der Aussage von 1Petr. 3,21 angezeigt, der zufolge die Taufe rette „durch die Auferstehung

²⁷⁶ Mit Beasley-Murray kann unterschieden werden zwischen [1] einem „reinen, d.h. nackten Symbol“ bzw. „nur Symbol“ und [2] einem „Symbol voller Kraft“. Nur im zweiten Sinne verdient die Taufe für Beasley-Murray auch die Bezeichnung „Sakrament“.

²⁷⁷ Beasley-Murray zitiert hier H. J. Wotherspoon, *Sacraments*, 60.

²⁷⁸ Die durch die Taufe vermittelten Gnadenwirkungen, die Beasley-Murray, *Taufe*, 346, anführt, samt den neutestamentlichen Belegstellen sind: „Sündenvergebung (Apg. 2,38) und Reinigung von Sünden (Apg. 22,16; 1Kor. 6,11); die Gemeinschaft mit Christus (Gal. 3,27), besonders in seinem Tod und seiner Auferstehung (Röm. 6,3ff.; Kol. 2,11f.), und alles, was sie einschließt: Befreiung von der Macht und der Schuld der Sünde und die Teilhabe am Auferstehungsleben des Erlösers (Röm. 6,1-11); Teilnahme an der Sohnschaft Christi (Gal. 3,26f.); Heiligung für Gott (1Kor. 6,11), daher Gliedschaft in der Gemeinde, dem Leibe Christi (1Kor. 12,13; Gal. 5,27-29); Empfang des Geistes (Apg. 2,38; 1Kor. 6,11; 12,13) und daher neues Leben im Geist, d. h. Wiedergeburt (Tit. 3,5; Joh. 3,5); die Gnade, dem Willen Gottes gemäß zu leben (Röm. 6,1ff.; Kol. 3,1ff.); Befreiung von den bösen Mächten, die diese Welt beherrschen (Kol. 1,13); das Erbe des Reiches Gottes (Joh. 3,5) und die Versicherung der Auferstehung des Leibes (Eph. 1,13f.; 4, 30)“.

²⁷⁹ Beasley-Murray wendet sich an dieser Stelle gegen die Deutung R. Bultmanns, *Theologie*, 137f.

Jesu Christi“. Eine rettende Kraft kommt der Taufe für Beasley-Murray nach den Aussagen der neutestamentlichen Autoren nicht aufgrund der verwendeten Materie oder Formeln zu, sondern „weil der auferstandene Christus dem Menschen in ihr begegnet“ (347f.)²⁸⁰. Damit ist die in der Taufe dem Menschen angebotene Gnade „keine unpersönliche Kraft“, sondern „das gnädige Handeln Gottes selbst“ (348)²⁸¹. Wie Gott der Vater in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten wirksam war, so ist auch er es, der in der Taufe am Glaubenden so handelt, daß dieser neues Leben in der Kraft und Gemeinschaft Gottes empfängt.

Weitere Einsichten in das Verhältnis von Taufe und Gnade und damit ein differenzierteres Verständnis der Taufe als Sakrament ergeben sich, wenn die Taufe in ihrem Verhältnis zum Glauben und zum Handeln des Geistes Gottes bedacht wird. Dies geschieht in den nächsten beiden Kapiteln.

3.1.1.2. Taufe und Glaube

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Glaube nimmt Beasley-Murray bei der Bezogenheit des christlichen Glaubens auf das Evangelium²⁸². Die Aussage des Paulus in Röm. 1,16f. hält Beasley-Murray für besonders instruktiv, weil sie zweierlei zugleich festhält: sowohl „die Priorität des göttlichen Erlösungshandelns und seiner Verkündigung vor dem Glauben des Menschen“ wie auch „das Wesen des Glaubens als die angemessene Antwort auf Gottes Erlösungstat“ (350). Von Röm. 1,16f. her muß der Glaube Beasley-Murray zufolge „als einzig mögliche Weise der Aneignung des Evangeliums“ angesehen werden (350)²⁸³. Charakteristisch für ein Ver-

²⁸⁰ Weitere Ausführungen zur christologischen Dimension der Taufe, insbesondere zum Verhältnis der Taufwirklichkeit zur Wirklichkeit des Auferstandenen, finden sich bei G. R. Beasley-Murray, *Gesichtspunkte*, 25-31. Dort räumt Beasley-Murray der christologischen Dimension die erste Stelle in seinen Ausführungen zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament ein.

²⁸¹ Als Beleg dafür sieht Beasley-Murray die passivischen Aussagen in Röm. 6,1ff. und Kol. 2,12.

²⁸² Beasley-Murray verweist hier auf Röm. 10,17.

²⁸³ Vgl. zur Unterscheidung des Glaubens als *modus*, nicht *conditio* des Heilsempfangs auch H.-J. Eckstein, *Wesen*, 114, demzufolge Paulus den Glauben „nicht als *Voraussetzung* und *Vorbedingung* [versteht], die der Mensch von sich aus zu erfüllen hätte, um anschließend

ständnis des Glaubens im Anschluß an Paulus und Johannes ist für Beasley-Murray, daß der Glaube sich auf die Person des Herrn Jesus Christus ausrichtet und „ein Eingehen des ganzen Menschen auf ihn“ bedeutet (351)²⁸⁴.

Bevor Beasley-Murray sich weiter mit dem Verhältnis von Glaube und Taufe befaßt, wendet er sich der Frage zu, wie das Verhältnis von Gnade und Glaube zu bestimmen ist. Gegen solche Positionen, die den Glauben nicht „als eine Bedingung für den Empfang der Gnade und des Heils“ betrachten, sieht sich Beasley-Murray genötigt zu betonen, daß Paulus sehr wohl „dagegen kämpfte, daß man das Heil von irgendwelchen Bedingungen abhängig machte außer vom Glauben“ und daß Paulus mit dem „Evangelium vom Heil aus Gnade durch den Glauben“ sehr wohl an der „Notwendigkeit des Glaubens“ festhielt (352)²⁸⁵. Wenn auch das „Geben Christi und das Empfangen des Glaubens ... auf ganz verschiedenen Ebenen“ liegen, so sei dennoch „die Notwendigkeit des Glaubens unbestreitbar“ (353)²⁸⁶.

Um in seinem Insistieren auf der Notwendigkeit des Glaubens nicht mißverstanden zu werden, als würde er den Glauben als ein vom Menschen zu erbringendes Werk der Gnade Gottes gegenüberstellen, betont Beasley-Murray, daß die „Priorität des Handelns Gottes vor dem Glauben des Christen gilt nicht nur

das Heils zu erlangen“, wohl aber „als die *Art und Weise*, in der Gott dem Menschen schon gegenwärtig Anteil an seiner Gerechtigkeit gibt“.

²⁸⁴ Ein Verständnis des Glaubens, das diesen lediglich als eine „bloße intellektuelle Zustimmung zu einer Reihe religiöser Sätze“ bestimmt, weist Beasley-Murray, *Taufe*, 351, von der paulinischen und johanneischen Konzeption des Glaubens her zurück.

²⁸⁵ Ausgehend von der Unterscheidung des Glauben als *modus*, nicht aber *conditio* des Heilsempfangs (vgl. Anm. 283) ist allerdings zu fragen, ob es geschickt von Beasley-Murray ist, den Glauben als „Bedingung“ zu bezeichnen. Die Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils bleibt aber auch in seiner Funktion als *Modus* des Heilsempfanges bestehen. Die präzisere und angemessenere Bezeichnung des Glaubens als *Modus* des Heilsempfangs kann dazu dienen, einem falschen Verständnis des Glaubens im Sinne einer Werkgerechtigkeit zu begegnen. Von „Bedingung“ zu reden, scheint darum ungeschickt, weil es den Eindruck erweckt, als ginge es um eine Bedingung bzw. Voraussetzung, die der Mensch aus eigener Kraft zu erfüllen habe. Aus den weiteren Aussagen Beasley-Murrays geht aber klar hervor, daß dies bei ihm nicht gemeint ist, sondern daß auch der Glaube eine Gabe Gottes und ein Werk des Heiligen Geistes ist.

²⁸⁶ Beasley-Murray weist, *Taufe*, 354 Anm. 19, darauf hin, daß Paulus zwar die Werke mit dem Glauben und die Werke mit der Gnade in Gegensatz brachte, niemals aber den Glauben mit der Gnade.

für Gottes Erlösungstaten in der Geschichte, sondern auch für das göttliche Handeln am Einzelnen“ (354). Verbunden mit dieser Betonung der Gnade Gottes hält Beasley-Murray es für offensichtlich, daß „nach Paulus die Gnade auch im Glauben wirksam ist“ (354). Das traditionelle Problem, wie die Freiheit Gottes im Schenken der Gnade und die Verantwortung des Menschen, ihr zu antworten, zu verbinden sei, darf nach Beasley-Murray nicht dahingehend aufgelöst werden, daß der menschliche Faktor beim Glauben „eliminiert“ wird (355). Mit Adolf Schlatter hält Beasley-Murray unter Anerkennung des Geheimnisses der freien Gnade und des freien Glaubens an der „Polarität“ fest, „daß am Glauben die beiden Merkmale hafteten, daß er *von Gott bewirkt und vom Menschen gewollt wird*“ (355f.)²⁸⁷.

Das Verhältnis des Glaubens zur Taufe, die Beasley-Murray als eine „Verkörperung des Evangeliums“ ansieht, erhellt sich für ihn aus den vorangegangenen Überlegungen zur Beziehung des Glaubens zum Evangelium und zur Gnade (356). Aus diesen folgt für das Verhältnis des Glaubens zur Taufe, daß beide eng aufeinander bezogen sind: „In der Taufe werden die Verkündigung des Evangeliums und das Hören des Glaubens zu einem einzigen untrennbaren Akt, der beides zugleich ist, ein Akt der Gnade und des Glaubens, ein Akt Gottes und des Menschen“ (357). Verständlich wird für Beasley-Murray diese Art der engen Beziehung von Taufe und Glaube durch den Gedanken der Teilhabe (*κοινωνία*): Die objektive Gegebenheit der Taufe liegt demnach darin begründet, daß sie Gottes Erlösungshandeln in Jesus Christus repräsentiert und durch die Teilhabe an Jesus Christus auch Teilhabe an Gottes Erlösungshandeln und der Auferstehung Jesu Christi vermittelt – eine Teilhabe, die Gott selbst schenken muß. Diese Teilhabe wäre für Beasley-Murray allerdings „sinnlos“ ohne den Willen des menschlichen Partners (*κοινωνός*, 356). Für das Neue Testament gilt nach Beasley-Murray, daß „überall vorausgesetzt wird, daß der Glaube zur Taufe führt und daß die Taufe für den Glauben da ist“ (357), mithin

²⁸⁷ Beasley-Murray bezieht sich auf A. Schlatter, *Glaube*, 267 Anm. 1. Darüber hinaus verweist Beasley-Murray auf die bemerkenswerte Aussage Schlatters, *Theologie*, 371: „Der Satz, daß der Glaube Gottes Geschenk sei, hat mit der Vorstellung nichts zu tun, er könnte ohne unser Wahrnehmen und Wollen in uns sein. Zur Gewißheit braucht es den, der weiß, und zum Vertrauen den, der traut“.

„Glaube und Taufe als voneinander untrennbar angesehen werden“ (357)²⁸⁸. Untermauert und belegt findet Beasley-Murray dieses Konzept der Aufeinanderbezogenheit von Glaube und Taufe des weiteren in der Tatsache, daß im Neuen Testament genau die gleichen Gnadengaben mit dem Glauben wie mit der Taufe verbunden sind²⁸⁹. Diese „Identität der Gnade, die Gott dem Glauben wie der Taufe verleiht“ (359), ist nach Beasley-Murray in der Souveränität Gottes begründet, der sein gnädiges Schenken in den Zusammenhang der Taufe gestellt wie auch an den Glauben gerichtet hat: „Alles kommt von Gott, der den Menschen zum Glauben und zur Taufe bringt und dem es in seiner Souveränität gefallen hat, seine Gaben auf diese Weise auszuteilen. Der Glaube sollte deshalb nicht als selbstgenügsam hingestellt werden; Christus begegnet ihm im Evangelium, in den Sakramenten, in der Gemeinde, und alle sind notwendig. Noch sollte man die Taufe als selbstwirksam bezeichnen“ (359)²⁹⁰. Beasley-Murrays eindringlicher Hinweis richtet sich darauf, sowohl den menschlichen als auch den göttlichen Faktor für den Glauben und für die Taufe festzuhalten. Parallel zu den theologischen Erfordernissen, die zur Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre führten, sieht es Beasley-Murray als eine notwendige Bedingung einer Tauflehre, die sich auf das Neue Testament beruft, daß sie solche Irrtümer zurückweist, „die den göttlichen und den menschlichen Aspekt der Sakramente zu vermischen suchen oder sie voneinander trennen wollen“ (391)²⁹¹.

²⁸⁸ Beasley-Murray, *Taufe*, 357f. Anm. 29, verweist auf R. Schnackenburgs Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe als ein komplementäres, das dieser, *Heilsgeschehen*, 120, in dem Satz zuspitzt: „Taufe ohne Christusglauben ist für das Denken der Urkirche unvorstellbar“.

²⁸⁹ Vgl. dazu die von Beasley-Murray, *Taufe*, 358f., genannten Beispiele.

²⁹⁰ Mit Hinweis auf einen großen Konsens in der Exegese betont Beasley-Murray, daß die Taufaussagen im Neuen Testament unter der Voraussetzung entwickelt worden sind, daß die Taufe an Bekehrten vollzogen wurde. Gegen die Auffassung, die Taufe selbst müsse den Glauben wirken, hält Beasley-Murray fest, daß der Gedanke, daß die Taufe Glauben schaffe, nirgends im Neuen Testament zu finden sei – im Gegenteil: „Im Neuen Testament kommt der Glaube zur Taufe“ (360).

²⁹¹ Beasley-Murray beruft sich an dieser Stelle auf Aussagen der Special Commission on Baptism of the Church of Scotland, *Biblical Doctrine*, 53: “As in the doctrine of Christ the divine and the human natures must neither be confounded nor be separated, so in the doctrine of the Sacraments the act of God and the act of man must neither be confounded nor be sepa-

3.1.1.3. Taufe und Geist

Die Ausführungen Beasley-Murrays zum Verhältnis von Taufe und Geist sind u.a. durch solche Positionen motiviert, die das Verhältnis von Taufe und Geist – und damit auch das Verhältnis von Taufe und Gnade – auflösen wollen. Den Ausgangspunkt für seine Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Geist nimmt Beasley-Murray bei der Behauptung Gerhard Kittels, der Hauptfehler vieler Ansichten über die Taufe liege darin, „daß man zwischen Wassertaufe und Geisttaufe nicht scharf genug unterscheide“ (362)²⁹². Dagegen hält Beasley-Murray fest, daß nach der Apostelgeschichte und den Briefen die Taufe sehr wohl als der Moment gilt, „wo der Geist verliehen wird und er sein Werk im Glaubenden tut“ (362). Beasley-Murray zufolge kann aufgrund der Zusammengehörigkeit von Christus und dem Heiligen Geist „die Taufe auf den Namen Christi, die ein ‚Anziehen‘ Christi und ein Versetzen des Menschen in Christus ist, keine andere als eine Taufe im Geist sein“ (363). Als Belege hierfür sieht Beasley-Murray die Beziehung zwischen Taufe und Geist wie sie beispielsweise in 1Kor. 6,11 und 12,13 festgehalten wird²⁹³. Vom Reichtum der neutestamentlichen Bilder her, die für das neue Leben in Christus im Zusammenhang der Taufe gebraucht werden, hält Beasley-Murray es für gerechtfertigt, die Taufe als den „wahr[e]n Kontext für die Wiedergeburt“ zu bezeichnen (365). Im Anschluß an das zum Verhältnis von Taufe und Glaube Gesagte ergibt sich für Beasley-Murray zwar, „daß die Wiedergeburt nicht durch das Mittel des Wassers geschieht“ (366). Beasley-Murray verweist aber auf Tit. 3,5

rated. ... we must repudiate errors that seek to confound the divine and the human aspects of the Sacraments and those which seek to separate them” (zit. bei Beasley-Murray, *Baptism*, 275).

²⁹² Vgl. G. Kittel, *Wirkungen*, 25. Bei Kittel ist also das grundlegende Konzept der Trennung von Geisttaufe und Wassertaufe, das auch Barths Tauflehre zugrunde liegt, bereits vorweggenommen.

²⁹³ Zu 1Kor. 6,11 und 12,13 vgl. auch Anm. 204 und 205. Eine Abweichung von dieser Deutung sieht Beasley-Murray v.a. dadurch verursacht, daß man in der Kirchengeschichte bemüht war, an einer bestimmten Lehre von der Konfirmation festzuhalten. Eine ähnliche Auflösung des Zusammenhanges von Taufe und Geistwirken sieht Beasley-Murray bei solchen freikirchlichen, insbesondere baptistischen Positionen, für die die Taufe lediglich ein Zeugnis dafür ist, daß ein Mensch den Glauben schon ergriffen und den Geist bereits erfahren hat.

und Joh. 3,6, nach denen die Taufe als die Gelegenheit dargestellt wird, „bei der *der Geist* ... zu neuem Leben führt“ (366)²⁹⁴.

3.1.1.4. Taufe und Gemeinde

Seine Ausführungen zum Verhältnis von Taufe und Gemeinde eröffnet Beasley-Murray mit folgender grundlegender These: „Taufe auf Christus ist Taufe auf die Gemeinde ..., denn die Gemeinde ist das *σῶμα Χριστοῦ*, der Leib Christi“ (366)²⁹⁵. In bezug auf die grundlegende Funktion der Gemeinde im Zusammenhang der Taufe gilt es nach Beasley-Murray zwei Aspekte zu beachten: [1] Erstens bemerkt Beasley-Murray, daß der Akzent bei der Einverleibung des Täuflings in den Leib Christi auf dem Handeln Christi liegt, nicht auf dem Handeln der Gemeinde²⁹⁶. Dies zeigt sich zum einen darin, daß die Taufe auf den Namen Jesu, nicht auf den Namen der Gemeinde vollzogen wird, und zum anderen darin, daß der Glaubende in den Leib versetzt wird, weil er durch den Geist mit Christus in seinem Heilswerk verbunden wird und nicht umgekehrt (369). [2] Darüber hinaus betont Beasley-Murray allerdings

²⁹⁴ Schwierigkeiten für das Verständnis des Verhältnisses des Geistwirkens zur Taufe sieht Beasley-Murray v.a. dadurch verursacht, daß die Taufe durch die Einführung der Säuglingstaufe in der Geschichte der Kirche einen veränderten Kontext erhielt, der für die Zeit des Neuen Testament so nicht bestand. Beasley-Murray betont, daß gerade Baptisten aufgrund ihrer Praxis der Gläubigentaufe diejenige Tradition sind, die mit gutem Gewissen eine enge Verbindung von Taufe und Geistwirken vertreten können, und zitiert zur Verdeutlichung die Aussagen W. Robinsons, *Principles*, 1. 27. 77: „Those who follow the practice of the New Testament of administering baptism to believers only, ought also to follow it by more closely associating it with the baptism of the Holy Spirit; they are the only people who can do this without risk of ‚sacramentarianism‘, since they alone require those moral and spiritual conditions in the recipient of baptism which rule out a materialistic mediation. ... When we speak of believers’ baptism we mean that baptism in the Spirit of God of which water baptism is the expression. ... *Baptism, in its New Testament context, is always a baptism of the Spirit*“ (zit. bei Beasley-Murray, *Baptism*, 277).

²⁹⁵ Als Belegstellen für diese ekklesiologische Dimension der Taufe nennt Beasley-Murray Gal. 3,27f.; Kol. 3,9ff.; 1Kor. 12,12f. Die grundlegende Bedeutung der Gemeinde im Zusammenhang der Taufe verdeutlicht Beasley-Murrays, *Taufe*, 367, auch mit folgender Aussage: „Die Gemeinde ist *da*, bevor wir getauft werden, und wir werden ihr einverleibt“.

²⁹⁶ Vgl. dazu Beasley-Murray, *Taufe*, 368: „Die Taufe ist, was sie ist, durch das Wirken Christi in seinem Geist. Er wirkt durch seine Diener, aber *er* gibt die Gnade, *er* inkorporiert in den ‚Leib‘“.

auch „die Untrennbarkeit der beiden Aspekte der Taufe ..., Taufe auf Christus und in den Leib Christi“ zu sein (370). Beasley-Murray macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß um der Untrennbarkeit dieser beiden Aspekte willen auch im empirisch-praktischen Vollzug „die äußere Taufhandlung, die den Eintritt in die Gemeinde kennzeichnet, mit der Geisttaufe und der Eingliederung des Glaubenden in den Leib Christi zusammenfallen“ sollte (373)²⁹⁷.

3.1.1.5. Taufe und Ethik – Taufe und Hoffnung

Die Ausführungen Beasley-Murrays zur ethischen und eschatologischen Dimension der Taufe sind im Rahmen meiner Untersuchung von Bedeutung, insofern sie seine Auffassung stützen, daß in und durch die Taufe ein gnädiges Handeln Gottes stattfindet. Erst aufgrund dieses gnädigen Handelns Gottes in der und durch die Taufe kann die Taufe überhaupt eine Bedeutung haben [1] für die Lebensgestaltung des Christen und [2] als Grund der Hoffnung. Beasley-Murrays Ausführungen zu beiden Themenkomplexen sollen im Folgenden kurz zusammengefaßt werden.

[1] *Taufe und Ethik*²⁹⁸: Weil die Taufe in ihrer Grundbedeutung die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung ist, darum hat sie Konsequenzen für die Ethik: „Der Tod des Getauften ist ein Tod für die *Sünde*, und das Leben ist ein Leben *in* Gott, ein Leben Gott *gemäß*, ein Leben *für* Gott“ (374). Die entscheidende Grundvoraussetzung dafür, daß der Taufe ihre Bedeutung für die Ethik zukommt, ist erstens, „daß Gott die vom Menschen geforderte Erneuerung bereits in ihm gewirkt hat“, und zweitens, „daß die Taufe nicht nur eine *Reinigung* von der Schuld der Sünde bezeugt, sondern auch eine *Befreiung* von der Macht der Sünde“ (376)²⁹⁹.

²⁹⁷ Von hier aus ergibt sich ein erster Ansatzpunkt für Beasley-Murrays Kritik solcher kirchlicher Praktiken, bei denen die enge Verbindung dieser Aspekte auseinandergerissen wird, wie beispielsweise bei einer erst späteren, mit der Konfirmation verbundenen Erstzulassung zum Abendmahl (C.3.1.2.4).

²⁹⁸ Vgl. Beasley-Murray, *Taufe*, 373-380.

²⁹⁹ Sowohl in der Taufe als auch im Vollzug des christlichen Lebens hat es der Glaubende also mit der Gnade Gottes zu tun. Darum kann Beasley-Murray, *Taufe*, 380, mit G. Bornkamm, *Ende*, 50, auch festhalten: „Die Taufe ist *Zueignung* des neuen Lebens, und das neue Leben ist die *Aneignung* der Taufe“ (Hervorhebung bei Bornkamm). Der Gedanke des Herr-

[2] *Taufe und Hoffnung*³⁰⁰: Weil der Täufling durch die Taufe mit Christi Tod und Auferstehung verbunden wird, darum hat sie Konsequenzen für die christliche Hoffnung: Sie weckt für den Glaubenden die Erwartung, daß Christus ihn aus dem Tode zur Herrlichkeit des vollendeten Reiches auferwecken wird. Die innere Logik dieser Aussage gründet in der Koinonia mit Christus, also darin, daß die Glaubenden bereits den Geist des Lebens empfangen und daher an der Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi Anteil haben.

3.1.2. Zur Bedeutung der Kindertaufe

Beasley-Murrays Untersuchung zur Bedeutung der Kindertaufe ist von der Fragestellung geleitet, [1] ob die Taufe von Säuglingen und die Taufe von Gläubigen die gleiche Bedeutung haben oder [2] ob es zu einer Bedeutungsveränderung kommt, wenn die christliche Taufe nicht an Gläubigen vollzogen wird, die die Taufe für sich begehren, sondern Säuglingen gespendet wird, und es dementsprechend einer „Neuformulierung“ der Tauflehre für die Anwendung auf die Säuglingstaufe bedarf (471).

