
Das katholische Taufverständnis im Horizont ökumenischer Annäherung

Ralf Miggelbrink

1. Was sind Sakramente?

Die Taufe und die Eucharistie gelten in der römisch-katholischen Tradition als „*sacramenta maiora*“.¹ An ihnen sind in besonders eindeutiger Weise Eigenschaften und Wesen des Sakramentes überhaupt ablesbar. In beiden Fällen verbindet sich ein zugesagtes Heilswort mit einer elementaren körperlichen Sache, die im Kontext ihrer rituellen Anwendung zum Zeichen wird.² Das Wasser als kultisch angewandtes Zeichen ist von sich aus durchaus ambivalent. Soll durch dieses Zeichen die lebensspendende, erfrischende, weckende Wirkung des Wassers für den Leib vergegenwärtigt werden? Soll die reinigende, abwaschende Wirkung des Wassers zur gefeierten Aussage werden? Oder soll das Wasser gar in seiner tödlichen, vom Lande der Lebenden abschneidenden Dimension, die der Jonapsalm (Jona 2, 4–8) so eindrücklich ins Wort bringt, vergegenwärtigt werden. Eindeutigkeit bekommt der von sich aus vieldeutige Zusammenhang zwischen dem bedürftigen, geschöpflichen Leib des Menschen und der naturhaften Gegebenheit des Wassers im Zusammenhang des kultischen Wortes. In der matthäischen Taufformel (21, 19), an die sich alle Christen gebunden wissen, werden die wesentlichen Elemente der paulinischen Tauftheologie bereits angedeutet: Die Taufe ist symbolischer Tod (Röm 6, 3–6; Kol 2, 12), Herrschaftswechsel (Röm 6, 14–23), Eingliederung in den Leib Christi (1 Kor 12, 13).

Wenn wir uns heute fragen, warum die Eingliederung in den Leib Christi der Begleitung durch ein kultisches Zeichen bedarf, das anschließt an elementare Urerfahrungen des leiblichen Menschen, so wird in der gegenwärtigen katholischen Theologie anthropologisch argumentiert. Der Mensch in seiner Leiblichkeit bedarf leiblich-zeichenhafter Vergegenwärtigungen der göttlichen Wahrheit, weil es ihm als einem leiblichen, endlichen, kontingenten und bedürftigen Wesen gemäß ist, Gottes Wahrheit nicht als abstraktes Wissen, sondern in der Lebensgeschichtlichkeit des sterblichen Leibes anzunehmen. Auf diesen sterblichen Leib beziehen sich die Zeichen (*signa*), die die Sakramentsworte begleiten. Mit diesen Zeichen wird die im Wort ausgedrückte Wahrheit lebensgeschichtlich kontextuiert, individu-

¹ E. M. Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 69 ff.

² Augustinus, 80. Vortrag zum Johannesevangelium, n. 3: „Detrahe verbum et quod est aqua nissi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum“ (Nimm fort das Wort, was ist das Wasser dann als eben Wasser? Tritt hinzu das Wort zum Element wird das Sakrament gar selbst als sichtbares Wort).

alisiert und dramatisiert. Besonders das altkirchlich-römische Taufritual, wie es uns etwa die *Traditio Apostolica* schildert,³ inszeniert die Taufe als dramatischen Übergang vom Reich des Todes und der Nacht zum Leben in der lichten Helle des vom Glauben erleuchteten (Oster-)Morgens der im Glauben vergegenwärtigten Lebensfülle des Auferweckten als der neuen Lebensordnung des Getauften.