Beasley-Murray bezieht sich einerseits auf solche Positionen, wie sie von dem Reformierten John Murray und dem Lutheraner Hermann Cremer im Sinne der ersten Option vorgetragen werden. Murray argumentiert: „If it is proper to administer baptism to infants, then the import of baptism must be the same for infants as for adults. It cannot have one meaning for infants and another for adults“³⁰¹. Cremer fragt: „Ist auch unsere Taufe, die wir als unmündige, als eben geborne Kinder getauft sind, Zueignung der ganzen Gnade Gottes, Vergebung aller Sünden ... ein Bad der Wiedergeburt? *Wird diese Frage mit nein beantwortet, dann ist unsre Taufe oder die Taufe, wie sie jetzt innerhalb der Christenheit geübt wird, nicht die von dem Herrn Christus befohlene Taufe. Ist sie aber das nicht, so ist sie überhaupt keine Taufe ...*“³⁰².

schaftswechsels ist bei Beasley-Murray ansonsten allerdings unterbelichtet und findet als Grundkategorie zur Deutung der Taufe kaum Beachtung. Insbesondere mit Blick auf die Diskussion um die theologische Deutung der Säuglingstaufe ist dies als ein Defizit zu bewerten, weil von der Grundbedeutung der Taufe als Herrschaftswechsel her sich auch ein Ansatz ergibt, die Wirklichkeit der Säuglingstaufe zu deuten.

³⁰⁰ Vgl. Beasley-Murray, *Taufe*, 380-388.

³⁰¹ J. Murray, *Baptism*, 48.

³⁰² H. Cremer, *Taufe*, 30.

Die sich mit Taufe und Konfirmation befassende Kommission der Kirche von England gibt allerdings im Sinne der zweiten Option zu bedenken: „It is not to be thought that the baptism of infants ... can bear the whole weight of theological meaning which the New Testament places upon the Initiation of adults ... We believe the practice (of infant baptism) to be sound and defensible, provided that the error is avoided of equating it with the fulness of Christian initiation“³⁰³.

Wenn Beasley-Murray im Folgenden die Bedeutung der Säuglingstaufe unter verschiedenen Aspekten untersucht, so folgt er damit der zweiten Option. Es ist m.E. ein Mangel einer theologischen Begründung der Säuglingstaufe, wenn mit Alles-oder-Nichts-Dualen nach dem Schema der ersten Option gearbeitet wird. Dagegen ist es für eine differenzierte theologische Begründung der Säuglingstaufe erforderlich, die mit der Säuglingstaufe gegebenen Bedeutungsverschiebungen bzw. Probleme für das Verständnis der Taufwirklichkeit zu benennen.

Es ist Beasley-Murray darin Recht zu geben, daß eine differenzierte kritische Untersuchung der Säuglingstaufe die Differenzen hinsichtlich des Taufverständnisses aufzeigen müßte, die eine Veränderung der Taufpraxis beim Übergang von der Gläubigentaufe zur Säuglingstaufe mit sich bringt. Eine der großen Schwächen vieler Begründungen der Säuglingstaufe liegt m.E. genau darin, daß sie diese Differenzierungen nicht explizieren, sondern eher übergehen³⁰⁴. Die entscheidende kritische Frage ist dann, ob bei beiden Formen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe – bei entsprechender Berücksichtigung der Differenzen – noch von einer christlichen Taufe geredet werden kann, oder ob man sich bei der Säuglingstaufe gegenüber der Gläubigentaufe im Bereich eines „anderen Sakrament[s]“ befindet³⁰⁵.

³⁰³ *Theology of Christian Initiation*, 12. 14 (zit. bei Beasley-Murray, *Baptism*, 471). So auch O. C. Quick, *Sacraments*, 168ff.

³⁰⁴ Diese Kritik wurde von mir geäußert in bezug auf die Tauflehren von O. Weber (C.1.2), G. Bromiley (C.1.3), T. F. Torrance (C.1.4) und W. Pannenberg (C.2.2).

³⁰⁵ Zu diesem Urteil kommt Beasley-Murray, *Taufe*, 493. M.E. ist es allerdings nicht erforderlich so weit zu gehen. Die von mir im Anschluß an P. S. Fiddes favorisierte Lösung, Säuglingstaufe und Gläubigentaufe im Rahmen eines umfassenderen Konzeptes der christlichen Initiation zu verstehen (C.3.4), wird versuchen, einerseits den Unterschieden in der Bedeutung der Taufe für die beiden Formen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe durch entspre-

Beasley-Murray legt seine Untersuchung zur Bedeutung der Säuglingstaufe so an, daß er für einzelne Aspekte der Taufwirklichkeit analysiert, ob und inwiefern die Bedeutung, die der Taufe nach dem Neuen Testament zukommt, auch auf die Taufe von Säuglingen übertragbar ist³⁰⁶.

3.1.2.1. Kindertaufe und Bekenntnis

Für unbestritten hält Beasley-Murray erstens, daß die Taufe in der Urgemeinde „der Moment *par excellence* für das Bekenntnis des Glaubens an Christus“ war³⁰⁷, und zweitens, daß die Taufe selbst ein Bekenntnis darstellte, durch das dem Glauben des Herzens öffentlich Ausdruck verliehen wurde (472). Gegen die Auffassung, daß das Glaubensbekenntnis auch zu einem späteren Zeitpunkt in zeitlichem Abstand von der Taufe nachgeholt werden könne, hebt Beasley-Murray besonders diesen zweiten Aspekt der Taufe hervor. Als Beleg dient Beasley-Murray 1Petr. 3,21. Nach Beasley-Murrays Auffassung läßt sich keine der beiden Bedeutungen, die sich nach den beiden Übersetzungsmöglichkeiten von 1Petr. 3,21 der Taufe zuschreiben lassen, für eine Taufe an Säuglingen festhalten³⁰⁸. Im Gegensatz zur Gläubigentaufe kann

chende Differenzierungen Rechnung zu tragen, andererseits aber beide Formen der Taufe als Formen der christlichen Taufe festzuhalten.

³⁰⁶ Die einzelnen Bedeutungsaspekte, die Beasley-Murray seiner Untersuchung zugrunde legt und denen ich folgen will, sind: [1] Kindertaufe und Bekenntnis, [2] Kindertaufe und Sterben und Auferstehen mit Christus, [3] Kindertaufe und Sündenvergebung, [4] Kindertaufe und Eintritt in die Gemeinde, [5] Kindertaufe als Verheißung des Heils, [6] Kindertaufe und zukommende Gnade. [7] In einem letzten Unterkapitel mit dem Titel „Kindertaufe eher symbolischer denn instrumentaler Ritus“ bietet Beasley-Murray einen kritischen Kommentar zur Deutung der Kindertaufe bei O. C. Quick in seinem Buch *The Christian Sacraments*, der im Rahmen meiner Untersuchung aber übergangen werden kann. Beasley-Murray deckt mit seiner Untersuchung der Kindertaufe zwar wesentliche Aspekte der Tauflehre ab, vernachlässigt aber z.B. die Bedeutung der Taufe als Herrschaftswechsel, welche für ein Verständnis der Säuglingstaufe fruchtbar gemacht werden kann.

³⁰⁷ Beasley-Murray beruft sich hier auf Röm. 10,9; Eph. 5,26 und 1Petr. 3,18.

³⁰⁸ 1Petr. 3,21: „ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ...“ Für ἐπερώτημα werden die beiden Bedeutungen [1] „Bitte“ oder [2] „Gelübde“ diskutiert. Je nach Deutung ist die Taufe nach 1Petr. 3,21 dann zu verstehen entweder [1] als „Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“ oder [2] als „ein an Gott gerichtetes Gelübde, ein gutes Gewissen zu bewahren“. Vgl. W. Schenk, ἐπερώτημα, 53f.

Beasley-Murray zufolge von der Taufe eines Säuglings weder gesagt werden, sie sei „sein [des Täuflings] Gebet zu Gott um ein reines Gewissen noch sein Versprechen vor Gott, ein solches zu bewahren“ (474). Die Taufe insbesondere in dem zweiten Sinn als ein bindendes Versprechen der Treue gegen Gott und Menschen und in diesem Sinn als ein „*sacramentum*“ zu bezeichnen, dieser Aspekt neutestamentlicher Taufaussagen ist für Beasley-Murray auf die Gläubigentaufe zu beschränken und nicht auf die Taufe von Säuglingen übertragbar (473)³⁰⁹.

3.1.2.2. Kindertaufe und Sterben und Auferstehen mit Christus

Von seiner Exegese des Textes Röm 6,1ff. und anderen verwandten Aussagen in Paulusbriefen her³¹⁰ hält Beasley-Murray drei Aspekte der paulinischen Auffassung vom Sterben und Auferstehen des Glaubenden mit Christus in der Taufe fest:

[1] *Solidarität Christi mit den Menschen*: Die universale Solidarität Christi mit allen Menschen ist für Paulus absolut grundlegend und wesentlich. Von Röm. 5,18 her läßt sich sagen, daß alle Menschen in Christi Erlösungstat mit hineingenommen sind. Von Röm. 5,17 her betont Beasley-Murray, daß Paulus darüber hinaus noch eine engere Solidarität Christi mit denen kennt, in denen „dank der Gnade und des Glaubens ... Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi in seinem Volk ihr beabsichtigtes Ziel“ erreichen (475). Im Anschluß an Röm. 6,5 und Gal. 3,26f. unterstreicht Beasley-Murray, daß die Glaubenden durch die Taufe mit der Gestalt des Todes Christi wie auch seiner Auferstehung zusammenwachsen, die Glaubenden also in eine Gemeinschaft (*Koinonia*) mit dem auferstandenen Herrn treten, „wie sie die Welt nicht kennt, denn sie sind ‚in Christus‘ – und sie sind in Christus durch die im Glauben empfangene Taufe“ (475).

[2] *Übergang vom alten zum neuen Äon*: Weil der Glaubende durch die Taufe mit Christi Tod und Auferstehung verbunden wird, darum ist die Taufe „für den Glaubenden ein Übergang vom alten zum neuen Äon“ (475). Beasley-

³⁰⁹ Zur klassischen Herkunft und Bedeutung von „*sacramentum*“ im Sinne von „Eid“ bzw. „Verpflichtung“ vgl. E. Kinder, *Sakramente*, 1321f.

³¹⁰ Für die weiteren Belegstellen, auf die sich Beasley-Murray beruft, vgl. die folgende Darstellung der einzelnen Aspekte.

Murray betont, daß der primäre Akzent in diesem Geschehen auf der Tat Christi liegt: „Die Kreuzigung des ‚alten Menschen‘ ist ebenso sehr das Handeln der Gnade, wie die Auferstehung mit Christus eine Tat göttlicher Macht ist“ (476). Weiterführend hebt Beasley-Murray hervor, daß auf der anderen Seite „dieser ‚Passivität‘ [des Menschen] die ‚Antwort‘ [entspricht], wie eben die Gnade dem Glauben begegnet“ (476). Im Anschluß an Kol. 2,12 weist Beasley-Murray die Ansicht zurück, nach der die Auferstehung mit Christus in der Taufe unabhängig sei vom Glauben. Beasley-Murray stellt klar heraus, daß zwar „der Glaube selbst keine Kraft hat, den Glaubenden von den Toten zu erwecken“, sondern daß dies nur Gottes eigenes Tun ermöglicht, weist aber zugleich den Gedanken zurück, daß in Kol. 2,12 an eine Taufe gedacht sei, „in der Gott aus dem Tode erweckt, abgesehen vom aktiven Glauben dessen, an dem er handelt“ (476).

[3] *Ethische Implikationen*: Die grundlegende Taufumkehr, die Hinwendung des Täuflings zu Gott in Christus, soll im Leben des Christen immer wieder vollzogen und neu angeeignet werden. Wenn auch die Gnade Gottes der Grund für die Umkehr ist, so ist doch auch das Handeln des Täuflings entscheidend. Beasley-Murray bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Aussagen wie die in Kol. 3,9 und Gal. 5,24, die die Aktivität des Menschen beim Vollzug der entscheidenden Lebenswende betonen und auf die bleibenden ethischen Implikationen hinweisen³¹¹.

Als Fazit für diese drei Aspekte des Todes und der Auferstehung mit Christus betont Beasley-Murray, daß sie zum einen in ihrer Einheit festzuhalten sind, zum anderen für sie alle die Einheit von Gnade und Glauben zu bemerken ist. Beasley-Murray weist eine Vorstellung zurück, nach der eine Einverleibung in Christus und eine Verbindung mit seinem Sterben und Auferstehen schon durch einen ordnungsgemäßen Vollzug der Taufe geschehen könne, abgesehen von der Antwort des Glaubens. Er begründet dies folgendermaßen: „Denn es gibt keine Inkorporation in Christus ohne Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung, und es gibt keinen Tod und keine Auferstehung in und mit Christus, abgesehen von der Antwort des Glaubens“ (477). Aufgrund der Bedeutung dieses Zusammenhangs hält Beasley-Murray es für unmöglich,

³¹¹ Beasley-Murray bezieht sich zudem auf Röm. 6,11; 2Kor. 4,10; Röm. 6,18 und Kol. 3,1.

diesen charakteristischen Zug paulinischer Tauffassungen auch auf die Säuglingstaufe anzuwenden.

3.1.2.3. Kindertaufe und Sündenvergebung

Ausgangspunkt für Beasley-Murrays Überlegungen zum Zusammenhang von Säuglingstaufe und Sündenvergebung ist die Beobachtung, daß die „Taufe zur Vergebung der Sünden“³¹² in neutestamentlichen Aussagen eng verbunden ist mit der Buße und Anrufung des Namens Christi³¹³ (477). Die von Augustin her einflußreich gewordene Konzeption, daß aufgrund der Verstrickung in die „Erbsünde“ die Säuglingstaufe notwendig sei zur Abwaschung und Vergebung der Sünden und diese auch am Säugling bewirke (478ff.), hält Beasley-Murray für problematisch und verweist auf zunehmende Vorbehalte gegenüber einer solchen Deutung der Taufe³¹⁴. In Röm. 5,12-21 lehrt Paulus zwar eine universale Verstrickung der Menschheit in die Sünde Adams ebenso aber auch die universale Bedeutung der Heilstat Jesu Christi. Beasley-Murray hält fest, daß es gerade keines besonderen Aktes der Kirche bedürfe, um Säuglinge in diesen Bereich des universalen Heilswirkens Christi zu bringen, genausowenig, wie es eines besonderen Aktes einer Gruppe bedürfe, um ein Kind in die Einflußsphäre Adams zu bringen (480). „Daß Säuglingen vergeben wird, zumal in der Taufe“, hält Beasley-Murray zusammenfassend für eine Vorstellung, „die exegetisch nicht zu rechtfertigen und theologisch nicht zu verteidigen ist“ (482).

Beasley-Murray ist m.E. in seiner Kritik solcher Konzeptionen zuzustimmen, die die Kindertaufe von einer Rahmenkonzeption der Erbsündenlehre her verstehen. An Beasley-Murray ist allerdings die kritische Anfrage zu richten, ob er in seinen eigenen Überlegungen an dieser Stelle nicht den Aspekt der Sünde als überindividuellen, schicksalhaften Zusammenhang und als Macht vernachlässigt. Gerade eine stärkere Beachtung dieses überindividuellen Aspektes der Sünde als Macht und also ihrer Herrschaft über Menschen eröffnet in Verbindung mit einer Deutung der Taufe als Herrschaftswechsel ein

³¹² So im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381), BSLK, 27.

³¹³ Beasley-Murray verweist hier auf Apg. 22,16: „Steh auf, laß dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst“ (Elberfelder 1987).

³¹⁴ Kritisch gegenüber einer solchen Deutung der Taufe und der daraus in Artikel 9 der Augsburgerischen Konfession gefolgerten Heilsnotwendigkeit der Säuglingstaufe äußert sich auch W. Pannenberg, *Theologie*, Bd. 3, 288f. 294f.

Verständnis für die Taufe, das auch sinnvolle Anwendung auf die Säuglingstaufer finden kann. In der Taufe geht es dann nicht allein um die Vergebung von Sünden, sondern – und so auch bei der Säuglingstaufer – um die Befreiung von der Macht der Sünde und die Unterstellung des Täuflings unter die Herrschaft Christi³¹⁵.

3.1.2.4. Kindertaufer und Eintritt in die Gemeinde

Das für nicht wenige entscheidende Thema in der Debatte um die Säuglingstaufer sieht Beasley-Murray mit dem Themenkomplex der Inkorporation des Kindes in das Volk Gottes gegeben. Hinter der einmütigen Grundauffassung, daß die Taufe das Kind in das Volk Gottes inkorporiere, macht Beasley-Murray jedoch „tiefgreifende Unterschiede und Schwierigkeiten“ aus (482), die mit der grundlegenden Frage gegeben sind, wie es zu verstehen sei, daß die Taufe einen Säugling in die Kirche einfügt. Bei Kirchen, die die Säuglingstaufer üben, sieht Beasley-Murray das Hauptproblem darin, daß sie zwar daran festhalten wollen, daß der Säugling im Vollsinn zu einem Glied am Leibe Christi und als Neuschöpfung zu einem erlösten Glied in der Kirche wird, andere mit der Praxis der Säuglingstaufer verbundene Praktiken und diese deutende Konzeptionen aber dazu führen, die Teilhabe an der Kirche und am Heil sowie die Bedeutung der Taufe zu reduzieren. Beasley-Murray beobachtet zwei solche Reduktionen: [1] Eine Reduktion der Taufe als Inkorporation in die Kirche sieht Beasley-Murray dort, wo Säuglingen trotz ihrer Taufe nicht die volle Gliedschaft in der Kirche gewährt wird, wenn es beispielsweise für die Zulassung zum Abendmahl erst noch einer nachfolgenden Konfirmation bedarf³¹⁶. Eine solche Konzeption führt nach Beasley-Murray dazu, daß die so als Säugling Getauften, aber noch nicht

³¹⁵ Vgl. dazu auch M. Josuttis, *Volkskirche*, 108-119, der von einem solchen Deutungsansatz der Taufe her allerdings auch kritisiert, daß die Säuglingstaufer heute in Taufpredigten und Taufgottesdiensten eher als eine Segnung des Täuflings verstanden wird, kaum aber noch als eine Befreiung von der Macht der Sünde und als Herrschaftswechsel.

³¹⁶ Diese Fehlkonzeption sieht Beasley-Murray v.a. bei lutherischen und reformierten Kirchen. Grundsätzliche Kritik, an jeder Konzeption, die wie die römisch-katholische Firmung oder die evangelische Konfirmation den Zusammenhang von Taufe und Erstzulassung zum Abendmahl oder Taufe und Geistempfang zerreißt, wird auch im Lima-Dokument, *Dokumente*, Bd. 1, 555, geäußert, wenn Kirchen mit Säuglingstaufer gefragt werden, „wie ein weiterer und besonderer Ritus zwischen Taufe und Zulassung zum Abendmahl eingeschoben werden kann“, wenn die Taufe von ihrem Wesen her auf die Teilhabe an Leib und Blut Christi hinweist.

ling Getauften, aber noch nicht Konfirmierten in eine eigenartige „Zwitterstellung“ in ihrem Verhältnis zur Gemeinde gebracht und zunächst auch dort belassen werden (484). [2] Eine andere Reduktion der Bedeutung der Taufe sieht Beasley-Murray dort, wo die Taufe lediglich als eine Vorbereitung auf den Empfang des Geistes verstanden wird, die Gabe des Geistes aber erst in der Konfirmation verliehen wird, eine Konzeption, durch die also der Zusammenhang von Taufe und Geistempfang zerrissen wird³¹⁷.

Ausgehend von der Aussage des Paulus in 1Kor. 7,14 läßt sich zwar soviel sagen, daß Gott mit Barmherzigkeit einer Familie begegnet, die sich im Bereich der Gemeinde befindet. Daraus läßt sich für Beasley-Murray aber nicht ableiten, „daß die Glieder der Familie *ipso facto* Glieder der Gemeinde sind“ (487). Angemessener wäre es, die Stellung von Kindern christlicher Eltern der Stellung von Katechumenen zu vergleichen. Aus dem Hinweis des Paulus auf das Mitgeheiligtsein der übrigen Familienmitglieder folgt für die Kinder ebensowenig wie für den nichtglaubenden Ehepartner, daß eine Taufe erfolgen sollte. Als eine Alternative zur Säuglingstaufe, durch die die Zuwendung der Barmherzigkeit Gottes und die Einbindung der Kinder in die Gemeinde zum Ausdruck gebracht werden kann, sieht Beasley-Murray die in der baptistischen Tradition übliche Praxis der Kindersegnung (483). Daneben schlägt Beasley-Murray vor, das Katechumenat für Kinder wiederzubeleben (488)³¹⁸.

Richtig sieht Beasley-Murray, daß die häufig übliche Praxis, getaufte Kinder nicht oder noch nicht zum Abendmahl zuzulassen, den Zusammenhang von Taufe und Abendmahl zerstört und ihre volle Gliedschaft am Leibe Christi in

³¹⁷ Diese Fehlkonzeption beobachtet Beasley-Murray in der anglikanischen Kirche. Zu denken wäre aber auch an die römisch-katholische Trennung von Taufe und Firmung, für die allerdings eine gewisse Korrektur stattfand durch die Einführung der Gläubigentaufe als Regeltaufe im Rahmen des nachkonziliaren Ritus der Eingliederung für Erwachsene, bei dem Taufe und Firmung innerhalb des einen Ritus dicht aneinander rücken. Für die nachkonziliare Ordnung der Initiation für Erwachsene vgl. die entsprechende Studienausgabe *Feier der Eingliederung Erwachsener*.

³¹⁸ Nur am Rande sei hier darauf hingewiesen, daß es im römisch-katholischen Raum im Zusammenhang mit der Wiederherstellung der Grundgestalt der Initiation für erwachsene Kandidaten durch die Einführung des Ritus der Eingliederung für Erwachsene (vgl. Anm. 317) auch zu einer Erneuerung des Katechumenats kam, welches in den USA zu einem blühenden Katechumenatswesen geführt hat, während im deutschen Sprachgebiet „die Wiederentdeckung des Katechumenats noch kaum begonnen hat“ (B. Fischer, *Initiationsriten*, 668).

Frage stellt. Diese Kritik Beasley-Murrays richtet sich nun aber nicht gegen die Praxis der Säuglingstaufe als solche, sondern gegen den Mißstand einer Abtrennung der ersten Teilnahme am Abendmahl von der Taufe im Falle der Säuglingstaufe. Dieser Mißstand ließe sich als solcher aber leicht beheben durch eine Zulassung auch getaufter Kinder zum Abendmahl³¹⁹.

Daneben bleibt aber zu prüfen, in welchem Sinn die Bedeutung der Taufe als Aufnahme in die Kirche auch für die Säuglingstaufe festgehalten werden kann. Im Anschluß an Paul S. Fiddes meine ich, daß es innerhalb eines Konzeptes des Prozesses der christlichen Initiation durchaus möglich ist, auch für die Säuglingstaufe von einer Eingliederung des Täuflings in die Kirche zu sprechen³²⁰. Dabei gilt allerdings zu beachten, daß nicht alle Aspekte, die mit der Eingliederung und den Eintritt in die Kirche verbunden sind, wie Übernahme von verantwortlicher Ausübung von Gaben in der Gemeinde und Teilnahme am Auftrag der Kirche zur Mission usw. bei der Säuglingstaufe realisiert werden. Da bei der Gläubigentaufe alle diese Aspekte ebenfalls integriert sind, ist diese als die vorzugswürdigere Form der Taufe anzusehen. Mit Beasley-Murray stimme ich darin überein, daß die Kindersegnung als die angemessenere Form beurteilt werden muß, die Zuwendung der Gnade Gottes zu den Kindern am Beginn ihres Lebens zum Ausdruck zu bringen.

3.1.2.5. Kindertaufe als Verheißung des Heils

Bei der Taufe eines Säuglings treten für Beasley-Murray aufgrund des Fehlens einer Glaubensantwort auf seiten des Täuflings erhebliche Schwierigkeiten auf, die Taufe „als das Mittel einer gegenwärtigen Hingabe an Christus, der Sündenvergebung, des Todes und der Auferstehung mit Christus und der Einpflanzung in den Leib Christi“ zu verstehen (488)³²¹. Diese Schwierigkeiten

³¹⁹ Vgl. die griechisch-orthodoxe Praxis, den gerade getauften Säuglingen direkt im Anschluß an die Taufe auch das Abendmahl zu spenden und das Votum von M. Welker, *Abendmahl*, 152: „Die Teilnahme am Abendmahl kann und darf keinem getauften Menschen verweigert werden“.

³²⁰ Vgl. P. S. Fiddes, *Baptism*, 61-63.

³²¹ Die zusammenfassende Benennung der einzelnen Aspekte der Taufwirklichkeit und der Rekurs auf den fehlenden Glauben auf Seiten des Täuflings sind zugleich Resümee und Weiterführung der Kritik an der Säuglingstaufe, die Beasley-Murray in den vorangegangenen Kapiteln vorgetragen hatte.

führen nach Beasley-Murrays Ansicht nicht wenige dazu, den Akzent bei der Säuglingstaufe von der „*Aneignung* auf die *Erwartung*“ des Heils zu verlegen (488). Beispielhaft für Veränderungen, die sich mit einer solchen Akzentverschiebung für die Interpretation der Taufwirklichkeit im Falle der Säuglingstaufe ergeben, führt Beasley-Murray die Position Franz J. Leenhardts an. Dieser kommt zu dem Ergebnis, daß die Taufe eines Säuglings eher als „das Zeichen des göttlichen *Willens* zur Wiedergeburt“ denn als „das Zeichen einer bereits bewirkten Wiedergeburt“ anzusehen und daher im Sinne einer Verheißung zu verstehen sei (489)³²².

In zwei Gedankengängen beschäftigt sich Beasley-Murray mit der Frage, wie die Taufe als Verheißung des Heils verstanden werden kann:

[1] In Auseinandersetzung mit William F. Flemington³²³ weist Beasley-Murray darauf hin, daß es problematisch ist, die Taufe im Sinne der Verheißung so zu deuten, als verkörpere sie „die göttliche *Absicht* für diesen Menschen“ (490). Denn wenn mit „Absicht“ lediglich die göttliche Bereitschaft zu erretten gemeint sein soll, so sei das zu schwach, um die besondere Funktion der Taufe zu beschreiben. Denn schon von 1Tim. 2,4 her sei klar, daß Gott will, „daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (Luther 1984). Auf der anderen Seite könne aber auch kaum gemeint sein, mit der Taufe die effektive Berufung des Kindes festzulegen und somit „die Erwählten mit den Getauften zu identifizieren“ (490). In der Interpretation Flemingtons bleibt also unklar, wie die Säuglingstaufe als Verheißung bzw. Absichtserklärung Gottes genau zu verstehen ist.

[2] Einen vorsichtigeren Umgang mit diesem Argument sieht Beasley-Murray bei Franz J. Leenhardt, demzufolge „die Säuglingstaufe eine *Verheißung* [ist], die an eine *Bedingung geknüpft* ist, daß nämlich das Kind später im Glauben antworten wird“ (491)³²⁴. Wird die Säuglingstaufe in diesem Sinn als

³²² Vgl. F. J. Leenhardt, baptême, bes. 70ff. (zit. bei Beasley-Murray, *Taufe*, 489). Theologen wie Leenhardt sehen sich daher genötigt von „der Gegenwart eines neuen Sakraments“ für die Säuglingstaufe zu sprechen (ebd.). Beasley-Murray, *Taufe*, 493, wird sich diesem Fazit anschließen.

³²³ Vgl. W. F. Flemington, *Doctrine*, bes. 140ff.

³²⁴ Der Vorzug dieser Deutung liegt zunächst darin, daß sie die Relevanz des antwortenden Glaubens für die Bedeutung der Taufe und als Modus des Heilempfangs grundsätzlich festhält.

Verheißung verstanden, was aufgrund der noch ausstehenden Glaubensantwort des Getauften als angemessen erscheint, so muß allerdings konstatiert werden, daß „sich das Wesen der so vollzogenen Taufe gewandelt hat“ (491). Denn der Zeitbezug ist nach Beasley-Murray für die Taufe wesentlich, weil die Taufe nach dem Neuen Testament eine Gabe für heute darstellt, „eine Gabe, die mit dem Empfang des Ritus selbst entgegengenommen wird“ und nicht nur, wie von der Säuglingstaufe gesagt werden muß, um ein „Angebot für morgen“ (492). Mit dem *zeitlichen* Verhältnis zwischen Glaubensantwort des Täuflings und Taufe ist also zugleich eine wesentliche *sachliche* Korrelation der beiden Elemente gegeben. Eine Beachtung der zeitlichen Reihenfolge von Glauben und Taufe bleibt also darum nicht „im Vordergründigen“³²⁵, weil mit der zeitlichen Reihenfolge von Glauben und Taufe auch unauflöslich ein sachliches Verhältnis verbunden ist, das es zu beachten gilt.

Aufgrund der noch ausstehenden Glaubensantwort des Täuflings ergibt sich für Beasley-Murray eine Bedeutungsverschiebung für die Taufe, „bei der die Taufe aus einem Ereignis zu einem Wort, aus einer Gabe zu einem Angebot mit ungewisser Zukunftsbezogenheit statt kraftvoller gegenwärtiger Gewißheit geworden ist“ (493). Beasley-Murray ist daher nicht in der Lage die Säuglingstaufe und die Gläubigentaufe als zwei Formen desselben Sakraments zu betrachten, sondern sieht sich genötigt, von der Säuglingstaufe als von einem „*anderen* Sakrament“ zu reden (493). Damit ist der Höhepunkt der Kritik Beasley-Murrays an der Säuglingstaufe erreicht. Nach Ansicht Beasley-Murrays wandelt sich der Charakter des Sakraments bei der Säuglingstaufe gegenüber der Gläubigentaufe aufgrund des Fehlens der Glaubensantwort auf seiten des Täuflings³²⁶. Dennoch bleibt die kritische Frage, wie dieser Wandel bzw. die

³²⁵ So E. Schlink, *Taufe*, 119.

³²⁶ W. Härle, *Dogmatik*, 554, der das Problem offensichtlich ähnlich wie Beasley-Murray erkennt, das entsteht, wenn man nicht von einer Glaubensantwort auf seiten des Täuflings beim Empfang der Taufhandlung ausgeht, gebraucht eine Hilfskonstruktion: Mit der Säuglingstaufe wird „den Kindern zeichenhaft etwas für sie schlechthin *Gültiges* vermittelt“, das aber nicht ohne den glaubenden Empfang, „also *nicht wider ihren Willen* für sie *wirksam* wird“. [1] Damit entspricht Härles Deutung genau der, die Beasley-Murray im Auge hat: Während bei der Gläubigentaufe gesagt werden kann, daß sie zugleich gültig und wirksam ist, handelt es sich bei der Säuglingstaufe um eine Taufe, die zwar gültig sein soll, die aber erst durch den glaubenden Empfang wirksam werden muß. Damit aber hat sich der Charakter der Taufe geändert.

Bedeutungsverschiebung, die sich zwischen Gläubigentaufe und Säuglingstaufe ergibt, im Detail beurteilt werden muß: Gibt es dennoch Möglichkeiten, trotz des Bedeutungswandels zwischen Gläubigentaufe und Säuglingstaufe, von zwei Formen der christlichen Taufe zu reden?³²⁷ Und falls Baptisten dies – wie Beasley-Murray – nicht für möglich halten, gibt es dennoch einen Weg, die Konsequenz einer sog. „Wiedertaufe“ zu vermeiden?³²⁸

3.1.2.6. Kindertaufe und zuvorkommende Gnade

Ein häufig geäußertes Argument für die Säuglingstaufe sieht in ihr „ein ausgezeichnetes Beispiel der Gnade ..., die zu diesem Menschen kommt, bevor es diesem einfällt, zu Gott zu kommen“ (493). Gegenüber einer Auffassung, die die vorlaufende Gnade Gottes bei der Säuglingstaufe gegenüber der Gläubigentaufe in besonderer Weise betont sieht, äußert Beasley-Murray zwei Einwände:

[1] Erstens ist es für Beasley-Murray grundsätzlich nicht einsichtig, warum die Säuglingstaufe die zuvorkommende Gnade in einer Weise verkörpern sollte, in der es die Taufe eines Glaubenden nicht tut. Auch bei der Taufe eines Bekehrten geht es schließlich darum, daß Gottes Gnade allem anderen vorausgeht. Darüber hinaus hinterfragt Beasley-Murray die Auffassung, die zuvorkommende Gnade Gottes würde bei der Säuglingstaufe besonders betont, dahingehend, ob das Wesen der Gnade in ihr nicht tatsächlich geringer geschätzt wird: „Es ist irreführend, zu behaupten, die Gnade sei größer, wo der Empfänger sich ihrer nicht bewußt und unfähig ist, sie zu erkennen und auf sie einzugehen!“ (497). Ebenso ließe sich ja argumentieren, „daß die zuvorkommende Gnade in der Taufe von Glaubenden noch großartiger zu sehen sei als in der

[2] Des weiteren ist eine solche Art der Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe, daß also eine Taufe, die zwar gültig sein soll, zunächst aber wirkungslos bleibt und erst noch wirksam empfangen werden muß, den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe fremd. Allerdings macht diese Hilfskonstruktion präzise auf das Problem aufmerksam, welches entsteht, wenn man von der Taufe als solcher nicht sagen will oder kann, daß die Heilswirklichkeit, die nach den neutestamentlichen Taufaussagen mit der Taufe verbunden ist, auch vom Täufling bei der Taufhandlung im Glauben empfangen wird.

³²⁷ In diese Richtung weisen die Ansätze von S. M. Heim (C.3.3) und P. S. Fiddes (C.3.4).

³²⁸ Weiterführende Hinweise in diese Richtung gibt Beasley-Murray selbst bei seinen Vorschlägen zur Taufreform, *Taufe*, 506ff. (C.3.1.3).

Säuglingstaufe“, weil der glaubende Täufling selbst zur Erkenntnis des Gnadenhandelns Gottes geführt wurde (497). Daher plädiert Beasley-Murray dafür, jeden Gedanken der „Konkurrenz“ in Beziehung auf die Art der Erfahrung der Gnade Gottes fallen zu lassen, da jeder, der die Gnade Gottes erfahren hat, gleichermaßen ein „Schuldner der Gnade“ ist (497)³²⁹.

[2] Zweitens hält Beasley-Murray es für theologisch fragwürdig, hinsichtlich der Säuglingstaufe „eine direkte Beziehung zwischen Taufe und Erwählung zu postulieren“ (497)³³⁰. Wenn überhaupt eine Beziehung zwischen der göttlichen Erwählung und dem Zeichen der Taufe festgehalten werden soll, so sollte man nach Beasley-Murray nicht „dem Wirken Gottes zuvorkommen, indem man das Zeichen auf Menschen anwendet, die nichts von Erwählung erkennen lassen“, sondern für solche als Zeichen der Erwählung reservieren und die als Erwählte ansehen, die Christus bekennen (498).

Beasley-Murray weist abschließend darauf hin, daß die zuvorkommende Gnade Gottes im Neuen Testament nicht ohne die Frucht, die sie schafft, – den Glauben – ist und von der Taufe daher zu sagen ist, daß sie zugleich Gnade und Glauben verkörpert (500)³³¹.

3.1.3. Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen

In einem Nachwort im Anschluß an die systematischen Überlegungen zu Taufe und Kindertaufe unterbreitet Beasley-Murray einige Vorschläge, wie suglingstauende Kirchen und Baptistengemeinden hinsichtlich der beiden

³²⁹ Beasley-Murray macht in diesem Zusammenhang zudem darauf aufmerksam, daß jede Feststellung, die Taufe von Glaubenden könne die Priorität der Gnade Gottes und des Werkes Christi verdunkeln, ebenso eine Infragestellung der apostolischen Praxis und Theologie der Taufe von Glaubenden bedeuten würde und daher zurückgewiesen werden muß.

³³⁰ Dieser Versuchung erliegt m.E. G. W. Bromiley in seinem Rekurs auf die Erwählung des Vaters zur Stützung der Säuglingstaufe, *Children*, 43-51 (C.1.3.2).

³³¹ Bei Beasley-Murray findet sich also bereits die Konzeption, die dann auch im Lima-Dokument aufgenommen wurde, nach der für die Taufe ein Zugleich von Gnadenhandeln Gottes und Glaubensantwort des Menschen festzuhalten ist: „Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ (*Dokumente*, Bd. 1, 552). Daß es allerdings problematisch ist, dieses „Zugleich“ auch für die Praxis der Säuglingstaufe festzuhalten, liegt auf der Hand, weil beide Aspekte für den Fall der Säuglingstaufe doch immer nur in einem Nacheinander realisiert werden können: zuerst die Gabe der Taufe und später die Antwort des Täuflings auf diese Gabe.

Taufformen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe mit Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen verfahren könnten³³². Grundsätzlich hält Beasley-Murray bezüglich des Problems der Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe eine weitere Annäherung nur für möglich, wenn sowohl säuglingstaufende Kirchen wie Baptistengemeinde auf beiden Seiten zu einem Kompromiß bereit sind, da nach Beasley-Murrays Ansicht kaum davon auszugehen ist, daß einer der beiden Dialogpartner seine eigene Position und die damit verbundenen theologischen Auffassungen und Anliegen vollständig zugunsten des anderen aufgeben werde.

3.1.3.1. Empfehlungen an säuglingstaufende Kirchen

Einen ersten Ansatzpunkt für eine Annäherung sieht Beasley-Murray darin, daß Kirchen, die die Säuglingstaufe üben, stärker auf eine gewisse Taufzucht achten und Abstand von der „Praxis einer unterschiedslosen Spendung der Taufe“ nehmen sollten (507). Beasley-Murray schreibt dazu: „Es ist sicher schwierig, sich in der Tauffrage irgendeine Annäherung zwischen Gemeinschaften mit baptistischen Überzeugungen und den Großkirchen vorzustellen, solange ein Ritus, der den Eingang in die Kirche darstellen soll, an unzähligen Menschen vollzogen wird, die die Kirche nur zur Ausschmückung ihrer Feiern bei Geburt und Tod brauchen. Ein solcher Mißbrauch in der Verwendung der Taufe entwertet die Vorstellung von der Gliedschaft am Leibe Christi und macht das Glaubensbekenntnis und das in der Taufe abgelegte Gelübde der Jüngerschaft sinnlos, wenn nicht gar zu Heuchelei“ (507f.)³³³.

Des weiteren mahnt Beasley-Murray die säuglingstaufenden Kirchen, „mit der übertriebenen Rede von der ‚Lästerung‘ der ‚Wiedertaufe‘ aufzuhören“ (508). Daß es eine Situation gibt, in der die von den säuglingstaufenden Kirchen sog. „Wiedertaufe“ möglich ist, hält auch Beasley-Murray für „tragisch“, regt aber an, genauer zu prüfen, wo der Grund für dieses Übel liegt (508). Während Baptisten auf der einen Seite nie akzeptiert haben, als „Wiedertäufer“ bezeichnet zu werden, spricht sich Beasley-Murray mit Blick auf die säuglings-

³³² Vgl. G. R. Beasley-Murray, *Taufe*, 506-516.

³³³ Kritik an einer unterschiedslosen Spendung der Taufe fand auch Aufnahme in den bereits in dieser Arbeit besprochenen ökumenischen Dokumenten: Baptistisch-Reformierter Dialog, *Dokumente*, Bd. 1, 118, und Baptistisch-Lutherischer Dialog, *Dokumente*, Bd. 2, 200.

taufenden Kirchen dafür aus, diese mögen den Protest baptistischer Gemeinden, der sich in ihrer Nichtanerkennung der Säuglingstaufe äußert, „wo die Taufe ohne Zucht geübt wird, verstehen und ihre Überzeugung, auch wenn man sie für irrig hält, respektieren“ (508).

Einen positiven Schritt zur Wiederherstellung der biblischen Taufe sieht Beasley-Murray in einer wachsenden Zahl von Taufen Gläubiger in den Gottesdiensten der Großkirchen. Dies hält Beasley-Murray besonders darum für wünschenswert, „weil die volle Bedeutung der christlichen Taufe nur in der Taufe eines Glaubenden zum Ausdruck gebracht werden kann, wenn Bekenntnis, Gelübde und Gebet des Glaubenden im Ritus selbst integriert sind und auf die im Ritus verkörperte erlösende Gnade antworten“ (509)³³⁴. Im Anschluß an einen Vorschlag Karl Barths empfiehlt Beasley-Murray den Großkirchen, „eine Rückkehr zur Taufe der Glaubenden als der normalen christlichen Taufe“ zu erwägen (509)³³⁵.

³³⁴ Beasley-Murray verweist an dieser Stelle auf das *Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen über Fragen der Taufordnung*, 271. Dort heißt es: „das Wesen der Taufe kann in umfassender Weise anschaulich werden nur in dem Vollzug an dem Menschen, der das Zeugnis des Taufaktes zu hören und zu verstehen und darauf als auf eine an ihn gerichtete Frage im Bekenntnis zu antworten in der Lage ist“.

³³⁵ Barth hatte sich in seiner im Mai 1943 gehaltenen Vorlesung über die Taufe auch zu der Frage geäußert, wie sich Änderungen in der kirchlichen Taufpraxis durchführen ließen. Bei der Veröffentlichung der Vorlesung *Die kirchliche Lehre von der Taufe* war dieser Teil zunächst ausgelassen und dann später separat veröffentlicht worden (EvTh 1949, 187-189). Barth war einerseits nicht der Ansicht, daß man es einzelnen Personen in der Kirche überlassen sollte, ihre Meinung zu propagieren und sich für ein Modell zu entscheiden. Allerdings war Barth auch nicht der Meinung, eine Änderung sollte allein den führenden Gremien der Kirche überlassen werden. Barth favorisierte ein Konzept, bei dem mit den Taufreformen auf Ebene der Ortsgemeinde begonnen würde: „Es sollte aber – und das muß ja auch als der theologisch korrekte Weg bezeichnet werden – nicht unmöglich sein, sich zunächst in einzelnen Gemeinden in Seelsorge, Unterricht, Predigt und offener Aussprache um ein besseres Verständnis der Ordnung der Taufe und schließlich um eine Einigung hinsichtlich ihrer Wiederherstellung zu bemühen. Diese wäre dann, wo solche Einigung erreichbar ist, zunächst im Raum der einzelnen Gemeinde als solcher – mit oder ohne Beifall der übrigen Gemeinden! mit oder ohne Zustimmung der höheren Instanzen! – praktisch durchzuführen“ (a.a.O. 188).

3.1.3.2. *Empfehlung an Baptistengemeinden*

Beasley-Murrays Vorschlag an die Adresse der Baptisten besteht aus zwei Elementen. [1] Was die Gültigkeit der Säuglingstaufe betrifft, so sieht sich Beasley-Murray aufgrund der von ihm in seiner Untersuchung zur Säuglingstaufe dargelegten Gründe nicht imstande, „in der Säuglingstaufe die Taufe des Neuen Testaments zu erkennen“ (512). [2] Was nun aber den Umgang baptistischer Gemeinden mit Personen betrifft, die als Säugling getauft wurden, so richtet Beasley-Murray seinen Vorschlag in Form einer Frage an die Adresse baptistischer Gemeinden, ob diese nicht die „Achtung vor dem Gewissen unserer Mitchristen“ höher achten könnten als die eigene dogmatische Überzeugung und daher bereit wären, „darauf [zu] verzichten, eine Taufe derer zu verlangen, die in ihrer Kindheit getauft worden sind und nur in den Fällen [zu] vollziehen, wo der Bewerber entschieden darum bittet“ (513). Beasley-Murray votiert damit für das Konzept der „offenen Mitgliedschaft“, das in englischen Baptistengemeinde schon lange praktiziert wird, d.h. eine Praxis, bei der die Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde nicht von der Gläubigentaufe abhängig gemacht wird³³⁶.

3.1.3.3. *Kompromiß*

Beasley-Murray ist sich dessen bewußt, daß dieses Modell „als ein Kompromiß in einer komplexen kirchlichen Situation“ zu werten ist (513). Für Baptistengemeinden würde dieser Kompromiß bedeuten, daß sie soweit als möglich davon Abstand nehmen, die Gläubigentaufe an solchen Personen zu vollziehen, die als Säugling nach ihrem eigenen Verständnis und dem Verständnis der sie taufenden Kirche getauft worden sind. Obwohl Baptistengemeinden nach ihrer eigenen dogmatischen Erkenntnis solche Personen nicht als getauft

³³⁶ Beasley-Murrays Vorschlag entspricht damit dem Modell, das im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland praktiziert wird. Die dort zusammengeschlossenen Christen vertreten zwar auch die Gläubigentaufe, nehmen aber auch Menschen in ihre Gemeinden auf, die an ihrer Säuglingstaufe festhalten. In den *Leitsätzen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden* von 1982 heißt es: „Wir sehen eine Taufhandlung, bei der der persönliche Glaube des Täuflings fehlt, nicht als Taufe an. Darum ist die Taufe aufgrund des Glaubens keine Wiedertaufe. Taufe ist unwiederholbar. Wenn jemand bereits als Säugling getauft wurde und aufgrund einer vor Gott getroffenen Gewissensentscheidung darin seine Taufe sieht, wird diese Überzeugung geachtet“ (zit. bei: Konfessionskundliches Institut, *Was eint?*, 35).

ansehen, würden sie diese Personen aufgrund deren eigener Gewissenshaltung und Erkenntnis in ihre Gemeinde aufnehmen. Hinsichtlich der betreffenden Personen sollte aber auch deren Gewissensfreiheit Raum gelassen werden und ihnen die Gläubigentaufe gewährt werden, für den Fall, daß diese glauben, daß sie getauft werden sollten, obwohl sie bereits als Säugling nach dem Verständnis der damals taufenden Kirche eine Taufe empfangen haben. Für die säuglingstauenden Kirchen würde dieser Vorschlag bedeuten, daß sie Abstand nehmen von einer Verurteilung der baptistischen Praxis und respektieren, daß Baptisten solche Personen taufen, die sowohl in den Augen der betreffenden Baptistengemeinde wie auch der betreffenden Personen selbst ungetauft sind.

3.1.4. Zusammenfassende Reflexion

In seiner systematischen Darstellung der neutestamentlichen Tauflehre arbeitet Beasley-Murray den sakramentalen, aber nicht magischen Charakter der Taufe heraus, der sich dadurch ergibt, daß Gott selbst in der Taufe am Täufling gnädig handelt. Damit weist Beasley-Murray zurecht ein Verständnis der Taufe zurück, das in ihr lediglich den Ausdruck eines menschlichen Gehorsamsschrittes oder einer menschlichen Antwort sieht.

Beasley-Murray betont, daß das sakramentale Verständnis der Taufe in den neutestamentlichen Schriften die Situation voraussetzt, daß die Taufe von Glaubenden empfangen wird. Beasley-Murray unterstreicht zurecht, daß der Taufe in den neutestamentlichen Aussagen beide Aspekte anhaften, daß sich durch sie und in ihr ein gnädiges Handeln Gottes am Täufling vollzieht und daß zugleich der Täufling durch den Glauben das Heilshandeln Gottes empfängt und auf Gottes Gnadenhandeln durch den vom Geist gewirkten Glauben antwortet.

Eine Tauftheologie, die von den neutestamentlichen Aussagen her entwickelt wird, hat diese Einheit von Gottes Gnadenhandeln und glaubendem Empfang der Taufe für die Taufhandlung selbst zu berücksichtigen. Von dieser Grunderkenntnis her stellt Beasley-Murray die Folgefrage, wie die Wirklichkeit der Säuglingstaufe theologisch gedeutet werden muß. Beasley-Murray weist zurecht darauf hin, daß sich eine Bedeutungsverschiebung im Verständnis der Taufe ergibt, wenn die christliche Taufe an Säuglingen, nicht aber an Personen vollzogen wird, die sie im Glauben für sich begehren.