Im Kontext des altkirchlichen Taufrituals wird verstehbar, dass Christen den Sakramenten eine Gnadenwirkung beimessen, die nicht Funktion der eigenen Glaubensleistung ist. Alleine der Vollzug der heiligen Zeichen verfehlt bei einem Empfänger, der der Wirkung der Zeichen von sich aus keinen Widerstand entgegen setzt, nicht deren Wirkung: Eine lebensgeschichtlich irreversible Bindung an Jesus Christus und seine Kirche wird begründet und gehört für das weitere Leben des Getauften zum Gesetz seines Lebens. Die kirchliche Rezeptionsgeschichte hat den Gedanken der Wirksamkeit der Sakramente unabhängig von der Leistung der Sakramentenempfänger stark in den Vordergrund gerückt. Um die Vorstellung einer bloß psychischen Wirkung des Zeichens zurückzuweisen, wird mit ontologischen Kategorien gearbeitet: Seinshaft verändert die Taufe den Menschen. Diese seinshafte Veränderung wird in ihrer abstrakten Unvorstellbarkeit nur in Metaphern artikulierbar. Man sagt über die Taufe: Sie präge der Seele des Getauften ein unauslöschliches Siegel (*character indelebilis*) ein.⁴ So richtig die Einsicht in den metaphysischen Charakter sakramentaler Wirksamkeit ist, so fatal ist es, die Wirksamkeit des Sakramentes in eine Erfahrungsjenseitigkeit hinein zu verlagern. Im Grundwiderspruch von erfahrungsjenseitig wirkenden Zeichen erblicken wir heute den Kardinalfehler mittelalterlicher Sakramententheologie. An ihn schließt sich die reformatorische Kritik der ‚altgläubigen‘ Sakramententheologie und -praxis an. Wo Glaubens- und Evangelienbezug hinter einer kirchenamtlich generierten unsichtbaren Wirkung zurücktreten, konnte das Sakrament zum undurchschaubaren Heiligungsmittel, zum „*sacramentum*“ als einem religionsgeschichtlich kaum differenzierten *Heiligungsritual* werden. Aus dem sinnlichen Zeichen wurde ein unverstandener Gegenstand priesterlicher Observanz. Die rituelle Entwicklung trug ihrerseits zur Verschleierung der ursprünglichen Zeichen in ihrer Zeichenhaftigkeit bei. Das sakramentale Heiligungswort stand in der Gefahr zum unverstehbaren Orakel zu werden, zumal es in der unverstandenen lateinischen Kultsprache gesprochen wurde. In der Tendenz dieser Gefahren liegt die exklusive Begründung der Sakramente über ihre göttliche Einsetzung in der Person Jesu Christi. Ihr entspricht die Ekklesiologie der Kirche als vollmächtiger Rechtsnachfolgerin des Mensch gewordenen Gottes. Überhaupt dominierten in einer Zeit, die für die symbolische Dimension der Sakramente blind wurde, juristi-

³ A. Jilek, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (*Traditio Apostolica*, Tertullian, Cyprian), Frankfurt a. M. 1979.

⁴ DH 1609.

sche und kausalmechanische Vorstellungsmodelle. Die Wirkung eines Sakramentes stellte man sich entweder nach dem Modell der mechanischen Kausalität⁵ vor oder man argumentierte, die Gnadenwirkung eines Sakramentes werde bei genauer Beobachtung der Spendungsmodalitäten qua göttlichen Stiftungsrechtes garantiert.⁶

Demgegenüber war es für die theologische Erneuerung der Konzilszeit entscheidend, den Mysteriencharakter des Sakramentes wiederzuentdecken. Das „*sacramentum*“ ist ja eine nur gelegentlich belegte lateinische Übersetzung des griechischen „*mysterion*“, mit dem das Neue Testament die heiligen Zeichen der Christen benennt. Die Wirkung der Sakramente als Zeichen und Symbole wurde in den Vordergrund des Interesses gerückt. Alte kontroverstheologische Frontlinien wurden nicht mehr als Festlegungen des eigenen Denkens wahrgenommen. Der Wahrheitsanspruch auch reformatorischer Einsichten wurde ernst genommen.