Das grundsätzliche Problem, das beim Übergang von der Gläubigentaufe zur Säuglingstaufe entsteht, besteht darin, daß für die Säuglingstaufe nicht konsistent davon geredet werden kann, daß die nach den neutestamentlichen Taufaussagen mit der Taufe verbundenen Aspekte der Heilswirklichkeit empfangen werden, wenn auf seiten des Täuflings der Glaube als Modus des Heilempfangs nicht angenommen wird. Dieses Problem tritt insbesondere hervor, wenn die Taufe im Zusammenhang mit dem Sterben und Auferstehen mit Christus oder in ihrer Bedeutung als Taufe zur Vergebung der Sünden gedeutet werden soll. Auch der Aspekt neutestamentlichen Taufverständnisses, daß die Taufe ein Bekenntnis des Täuflings war, ist auf die Säuglingstaufe nicht anwendbar.

Beasley-Murray betont zurecht, daß sich jeder Gedanke einer Konkurrenz hinsichtlich der Gnade Gottes beim Vergleich von Säuglingstaufe und Gläubigentaufe von selbst verbietet. Das Argument zugunsten der Säuglingstaufe, das in ihr eine gegenüber der Gläubigentaufe besondere Verdeutlichung der vorlaufenden Gnade Gottes sieht, setzt ein verzerrtes Verständnisses der Gnade Gottes voraus und verschweigt, daß auch bei einer Gläubigentaufe der Täufling ganz und gar ein Schuldner der Gnade Gottes ist.

Ein gewichtiger Einwand Beasley-Murrays gegen die Säuglingstaufe ist, daß sich beim Übergang von der Gläubigentaufe zur Säuglingstaufe der Charakter der Taufe verändert. Die Taufe eines Säuglings kann in dem Sinne, wie es bei einer Gläubigentaufe möglich ist, nicht mehr als eine wirksame Gabe und Bestätigung für heute verstanden werden, sondern nur noch als ein Angebot für morgen, das daran gebunden ist, daß die Heilswirklichkeit, von der die Taufe zeugt, vom Getauften erst noch durch den vom Geist gewirkten Glauben wirksam empfangen wird.

Weil Beasley-Murray in der Säuglingstaufe nicht die Taufe des Neuen Testaments erkennen kann und den Wandel im Charakter der Taufe als derart wesentlich ansieht, führt ihn seine eigene Untersuchung zu dem Schluß, daß Säuglingstaufe und Gläubigentaufe nicht als zwei Formen der einen christlichen Taufe angesehen werden können. Beasley-Murray sieht sich daher nicht in der Lage, die Gültigkeit der Säuglingstaufe anzuerkennen. Dieser Schluß erscheint allerdings nicht unbedingt zwingend. Es ist m.E. zu fragen, ob es nicht Aspekte des neutestamentlichen Taufverständnisses gibt, die auch die Säuglingstaufe als eine gültige christliche Taufe charakterisieren. Zumindest an

zwei Stellen muß Beasley-Murray insofern korrigiert werden, daß sich ein Ansatz ergibt, auch für die Säuglingstaufe Aspekte des neutestamentlichen Taufverständnisses festzuhalten.

Erstens kann der Aspekt der Einverleibung in den Leib Christi auch für die Säuglingstaufe festgehalten werden. Denn von der Aufrichtung einer solchen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Täufling müßte auch dort gesprochen werden können, wo ein Säugling noch nicht zu einer bewußten Wahrnehmung dieser von Gott her aufrichteten Beziehung in der Lage ist. An dieser Stelle liegt ein Defizit bei Beasley-Murray vor. Denn der Gemeinschaftsgedanke scheint für Beasley-Murray nur dort festgehalten werden zu können, wo der menschliche Partner zu einer bewußten Wahrnehmung der Beziehung zu Gott fähig ist.

Zweitens spricht Beasley-Murray in seiner Reflexion auf die Relevanz der Taufe für die Ethik auch die Bedeutung der Taufe als Herrschaftswechsel an, bedenkt diesen Aspekt aber nicht weiter. Gerade mit diesem Aspekt der Taufe als Herrschaftswechsel ist aber ebenfalls ein Ansatzpunkt gegeben, der für eine Deutung der Säuglingstaufe fruchtbar gemacht werden kann in dem Sinn, daß der Säugling durch die Taufe unter die Herrschaft Christi gestellt und somit an Gott übereignet wird.

Wird Beasley-Murrays Ansatz in dieser Weise korrigiert, so kann sein Einspruch gegen die Säuglingstaufe nicht als gegen die Gültigkeit, sondern als gegen die Vorzugswürdigkeit der Säuglingstaufe sprechend bewertet werden. Die Gläubigentaufe ist also der Säuglingstaufe darum vorzuziehen, weil nur bei der Gläubigentaufe alle Aspekte der neutestamentlichen Taufaussagen deutlich werden bzw. bei der Säuglingstaufe einige Elemente neutestamentlicher Tauftheologie gerade nicht anwendbar sind.

In diese Richtung, die Gläubigentaufe als die vorzugswürdigere Form der Taufe anzuerkennen, geht auch Beasley-Murrays Vorschlag an die säuglingstauenden Kirchen, die Gläubigentaufe als Regelform der Taufe einzuführen. Seinen Vorschlag an baptistische Gemeinden, die Gewissensentscheidung des einzelnen, der an der Gültigkeit der eigenen Säuglingstaufe festhält, höher zu bewerten als die dogmatische Überzeugung der Gemeinde und daher auf eine sog. „Wiedertaufe“ zu verzichten, kann als ein erster Schritt zur Annäherung zwischen säuglingstauenden Kirchen und Baptisten bewertet werden. Säug-

lingstauende Kirchen werden Beasley-Murrays Vorschlag aber insofern noch als eine Zumutung empfinden, weil sein Rekurs auf die Gewissensfreiheit des einzelnen auch weiterhin die Möglichkeit vorsieht, eine Taufe zu spenden, wenn eine Person diese für sich begehrt, weil sie die an ihr vollzogene Säuglingstauende nicht als eine gültige christliche Taufe anerkennen kann.

3.2. James W. McClendon³³⁷

Mit der Darstellung der Tauflehre von J. W. McClendon kommen wir zu einer baptistischen Position, die darin typisch baptistisch ist, daß McClendon an der Angemessenheit des Vollzugs einer Taufhandlung nach dem Bekenntnis des Glaubens auch für solche Personen festhält, die nach dem Verständnis der Kirche, in der sie als Säugling getauft wurden, bereits getauft sind³³⁸. Während mit dieser Andeutung eine Pointe des Ansatzes von McClendon bereits vor-skizziert ist, soll die detaillierte Darstellung seiner Position in einem Dreischritt erfolgen:

- Die Taufe als Erinnerungszeichen – allgemeines Taufverständnis.
- Das Problem der Säuglingstaufe.
- Das ökumenische Problem und Empfehlung eines Lösungsansatzes.

Die Betrachtung von McClendons Ansatz ist für die Untersuchung wesentlich, weil mit ihm die Stimme solcher Baptisten zu Gehör gebracht wird, die aus verschiedenen Gründen nicht an ökumenischen Einigungsbemühungen beteiligt waren oder aufgrund ihrer dezidiert baptistischen Position und der damit einhergehenden Ablehnung der Säuglingstaufe beispielsweise im Prozeß um die Abfassung des Lima-Dokumentes von den Vertretern anderer Denominationen kaum gebührend berücksichtigt wurden.

³³⁷ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: J. W. McClendon, *Doctrine: Systematic Theology*, Vol. 2, Nashville, TN: Abingdon Press, 1994.

³³⁸ Als „typisch baptistisch“ wird häufig auch eine solche Auffassung von der Wirklichkeit der Taufe angesehen, bei der allein das Antworthandeln des Menschen für die Taufe konstitutiv, nicht aber auch das Handeln Gottes integrales Element des Taufgeschehens ist. Richtig ist, daß Baptisten das Antworthandeln des Täuflings in der Taufe betonen, nicht aber, daß viele baptistische Theologen ebenso auch ein Gnadenhandeln Gottes in der Taufe vertreten. Daß es sich bei sakramentalen Deutungen der Taufwirklichkeit unter Baptisten, wie sie z.B. in dem Werk G. R. Beasley-Murrays vorliegt (C.3.1), nur um ein vereinzelt und in der Moderne auftretendes Phänomen handle, kann als ein „Mythos“ bezeichnet werden. Vgl. dazu A. P. Cross, *Myth*, 367-91. Eine generelle Gleichsetzung eines nichtsakramentalen Taufverständnisses mit baptistischer Tauflehre wird den unterschiedlichen und divergenten Positionen innerhalb des Baptismus kaum gerecht und ist ebenso irreführend, als würde man die Tauflehren Ulrich Zwinglis und Karl Barths als „typisch reformiert“ bezeichnen.

3.2.1. Die Taufe als Erinnerungszeichen - das allgemeine Taufverständnis

Der Typ des Erinnerungszeichens: McClendon unterscheidet drei Typen von Zeichen, durch die Gott mit Menschen kommuniziert und an ihnen handelt, und durch die Menschen im Rahmen von Gottesdiensten auf Gottes Wort und Handeln antworten können. Die drei Typen von Zeichen sind: [1] Die *großen historischen Zeichen* sind die zentralen Ereignisse in der Geschichte, von denen Altes und Neues Testament berichten, in denen und durch die Gott zum Heil der Menschen handelt – zentral Gottes Heilshandeln in Jesu Christi Sendung, Leben, Sterben und Auferstehen sowie in der Geistverleihung am Pfingsttag. [2] Die zweite Klasse von Zeichen, zu der dann auch die Taufe gehört, ist der Typ der *Erinnerungszeichen* oder „remembering signs“ (386). In Taufe, Abendmahl und in der Evangeliumsverkündigung handelt Gott, um sein Heilshandeln, wie es von den großen historischen Zeichen bezeugt wird, bestimmten Personen und Gemeinschaften zuzueignen: „The historic signs are world-historical, once-for-all; the remembering signs connect that great narrative to this or that believer or believing community now“ (382). Den besonderen Charakter der Erinnerungszeichen bestimmt McClendon wie folgt: „they are distinctive in calling the church back to remembrance of the great story of salvation and expectation of its end. Looking backward and forward, they declare the present presence of Christ with his people“ (386). [3] Die *fürsorglichen Zeichen* oder „providential signs“ als dritter Typ dienen dazu, dem Jünger Jesu Christi in der Nachfolge den Weg zu weisen und ihn zu ermutigen (382).

Die Taufe – ihre Elemente und Wirkungsweise: Fünf Elemente sind für die christliche Taufe nach McClendon charakteristisch. Die ersten drei Elemente sind bereits für die Taufe Johannes des Täufers typisch und kehren bei der christlichen Taufe wieder: [1] Eintritt in die Gemeinschaft derer, die das neue Zeitalter erwartet³³⁹, [2] Umkehr und Bekehrung in Richtung auf die hereinbrechende Zukunft und [3] Sündenvergebung. Für die christliche Taufe kom-

³³⁹ Es scheint mir allerdings fraglich, ob es angemessen ist, in Bezug auf die Johannestaufe von dem Eintritt in eine „Gemeinschaft“ zu reden. Charakteristisch für den Dienst Johannes des Täufers im Gegensatz zum Dienst Jesu war, daß Johannes keine Gemeinschaftsbildung wie Jesus verfolgte, indem dieser einen Jüngerkreis um sich sammelte. Von Gemeinschaftsbildung kann in Bezug auf Johannes m.E. – wenn überhaupt – nur im übertragenen Sinne in Bezug auf eine gemeinsame Endzeiterwartung der Getauften geredet werden.

men noch zwei weitere charakteristische Merkmale hinzu: [4] der Name Jesu Christi und [5] die Gabe des Geistes Gottes. Geht es in der Taufe um die Einfügung in die Gemeinde als den Leib Christi, Sündenvergebung, unsere Verbindung mit dem Leben Jesu Christi und Geistverleihung, so stellt sich die Frage, wie die Taufe solche großen und bedeutenden Dinge wirken kann. Zur Beantwortung dieser Frage ist es nach McClendon ungenügend, lediglich auf Gott als den in der Taufe Handelnden zu verweisen und dabei von dem Täufling und der Gemeinde abzusehen „for while in Scripture the believer, the community, Christ, and the Spirit are all depicted as active agents in baptism, Scripture also speaks of the baptismal act itself as effectual“ (387)³⁴⁰. Es ist an diesem Punkt, daß sich McClendon ausdrücklich gegen eine Interpretation der Taufe wendet, die die Taufe „nur“ als ein Symbol versteht, welches auf die der Taufe vorausgehende Bekehrung lediglich hinweist bzw. diese symbolisiert³⁴¹. Von der Taufe als Zeichen muß gesagt werden: „In the prophetic and baptist heritage baptism is not merely a symbol but a *sign*, for it is the nature of signs not only to betoken but to do something, to convey something“ (388)³⁴². Für eine adäquate theologische Interpretation der Taufe als „acted sign“ ist es nun nach McClendon wesentlich, daß die Taufe weder nur als eine Tat des Menschen noch nur als eine Tat Gottes verstanden wird, sondern im Sinne des Konzepts einer doppelten Urheber- bzw. Autorschaft die Tateinheit des Handelns Gottes und des Menschen als wesentlich erkannt wird: „human action and divine action converge in baptism and indeed are one“ (389). Da auf menschlicher Seite sowohl der Täufling als auch – in Person des Täufers – die Gemeinde handeln, ergibt sich sogar eine dreifache Autorschaft: „In baptism, the agency is actually triple: God’s action, the candidate’s, and the church’s“ (389). Diese dreifache Handlungseinheit ist für das Verständnis der Taufe als effektives Zeichen wesentlich. Das bisher zum Verständnis der Wirklichkeit

³⁴⁰ Als biblische Belegstellen für diese Aussage verweist McClendon auf Lk. 3,16; 1Kor. 1,14ff; Apg. 2,38; 1Petr. 3,21.

³⁴¹ Die Begriffe „Mysterium“, „Sakrament“ und „Symbol“ hält McClendon wegen der mit ihnen aufgrund ihrer Begriffsgeschichte verbundenen Assoziationen für die Bezeichnung der Taufe für weniger geeignet und bevorzugt daher den Begriff des Zeichens. Vgl. dazu den Exkurs bei McClendon, *Doctrine*, 387f.

³⁴² Im Anschluß an diese Stelle bezieht sich McClendon ausdrücklich auf die Sprechakttheorie J. L. Austins.

der Taufe Gesagte kann in McClendons eigenen Worten wie folgt zusammengefaßt werden: „So far, we have found a current, contextual *approach* to baptism: it is a triply enacted sign, a deed in which *God* and *candidate* and (through its designated minister) *church* all act to effect a turn in one life-story (the candidate's) on the basis of Jesus' crucified and risen life. Baptism brings those two lives together in the ongoing 'life-story' of the people of God" (390).

Der Normalfall – zwei Modelle: Für seine weiteren Überlegungen zur Wirklichkeit der Taufe legt McClendon zugrunde, was er den „Normalfall“ bzw. „standard case“ der Taufe nennt (390). Dem Neuen Testament folgend können für McClendon zwei Formen der Taufe unterschieden werden, die beide den Standardfall widerspiegeln: [1] Die Taufe des Paulus: Der Taufe des Paulus geht ein radikales Eingreifen Gottes voraus, das zur Bekehrung des Paulus und – dieser folgend – zu seiner Taufe führt. [2] Die Taufe Jesu: Im Fall der Taufe Jesu handelt es sich nicht um eine Bekehrung wie im Fall des Paulus, sondern vielmehr um einen Schritt der Erfüllung – ein Modell der Taufe, das McClendon im Leben vieler Menschen verwirklicht sieht: „many more have found it possible to come in faith to baptism's waters as Jesus did, not converted *from* flagrant opposition to him, but turning *with* him toward a life of full faithfulness" (390).

Das Leitprinzip: Für beide Formen der Taufe erkennt McClendon ein Leitprinzip: „because baptism is a sign of *salvation*, a sign of the new in Christ ..., none who in good faith seeks this sign is to be turned away" (391). Dieses Leitprinzip, daß die Taufe frei und für alle Menschen ist, die sie im Glauben begehren, bewahrheitet sich an Schlüsselstellen der Ausbreitung des Christentums, wie sie von der Apostelgeschichte berichtet werden³⁴³. Die komplementäre Wahrheit faßt Paulus in Gal. 3,28 in der Aussage, daß von der Taufe herkommend und angesichts des in der Taufe verbürgten Heils kein Unterschied mehr gilt. Zu Spannungen und Problemen in Bezug auf dieses Leitprinzip kommt es nach Auffassung McClendons allerdings mit dem Auftreten der Säuglingstaufe in der alten Kirche.

³⁴³ Vgl. z.B. die Taufe des Kämmerers durch Philippus in Apg. 8,36 oder die Taufe des römischen Hauptmanns Kornelius durch Petrus in Apg. 10,47.

3.2.2. Das Problem der Säuglingstaufe

Das sich für McClendon aus den biblischen Zeugnissen ergebende Leitprinzip für die Taufe, daß jeder, der die Taufe glaubend für sich begehrt, sie auch empfangen darf, sieht McClendon mit dem Auftreten der Praxis der Säuglingstaufe außer Kraft gesetzt. Das sich mit der Säuglingstaufe ergebende Problem entsteht für McClendon daraus, daß weder das Modell der Taufe Jesu noch das der Taufe des Paulus auf den Kandidaten anwendbar ist und es auch nicht möglich ist, daß die Taufe in Freiheit von solchen begehrt werden kann, die sie als Säugling nach dem Verständnis der sie taufenden Kirche empfangen hatten und darum als getauft gelten. Damit wird allen, die als Säugling getauft wurden und werden, das Privileg genommen, die Taufe für sich zu begehren und die Worte, die bei der Taufe gesprochen werden, über dem eigenen Leben zu hören und sich an die eigene Taufe zu erinnern.

Darüber hinaus ging McClendon zufolge mit der Praxis der Säuglingstaufe, verbunden mit anderen Entwicklungen in der Kirchengeschichte wie der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, eine theologische Grundbedeutung der Taufe verloren: Die Taufe verlor „its status as the commissioning of disciples setting out on their faith journey“ (391). Dafür traten zwei alternative Modelle an die Stelle der beiden Modelle, wie sie oben beschreiben wurden: [1] das westliche Modell, in dem die Säuglinge früh nach ihrer Geburt getauft werden und dann später einen Bildungsprozeß durchlaufen, der hinführt zur Konfirmation als Frucht der Taufe; [2] das östliche Modell, in dem Säuglinge getauft und gesalbt werden und ihnen die Eucharistie gewährt wird als in einem geschlossenen Prozeß und sie dadurch Glieder der Kirche werden.

3.2.3. Das ökumenische Problem und Empfehlung eines Lösungsansatzes

Das ökumenische Problem: Zum ökumenischen Problem wird die Säuglingstaufe v.a. darum, weil etliche Kirchen – wie z.B. die baptistischen – solchen Menschen, die als Säugling getauft wurden, beim Übertritt nach einem Bekenntnis ihres Glaubens die Taufe gewähren. Während nun solchen Kirchen vorgeworfen wird, das schlechthin Unwiederholbare zu wiederholen, wird von diesen Kirchen in umgekehrter Richtung die Säuglingstaufe erst gar nicht als legitime und gültige Taufe anerkannt (392).

Das prinzipielle Versagen des Weltkirchenrat-Ökumenismus in der Tauffrage: Dem vom ökumenischen Rat der Kirchen angeregten und angeleiteten Prozeß zur Überwindung der Problematik gegenseitiger Taufanerkennung wirft McClendon Versagen an einer entscheidenden Stelle vor: Zwar gelang es, eine Einigung für das Problem der gegenseitigen Taufanerkennung zu erlangen; diese wurde aber lediglich dadurch erreicht, daß die Überzeugungen derer übergangen wurden, die – aus verschiedensten Gründen – nicht am Prozeß der Einigung beteiligt bzw. in Grundfragen anderer Überzeugung waren. McClendon sieht dies in besonderer Weise für das Lima-Dokument zur Taufe gegeben³⁴⁴.

In Richtung auf eine ökumenische Lösung – ein baptistischer Vorschlag: Bevor McClendon seinen eigenen Lösungsansatz darstellt, bezieht er sich anerkennend auf die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche, die zu einer Neubewertung der christlichen Initiation als eines Prozesses aus den eng zusammengehörenden Elementen der Taufe, der Konfirmation und des ersten Abendmahls geführt hat. Diese Entwicklung verdient nach McClendons Auffassung stärkere Beachtung und Erörterung ihrer Implikationen (393)³⁴⁵. Am Anfang eines ökumenischen Lösungsansatzes steht für McClendon eine gründliche Auseinandersetzung und Klärung des theologischen Anliegens, das hinter der von Baptisten favorisierten Praxis der Gläubigentaufe steht.

Ausgangspunkt für McClendons baptistischen Lösungsvorschlag für das mit der Säuglingstaufe gegebene ökumenische Problem ist die Frage, wie die Säuglingstaufe als solche zu bewerten ist. Die Säuglingstaufe läßt sich mit keinem der beiden Standardmodelle biblischer Taufpraxis identifizieren: weder entspricht sie dem Modell der Taufe des Paulus noch dem der Taufe Jesu, sondern ist nach McClendons Ansicht am ehesten in Analogie zu der Taufe zu interpretieren, die die Jünger aus Ephesus empfangen hatten (Apg. 19,1-7), „who lacked both trust in Jesus and the Spirit’s infilling, so that they needed baptizing again in order to *repair* this lack“ (395). Mit dieser seiner Beschreibung der Situation der Jünger aus Ephesus und seiner Deutung der Lösung mit dem Begriff der „Reparatur“ weist McClendon den Weg, auf dem für Baptisten seiner

³⁴⁴ Vgl. *Dokumente*, Bd. 1, 545ff.

³⁴⁵ Einen kurzen Überblick über die Neuordnung in der römisch-katholischen Kirche gibt B. Fischer, *Initiationsriten*, 667.

Meinung nach auch eine Lösung für das ökumenische Problem zu finden ist: „The appropriate remedy for an impaired baptism is not its utter denial („this is no baptism“), but its *repair*: we may ... by this repetitive act *regularize the original one* rather than deny its (impaired) existence“ (396). Bei dem Konzept der Taufreparatur³⁴⁶ geht es also nicht darum, daß eine frühere Taufe als nicht vollzogen, existent oder ungültig erklärt wird, sondern: Für McClendon kann auch bei einem Ritus der Taufreparatur der früher vollzogene Ritus und der Glaube, der in seiner Folge entstanden ist, anerkannt werden. McClendon gesteht also zu, daß der frühere Ritus nicht verleugnet werden muß, und er selbst benutzt hinsichtlich der Säuglingstaufe den Begriff „Taufe“. Aus dem Zusammenhang ist allerdings klar, daß es sich bei der Säuglingstaufe nur um eine defektive Taufe handeln kann, die der Reparatur bedarf. McClendon zieht es im Fortgang seiner Überlegungen darum auch vor, von der Säuglingstaufe eher als „Ritus“ denn als „Taufe“ zu reden. Aus den obigen Ausführungen ist zudem evident, daß McClendon die Säuglingstaufe lediglich in Analogie zur Johannestaufe als Taufe versteht, nicht aber als eine im Vollsinn christliche Taufe anerkennt.

Die Nur-einmal-Regel: Mit seiner Lösung setzt sich McClendon v.a. dafür ein, daß das Leitprinzip der Taufe wieder zur Geltung gelange, daß, wer immer die Taufe im Glauben begehrt, sie auch empfangen möge. Verstoßen Baptisten dann aber – wenn sie also diesem Leitprinzip folgen und auch solche taufen, die eine Umkehrtaufe begehren, obwohl sie bereits als Säugling getauft wurden – verstoßen Baptisten damit nicht gegen ein anderes Grundprinzip der Taufpraxis: die „Nur-einmal-Regel“, die in der Auseinandersetzung zwischen Augustin und den Donatisten entwickelt wurde? McClendon wendet ein, daß, obwohl es so scheinen mag, daß Baptisten gegen diese Regel handeln, doch ein wesentlicher Unterschied zu beachten ist: Ging es in der Auseinandersetzung zwischen Augustin und den Donatisten um die Person des *Täufers*, so geht es in der Diskussion um die Säuglingstaufe um die Person des *Täuflings* und da-

³⁴⁶ M.E. ist der Begriff „Reparatur“ unglücklich gewählt, zumindest wenn man den englischen Begriff „repair“ direkt ins Deutsche übersetzt. Als eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für „repair“ böte sich u.a. auch der Begriff „Erneuerung“ (engl. „renewal“) an, so daß sich – m.E. angemessener – von Tauferneuerung sprechen ließe.

mit um die Integrität des Zeichens der Taufe selbst: „at stake in the current discussion is the integrity of the one baptized and so of the sign itself“ (397)³⁴⁷.

3.2.4. Zusammenfassende Reflexion

Die folgende zusammenfassende Reflexion soll sich an drei Themenkreisen orientieren und für diese fruchtbare wie problematische Aspekte der Ausführungen McClendons herausstellen.

Die Taufe als Erinnerungszeichen: Angesichts der mit einer langen Problem- und Theologiegeschichte beladenen Begriffe „Sakrament“ bzw. „Mysterium“ tut McClendon m.E. gut daran, auf den Gebrauch dieser Begriffe zu verzichten und statt dessen mit dem Begriff des Zeichens zu arbeiten, weil ihm dieser u.a. auch wegen des biblischen Sprachgebrauchs geeigneter scheint. Es ist positiv hervorzuheben, daß McClendon den Zeichenbegriff in Bezug auf die Taufe mit dem Konzept der doppelten bzw. dreifachen Autorschaft derart interpretiert, daß der Zeichenbegriff sowohl die Aktivität des Menschen wie auch die Aktivität Gottes in der Taufe zum Ausdruck bringen kann. Neben den anderen Elementen, die für McClendon nach dem biblischen Zeugnis für ein Verständnis der Taufe wesentlich sind, ist es gerade das Wirken Gottes in der Taufe, das die Taufe zu einem „effektiven“ bzw. „wirksamen“ Zeichen macht.

³⁴⁷ Ähnlich wie McClendon erwägt auch E. Geldbach, *Taufe*, 197, ob der Einspruch gegen die baptistische Praxis, solche Menschen zu taufen, die bereits als Säugling getauft wurden, zurecht erhoben wird. Geldbach gibt zu bedenken, daß die baptistische Praxis als Antwort auf die Problematik einer unterschiedslosen Säuglingstaufe verstanden werden kann. Geldbach bezieht sich auf das Argument von Täufern der Reformationszeit, die auf die „Wiedertaufe“ in Apg. 19,1ff. verwiesen, wo berichtet wird, daß Jünger, die bereits mit der Johannestaufe getauft waren, „auf den Namen des Herrn Jesu“ getauft wurden. Anschließend an diese Begebenheit sind also zwei Deutungen möglich: [1] Wird die baptistische Taufpraxis, solche Menschen zu taufen, die bereits als Säugling getauft wurden, als eine „Wiedertaufe“ verurteilt, so können Baptisten leicht darauf verweisen, daß es bereits im Neuen Testament das Beispiel einer „Wiedertaufe“ gibt und diese offensichtlich selbst vom Apostel Paulus gutgeheißen wurde. [2] Wird die Säuglingstaufe in solcher Weise als Johannestaufe qualifiziert, so kann man von ihr zwar als einer Taufe reden, muß aber zugleich darauf verweisen, daß es sich dabei nicht um eine christliche Taufe im Vollsinn handelt, und daß Baptisten daher die Gläubigentaufe, die eine bereits als Säugling getaufte Person empfängt, nach ihrem Verständnis als die erste christliche Taufe an dieser Person vollziehen – es sich also nur im uneigentlichen Sinn um eine „Wiedertaufe“ handelt.

Charakteristisch für McClendons Verständnis der Taufe ist darüber hinaus, daß für ihn die Glaubensantwort des Täuflings konstitutiv für einen rechten Vollzug der Taufe ist. Die Säuglingstaufe ist für McClendon eine defektive Taufe, weil bei ihr die menschliche Glaubensantwort als integraler Bestandteil der Taufhandlung fehlt. Eine solche defektive Taufe kann und darf aus baptistischer Sicht durch eine Handlung der Umkehrtaufe „repariert“ werden. Die Folgeprobleme, die sich mit einer solchen Deutung der Säuglingstaufe ergeben, sollen bei den nächsten beiden Themenkreisen bedacht werden.

Das Konzept der Taufreparatur: Ein Aspekt von McClendons Lösungsansatz für das ökumenische Problem, das sich aus der Praxis der Säuglingstaufe ergibt, ist sein Konzept der Taufreparatur. Durch die baptistische Praxis der Taufe eines Menschen, der bereits als Säugling getauft wurde, soll und braucht nach McClendon nicht geleugnet werden, daß der betreffende Mensch als Säugling bereits eine Taufe empfangen hat. Was bei der Säuglingstaufe allerdings fehlte – die Integration des Glaubensbekenntnisses des Täuflings – kann nun integraler Bestandteil der Umkehrtaufe sein und eine Säuglingstaufe somit repariert bzw. vervollständigt werden.

Als positiv an McClendons Konzept der Taufreparatur erscheint mir, daß es ermöglicht, die baptistische Praxis der Taufe bereits als Säugling getaufter Menschen nicht als eine Negierung der bereits vollzogenen Säuglingstaufe zu werten. Verbunden mit einer Entkräftung der „Nur-einmal-Regel“, weil sie das Problem der Säuglingstaufe nicht trifft, würde dieser Ansatz ermöglichen, Gemeinschaft mit Baptisten zu erreichen, ohne einen Verzicht auf die Praxis der sog. „Wiedertaufe“ zur Voraussetzung zu machen. Ein solcher Ansatz liefe allerdings auf eine Neuinterpretation hinaus: Baptisten müßten davon Abstand nehmen, die Säuglingstaufe als „Nicht-Taufe“ bzw. nur als Kindersegnung zu werten, bräuchten selbst aber nicht auf ihre Praxis der Taufe bereits als Säugling getaufter Personen verzichten. Auf der anderen Seite müßten säuglingstauende Kirchen davon Abstand nehmen, die baptistische Praxis der Taufe bereits als Säugling getaufter Menschen zu verurteilen, bräuchten selbst aber ihre Praxis der Säuglingstaufe nicht aufgeben.

Trotz dieser zunächst positiven Bewertung des Vorschlags von McClendon bleibt m.E. zu überlegen, ob erstens der Terminus „Taufreparatur“ für den beim Übertritt in eine Baptistengemeinde von McClendon befürworteten Ritus

glücklich gewählt ist und ob es sich zweitens bei diesem Ritus um einen Taufritus handeln sollte. Der Hauptstreitpunkt an dieser Stelle ist sicher darin zu sehen, ob die „Nur-einmal-Regel“ für das Problem der Säuglingstaufe zur Anwendung kommen kann und muß oder ob sie nicht anwendbar ist, weil sie auf einen anderen Problembereich gerichtet war und ist. Sollte es sich allerdings als möglich und als mit der neutestamentlichen Lehre von der Taufe im Einklang erweisen, daß die Säuglingstaufe als eine vollständige und intakte christliche Taufe betrachtet werden kann, so mag erstens der Terminus einer „Tauf-erneuerung“ als Bezeichnung für den Ritus angemessener erscheinen, der bei einem Übertritt in eine Baptistengemeinde vollzogen wird, und sollte zweitens dieser Ritus deutlich unterscheidbar von einem Taufritus sein.

Taufe Jesu und des Paulus als Normmodelle mit Ausschließlichkeitsanspruch? Charakteristisch für McClendons Tauflehre ist zudem, und dies war auch schon in den beiden obigen Themenkreisen impliziert, daß er von den beiden Modellen der Taufe Jesu und des Paulus her die Gläubigentaufe als Normalfall der christlichen Taufe versteht. Der Hinweis McClendons, daß bereits die neutestamentlichen Zeugnisse zwei Modelle der Taufe kennen – die Umkehrtaufe wie im Falle des Saulus-Paulus und die Taufe als Element eines Prozesses wie im Falle Jesu – legt nahe, daß auch Christen bereits ein Modell für den Umgang mit ihren Neugeborenen gegeben ist – nämlich das der Taufe Jesu – und sie daher die Gläubigentaufe als Element eines Prozesses der Säuglingstaufe vorziehen sollten.

Auch wenn man dieser Empfehlung folgt, so ist dennoch ein wesentlicher Unterschied darin zu sehen, ob eine bestimmte *Praxis*, die sich im Neuen Testament vorfindet, als solche zu einer Norm erhoben wird, der dann alle folgenden Generationen der christlichen Kirche zu folgen haben, oder ob die neutestamentliche *Lehre* als Norm betrachtet wird. McClendon tendiert – wie auch andere Baptisten – dazu, die neutestamentliche Praxis zu einer Norm zu erheben, an der sich dann die Praxis der Kirche zu orientieren hat. Als Kriterium für die Entwicklung kirchlicher Praxis kann aber nicht schon die Praxis der frühen Kirche als solche, sondern nur die in den neutestamentlichen Schriften enthaltene Lehre gelten. Würde die Praxis der Urgemeinde als solche schon Kriterium und Norm für kirchliches Handeln sein, so wäre ja jede Entwicklung und Anpassung kirchlicher Praxis an geschichtliche Gegebenheiten durch die

Geschichte der Kirche hindurch ausgeschlossen. Die eigentliche Frage muß daher lauten, ob die in den neutestamentlichen Schriften zum Ausdruck gebrachte Auffassung von der Wirklichkeit der Taufe im Sinne McClendons dahingehend zu interpretieren ist, daß die Säuglingstaufe als defektive bzw. unvollständige Taufe bewertet werden muß und darum einer Reparatur bedarf, oder ob ein von den neutestamentlichen Schriften ausgehendes Konzept die Möglichkeit offenläßt, die Säuglingstaufe als vollständige und gültige Taufe zu interpretieren.

Mit dieser Fragestellung sind wir am Übergang zu den nächsten beiden Kapiteln angelangt und kommen damit zu zwei Lösungsansätzen für das Problem gegenseitiger Taufanerkennung aus baptistischer Feder, die sich darin gleichen, daß sie die Säuglingstaufe als eine gültige und vollständige Form der christlichen Taufe verstehen und darum eine Gläubigentaufe von Menschen entbehrlich machen, die in eine Baptistengemeinde übertreten wollen und bereits als Säugling getauft wurden.

3.3. S. Mark Heim³⁴⁸

In seinem Aufsatz *Baptismal Recognition and the Baptist Churches* trägt Mark Heim einen Lösungsansatz für das Problem gegenseitiger Taufanerkennung aus baptistischer Perspektive, bei dem er eine gegenseitige Anerkennung der Taufe auf dem Hintergrund eines Gesamtverständnisses christlicher Initiation befürwortet. Bevor aber der Lösungsansatz Heims im engeren Sinne zur Darstellung kommen soll, ist es ratsam, dem Aufriß des Aufsatzes folgend, einen Teil vorwegzustellen, in dem auf einige grundlegende Aspekte eingegangen werden soll, die eine gegenseitige Anerkennung der Taufe von baptistischer Seite her bedingen.

3.3.1. Aspekte baptistischen Taufverständnisses, die eine gegenseitige Taufanerkennung bedingen

Trotz einer Vielfalt baptistischer Theologie und einer Vielzahl baptistischer Traditionen gibt es einige, fast allen Baptisten gemeinsame Anschauungen, die jeder Überlegung zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zugrunde liegen. Dabei sind drei Themenkreise von besonderer Bedeutung: [1] das biblische Paradigma der Gläubigentaufe, [2] die Bedeutung der Taufe, [3] das Verständnis der Kirche.

Bevor wir uns diesen drei Themen näher zuwenden, soll im Anschluß an Heim noch auf ein besonderes Merkmal baptistischer Herangehensweise an das Thema der gegenseitigen Taufanerkennung aufmerksam gemacht werden. Heim weist darauf hin, daß Baptisten in der Frage gegenseitiger Taufanerkennung einen Ansatz verfolgen, welcher den sonst in ökumenischen Gesprächen zwischen anderen Kirchen üblichen Argumentationslinien geradezu konträr läuft: Für baptistische Ekklesiologie ist es charakteristisch, daß eine korrekte Ausübung der Taufe nicht konstitutiv ist für das Kirchesein oder für die Zugehörigkeit einer Person zur Kirche als dem Leib Christi: „Baptists understand the church to be constituted by God’s act in Christ and the free human response to that gracious, initiating act“ (151). Die Wertung der Gläubigentaufe als die theologisch angemessene Form der Taufe ist aufs engste verbunden mit dem

³⁴⁸ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: S. Mark Heim, *Baptismal Recognition and the Baptist Churches*, in: Michael Root and Risto Saarinen, Eds., *Baptism and the Unity of the Church*, Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans/ Geneva: WCC Publications, 1998, 150-163.

Verständnis der Kirche als bestehend aus Gläubigen, die Gottes gnädige Initiative an sich erkennen und annehmen. Die paradoxe Kehrseite dieser Auffassung besteht darin, daß, obwohl Baptisten allein die Gläubigentaufe als gültige Form der Taufe anerkennen, sie diese Taufe weder als heilsnotwendig noch als notwendiges Merkmal für die Existenz der Kirche ansehen: „For Baptists, then, Christian unity, mutual recognition of each other as Christians and as parts of the one church, may exist where ‚baptismal unity’ in the sense of recognition of the full validity of each other’s practice does not“ (151)³⁴⁹.

Nach dieser grundsätzlichen Bemerkung zur baptistischen Betrachtungs- und Verfahrensweise können wir uns nun den spezifischen Elementen baptistischen Taufverständnisses zuwenden, die eine gegenseitige Taufanerkennung nach Heims Auffassung wesentlich bedingen.

[1] *Das biblische Paradigma der Gläubigentaufe*: Als erstes bedeutsames Kennzeichen baptistischen Taufverständnisses nennt Heim die von Baptisten häufig für ihre Bevorzugung der Gläubigentaufe angeführte Begründung, daß diese das neutestamentliche Paradigma der Taufe darstelle. Dies darf nun aber Heim zufolge nicht dahingehend mißverstanden werden, als ergebe sich die Bevorzugung der Gläubigentaufe allein aus der Tatsache, daß sie allein von den neutestamentlichen Zeugnissen als die übliche Praxis der Urgemeinde bezeugt wird, sondern: „Baptists insist on that paradigm because they believe the

³⁴⁹ Als Illustration dieser Anschauung soll hier eine Passage aus dem Dokument *Believing and Being Baptized* der Baptist Union of Great Britain, 22 f., dienen (zit. bei Heim, *Recognition*, 152):

[We] observe that the direction in much ecumenical debate is *from* the act of baptism *to* the nature of the Church and its ministry. The hope is often expressed that once the baptism of *individuals* has been mutually recognized, it might be possible to proceed to what are felt to be the “more difficult” matters of recognition of *ecclesial* realities, such as ministry and sacrament. Bafflement is often expressed as to why Baptists will not apparently take what is widely seen to be the “easiest” step of recognizing a common baptism as the basis for unity.

However, as Baptists our direction of thought is *from* the nature of the church *to* the meaning of baptism: it is because we understand the core of the church community to be committed disciples of Christ ... that we understand baptism to be the seal of the Spirit for a believing and obedient disciple. At the same time, this means that we can recognize the realities of church and ministry existing among others, regardless of the mode of baptism they exercise ...

New Testament practice *exemplifies* the meaning of Christian initiation and the nature of the church“ (151). Baptisten halten im allgemeinen daran fest, daß sich die Praxis der Gläubigentaufe als einzige Form der Taufe mit Sicherheit aus den neutestamentlichen Texten ableiten läßt und es sich als unmöglich erwiesen hat, einen klaren biblischen Auftrag zur Säuglingstaufe zu erheben³⁵⁰.

[2] *Das biblische Verständnis der Taufe*: Aus der o.g. Tatsache, daß die Gläubigentaufe die einzig sicher bezeugte Form der Taufe in den neutestamentlichen Schriften ist, ergibt sich allerdings auch für Baptisten noch nicht, daß die Gläubigentaufe allein aus diesem Grund schon zur Norm würde. Daß die Gläubigentaufe für Baptisten die Norm der Taufe darstellt, ergibt sich für Heim weniger aus ihrem alleinigen Bezeugtsein in den neutestamentlichen Schriften als aus den neutestamentlichen Aussagen zum Wesen der Taufe³⁵¹: „If baptism is participation in Christ’s death and resurrection; if the model of baptism is ... Jesus’ own baptism by John in the Jordan and his ‘baptism’ in death and resurrection; then the true meaning of baptism is most fully expressed in a practice in which the believer participates through a voluntary personal identification with Christ” (154).

[3] *Das Verständnis der Kirche*: Mehr als der Einwand gegen die Säuglingstaufe an sich ist der Dreh- und Angelpunkt baptistischer Überzeugung nach Heims Auffassung der Einwand gegen eine Ekklesiologie, die mit der Säuglingstaufe verbunden ist oder sich aus ihr ableitet. Heim zitiert hier die prägnanten Worte Thorwald Lorenzens: „The name ‚Baptist’ is unfortunate because it may cover up that for Baptists the decisive issue is not baptism as such but ‚the living Church of confessing Christians’“³⁵² (154). Im Mittelpunkt baptistischer Ekklesiologie steht die Auffassung, daß eine Person in Christus und in die universale Kirche hinein getauft wird, nicht in eine spezielle Denomination. Daraus folgt, daß die Taufe in die Kirche als den Leib Christi grundsätzlich unterscheidbar ist von der Mitgliedschaft in einer speziellen Kirche oder Gemeinde. Bei Baptisten äußert sich diese Unterscheidung praktisch und

³⁵⁰ „Unsichere“ Texte wie die Erwähnung der Haustaufe fallen für eine Argumentation aus, weil sie weder für die Existenz noch für die Nichtexistenz der Praxis der Säuglingstaufe einen eindeutigen Anhalt bieten.

³⁵¹ Als Belegstellen verweist Heim auf Röm. 6; Gal. 3,26 f.; Kol. 2,12.

³⁵² T. Lorenzen, *Baptists*, 22.

liturgisch darin, daß die Aufnahme in die Gemeinde durch einen zusätzlichen, gesonderten Akt erfolgt. Weil die Kirche als der Leib Christi, zu der der Täuflings hinzugefügt wird, von Baptisten primär als eine geistliche Wirklichkeit verstanden wird, darum wird auch die Einheit der Kirche primär als eine geistliche Wirklichkeit begriffen und die Realisierung einer einzigen institutionellen und vereinigten Kirche ist für Baptisten daher nur von nachgeordneter Bedeutung. Die Einheit der Kirche ist eine Wirklichkeit, die für baptistisches Verständnis aufgrund der geistlichen Einheit des Leibes Christi und der Gliedschaft aller Christen am Leibe Christi immer schon vorgegeben ist.

3.3.2. Lösungsansatz für eine gegenseitige Taufanerkennung

Die erste Frage in der Diskussion um mögliche Lösungsansätze für das Problem gegenseitiger Taufanerkennung muß nach Heim lauten: „*what one expects to be entailed in the recognition of baptism*“ (156). In eine Sackgasse führt Heim zufolge ein solcher Lösungsansatz, der von Baptisten verlangt, auf das Recht und die Möglichkeit zu verzichten, ihre Mitgliedschaft derart zu regulieren, daß sich baptistische Gemeinden konstituieren als Gemeinden von bekennenden Gläubigen.

Unterscheidung von denominationsinterner Überzeugung und gegenseitiger Anerkennung: Einen möglichen Lösungsansatz sieht Heim vorgezeichnet im Lima-Dokument zur Taufe, das in Paragraph 15 erklärt: „Kirchen erkennen zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus an, wenn vom Taufkandidaten Jesus als der Herr bekannt worden ist oder, im Falle der Säuglingstaufe, wenn das Bekenntnis von der Kirche (Eltern, Erziehungsberechtigten, Paten und Gemeinde) abgelegt und später durch persönlichen Glauben und persönliches Engagement bekräftigt wurde“³⁵³.

Während im allgemeinen diejenigen Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, sie zugleich auch als eine vollständige Initiation in die Kirche ansehen, können Baptisten an diesem Punkt nicht zustimmen. Das Lima-Dokument weist an dieser Stelle einen Ausweg, indem es darauf verweist, daß Kirchen mehr und mehr ihre Taufe gegenseitig *anerkennen*, wenn es sich entweder um eine Gläubigentaufe handelt oder eine Säuglingstaufe gefolgt von einem späteren Glaubensbekenntnis. In einem ersten Interpretationsschritt geht es ~~Heim um die Unterscheidung~~ dessen, was einerseits interne Überzeugung

³⁵³ *Dokumente*, Bd. 1, 555.

um die Unterscheidung dessen, was einerseits interne Überzeugung einer Kirche ist, für die Personen durch die Säuglingstaufe vollständig in die Kirche eingefügt werden, und was andererseits auf der Ebene ökumenischer Anerkennung von anderen Kirchen erwartet wird. Als Folge dieser Unterscheidung würde von den ökumenischen Dialogpartnern Unterschiedliches erwartet werden: Von Baptisten würde erwartet werden, daß sie die Administration einer Säuglingstaufe in einer anderen Kirche als gültig anerkennen, insofern sie alle „äußeren“ Elemente einer Taufhandlung beinhaltet, und dies sollte, wenn zu dieser Taufe ein persönliches Bekenntnis des Getauften hinzukommt, eine Wiederholung des Ritus unnötig machen³⁵⁴. Von den säuglingstauenden Kirchen würde dies auf der anderen Seite verlangen, daß sie eine Anerkennung der Säuglingstaufe nicht per se erwarten, sondern erst dann, wenn der vollzogenen Taufe auch das persönliche Glaubensbekenntnis des Getauften gefolgt ist.

Das Konzept vollständiger christlicher Initiation: Heims Ausführungen zum Konzept der vollständigen christlichen Initiation zeigen einen weiteren Schritt auf, wie anhand des im Paragraphen 15 des Lima-Dokuments angedeuteten Konzepts aus baptistischer Perspektive eine weitere Möglichkeit aufgewiesen werden kann, zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe zu kommen. Heim macht zunächst auf ein Problem aufmerksam, das leicht entsteht, wenn nicht klar ist, worum es bei dem Konzept der vollständigen christlichen Initiation geht. Das Problem tritt dann auf, wenn statt von „vollständiger christlicher Initiation“ von „vollständiger Taufe“ geredet wird, wobei sich dann u.a. nahelegen könnte von einer „Vervollständigung der Säuglingstaufe“ zu reden. Auf der einen Seite werden Säuglingstauende natürlich dem Sprachgebrauch und dem Konzept einer „Vervollständigung der Säuglingstaufe“ widersprechen, weil ein solches den Gedanken einschließt, daß die Taufe, die an einem Säugling vollzogen wurde, nicht vollständig, nicht vollkommen oder in irgendeiner

³⁵⁴ Es erscheint mir an dieser Stelle allerdings fragwürdig, daß sich Heim, *Recognition*, 157, lediglich auf die „outward elements“ der Säuglingstaufe, so als käme der Säuglingstaufe keine innere geistliche Wirklichkeit zu, die es zu beachten gelte. Diese Konzentration auf die „äußere“ Handlung bei der Säuglingstaufe bei Heim ergibt sich m.E. konsequent aus seiner allgemeinen Tendenz, das menschliche Bekenntnis als das wesentliche Element an der Taufhandlung zu betrachten (vgl. a.a.O. 152 f.). Fällt dieses dann aus, wie im Falle der Säuglingstaufe, so bleibt nur noch ein äußerer Ritus, der um das Wesentliche entleert ist und dem das Wesentliche dann später in Form eines nachgeholtten Bekenntnisses hinzugefügt werden muß.

Weise in sich defizitär war. Auf der anderen Seite halten Baptisten nach Heim daran fest „that baptism is ‚completed‘ by the personal act of faith ... not by the ‚correct‘ performance of the rite which happens to include individual confession. In believer’s baptism this crucial element of completion *precedes* the act of baptism and is reflected and embodied in that act” (158 f.)³⁵⁵.