Karl Rahner und in seiner Nachfolge Theodor Schneider⁷ schlugen den Begriff des Realsymbols bzw. des realisierenden Zeichens als Definitionsbegriff für „Sakrament“ vor. Anders als Vertretungssymbole, die stellvertretend für das von ihnen Bezeichnete stehen, sind Realsymbole solche Zeichen, in denen das durch sie Bezeichnete Ereignis wird. Das Ereignis werden der im Sakrament bezeichneten göttlichen Gnadenwirkung verknüpft aber auch die neuere katholische Tradition nicht alleine mit dem Glaubensbegriff. Zwar erfordert der Empfang eines Sakramentes beim Spender wie beim Empfänger einen gewissen Glauben.⁸ Jedoch wird hier traditionell eher ein passiv-empfangender Glaube gefordert. Dem entspricht eine das katholische Denken insgesamt durchziehende Wachstumsvorstellung: Das geistliche Leben, die liebevolle Beziehung zu Gott, der Glaube also in einem

⁵ Die kontroverstheologische Argumentation gegen die Betonung des Glaubens und der moralischen Wirkung der Sakramente in den Kirchen der Reformation intensivierte nach dem Konzil von Trient diese katholische Deutungsrichtung, die sich auch nicht davon irritieren ließ, dass die Traditionsargumente für die „*sententia probabilior*“ von der physischen Ursächlichkeit der Sakramente hinsichtlich der Gnade eher dürftig beizubringen sind und es im Einzelnen einer gewissen Gewaltsamkeit der Interpretation bedarf. Wenn Thomas von Aquin den Sakramenten eine „gewisse Instrumentalursächlichkeit hinsichtlich der göttlichen Gnadenzuwendung“ zuspricht (Sth III, q. 62, a. 1), so ist diese Position schwerlich dazu zu gebrauchen, die physische Wirkursächlichkeit der Sakramente zu belegen, wie das bei Franz Diekamp noch in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts geschah (F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Neubearb. v. K. Jüssen, 3 Bde. Münster ^{11/12}1954, hier: Bd. 3, 40).

⁶ So in Absetzung vom Diekamp'schen Kausalmodell Josef Gummersbach in seinem dreibändigen „Lehrbuch der Dogmatik“ (Paderborn ⁹1960, hier: Bd. 3, 91–96): „Die Sakramente bewirken juridisch ein Recht auf die Gnade.“ (A. a. O., 94.)

⁷ Karl Rahner, Rahners Begriff des Realsymbols (z. B. *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4 (Einsiedeln 1960), S. 275–311; Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz ⁷1998).

⁸ Das derzeit geltende katholische Kirchenrecht fordert als Taufbedingungen für den Erwachsenen, dass er über Glaubenswahrheiten und christliche Pflichten hinreichend informiert ist (de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit instructus) (CIC 865, § 1).

qualifizierten Sinn werden begriffen als in der Lebenszeit von Christinnen und Christen fortwährend sich erweiternde, differenzierende und kräftigende Subjektqualifikationen. Der Prozess des geistlichen Wachstums ist der eigentliche Sitz im Leben der christlichen Mysterien, die die christliche Heilsverheißung auf den einzelnen hin zum Ausdruck bringen, um sie in seinem Leben wirksam werden zu lassen. Der Mysteriencharakter betont die unvermeidliche Individualität jenes Verstehens- und Deutungsprozesses, in dem der Christ im Laufe seines Lebens und mit jedem Sakramentsempfang immer mehr hineinwächst in das durch Jesus Christus exemplarisch realisierte Leben in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott.