Auch in solchen Baptistengemeinden, die für eine Aufnahme in die Gemeinde auf eine Gläubigentaufe verzichten, wenn die betreffende Person als Säugling getauft wurde, wird ein persönliches Glaubensbekenntnis des Kandidaten als erforderlich für die Aufnahme in die Gemeinde angesehen. Der Angelpunkt für das Problem gegenseitiger Taufanerkennung kann vor diesem Hintergrund wie folgt formuliert werden: Bedeutet die Tatsache, daß also die Säuglingstaufe allein noch nicht als hinreichend für die Gemeindemitgliedschaft angesehen wird, [1] daß die Säuglingstaufe selbst als unvollständige Taufe betrachtet wird und es daher durch den Akt des persönlichen Bekenntnisses eines Aktes der Vervollständigung bedarf, oder [2] daß die Säuglingstaufe als solche zwar – aus der Perspektive des Konzepts der vollständigen Initiation – als vollständige Taufe angesehen wird, zu der aber über den Akt der Taufe hinaus für eine vollständige Kirchen- oder Gemeindemitgliedschaft noch andere Elemente hinzukommen müssen? Nach Heims Ansicht stellt nun diese zweite Deutungsmöglichkeit, die also nicht von einer Vervollständigung der Taufe, sondern von einer Vervollständigung der christlichen Initiation ausgeht, einen fruchtbaren Ansatzpunkt dar, um zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zu gelangen, zumal in vielen christlichen Traditionen schon ein grundlegendes Einverständnis darüber zu bestehen scheint, „that the fuller model of Christian initiation involves at least baptism, personal confession, and participation in the Eucharist“ (163).

³⁵⁵ M.E. kann es nur als kontraproduktiv betrachtet werden, daß Heim selbst die Formulierung einer Vervollständigung der Taufe bemüht, um die baptistische Position zu beschreiben, ohne sich selbst dabei von dieser durch Kennzeichnung seiner eigenen Position zu distanzieren bzw. seine eigene Position als von einer solchen als qualifiziert anders zu kennzeichnen. Sollte das daran liegen, daß Heim unterschwellig oder unausgesprochen doch mit der Idee einer Vervollständigung der Säuglingstaufe sympathisiert? Seine etwas sehr dünne Darstellung der Säuglingstaufe, die diese lediglich auf den äußeren Ritus reduziert, scheint etwas Derartiges nahezu legen.

3.3.3. Zusammenfassende Reflexion

Heim gelingt es, mit seinem Rekurs auf das Konzept der christlichen Initiation einen Rahmen zu schaffen, [1] innerhalb dessen Baptisten nicht gezwungen sind, die Säuglingstaufe per se anzuerkennen und damit die Betonung des persönlichen Glaubens aufzugeben und ihr eigenes Verständnis der Kirche zurückzunehmen, und [2] innerhalb dessen säuglingstaufende Kirchen nicht von vornherein genötigt sind, die Praxis der Säuglingstaufe aufzugeben bzw. mit einer Anerkennung der Säuglingstaufe rechnen können und auch ihrer Forderung nach Einstellung der Praxis der sog. „Wiedertaufe“ von seiten der Baptisten genüge getan werden kann.

Der Vorzug dieses Lösungsansatzes mit seiner Unterscheidung interner Taufauffassung und Bedingungen gegenseitiger Taufankennung liegt darin, daß er eine gemeinsame Überzeugung von Wesen und Wirklichkeit der Taufe nicht zur notwendigen Bedingung macht für eine Anerkennung der Säuglingstaufe und einen entsprechenden Verzicht auf die Praxis der sog. „Wiedertaufe“.

Ein Defizit von Heims Interpretation der Taufwirklichkeit besteht allerdings darin, daß er dazu tendiert, die Taufe auf den Bekenntnisakt zu reduzieren. In seinen die baptistische Position erläuternden Passagen macht sich Heim eine nichtsakramentale Interpretation der Taufwirklichkeit zwar nicht explizit zu eigen, läßt aber an verschiedenen Stellen erkennen, daß die Taufe auch für ihn wesentlich ein Bekenntnisakt des Menschen ist. Darum bleibt auch, wo Heim im Zusammenhang seiner Reflexionen über eine gemeinsame Taufe von der Anerkennung der Säuglingstaufe redet, nach seinem Verständnis der Taufe nichts mehr übrig, was die Säuglingstaufe zu einer Taufe macht, außer den äußeren Elementen und den Handlungen der Gemeinde wie die Benutzung von Wasser und das Aussprechen der Taufformel. Es entsteht also die Notwendigkeit zu erklären, was die Säuglingstaufe zur Taufe macht über die rein äußerlichen Handlungen und Vollzüge hinaus und damit auch ihre Anerkennung als Taufe im Rahmen eines Konzeptes christlicher Initiation ermöglicht. Auch sonst fehlt bei Heim eine Reflexion auf das Wirken des trinitarischen Gottes sowohl für die Taufe als auch für den Prozeß, der von einer Säuglingstaufe aus zu dem persönlichen Glaubensbekenntnis des Getauften führt. Gerade das Konzept der christlichen Initiation kann aber als ein adäquates Rahmenmodell aufgefaßt werden, um das Handeln Gottes wie des Menschen in den verschie-

denen Ausgestaltungsformen des Prozesses der Initiation, die sich u.a. durch die beiden unterschiedlichen Taufformen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ergeben, zu reflektieren.

3.4. Paul S. Fiddes³⁵⁶

In seinem Artikel mit dem Titel „Baptism and the Process of Christian Initiation“ bietet Paul S. Fiddes – ähnlich wie S. Mark Heim – einen Lösungsansatz für das Problem der gegenseitigen Taufanerkennung, der ein Konzept christlicher Initiation zugrunde legt. Allerdings interpretiert Fiddes im Gegensatz zu Heim sowohl das Geschehen der Taufe als auch den Gesamtprozeß der Initiation trinitarisch. Das Wirken des dreieinigen Gottes kommt damit sowohl für die Taufe selbst als auch für den Prozeß der Initiation an vorgeordneter Stelle in den Blick.

In seiner Veröffentlichung orientiert sich Fiddes an kirchlichen und ökumenischen Erklärungen und diskutiert diese. Während Fiddes seinen Vorschlag fortlaufend in Interpretation und Diskussion entfaltet, ist meine Erörterung seines Ansatzes so strukturiert, daß sie den von Fiddes selbst favorisierten Lösungsansatz zur gegenseitigen Taufanerkennung aufgrund einer trinitarischen Interpretation des Prozesses der christlichen Initiation darstellt und auf die von ihm diskutierten Texte und kirchlichen Verlautbarungen nur dort näher eingeht, wo es dem Verständnis dient³⁵⁷.

3.4.1. Gemeinsame Taufe oder gemeinsame Initiation?

Mit dem Titel für den ersten Teil seines Artikels „Common baptism or common initiation?“ benennt Fiddes die beiden Konzepte, die sich in verschiedenen kirchlichen und ökumenischen Erklärungen finden und nach seiner Ansicht unterschieden werden, um zu einem angemessenen Ansatz für die Lösung des Problems der gegenseitigen Taufanerkennung zu kommen.

Das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation: Das von Fiddes favorisierte Konzept, auf dessen Grundlage er einen Fortschritt auf dem Weg zur Realisierung gegenseitiger Taufanerkennung erhofft, ist das Konzept eines

³⁵⁶ Seitenangaben im Text beziehen sich auf: P. S. Fiddes, *Baptism and the Process of Christian Initiation*, ER 54/1 (Jan-Apr 2002), 48-65.

³⁵⁷ Mit seinen Verweisen auf Dokumente aus ökumenischen Prozessen sowie aus Diskussionsprozessen einzelner Denominationen kann Fiddes deutlich machen, daß sein eigener Ansatz bei einem Prozeß christlicher Initiation als Ausgangspunkt zur Lösung des Problems gegenseitiger Taufanerkennung nicht völlig neu ist, sondern auf Gedanken und Lösungsstrategien aufbaut, die ihren Hintergrund in ökumenischen Verlautbarungen und Ergebnisdokumenten haben.

Prozesses christlicher Initiation. Ähnlich wie S. Mark Heim findet Fiddes dieses Modell bereits im Paragraphen 15 des Lima-Dokumentes abgebildet³⁵⁸. Die Bedeutung einer genaueren Analyse und Beschäftigung mit dem Konzept eines Prozesses christlicher Initiation sieht Fiddes u.a. durch die Rückfrage der Rumänischen Orthodoxen Kirche zum Lima-Dokument bestätigt, die nach einer genaueren Erläuterung fragt bezüglich des Verhältnisses von „baptism, chrismation and the eucharist which are *constitutive* of the Christian initiation“ (49)³⁵⁹. Fiddes verweist darauf, daß Baptisten – ähnlich wie Orthodoxe – von einem umfassenden Prozeß der Initiation ausgehen.

Kernpunkte und literarische Bezugspunkte für das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation: Wie bereits erwähnt, geht auch Fiddes von der Aussage des Lima-Dokuments in Paragraph 15 aus, die als Grundlage einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe nicht lediglich zwei verschiedene Formen der Taufe gegenüberstellt, sondern – zumindest auf der Seite der Säuglingstaufe durch den Hinweis auf ein später hinzukommendes Glaubensbekenntnis – auf einen mehrelementigen Prozeß deutet. Als weiteren Hinweis darauf, daß der Anfang des christlichen Lebens nicht lediglich als ein einzelner Punkt, sondern im Sinne eines ausgedehnten Prozesses aufgefaßt werden sollte, sieht Fiddes, daß die neutestamentlichen Zeugnisse einerseits das Christwerden mit dem Empfang des Geistes identifizieren³⁶⁰, andererseits Aspekte des Christwerdens wie das Eingliedertwerden in den Leib Christi mit der Wassertaufe verbinden (49)³⁶¹. Der Anfang christlichen Lebens konzentriert sich also nicht in einem Punkt,

³⁵⁸ Vgl. dazu die von S. M. Heim, *Recognition*, 156ff., durchgeführte und oben, C.3.3.2, dargestellte Interpretation von Paragraph 15 des Lima-Dokuments im Sinne des Konzeptes der vollständigen christlichen Initiation. Mit der Bezeichnung „Prozeß christlicher Initiation“ hat Fiddes allerdings einen glücklicheren Ausdruck gewählt als Heim, bei dessen Begriff „vollständige christliche Initiation“ durch die Qualifizierung „vollständig“ immer schon stark das Gegenteil „unvollständig“ mitklingt und einen der Diskussionspartner im Bemühen um die gegenseitige Anerkennung von vornherein abzuqualifizieren scheint. Für Paragraph 15 des Lima-Dokuments vgl. *Dokumente*, Bd. 1, 555.

³⁵⁹ Rumänische Orthodoxe Kirche, *Churches Respond*, III.6 (Hervorhebung P. S. Fiddes).

³⁶⁰ Fiddes bezieht sich hier auf J. D. G. Dunn, *Unity*, 82f., der diesen Aspekt des Christwerdens mit entsprechenden Verweisen auf neutestamentliche Texte nachweist und zu dem Schluß kommt: „it was by receiving the Spirit that one became a Christian“ (a.a.O. 83).

³⁶¹ Für den Gedanken der Eingliederung in den Leib Christi durch die Taufe vgl. Schlink, *Taufe*, 63-70 (C.2.1.1.3), und Beasley-Murray, *Taufe*, 366-373 (C.3.1.1.4).

sondern muß als ein aus verschiedenen Elementen bestehender Prozeß angesehen werden. Welche Elemente zu diesem Prozeß gezählt werden sollten, darüber gibt es allerdings verschiedene Auffassungen: Während orthodoxe Kirchen auf Elemente wie Taufe, Salbung und erste Eucharistie verweisen, halten Baptisten darüber hinaus das persönliche Glaubensbekenntnis des Getauften für wesentlich. Fiddes verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß auch innerhalb des Baptismus eine starke Tradition vorhanden ist, die von Gottes Handeln in der Taufe ausgeht und die Taufe insofern sakramental versteht³⁶².

Als bestätigende kirchliche Verlautbarungen, die ebenfalls den Weg hin zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe über das Verständnis eines umfassenden Prozesses christlicher Initiation suchen, verweist Fiddes auf einen Bericht von Kirchen in England³⁶³ und die Antwort der Baptistenunion Großbritanniens und Nordirlands zum Lima-Dokument³⁶⁴.

Gemeinsame Taufe oder gegenseitig anerkannte Taufe? Fiddes stellt dem von ihm favorisierten Modell, zu einer *gegenseitig anerkannten Taufe* zu gelangen, indem die Taufe im Rahmen eines Gesamtprozesses christlicher Initiation verstanden wird, ein Alternativmodell gegenüber, das sich mit dem Begriff der *gemeinsamen Taufe* fassen läßt. Beide Modelle sind in der auf die Veröffentlichung des Lima-Dokuments folgenden Zeit als alternative Strategien verfolgt worden, um zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zu gelangen. Daß gerade diese beiden alternativen Modelle im Anschluß an das Lima-Dokument favorisiert wurden, liegt in der Struktur der Erklärung selbst begründet. Durch

³⁶² Fiddes verweist zur Begründung auf den von A. R. Cross, *Myth*, 367-391, gelieferten Nachweis, daß ein solcher Sakramentalismus unter Baptisten nicht nur eine moderne Entwicklung ist, sondern in der Geschichte des Baptismus immer wieder vertreten wurde.

³⁶³ In dem Bericht *Baptism and Church Membership, with Particular Reference to Local Ecumenical Partnerships, report of a working party to Churches Together in England*, 13, heißt es: "The water rite of infant baptism on its own would not be considered as baptism by Baptists ... but perhaps infant baptism within a believing community, followed by Christian nurture, personal faith and communion [i.e. eucharist] might be regarded as a total process of initiation alternative to the Baptist process of Christian nurture, personal faith, believer's baptism, reception into membership and communion" (zit. bei Fiddes, *Baptism*, 49).

³⁶⁴ Die Baptistenunion von Großbritannien und Irland, erklärt: „It has for long been clear that a total process of Christian initiation wherein, at some point, all the necessary elements – including responsible faith-commitment – find a place offers the most promising way forward to mutual recognition on the baptismal issue" (*Churches Respond*, I.71).

die strukturelle Aufteilung des Dokuments in die thematisch unterschiedlichen Teile zur Bedeutung der Taufe einerseits und zur Praxis der Taufe andererseits wurden unterschiedliche Signale ausgesandt. Während sich der Teil zur Bedeutung der Taufe³⁶⁵ mit dem theologischen Verständnis der Taufe im engeren Sinn befaßt, ist der Teil zur Praxis der Taufe³⁶⁶ u.a. dem Thema der gegenseitigen Taufanerkennung gewidmet. Zwischen dem theologischen und dem praktisch-anwendungsbezogenen Teil besteht nun aber ein bedeutender Unterschied, der in der Diskussion nicht immer hinreichend beachtet wurde.

Weil sich viele Antworten auf die Lima-Erklärung auf den theologischen Teil zur Bedeutung der Taufe konzentrierten, über die im wesentlichen Einverständnis herrschte, führte dies häufig dazu, daß man dementsprechend von einer „gemeinsamen Taufe“ aufgrund des gemeinsamen Verständnisses der theologischen Bedeutung der Taufe redete. Die „gemeinsame Taufe“ im Sinne einer gemeinsamen Auffassung der theologischen Bedeutung der Taufe wurde dann häufig gleichgesetzt mit einer „gegenseitig anerkannten Taufe“. Fiddes weist allerdings zurecht darauf hin, daß es für eine Lösung des Problems der gegenseitigen Taufanerkennung entscheidend ist, daß dieses Problem im praktisch-anwendungsbezogenen Teil zur Sprache kommt und nicht schon als durch ein grundsätzliches Einverständnis über die theologische Bedeutung der Taufe geregelt betrachtet werden kann (51). Denn gerade in dieser Unterscheidung liegt für Fiddes das eigentliche Problem der Taufanerkennung: Obwohl man in vielen Punkten über das theologische Verständnis der Bedeutung der Taufe übereinstimmt, so tritt das Problem gegenseitiger Taufanerkennung mit voller Schärfe dadurch zutage, daß man in den praktischen Konsequenzen und Schlußfolgerungen für die Anwendung differiert³⁶⁷.

³⁶⁵ Vgl. die Paragraphen 2ff. des Lima-Dokuments, *Dokumente*, Bd. 1, 550ff.

³⁶⁶ Vgl. die Paragraphen 11ff. des Lima-Dokuments, *Dokumente*, Bd. 1, 553ff.

³⁶⁷ Über die Beobachtung von Fiddes hinaus ist an dieser Stelle zu beachten, daß sich die Trennung zwischen dem theologischen Verständnis der Taufe und dem praktisch-anwendungsbezogenen Konsequenzen nicht so fein säuberlich vollziehen läßt, wie Fiddes es suggeriert, und daß gerade in der Trennung dieser beiden Themenbereiche ein strukturelles Defizit des Lima-Dokumentes liegt. Es mag zwar stimmen, daß die Lima-Erklärung zur Taufe einen überwältigenden Eindruck der Einheit erweckt, was das grundsätzliche theologische Verständnis der Taufe angeht, und es mag dann um so mehr verwundern, warum in der Frage der praktisch-anwendungsbezogenen Konsequenzen noch so viel Uneinigkeit möglich ist. Das

Fiddes zufolge ist es demnach wesentlich zu erkennen, daß sich eine gegenseitige Anerkennung der Taufe nicht schon aus einer Übereinstimmung in wesentlichen Punkten eines theologischen Verständnisses der Taufe ergibt, das aber spezifische Differenzen in der Beurteilung der beiden Formen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe übergeht. Eine gegenseitige Taufanerkennung ergibt sich für Fiddes erst auf dem Grund und aus der Perspektive einer „mutual recognition of *whole patterns of processes of initiation*“ (51)³⁶⁸. Fiddes kommt daher zu einem ersten Fazit: „'equivalent alternatives' are not simply the different forms of baptism but *whole patterns of initiation*“ (51). Unterstützt sieht Fiddes diese seine Auffassung auch durch die Klarstellung, die der offizielle Bericht über den Rezeptionsprozeß zum Lima-Dokument gibt, in dem es heißt: „Einige Kirchen stellen die Frage, was mit den ‚gleichberechtigten Alternativen‘ ... gemeint ist. Nicht der Akt der ‚Kindertaufe‘ und der Akt der ‚Gläubigen-‘ bzw. ‚Erwachsenentaufe‘ als solche werden hier als gleichberechtigte Alternativen vorgeschlagen, sondern zwei umfassende Initiationsprozesse, die der Text anerkennt“³⁶⁹.

Basis für eine gegenseitige Anerkennung der Taufe wird also nicht die gegenseitige Anerkennung einer *gemeinsamen Taufe* sein können, die die tatsächlich bestehenden praktischen wie theologischen Unterschiede zwischen Säuglingstaufe und Gläubigentaufe nur verdecken würde. Eine gegenseitige

ist aber leicht dadurch zu erklären, daß sich die Lima-Erklärung in den theologischen Ausführungen zur Bedeutung der Taufe schlicht auf solche Aspekte des theologischen Verständnisses beschränkt, über die Einigkeit besteht, und solche Aspekte ausspart, die zwar wesentlich sind, über die man aber zwischen Befürwortern und Gegnern der Säuglingstaufe zu keiner geeinten Formulierung gekommen ist. Abgesehen von dieser Ergänzung zu Fiddes kann ich ihm in seiner Grundbeobachtung zustimmen, daß durch die vorschnelle Konzentration auf Einigkeit, die im Teil zur Bedeutung der Taufe erzielt wurde, das Problempotential übergangen wurde, das durchaus – wenn auch häufig etwas kaschiert – im praktisch-anwendungsbezogenen Teil sehr wohl zur Sprache kommt.

³⁶⁸ Fiddes verweist an dieser Stelle auf den Kommentar zum Paragraphen 12 des Lima-Dokuments zur Taufe, *Dokumente*, Bd. 1, 554: „In einigen Kirchen, die die Tradition der Kindertaufe und der Gläubigentaufe miteinander verbinden, haben sich zwei gleichberechtigte Alternativen für den Eintritt in die Kirche als möglich erwiesen: eine Struktur, bei der auf die Kindertaufe später das Glaubensbekenntnis folgt, und eine Form, bei der die Gläubigentaufe auf eine Darstellung und Segnung in der Kindheit folgt.“

³⁶⁹ *Diskussion*, 110.

Taufanerkennung erhält aber eine hinreichende Basis, wenn sie die gegenseitige Anerkennung ganzer *Prozesse der Initiation* zugrundelegt, von der aus dann eine *gegenseitig anerkannte Taufe* erreicht werden könnte³⁷⁰.

3.4.2. Trinitarisches Verständnis des Prozesses christlicher Initiation

Im letzten Teil des Artikels mit dem Titel „A theology of process“ skizziert Fiddes eine Theologie des Initiationsprozesses, in deren Zentrum drei Dynamiken stehen, die jeweils entstehen durch ein Wechselspiel sich gegenseitig ausbalancierender Faktoren³⁷¹. Die einzelnen Dynamiken, die Fiddes in Bezug auf die beiden Formen der Gläubigentaufe und Säuglingstaufe untersucht, basieren auf einem Verständnis der Taufe „as immersion into the threefold fellowship of God who is Trinity“ (58). Für die beiden Formen der Gläubigentaufe oder Säuglingstaufe ergibt sich eine der jeweiligen Taufform entsprechende Ausgestaltung der Dynamik und eine ihr entsprechende Balance der Faktoren³⁷².

3.4.2.1. Das Wechselspiel zwischen Gnade und Glaube

Für die christliche Initiation als Prozeß gilt nach Fiddes grundsätzlich, daß sie sich auf allen Stufen entlang des gesamten Prozesses als ein Wechselspiel zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Glauben darstellt. In dem Prozeß geht es um die Bundesbeziehung zwischen Gott und Mensch, die auf die Initiative Gottes zurückgeht und in der bewußten und verantwortlichen Antwort des Menschen zum Ziel kommt. Innerhalb dieses Prozesses der Bildung der Bundesbeziehung kann die Taufe nach Fiddes betrachtet werden als „a meeting-

³⁷⁰ Fiddes wendet sich, *Baptism*, 51f., also gegen die Bezeichnung und das damit verbundene Konzept einer „gemeinsamen Taufe“ („common baptism“), weil es die zwischen den beiden Taufformen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe bestehenden Unterschiede nur verwischt, und befürwortet im Anschluß an einige der Aussagen des Lima-Dokumentes das Konzept einer „gegenseitig anerkannten Taufe“ („mutually recognized baptism“), weil dieses – in Verbindung mit einem Konzept christlicher Initiation – ein größeres Differenzierungspotential bietet.

³⁷¹ Vgl. Fiddes, *Baptism*, 58-63.

³⁷² Für jedes der Wechselspiele geht Fiddes auch auf den jeweils komplementären Ritus der anderen Tradition ein: Im Falle der Säuglingstaufe bezieht sich Fiddes auch auf die Kindersegnung, im Falle der Gläubigentaufe auch auf die Konfirmation.

place between grace and faith“ (58)³⁷³. Dabei gilt zu beachten, daß das Wesen von Gnade und Glaube unterschiedlich ist in den verschiedenen Phasen der christlichen Entwicklung. Werden Gnade und Glaube grundsätzlich verstanden als „*movements of relationship between God and human life – the self-giving movement of God towards creation and the trustful movement of human beings towards God*“ (58), so läßt sich das Wechselspiel zwischen Gnade und Glaube für Säuglingstaufe und Gläubigentaufe wie folgt bestimmen:

Bei der Säuglingstaufe oder Kindersegnung geht es um den Glauben der Gemeinde und den stellvertretenden Glauben der Paten. Die Gnade ist wesentlich zu bestimmen als die vorlaufende Gnade Gottes, die das Kind mit der gnädigen Gegenwart Gottes umgibt (59). Grundsätzlich wird man mit Fiddes vom Glauben sagen müssen, daß er sich auf verschiedenen Stufen der menschlichen Entwicklung unterschiedlich darstellt: etwa als „*experienced*’, *affiliative*’, *searching*’ and *owned*’ faith“ (59)³⁷⁴.

Bei der Gläubigentaufe – und entsprechend bei der Konfirmation – geht es um Glauben in Form des Glaubens der Gemeinde *und* des angeeigneten Glaubens des Täuflings. Auch der Glaube des Täuflings muß als von Gottes Gnade gewirkt verstanden werden, von der Gnade Gottes „*which is not only preventive but transformative, empowering the believer to share in God’s own ministry of reconciliation*“ (59)³⁷⁵.

Zwei weitere Aspekte sollen um eines genaueren Verständnisses willen noch zur Sprache kommen: [1] Auf die sich konsequenterweise stellende Frage, wie das Ende des Prozesses markiert werden kann, antwortet Fiddes im Rahmen eines Grundverständnisses von Christsein als Jüngersein. Wird dementsprechend der Prozeß der Initiation verstanden als Prozeß des Jüngerwer-

³⁷³ Fiddes wendet sich damit also grundsätzlich gegen die stereotype Gegenüberstellung, als bezeuge die Säuglingstaufe ausschließlich oder vorrangig die göttliche Gnade, die Gläubigentaufe dagegen den menschlichen Glaubens- oder Gehorsamsakt.

³⁷⁴ Die Anführungszeichen, in die Fiddes seine Bezeichnungen der verschiedenen Formen des Glaubens setzt, mögen darauf hinweisen, daß er sich seiner Kategorisierung nicht so sicher ist. Dies mag insofern angemessen sein, als sich das Geheimnis des Glaubens einer Bemühung um genaue und exakt definierende Kategorisierung entzieht.

³⁷⁵ Zur Verdeutlichung weist Fiddes darauf hin, daß auch das Modell von Säuglingstaufe und späterer Konfirmation nicht verstanden werden sollte als lediglich aus zwei Stufen bestehend, sondern eher als „*a continuum with at least two focal points along it*“ (59).

dens, so kann dieser Prozeß dann als abgeschlossen betrachtet werden, wenn dem Ruf, Jesu Jünger zu werden, die entsprechende Antwort gefolgt ist und der Antwortende die Verantwortung des Jüngerseins auf sich nimmt: „faith must become an *ethical* response before the beginning has come to an end“ (59). [2] Wesentlich für Fiddes' Modell ist zudem, daß eine vollzogene Taufe sowohl in der Form der Säuglingstaufe als auch in der Form der Gläubigentaufe als in sich vollständig angesehen werden kann: „there is nothing ‚defective‘ about the presence of the kind of grace and faith *appropriate to the point in the process* at which it happens“ (59f.). Allerdings bedeutet dies noch nicht, daß eine solche vollständige Taufe mit einer vollständigen Initiation gleichgesetzt werden kann.

3.4.2.2. *Das Wechselspiel von Wasser und Geist*

Wie ist das Verhältnis von Wasserritus und Geistwirken zu bestimmen? Nach einer einleitenden Darstellung verschiedener Antworten in der Forschung, wie das paulinische Konzept der Versiegelung mit dem Geist – je nach Forschungsrichtung und Denomination – gedeutet wird³⁷⁶, zieht Fiddes eine doppelte Schlußfolgerung: Erstens erscheint es ihm als angemessen, die Metapher der Versiegelung oder Taufe mit dem Geist auf das Handeln des Geistes in der Wassertaufe zu beziehen. Zweitens verweist für Fiddes eine Vielzahl biblischer Zeugnisse wie auch kirchlicher Erfahrungen darauf, daß das Wirken des Geistes nicht allein auf den Moment der Taufe beschränkt werden kann³⁷⁷. Aufgrund der Vielzahl der Zeugnisse und Erfahrungen des Geistwirkens scheint es für Fiddes angemessener davon auszugehen „that there are different comings of the Spirit appropriate to various stages of the process of initiation, as well as to the whole life-long journey of Christian growth“ (61). Die Taufe kann zwar als ein Brennpunkt für das Geistwirken angesehen werden; es gilt aber festzuhalten, daß das Kommen des Geistes bzw. das Erfülltwerden mit dem Geist sowohl vor wie auch nach der Taufe stattfindet³⁷⁸.

³⁷⁶ Vgl. Fiddes, *Baptism*, 60.

³⁷⁷ Fiddes verweist an dieser Stelle u.a. auf J. D. G. Dunn, *Jesus*, 201f., der einen Nachweis für paulinische Schriften bietet.

³⁷⁸ Deutlich ist dies beispielsweise in Apg. 4,31, wo von Christen, die nach Apg. 2,38 den Geist bereits erstmalig empfangen hatten, berichtet wird, daß sie erneut mit dem Geist erfüllt wurden.

Ähnlich wie für das Verhältnis von Gnade und Glaube kann für das Verständnis des Wirkens des Geistes in bezug auf die beiden Taufformen differenziert werden: Während die Versiegelung mit dem Geist für die Säuglingstaufe am ehesten zu verstehen ist als „'stamp of ownership' and 'foretaste'“, wird man im Falle der Gläubigentaufe zudem an die Verleihung geistlicher Gaben für den Dienst in Kirche und Welt denken können (61).

3.4.2.3. *Das Wechselspiel von Leib Christi und Kirche*

Als Ausgangspunkt für seine Erörterung, wie das Verhältnis einer Person im Prozeß der Initiation zum Leib Christi zu bestimmen ist, nimmt Fiddes die Beobachtung, daß der Begriff „Leib Christi“ in den neutestamentlichen Schriften in mindestens drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird und dementsprechend drei verschiedene Wirklichkeiten bezeichnet. „Leib Christi“ kann sich beziehen [1] auf den auferweckten und verherrlichten Leib Christi des Gekreuzigten, [2] auf die Gemeinschaft der Kirche und [3] auf das eucharistische Brot³⁷⁹.

Mit Blick auf verschiedene Phasen des Initiationsprozesses ist nach Fiddes davon auszugehen, daß eine Person zu jeder der als Leib Christi bezeichneten Wirklichkeiten in einem Verhältnis steht, das der entsprechenden Phase der Initiation entspricht: „'Incorporation' should, then, be conceived as a journey or process of entering more deeply into the reality of the body” (62).

In bezug auf die Säuglingstaufe kann gesagt werden, daß der Säugling zu einem Glied am Leib Christi wird als dem Leib des auferweckten und verherrlichten Herrn, was bedeutet „being conformed to the movement of relationship in God which is like a Son relating to a Father, characterized by a self-giving (dying) and a newness of life (resurrection)“ (62). Zwar gilt für Fiddes allgemein, daß alle Menschen durch ihre Existenz in einer gewissen Weise an Gott teilhaben. Darüber hinaus kommt der Säugling durch die Eingliederung in die Kirche als dem Leib Christi in eine noch speziellere Beziehung zum göttlichen

³⁷⁹ Diese drei Bedeutungen des Begriffs „Leib Christi“ unterscheidet auch E. Schweizer, *σῶμα*, 775.

Leben: „the infant will be drawn more deeply into the life of God, and so be shaped by the body of Christ in the first sense as well as the second“ (62)³⁸⁰.

Am Ende des Prozesses der Initiation – sei es in einer Gläubigentaufe oder nach einer Säuglingstaufe in der Konfirmation – kommt es durch die Jüngerschaft zu einer neuen Dynamik der Beziehung der Person zum Leib Christi als der Kirche. Die einzelne Person steht nun als Jünger Jesu in einer Bundesgemeinschaft mit den anderen Jüngern in der Gemeinde und übt geistliche Gaben aus, die sie kennzeichnen als ein bestimmtes Glied am Leib Christi, im Glauben ausgerichtet an der Person Jesu Christi. Die Art der Gemeinschaft am Leibe Christi, um die es hier geht, „is the kind of membership *appropriate* to being a disciple of Christ on active service in the world, sharing in the mission of God“ (62).

In bezug auf die Gemeinschaft beim Mahl des Herrn betont Fiddes, daß es nur angemessen und folgerichtig ist, daß Kinder, die getauft sind und am Leben der Kirche teilhaben auch an der Eucharistie teilnehmen, weil diejenigen, die Glieder am Leibe Christi – im ersten und zweiten Sinne – sind, auch teilhaben sollten am eucharistischen Brot – dem Leib Christi im dritten Sinn.

3.4.3. Zusammenfassende Reflexion

Fiddes' Konzept des Prozesses christlicher Initiation ermöglicht es, Spannungen und Probleme im Verständnis der Säuglingstaufe, die beispielsweise George R. Beasley-Murray in seiner Kritik der Säuglingstaufe zurecht aufzeigt, in kreative Spannungen zu verwandeln bzw. als solche aufzunehmen. Unterschiedliche Sichtweisen auf die beiden verschiedenen Formen der Taufe und die damit verbundenen verschiedenen Deutungen von Aspekten wie Geistwirken und Glauben brauchen weder gelehnet noch durch ihre Anerkennung als die eigene Position gefährdend betrachtet werden.

Während bei einigen der in dieser Untersuchung besprochenen Ansätze zu beobachten war, daß sie die theologischen Unterschiede zwischen den beiden Taufformen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe nicht hinreichend be-

³⁸⁰ Ein solches Verständnis kann für Fiddes ebenso für die baptistische Praxis der Säuglings- bzw. Kindersegnung zur Anwendung kommen.

rücksichtigen³⁸¹, gibt das Rahmenmodell des Prozesses der christlichen Initiation die Möglichkeit, solche Differenzen in angemessener und detaillierter Weise zu honorieren. Dieser Vorzug von Fiddes' Konzept des Prozesses christlicher Initiation kann als seine hohe Integrationsleistung bezeichnet werden.

Das Konzept des Prozesses der christlichen Initiation, wie Fiddes es skizziert und mit Hilfe der verschiedenen Dynamiken ausführt, bietet m.E. einen guten Ansatzpunkt, von dem aus die verschiedenen Denominationen die unterschiedlichen Formen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe als Formen der einen christlichen Taufe anerkennen könnten. Eine Grundvoraussetzung dafür ist sicher die Bereitschaft, auf die Geschichte und unterschiedliche Deutung des Prozesses der Initiation in der jeweils anderen Tradition zu hören, damit es – aufgrund von gegenseitiger Offenheit und Verständnis – dann möglich wird, die Interpretation und praktische Ausgestaltung des Prozesses der Initiation als mit dem Evangelium und den neutestamentlichen Zeugnissen in Einklang zu sehen – oder in Fiddes' eigenen Worten: „In listening to each other's narratives of our Christian beginnings, in whatever tradition we are formed, we may be prompted to say to one another: ‚It's the same journey!‘“ (63).

³⁸¹ Diese Kritik wurde von mir geäußert in bezug auf die Tauflehren von O. Weber (C.1.2), G. Bromiley (C.1.3), T. F. Torrance (C.1.4) und W. Pannenberg (C.2.2).

D. Gläubigentaufe, Säuglingstaufe und gegenseitige Taufanerkennung

1. Das Wirken des trinitarischen Gottes und die Wirklichkeit der Taufe

1.1. Trinitätstheologie als Ausgangspunkt

Ein trinitätstheologischer Ansatz ist als Ausgangspunkt für das Verständnis der Taufe und für die Lösung des mit der Säuglingstaufe gegebenen ökumenischen Problems der gegenseitigen Taufanerkennung zu wählen, weil jede Tauflehre die Frage beantworten muß, wer der Gott ist, mit dem wir es in der Taufe zu tun haben, und wie wir uns sein Handeln in der Taufe vorstellen können. Die Trinitätstheologie gibt der Tauflehre darum eine besondere Gestalt, weil sie die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Taufe wesentlich bestimmt sieht von dem trinitarischen Gott, der in Person des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Wirklichkeit der Taufe gestaltet.

Einige Kontrastaussagen können das Besondere dieses Ansatzes verdeutlichen:

Der spezifische Charakter der christlichen Taufe gründet nicht in einem besonderen Charakter des Wassers, das bei der Taufe benutzt wird.

Der besondere Charakter der christlichen Taufe besteht auch nicht darin, daß der Taufhandlung als solcher eine Wirkung zukäme.

Der spezifische Charakter der christlichen Taufe liegt auch nicht begründet in einem besonderen Charakter der Person des Täufers.

Was der christlichen Taufe ihre besondere Bedeutung verleiht, ist das Handeln des trinitarischen Gottes, der das Ereignis der Taufe zu einem Begegnungsort zwischen sich und dem Menschen macht und durch dessen Handeln es zu einer Neukonstitution der Identität des Menschen kommt³⁸². Das Taufwasser, die Taufhandlung und die Person des Täufers verlieren dabei nicht ihre Bedeutung. Die Taufe erhält aber ihre besondere Bedeutung dadurch, daß es in ihr zu einer neuschöpferischen Begegnung und zu einem personkonstituierenden Handeln zwischen Gott und seinem Geschöpf kommt, das Sündenverge-

³⁸² Zum Gedanken der Neukonstitution der Person durch die Taufe vgl. meine Analyse zu W. Pannenberg (C.2.2.1).

bung, Geistverleihung, Einfügung in den Leib Christi und Berufung in die Jüngerschaft und zum Zeugendienst einschließt. Die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Taufe gründet also im Handeln des trinitarischen Gottes, der als Vater in seiner Liebe dem Menschen als seinem Geschöpf die Treue hält, als Sohn die Versöhnung des Menschen erwirkt und als Heiliger Geist zur Erneuerung des Menschen am Menschen handelt.

Das Konzept des wirksamen Zeichens kann das Zusammenwirken der verschiedenen bei der Taufe beteiligten Akteure verdeutlichen³⁸³. Der besondere Charakter der Taufe als eines wirksamen Zeichens bestimmt sich dadurch, daß in ihr mehrere Akteure wirkend und wirksam beteiligt sind: der trinitarische Gott, der Täufling und der Täufer³⁸⁴. In Bezug auf das Handeln Gottes ist die Taufe zu verstehen als ein wirksames Zeichen dessen, was Gott in Jesus Christus für uns getan hat und durch den Heiligen Geist an und in uns tut.

1.2. Die Liebe des Vaters

Eine Tauflehre kann ausgehen von der Erkenntnis, daß Gottes Handeln durch die Taufe in seinem Handeln in Jesus Christus zum Heil der Menschen gründet. Die Taufe hat ihren objektiven Wirklichkeitsgrund darin, daß Gott der Vater aus seiner Liebe seinem Geschöpf die Treue hält, auch wenn dieses ihm untreu wird, und daß er diese seine Treue erwiesen hat in der Hingabe seines Sohnes zur Versöhnung und immer wieder neu erweist in dem Wirken seines Geistes zur Erneuerung der Menschen.

³⁸³ Für die Konzeption des wirksamen Zeichens als Deutungskategorie für die Taufwirklichkeit vgl. meine Darstellung zu J. W. McClendon (C.3.2.1).

³⁸⁴ Die Person des Täufers erscheint als schillernd und ihre Bedeutung wird von Theologen unterschiedlich bestimmt, insofern sie einerseits den handelnden Gott oder die anwesende Gemeinde repräsentieren kann. Die Taufaussagen in den neutestamentlichen Briefen scheinen in der theologisch-reflektierenden Rückschau den Schwerpunkt eher auf das Handeln Gottes in der Taufe zu legen. Weder der Täufer noch die Gemeinde kommen in den Taufaussagen der neutestamentlichen Briefe, die sich auf die Wirklichkeit der Taufe zurückbeziehen und diese deuten, in den Blick. Dagegen sind der Täufer und die taufende Gemeinde sehr wohl Gegenstand von Täuferzählungen in der Apostelgeschichte. Diese Spannung läßt sich auflösen oder zumindest in eine kreative Spannung verwandeln, wenn von einem Verständnis der Gemeinde als Leib Christi ausgegangen wird: Die Gemeinde ist der Leib Christi und in ihr und durch sie wirkt der trinitarische Gott auch in der Taufe. Für die Taufe gilt, daß Gott nicht abseits der Gemeinde und ihrer Glieder handelt, sondern dadurch, daß er Menschen in seinen Dienst stellt und durch sie an anderen Menschen handelt.

Für eine Tauflehre ist die Differenzierung zwischen Gottes allgemeiner Heilsabsicht und seinem partikularen Heilshandeln wesentlich, weil es im Rahmen einer Tauflehre häufig zur Vermischung beider Aspekte und daraus folgend zu Konfusionen in den Schlußfolgerungen kommt³⁸⁵. Aus der universalen Heilsabsicht Gottes wird dann unmittelbar der Auftrag bzw. die Legitimation zur Taufe von Säuglingen abgeleitet, ohne zu berücksichtigen, daß es bei der Taufe um ein partikulares Handeln Gottes durch die Gemeinde als Leib Christi geht, das an eine bestimmte Bedeutung der Taufe im Rahmen des geschichtlichen Heilshandelns Gottes gebunden ist. Die biblischen Zeugnisse lehren uns, daß Gott der Vater das Heil aller Menschen will und seine Liebe und Heilsabsicht aller Kreatur gilt. Die biblischen Zeugnisse lehren uns aber auch, daß Gott zum Heil der Menschen und aller Kreatur auf spezifische Weise in Jesus Christus und durch seinen Geist unter den Bedingungen der Geschichte auf partikulare Weise handelt. Gott verfolgt seine universale Heilsabsicht durch sein partikulares Heilshandeln unter den Bedingungen und im Horizont der Geschichte. Für die Begründung der Säuglingstaufe folgt aus diesen Überlegungen:

[1] Aus der Heilszusage Jesu für die Kinder, d.h. Jesu Zusage ihrer Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft (Mk. 10,14), sollte gerade nicht eine Begründung für die Säuglingstaufe abgeleitet werden. Denn eine Verbindung der Heilszusage Jesu für die Kinder mit der Säuglingstaufe führt zur Verdunkelung der Bedingungslosigkeit der Zusage Jesu, weil sie suggeriert, daß die Säuglingstaufe eine wenn auch nicht unbedingt notwendige, so doch wünschenswerte Folge dieser Zusage ist, und damit fast unmittelbar die Frage nach sich zieht, ob Jesu Zusage auch denjenigen Kindern gilt, die nicht getauft werden³⁸⁶. Die Zusage

³⁸⁵ Für das Folgende vgl. auch meine kritischen Bemerkungen bei G. W. Bromiley (C.1.3.2).

³⁸⁶ Beispiele für unselige Schlußfolgerungen und gefolgerte Konzeptionen aus der Vermischung von Jesu Heilszusage und Säuglingstaufe bietet die Kirchengeschichte zuhauf. Die Theologie hätte dem christlichen Glauben und christlicher Frömmigkeit einen größeren Dienst erwiesen, wenn sie – für das allgemeine Christenvolk verständlich – die bedingungslose Heilszusage Jesu für die Kinder herausgestellt und von der nachfolgenden kirchlichen Praxis der Säuglingstaufe freigestellt hätte, anstatt eine Verbindung von Jesu Heilszusage und einer vermeintlichen Notwendigkeit der Taufe konzeptionell noch zu verstärken. Wollte die Kirche dem

Jesu der Zugehörigkeit von Kindern zur Gottesherrschaft gilt aber bedingungslos auch und gerade dort, wo dieser Zusage kein besonderes kirchliches Handeln folgt.

[2] Als ebenso theologisch fragwürdig erscheint es, wenn alttestamentliche Erwählungsaussagen in unangemessener Weise mit neutestamentlichen Aussagen zur Erwählung Gottes vermischt und dann zur Begründung der Säuglingstaufe zugrunde gelegt werden. Hier wird übersehen, daß neutestamentliche Aussagen über die Gewißheit der Erwählung, die aus der Perspektive des Glaubens erfolgen (z.B. in Eph. 1,4), keine Basis für Spekulationen über das Erwähltsein oder Nichterwähltsein anderer Menschen oder für die Begründung der Säuglingstaufe bilden können.

1.3. Die Versöhnung durch den Sohn

Das Heilswerk Jesu Christi ist der Grund und die Kraft der Taufe. Ohne Jesu Christi stellvertretendes Leben, Sterben und Auferstehen gäbe es keine Heilswirklichkeit, an der uns die Taufe durch das Wirken des Geistes Anteil geben könnte. Unsere Taufe erhält ihre Bedeutung dadurch, daß Jesus Christus stellvertretend für uns gelebt und gelitten hat. Ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit gründet in Jesu Taufe durch Johannes im Jordan und in seiner Taufe in Tod und Auferstehung. In der Taufe werden wir verbunden mit der unserer Taufe zugrundeliegenden Wirklichkeit des Heilswerkes Jesu Christi. Wir bekommen Anteil an Jesu Christi stellvertretendem Leben des Gehorsams sowie an seinem Sterben und Auferstehen. Wir werden in den Leib Jesu Christ eingliedert und ein Herrschaftswechsel vollzieht sich, durch den Jesus Christus unser Herr wird.

Bei aller Betonung des geschehenen Heilswerkes Jesu Christi für uns darf in bezug auf die Taufe das aktuell geschehende Heilswirken des Heiligen Geistes für und in uns nicht vernachlässigt werden. Die Taufe hat ihren Grund und ihre Kraft im stellvertretenden Leben und Werk Jesu Christi dadurch, daß der Heilige Geist uns durch sein gegenwärtiges Wirken an der Heilswirklichkeit und Auferstehungswirklichkeit des Lebens Jesu Christi Anteil gibt. Ein angemessenes Verständnis und eine Begründung zur Taufe leitet sich also nicht schon

Beispiel ihres Herrn folgen und der bedingungslosen Heilzusage an die Kinder auch sichtbar Ausdruck verleihen, so sollte sie es ihm gleich tun und die Kinder segnen statt sie zu taufen.

allein aus dem ab, was Jesus Christus für uns getan hat, sondern muß sich ebenso beziehen auf das, was der Heilige Geist für, in und an uns tut.

1.4. Das Wirken des Heiligen Geistes

Durch das Wirken des Heiligen Geistes erhält die Taufe ihre geistliche Wirklichkeit und Wirksamkeit. Durch das Wirken des Geistes in der Taufe an und in uns erhalten wir Anteil an Christi Heilswerk für uns. Die Taufe wirkt, was sie wirkt, nicht aufgrund eines ihr besonderen Charakters, sondern weil der Geist Gottes in der und durch die Taufe die Neuschöpfung und Erneuerung des Täuflings wirkt.

Die Taufe wird in ökumenischen Dokumenten zurecht als ein Handeln Gottes und des Menschen beschrieben. In der Taufe handelt Gott durch seinen Geist heilschaffend am Menschen und in ihr antwortet der Mensch auf das Heilshandeln Gottes. Die Glaubensantwort, die der Mensch in der Taufe gibt, ist nicht ein „Werk“ des Menschen in dem Sinne, daß sie dem Menschen aus eigener Kraft möglich wäre, sondern sie ist Gabe des Geistes und Werk des Geistes im Menschen, an dem der Mensch aber mit seiner ganzen Person und Aktivität beteiligt ist³⁸⁷. Wird zurecht von einem wechselseitigen Aufeinanderbezogenheit von Taufe und Glaube ausgegangen, so ist zu fragen, wie sich Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe verändern, wenn die Taufe nicht mehr an Personen vollzogen wird, die diese im Glauben für sich begehren, sondern an Säuglingen, die zur Taufe gebracht werden.

Die Gläubigentaufe kann als das Paradigma³⁸⁸ neutestamentlicher Tauflehre und Taufpraxis gelten, nicht weil sie die einzig sicher bezeugte Praxis der Taufe ist, sondern weil sie die neutestamentlichen Aussagen zur Taufe am deut-

³⁸⁷ Die Betonung der Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe auf Seiten des Täuflings von Befürwortern der Gläubigentaufe darf nicht mit einem Verständnis des Glaubens als einem Werk des Menschen gleichgesetzt werden. Auch von Befürwortern der Gläubigentaufe wird der Glaube als eine Gabe Gottes bzw. als ein Werk des Heiligen Geistes im Menschen verstanden.