Doch wie wirken Sakramente anders als alleine durch ihren moralischen und vielleicht auch ihren ästhetischen Effekt auf den Empfänger? Neuere Forschungen zur Sakramententheologie lehnen sich an den sprechakttheoretischen Grundgedanken der wirklichkeitsverändernden Wirkung von Sprechhandlungen an.⁹ Eine solche allerdings verweist immer auf eine Sprachgemeinschaft und ihr Regelsystem als Möglichkeitsbedingungen des Sprechhandelns.¹⁰ Das wiederum führt zu einer typisch katholischen Betonung der ekklesialen Dimension aller Sakramente. Die Sakramente wirken heilsvermittelnd in *the long run* in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, die diese Sakramente spendet und dadurch Menschen in deren Glaubensweg mit göttlicher Vollmacht bestärkt und die gerade in dieser Bestärkung ihrer Glieder selber göttliche Stärkung erfährt. Die gnaden- und sakramententheologische Grundmetaphorik der katholischen Tradition schließt an die Wachstumsgleichnisse des Neuen Testaments an.

Die ekklesiale Bestimmung der Sakramente kann gedeutet werden vor dem Hintergrund der kirchlichen Selbstdefinition zu Beginn der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Die Kirche ist „[...] *veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*.“¹¹ Auf evangelischer Seite ist diese auch im katholischen Lager als revolutionär neu empfundene Sprachregelung im Sinne eines ekklesialen Triumphalismus missdeutet worden. Sakramente, so sagte man, sind unfehlbare göttliche Heilszeichen. Das aber gerade sei die Kirche der Sünder nicht. In Wirklichkeit impliziert jedoch die Definition aus *Lumen gentium* 1

⁹ D. Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit, in: Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: *Catholica* 51 (1997) 125–138; R. Miggelbrink, Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: *Catholica* 55 (2001), 52–67.

¹⁰ Peter Hünermann betont die gesellschaftskonstituierende Bedeutung bestimmter kommunikativer Handlungen als eine Dimension des sakramentalen Handelns der Kirche (ders./R. Schaeffler, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. Br. u. a. 1977, 64 f.; ders., Was ist ein Sakrament? „Sakrament“ – was ist das?, in: *ThQ* 177 (1998), 39–51.

¹¹ *Lumen Gentium* 1: „[...] gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander“; R. Miggelbrink, Die Kirche – ein Sakrament? Ein römisch-katholisches Statement, in: *rhs* 48 (2005), 84–88.

nicht nur ein neues Kirchenverständnis, sondern auch ein neues Sakramentenverständnis. Nicht der Charakter des Sakramentes als ein unfehlbares Heilszeichen wird betont, sondern der Dienstcharakter des Sakramentes als ein Zeichen, für den, der durch dieses Sakrament auf Gott und die Gemeinschaft aller Menschen hinorientiert werden soll. Der dabei rezipierte, gut scholastische Begriff „*instrumentum*“ betont einen Dienstcharakter der Kirche, der durchaus auch an Effizienzkriterien gemessen werden kann. In diesem Kontext erscheint das alte kontroverstheologische Thema der Siebenzahl in einem neuen Licht. Die Sakramente in ihrer Vielzahl können als anthropologisch bedingte Ausformungen des einen sakramentalen Heiligungsdienstes der Kirche als Ganzer an der Menschheit begriffen werden. Allerdings nehmen unter den Sakramenten die zwei Sakramente, die auch von den Kirchen der Reformation als solche erkannt werden, wegen ihrer biblischen Ursprünge eine besondere Stellung ein.

2. Der Glaube und die Taufe

Voraussetzung der Taufe wie jedes empfangenen Sakramentes ist der Glaube. Das Konzil von Trient beschreibt die Rechtfertigung des Menschen, die die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 auch in das Zentrum der katholischen Glaubensreflexion rückte, als einen Prozess, der mit der Annahme des Glaubens „*ex auditu*“ (DH 1525) seinen menschlichen Anfang nimmt. Diese Annahme wird im „Sakrament des Glaubens“, wie das Konzil mit Ambrosius von Mailand formuliert, besiegelt. Die Eingliederung in den Leib Christi ist, wie das Trienter Konzil beschreibt, begleitet von der Schriftlesung, in der das „Wort Christi“ unter den Gliedern seines Leibes gegenwärtig wird (DH 1531). Das Konzil beschreibt als den idealen Weg der Rechtfertigung den Weg der Erwachsenentaufe. Im Gegensatz dazu sehen sich die Großkirchen seit dem Altertum zur Taufe der unmündigen Kinder berechtigt. Gemessen am tridentinischen Normalfall bedarf diese Praxis einer Begründung.

Eine positive Begründung aus der Heiligen Schrift wird in der Regel in Taufberichten wie demjenigen über die Taufe der Lydia, die nicht alleine getauft wurde, nachdem sie den ihr von Paulus gepredigten Glauben angenommen hatte, sondern die zusammen mit allen, „die zu ihrem Haus gehörten“ (Apg 16, 15), die Taufe empfing. Diese antike Kollektivtaufe nimmt es mit der persönlichen Glaubensentscheidung der Kinder und Abhängigen im Hause nicht so genau, wie wir das gemäß unseren Vorstellungen von Religions- und Bekenntnisfreiheit erwarten. Die Lebensgemeinschaft des antiken Haushalts hat vor der Bekenntnisfreiheit allemal den Vorrang.

Eine analoge Praxis ist kennzeichnend für das katholische Kirchenverständnis.

In ihr ist man sehr geneigt, den Glauben des Einzelnen lediglich als sehr unvollkommenes Moment am Glauben der Kirche als Ganzer zu begreifen. Der Glaube des Einzelnen hat niemals einen Stand der Vollendung, er

wächst, entwickelt sich, reift, er wird geprüft, geläutert, ja, selbst im Stände der Rechtfertigung erleben Gläubige das Durchbrechen theologischer Erkenntnisse mit hohem Gewissensanspruch als Bekehrung, die zur Umkehr auffordert. Der Glaube des einzelnen ist angewiesen auf den Glauben der Kirche als ganzer. Von den anderen Menschen in der Kirche lernt der Christ die ersten Gebete und Rituale. Begegnungen mit gläubigen Menschen führen zu Irritationen und Korrekturen des theologischen Denkens und Vorstellens. Dieses Denken und Vorstellen aber ist notwendiges Moment an der Übersetzung der Grundorientierung des Glaubens in eine handelnde Lebenspraxis. In ihr manifestiert sich der gereifte und tätige Glaube. So wirkt er auf andere Menschen motivierend, inspirierend und firmierend. In dieser Perspektive ekklesialer Herkunftigkeit und Hinkünftigkeits des Glaubens wird es möglich, den Glauben des einzelnen lediglich als ein Moment am Glauben der Kirche als ganzer zu begreifen. Diese Perspektive umfasst eine gewisse Toleranz gegenüber laxistischen Haltungen: Es mag wohl sein, dass es im Leben eines Christen Zeiten gibt, in denen er das Glauben anderen überlässt und sich selber damit begnügt, dem Bekenntnis der Kirche nichts entgegen zu setzen. Es mag auch sein, dass gerade der erwachende Widerstand gegen das explizite Bekenntnis der Kirche einhergeht mit einem erwachenden Interesse, den eigenen Glauben zu verstehen und auszusagen. Die Betonung der ekklesialen Dimension des Glaubens anerkennt, dass auch die fiduzialen Dimensionen des Glaubens von der ekklesialen Mitwelt abhängen.