³⁸⁸ Abweichend von dem von T. S. Kuhn, *Structure*, 10, gebrauchten Paradigmenbegriff wird der Begriff des Paradigmas von mir gemäß der Bedeutung des griechischen Wortes παράδειγμα im Sinn von Vorbild, Muster, Modell verwendet (vgl. W. Gemoll, *Handwörterbuch*, 571). So auch bei Heim, *Recognition*, 151 (C.3.3.1).

lichsten und uneingeschränktesten zum Ausdruck bringt³⁸⁹. Wenn zugestanden wird, daß die Gläubigentaufe als das Paradigma neutestamentlicher Taufpraxis gelten kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie damit auch die Norm jeglicher Taufe ist, in dem Sinne, daß sich an ihrer Form jede Taufe zu messen hat. Mit einer Weiterentwicklung und Veränderung neutestamentlicher Praxis ist zu rechnen und diese ist aufgrund der Existenz der Kirche Jesu Christi durch die Zeiten hindurch auch erforderlich. Als Norm für die christliche Taufpraxis sollte nicht die Gläubigentaufe als solche angesehen werden, sondern als Norm christlicher Taufpraxis hat die Lehre von der Taufe zu gelten, wie sie sich in den neutestamentlichen Schriften findet.

Das Verhältnis von Glaube und Taufe ist darum als das Kernproblem in der Diskussion um die Säuglingstaufe zu betrachten, weil viele Aussagen, die das Neue Testament über Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe macht, eine Glaubensantwort auf seiten des Täuflings voraussetzen. Das grundsätzliche Problem, das beim Übergang von der Gläubigentaufe zur Säuglingstaufe entsteht, besteht darin, daß für die Säuglingstaufe nicht konsistent davon geredet werden kann, daß die nach den neutestamentlichen Tauffassungen mit der Taufe verbundenen Aspekte der Heilswirklichkeit empfangen werden, wenn auf seiten des Täuflings der Glaube als Modus des Heilsempfangs nicht angenommen wird. Dieses Problem tritt insbesondere hervor, wenn die Taufe als ein Mit-Christus-Sterben und Mit-Christus-Auferstehen oder als Taufe zur Vergebung der Sünden gedeutet werden soll. Auch der Aspekt neutestamentlichen Taufverständnisses, daß die Taufe ein Bekenntnis des Täuflings ist, ist auf die Säuglingstaufe nicht anwendbar. Für die Säuglingstaufe festgehalten werden können m.E. allerdings die beiden Aspekte der Taufe als Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi und als Herrschaftswechsel. Mit einer Bedeutungsver-schiebung beim Übergang von der Säuglingstaufe zur Gläubigentaufe ist also zu rechnen, weil viele Aussagen des Neuen Testaments zu Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe in sich nur konsistent sind, wenn bei der Taufe auch

³⁸⁹ Vgl. das *Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen über Fragen der Taufordnung*, 271: „das Wesen der Taufe kann in umfassender Weise anschaulich werden nur in dem Vollzug an dem Menschen, der das Zeugnis des Taufaktes zu hören und zu verstehen und darauf als auf eine an ihn gerichtete Frage im Bekenntnis zu antworten in der Lage ist“.

eine durch den Geist gewirkte Glaubensantwort auf seiten des Täuflings vorhanden ist³⁹⁰.

Wenn zugestanden wird, daß die Gläubigentaufe die vorzugswürdigere Form der Taufe ist und daß es zu einer Bedeutungsverschiebung zwischen Gläubigentaufe und Säuglingstaufe kommt, so ist die an dieser Stelle verbleibende Kernfrage, ob die Säuglingstaufe dennoch als eine gültige Form der christlichen Taufe gelten kann. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Taufe kann m.E. einen fruchtbaren Ansatz zum Verständnis der beiden Taufformen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe in ihrer Verschiedenheit bilden, wenn es ihm Rahmen eines Konzeptes der christlichen Initiation verstanden wird, so daß beide Formen der Taufe als wahre christliche Taufe anerkannt werden können, ihre Verschiedenheit aber ebenfalls nicht geleugnet werden muß.

2. Gegenseitige Taufanerkennung und christliche Initiation

Das Ausgangsproblem hinsichtlich der gegenseitigen Taufanerkennung zwischen Kirchen mit Säuglingstaufe und Täuferkirchen ist durch folgende Sachlage vorgegeben: Die von vielen Kirchen geübte Säuglingstaufe wird zu einem ökumenischen Problem, weil sie von Baptistenkirchen im allgemeinen nicht als eine gültige christliche Taufe anerkannt wird. Baptisten argumentieren, daß die Säuglingstaufe nicht die gleiche Bedeutung haben kann wie Gläubigentaufe, weil die Säuglingstaufe nicht wie die Gläubigentaufe den Aussagen des Neuen Testaments zur Taufe in vollem Umfang entspricht. Die von Baptistenkirchen geübte Gläubigentaufe wird allerdings da zum Problem, wo sie als einzig gültige Form der Taufe angesehen wird und daher auch an Personen vollzogen wird, die bereits zuvor in einer anderen Kirche als Säugling getauft wurden.

³⁹⁰ In bezug auf die Kindertaufe betont das *Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen*, 271, „daß die Kindertaufe als solche das Wesen der Taufe nicht in umfassender Weise zur Darstellung bringt“. Die sich bei der Säuglingstaufe ergebenden Folgeprobleme haben m.E. wesentlich mit der Bedeutung des Glaubens für den Heilsempfang zu tun: Der Glaube ist zwar nicht Bedingung (*conditio*) des Heilsempfangs, sondern die Weise (*modus*), in der das Heil empfangen wird. Ohne glaubenden Empfang des Heilswerkes Gottes kann nur schwerlich davon geredet werden, daß der Taufe ihre volle Heilsbedeutung und Heilswirklichkeit zukommt, von der das Neue Testament redet. Für diesen Problembereich insgesamt vgl. meine Analyse der Kritik der Säuglingstaufe von G. R. Beasley-Murray (C.3.1.2).

Die Gläubigentaufe wird also zum Problem, wenn sie als die einzig legitime Form der Taufe angesehen wird und im Zuge dessen anderen Kirchen die Legitimität ihrer Taufe und anderen Christen ihr Getauftsein abgesprochen wird.

Die beiden folgenden Vorschläge könnten in einer Kombination miteinander einen Ansatz bilden, zu einer gegenseitigen Taufanerkennung und also zu einer Anerkennung der Säuglingstaufe als einer gültigen christlichen Taufe zu gelangen.

2.1. Unterscheidung von denominationsinterner Überzeugung und gegenseitiger Anerkennung

Bei der von S. Mark Heim vorgetragenen Unterscheidung, zwischen der innerhalb einer Denomination geteilten Überzeugung und dem, was in bezug auf eine Anerkennung von anderen Kirchen erwartet wird, handelt es sich m.E. um eine hilfreiche Differenzierung. Angewandt auf das Problem der Anerkennung der Säuglingstaufe bedeutet diese Unterscheidung: Auf der einen Seite mögen Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, diese als hinreichend für eine vollständige Eingliederung in die Kirche ansehen, wenn auch spätere Schritte wie z.B. Konfirmation und Erstzulassung zum Abendmahl erst noch folgen mögen. Baptistenkirchen auf der anderen Seite mögen dagegen darauf beharren, daß zu einer vollständigen Eingliederung in die Kirche auch das persönliche Glaubensbekenntnis der betreffenden Person erforderlich ist, und es sollte nicht von ihnen verlangt werden, auf das persönliche Zeugnis bzw. Bekenntnis einer Person für die Aufnahme in die betreffende Ortsgemeinde verzichten zu müssen.

Das eigentliche Problem wird sich nun aber normalerweise nicht dadurch stellen, daß Baptistenkirchen auf einem persönlichen Glaubensbekenntnis zur Aufnahme in die Gemeinde bestehen, sondern dadurch, daß sie grundsätzlich die Säuglingstaufe nicht als gültige Taufe anerkennen und daher neben dem persönlichen Glaubensbekenntnis auch die Taufe einer Person vorsehen, die nicht nach dem Bekenntnis ihres Glaubens getauft wurde. Wenn erreicht werden soll, daß auch Baptisten die Säuglingstaufe, wenn schon nicht als eine wünschenswerte oder zu befürwortende so doch zumindest als eine gültige Form der Taufe anerkennen, so bedarf es eines Konzeptes, innerhalb dessen die Säuglingstaufe genauso wie auch die Gläubigentaufe als gültige und legitime

Form der christlichen Taufe anerkannt werden kann, ohne die anderen für die christliche Initiation wesentlichen Aspekte zu vernachlässigen.

2.2. Das Konzept des Prozesses christlicher Initiation

Ein angemessenes Konzept, innerhalb dessen es zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe kommen könnte, ist m.E. das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation. Beim Konzept des Prozesses christlicher Initiation geht es darum, zu erkennen, daß der Beginn des christlichen Lebens ein Prozeß ist, der aus mehreren Elementen besteht, die allesamt erforderlich sind, bevor dieser Prozeß als abgeschlossen betrachtet werden kann. Als einzelne Elemente dieses Prozesses können gelten: Geistverleihung, Glaubensbekenntnis, Taufe und erste Teilnahme am Abendmahl.

Im Rahmen des Konzeptes des Prozesses der christlichen Initiation kann darum von der Säuglingstaufe als einer gültigen Taufe geredet werden, weil es sich bei ihr – aufgrund des Wirkens des Geistes Gottes – um eine Taufe handelt, der eine Wirklichkeit und Wirksamkeit über die menschlichen Worte und Handlungen hinaus zu eigen ist. Denn aus der Perspektive eines trinitarischen Verständnisses der Wirklichkeit der Taufe kann auch der Säuglingstaufe eine theologische Wirklichkeit zugesprochen werden, die über die rein äußeren, bei der Taufe vollzogenen Handlungen hinausgeht. Wird die Taufe dagegen lediglich als Bekenntnishandlung des Menschen betrachtet³⁹¹, so bleibt für die Säuglingstaufe nicht mehr zu sagen übrig, als daß bei ihr die für eine Taufe sonst üblichen und erforderlichen Handlungen vollzogen und Worte gesprochen werden, ihr das eigentlich Wesentliche in Form des Bekenntnisses des Täuflings allerdings fehlt und dieses erst später „nachgeliefert“ werden kann. Ein Taufverständnis jedoch, daß das Wesentliche bei der Taufe allein in dem Antworthandeln des Menschen bzw. der Bekenntnishandlung des Täuflings sieht, übersieht die trinitarische Tiefendimension der Taufe.

Der Prozeß christlicher Initiation wird sich im Leben verschiedener Menschen unterschiedlich gestalten. Zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe kann es dann kommen, wenn erkannt und anerkannt wird, daß der trinitarische Gott in den verschiedenen Ausgestaltungen, die der Prozeß christlicher Initiation finden mag, wirksam ist und beiden Formen der Säuglingstaufe und der

³⁹¹ So in der Tauflehre Karl Barths, KD IV/4 (C.1.1).

Gläubigentaufe als Elementen des Prozesses der Initiation durch sein Wirken ihre Wirksamkeit und damit verbunden ihre Gültigkeit verleiht. Für die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung ist es wesentlich zu erkennen, daß innerhalb des Prozesses christlicher Initiation den unterschiedlichen Elementen eine verschiedene Bedeutung zukommen mag – je nach Ausgestaltung des Prozesses. Auch für die unterschiedlichen Formen der Säuglingstaufe und Gläubigentaufe wird sich eine solche Bedeutungsverschiebung aufgrund der je unterschiedlichen Taufform ergeben³⁹².

³⁹² Die Ausführungen von P. S. Fiddes für die verschiedenen Bedeutungsdimensionen der Taufe anhand der Wechselspiele von Gnade und Glaube, Wasser und Geist, Leib Christi und Kirche können m.E. als ein gutes Beispiel für eine erforderliche Differenzierung zwischen Säuglingstaufe und Gläubigentaufe innerhalb eines Rahmenkonzeptes der christlichen Initiation betrachtet werden (C.3.4.2).

E. Literaturverzeichnis

Zitiert wird nach dem Kurztitelverfahren. Die verwendeten Kurztitel sind durch *Kursivdruck* kenntlich gemacht. Abgekürzt wird nach Schwertner, Siegfried M., TRE Abkürzungsverzeichnis, 2. überarb. und erw. Aufl., Berlin/New York: de Gruyter, 1994. Verweise nach dem Schema A.1.2.3.4. sind Querverweise auf die entsprechenden Kapitel dieser Arbeit.

Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, 7. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Austin, John L., How To Do Things With Words, ed by J. O. Urmson and Marina Sbisa, 2nd ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Baptism and Church Membership, with Particular Reference to Local Ecumenical Partnerships, report of a working party to Churches Together in England, London: CTE, 1996.

Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses, Geneva: WCC Publications, 1990 (Faith and Order paper 149).

Barrett, Charles K., Das *Evangelium* nach Johannes, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990 (KEK.S).

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, (München) Zürich: Theologischer Verlag, 1932 ff.

Barth, Karl, Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThSt(B) 14, 4. Aufl., Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, (1943) 1953.

Barth, Karl, Zur Frage nach der Taufe. Ungedruckte Ergänzung zur Karl Barth, „Die kirchl. Lehre von der Taufe“, EvTh 9 (1949/50), 187-189.

Barth, Markus, Die *Taufe* – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951.

Beasley-Murray, George R., Die christliche *Taufe*. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, aus dem Engl. von G. Wagner, Kassel 1968 = Wuppertal 1998 (TVGMS 421; Orig.: *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1962, reprinted 1994).

Beasley-Murray, George R., *Gesichtspunkte* zum Taufgespräch heute, aus dem Engl. übers. von H. Opschitzki, Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1965.

- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 11. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Die Bibel. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987.
- Die Bibel. Nach der Übersetzung von Martin Luther. Mit Apokryphen. Bibeltext in der Fassung von 1984. Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- The *Biblical Doctrine of Baptism: A Study Document*, issued by the Special Commission on Baptism of the Church of Scotland, Edinburgh: St. Andrew Press, 1958.
- Bonhoeffer, Dietrich, Zur *Tauffrage* (1942), in: ders., GS, hg. v. E. Bethge, Bd. 3, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, 431-454.
- Bornkamm, Günther, Das *Ende* des Gesetzes, Paulusstudien, München: Chr. Kaiser Verlag, 1952 (Beiträge zur Evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, hg. v. E. Wolf, Band 16).
- Brinkel, Karl, Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958.
- Bromiley, Geoffrey W., *Children of Promise: The Case for Baptizing Infants*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., durchges. u. erg. von O. Merk, Tübingen: Mohr, 1984 (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 630).
- Calvin, Johannes, Unterricht in der christlichen Religion = *Institutio Christianae religionis*, Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. von Otto Weber, 6. Aufl. der einbd. Ausg., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- Churches Respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*, ed. by Max Thurian, 6 vols., Geneva: WCC Publications, 1986-88 (jeweils mit Angabe der Nummer des Bandes und der Seitenzahl).
- Colyer, Elmer C., How to Read T. F. *Torrance*. Understanding His Trinitarian & Scientific Theology, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Cremer, Hermann, *Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des Heiligen Geistes*, 3. Aufl., Gütersloh: Bertelsmann, 1917.

- Cross, Anthony R., *Dispelling the Myth of English Baptist Sacramentalism*, BQ 38/8 (October 2000), 367-91.
- Delling, Gerhard, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen „Taufen auf den Namen“*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- Die *Diskussion* über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M.: Lembeck; Paderborn: Bonifatius, 1990.
- Dunn, James D. G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1970.
- Dunn, James D. G., *Baptism and the Unity of the Church in the New Testament*, in: Root/Saarinen, *Baptism*, 78-103.
- Dunn, James D. G., *Jesus and the Spirit*, London: SCM Press, 1975.
- Eckstein, Hans-Joachim, „*Auferstehung* und gegenwärtiges Leben nach Röm. 6,1-11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?“, *Theologische Beiträge* 28 (1/1997), 8-23.
- Eckstein, Hans-Joachim, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, in: W. Härle, H. Schmidt, M. Welker (Hg.), *Das ist christlich: Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh: Kaiser, 2000, 105-117.
- Europäische Baptistische Föderation (EBF) – Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), *Bericht über eine Konsultation, verabschiedet am 24./25.02.2000 in Elstal bei Berlin, im Internet unter www.leuenberg.net abrufbar.*
- Die *Feier der Eingliederung Erwachsener* in die Kirche. Nach dem Rituale Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, 2. Aufl., Einsiedeln/ Köln/ Freiburg/ Wien: Benziger/ Herder, 1991.
- Die *Feier der Kindertaufe* in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag d. Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Freiburg: Herder, 1971.

-
- Fiddes, Paul S., *Baptism and the Process of Christian Initiation*, ER 54/1 (Jan-Apr 2002), 48-65.
- Fischer, Balthasar, Art.: Christliche *Initiationsriten*, EKL³ 2 (1989), 666-671.
- Flemington, William F., *The New Testament Doctrine of Baptism*, London: SPCK, 1948.
- Geldbach, Erich, *Taufe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (Bensheimer Hefte 79; Ökumenische Studienhefte 5).
- Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und *Handwörterbuch*, 9. Aufl. (1965), Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Nachdruck 1991.
- Gnilka, Joachim, *Der Kolosserbrief*, HThK: Apostelgeschichte und Briefe, ungekürzte Sonderausgabe, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien: Herder, (1980) 2002.
- Gunton, Colin E., *The One, the Three, and the Many: God, Creation, and the Culture of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen über Fragen der Taufordnung, ZThK 47 (1950), 265-275.
- Halter, Hans, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (FTHSt 106), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien: Herder, 1977.
- Härle, Wilfried, *Dogmatik*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1995.
- Der Heidelberger Katechismus*, hg. von Otto Weber, 5. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996 (Gütersloher Taschenbücher 1293).
- Heim, Mark S., *Baptismal Recognition and the Baptist Churches*, in: Root/Saarinen, *Baptism*, 150-163.
- Heitmüller, Wilhelm, *Im Namen Jesu. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 (FRLANT I, 2).
- Hubert, Hans, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*, Bern/ Frankfurt M., 1972 (EHS.T 10).
- Jenson, Robert W., *The Triune Identity: God According to the Gospel*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1982.

- Josuttis, Manfred, "Unsere *Volkskirche*" und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Jüngel, Eberhard, Karl Barths *Lehre* von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme, Zürich: EVZ-Verlag, 1968 (Theologische Studien; 98).
- Kinder, Ernst, Art.: *Sakramente* I, RRG³ V, 1321-1326.
- Kittel, Gerhard, Die *Wirkungen* der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament, ThStKr 87 (1914), 25-53.
- Konfessionskundliches Institut (Hg.), *Was eint? Was trennt?* Ökumenisches Basiswissen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002 (Bensheimer Hefte, hg. v. Evangelischen Bund, Heft 101).
- Kreck, Walter, Karl Barths *Tauflehre*, ThLZ 94/6 (Juni 1969), 401-412.
- Kretschmar, Georg, Die *Geschichte* des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, Kassel: Johannes-Stauda-Verlag, 1970 (Leiturgia V).
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed., Chicago/ London: University of Chicago Press, 1996.
- Kühn, Ulrich, Lutherische *Tauftheologie* auf dem Wege. Zu zwei neueren Monographien, ThLZ 99 (1974/1), 33-40.
- Leenhardt, Franz J., *Le baptême chrétien: son origine, sa signification*, Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé, 1946.
- Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. von K. F. Müller und W. Blankenburg, 5 Bde., Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1954-1970.
- Lorenzen, Thorwald, *Baptists and Ecumenicity with Special Reference to Baptism*, RExp 77 (Winter 1980), 21-45.
- Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1ff., Weimar: Hermann Böhlau, 1883ff.
- McClendon, James W., *Doctrine: Systematic Theology*, Vol. 2, Nashville, TN: Abingdon Press, 1994.
- McDonnell, Kilian, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996.
- Meyer, Harding, Damaskinos Papandreou, Hans J. Urban, Lukas Vischer (Hg.), *Dokumente* wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte

- und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931-1982, 2., neubearb. Aufl., Bd. 2: 1982-1990, Frankfurt/M. / Paderborn 1991 u. 1992.
- Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, 3. Aufl., München: C. Kaiser, 1994.
- Murray, John, *Christian Baptism*, Philadelphia, PA: Committee on Christian Education, Orthodox Presbyterian Church, 1952.
- Neighbour, Robert E., *The Moral Significance of Baptism*, RExp 8 (1911), 420-430.
- Newbigin, Lesslie, *The Open Secret: An Introduction to the Theory of Mission*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1978.
- Nussberger, C., *Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa*, Bern: Lukas, 1992 (Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz; 16).
- Oepke, Albrecht, Art.: βάπτω κτλ, ThWNT I (1933), 527-544.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988-1993.
- Peters, Ted, *GOD as Trinity: Relationality and Temporality in the Divine Life*, Louisville, KY: Westminster/J. Knox Press, 1993.
- Quick, Oliver C., *The Christian Sacraments*, 2. Aufl., London: Nisbet, 1932.
- Rahner, Karl, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund des Heilsgeschehens*, in: *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Bd. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967, 317-401.
- Ratschow, Carl Heinz, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972.
- Riggs, John W., *Baptism in the Reformed Tradition*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002 (Columbia Series in Reformed Theology).
- Robinson, H. Wheeler, *Baptist Principles*, 3. Aufl., London: C. Kingsgate Press, 1938.
- Root, Michael, Risto Saarinen, Eds., *Baptism and the Unity of the Church*, Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans/ Geneva: WCC Publications, 1998.
- Schenk, Wolfgang, Art.: ἐπερώτημα, EWNT 2 (1992), 53-54.

- Schlatter, Adolf, *Der Glaube im Neuen Testament*, 3. Bearb., Calw & Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1905.
- Schlatter, Adolf, *Die Theologie der Apostel*, 2. Aufl., Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1922.
- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterung und Register versehen von Martin Redeker, 2 Bde., 7. Auflage, Berlin: de Gruyter 1960.
- Schlier, Heinrich, Zur kirchlichen Lehre von der *Taufe*, ThLZ 72/6 (Dez. 1947), 321-336.
- Schlink, Edmund, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel: Stauda Verlag, 1969 (= Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, hg. v. K. F. Müller u. W. Blankenburg, Bd. V: Der Taufgottesdienst).
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, München: K. Zink Verlag, 1950.
- Schnackenburg, Rudolf, *Rezension* zu G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, BZ NF 2 (1963), 305-308.
- Schweizer, Eduard, Art.: $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, EWNT III (1983), 770-779.
- Schwöbel, Christoph, Art.: *Trinität* IV. Systematisch-theologisch (mit Berücksichtigung der Kirchengeschichte seit 1577), TRE 34 (2002), 110-121.
- Schwöbel, Christoph, *Human Being as Relational Being: Twelve Theses for a Christian Anthropology*, in: *Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology*, ed. by Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton for the Research Institute in Systematic Theology, Edinburgh: T&T Clark 1991, 141-170.
- Schwöbel, Christoph, *Introduction: The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks*, in: *Trinitarian Theology Today*, 1-30.
- Stookey, Laurence H., *Baptism: Christ's Act in the Church*, Nashville: Abingdon Press, 1982.

- Taufe und Mitgliedschaft, hg. v. Günter Balders im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Kassel: J. G. Onken Verlag, 1997.
- Tertullian, *De Baptismo Liber*. Homily on Baptism. The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary by Ernest Evans, London: SPCK, 1964.
- The *Theology of Christian Initiation*: Being the Report of a Theological Commission Appointed by the Archbishops of Canterbury and York to Advise on the Relations Between Baptism, Confirmation and Holy Communion (Church of England), London: SPCK, 1949.
- Torrance, Thomas F., *The One Baptism Common to Christ and His Church*, in: ders., *Theology in Reconciliation. Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1975, 82-105.
- Torrance, Thomas F., *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. by Christoph Schwöbel for the Research Institute in Systematic Theology, Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Weber, Otto, *Grundlagen der Dogmatik*, 2 Bde., Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955-62.
- Welker, Michael, *Was geht vor beim Abendmahl?*, Stuttgart: Quell Verlag, 1999.
- Wolff, Christian, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989 (ThHK 8).
- Wotherspoon, Henry J., *Religious Values in the Sacraments*, being the Croall Lectures 1926-1927, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, with a Foreword by John Meyendorff, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985 (Contemporary Greek Theologians 4).
- Zizioulas, John D., *The Cappadocian Contribution*, in: *Trinitarian Theology Today*, 44-60.

Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, hg. v. Günter Balders u. U. Swarat
im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in
Deutschland, Kassel: J. G. Oncken Verlag, 1994.