Die Überzeugung der Bedeutung des ekklesialen Glaubens für den wachsenden Glauben des einzelnen findet im Ritus der Kindertaufe seinen Ausdruck in der Praxis des stellvertretenden Taufbekenntnisses. Eltern und Paten werden als diejenigen, die für das geistliche Wachstum des Täuflings Verantwortung tragen, aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das neue Kirchenrecht von 1983 benennt es nicht nur als notwendige Bedingung einer erlaubten Taufe (*baptisma licita*), dass mindestens ein Elternteil der Taufe zustimmt. Es soll darüber hinaus die „begründete Hoffnung“ bestehen, dass das Kind in der katholischen Religion erzogen wird; wenn diese Hoffnung völlig fehlt, ist die Taufe [...] aufzuschieben, dabei sind die Eltern auf den Grund hinzuweisen.“¹² Wünschenswert wäre an dieser Stelle auch ein persönliches Bekenntnis, das für die Taufgemeinde nachvollziehbar macht, wie und warum die Paten und Eltern begründet zuversichtlich sein können, dass der Glaube im Kind erwachen wird, der eigentlich die Voraussetzung der Taufe ist. Seinen Ort hat dieses Bekenntnis jedoch im außerliturgischen Kontext des pastoralen Taufgespräches, das das altkirchliche Taufskrutinium ablöst. Das Taufgespräch dient auch der Zielsetzung herauszufinden, ob wirklich die gläubige Eingliederung des Täuflings in die Kirche beabsichtigt ist und was hoffen lässt, dass eine solche Eingliederung in die gläubige Gemeinde zu erwarten ist. In Zeiten nachlassender

¹² CIC 868, § 1 und 2.

Gemeindebindungen und eines beachtlichen Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Orientierungen ist häufig sicher Skepsis angebracht hinsichtlich des Aussichtsreichtums einer Taufe. In solchen Fällen soll auf eine Taufe besser verzichtet werden.

Im Falle aber eines von den Verwandten bezeugten Glaubens tauft die katholische Kirche im Vorgriff auf den Glauben, der erst noch wachsen muss. Sie begreift ihr Tun dabei als gnadentheologisch legitimiert. Die Taufe erscheint ihr als glaubensermöglichende und glaubenstragende Gnadengabe. Die strenge Sukzessivität, die auch die katholischen Texte zur Erwachsenentaufe suggerieren, weicht einem integralen Verständnis des Wachstums von Glauben, der gnadengewirkt und gemeindevermittelt der freien Entscheidung zum Glauben ermöglichend vorausgeht. Die Metaphorik der Entscheidung, der Umkehr, des Sterbens, die die antike Tauftheologie prägte, weicht unter diesen Bedingungen der neutestamentlichen Wachstumsmetaphorik.

Klar erkennt die katholische Kirche in ihren kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Sakramentempfang, dass die Taufe ohne hinreichenden Glauben zu einer nur unvollkommenen Integration in den Leib Christi führt. Zum einen entspricht der hier obwaltende Realismus einer katholischen Skepsis hinsichtlich der Entwicklung des rechtfertigenden und heiligenden Glaubens, ohne den kein Mensch Gott zu gefallen vermag. Gegen die evangelische Hochschätzung des psychisch erfahrbaren Glaubens als eines sicheren Zeichens des Vorhandenseins rechtfertigender Glaubensgnade definiert das Konzil von Trient, niemand könne während seines Erdenlebens sicher wissen, dass er zu den Geretteten gehört. Diese Skepsis gegenüber einer glaubensbegründeten Heilsgewissheit ist kennzeichnend für das katholische Frömmigkeitsverständnis. Es entspricht wohl dem Wort des Vaters im Markusevangelium, der ausruft: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24). Dieses Wort des Markusevangeliums fasst für katholische Ohren recht eindrücklich die Kehrseite der beschriebenen Wachstumsperspektive auf den Glauben zusammen. Wenn ich meinen Glauben als prozesshaftes Wachstumsgeschehen wahrnehme, dann bedeutet das eben immer auch, dass mein Glaube immer unvollkommen und vervollkommnungsbedürftig ist. Hier ist einer der Ansatzpunkte eines katholischen Wissens um die Wahrheit des Lutherischen „*simul iustus et peccator*“.

Im Prozess des notwendigen Wachstums im Glauben misst die katholische Tradition den Sakramenten allgemein eine wichtige Funktion zu: Der Empfang jedes Sakramentes, so erklärt die traditionelle Schultheologie in ihrer scholastischen Sprache, vermehre die heiligmachende Gnade in demjenigen, der das Sakrament empfängt. In der neueren theologischen Diskussion wird der Terminus der heiligmachenden Gnade übersetzt als die von Gott getragene und ermöglichte Integration des Glaubens in die Lebensgeschichte eines Menschen. Dieses Heiligungsgeschehen umfasst das Wachstum und die biografisch aktualisierte Verwirklichung von Glauben, Liebe und Hoffnung.

Die Notwendigkeit, die im Zustand der Vorbewusstheit an den Säuglingen vollzogene Taufe in das Glaubensleben der Menschen integrieren zu sollen, ist auf verschiedene Weise im Beten und Handeln der Kirche lebendig gegenwärtig: Anlässlich der Feier der Osternacht, bei jeder Taufe und Firmung legt die feiernde Gemeinde ein dialogisch gestaltetes Glaubensbekenntnis ab. Jede Eucharistiefeier erinnert mit dem Apostolikum an das Taufbekenntnis. Das *Asperges-Ritual* zu Beginn der Sonntagseucharistie oder auch anlässlich der Sonntagsvesper¹³ und insbesondere in der Osterzeit bringt in der haptischen Begegnung mit dem Taufwasser die Taufe ins Gedächtnis.¹⁴ Die Sitte schließlich, zur Bekreuzigung beim Betreten einer Kirche oder auch beim heimischen Gebet Taufwasser zu benutzen, dient der Erinnerung an die eigene Taufe und deren Integration in das Glaubensleben.

In der kirchlichen Normalbiografie sind die Vorbereitung und Zulassung zur Kommunion und die Spendung des Firmsakramentes sakramentale Wendepunkte im Leben derer, die in den Glauben der Kirche hineinwachsen sollen. Beiden sakramentalen Ereignissen geht eine katechetische Bemühung voraus, die der Weckung und Stärkung des persönlichen Glaubens dienen soll.

Wo das Hineinwachsen in die volkskirchlich strukturierte Glaubenswelt jedoch nicht mehr gelingt, stellt sich für die katholische Kirche der Gegenwart verschärft die Aufgabe, Erwachsene auf die Taufe vorbereiten zu sollen.¹⁵

3. Taufe und Heil

Die Praxis der Kindertaufe verdankt sich der augustinischen Erbsündenlehre. Wo die Erbsünde wie ein physischer Defekt vorgestellt wurde, der eines ebenso physisch wirkenden Remediums bedurfte, um den Täufling überhaupt erst in den Bereich der Ansprechbarkeit für den Glauben zu bringen, da wurde die Taufe zur absoluten *condicio sine qua non* göttlichen Heils. Für die ungetauften Kinder fürchtete man ebenso wie für alle anderen Ungetauften ewig dauernden Heilsausschluss. Die Kirche geriet durch dieses Verständnis von der Wirksamkeit des Taufsakramentes in die Not, aus Mitleid mit den Menschen angesichts drohender Höllenqualen so viel wie nur eben möglich zu taufen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich in der katholischen Kirche eine sehr viel differenziertere Sichtweise durchgesetzt. Gemäß 1 Tim 2,4 gelangt die katholische Kirche zu der Überzeugung: Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“

¹³ St. Rau, Taufvesper am Ostersonntag. Vorschlag nach einem erneuerten Eigenritus des Bistums Münster, in: Gottesdienst 23 (1989), 30.

¹⁴ E. Färber, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Meßfeier, in: Th. Maas-Ewerd/K. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg i. Br. 1975, 199–208.

¹⁵ F.-P. Tebartz-van-Elst, Handbuch Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat, Münster 2002.

Angesichts dieses allgemeinen Heilswillens Gottes gelangt das Konzil zu der Überzeugung, dass Gott neben und außerhalb des Wirkens der Kirche Menschen zum Glauben führt, „[...] ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen“.¹⁶ Diese theologische Einschätzung rückt die Taufpraxis der Kirche in ein neues Licht. Es geht nun nicht mehr darum, durch möglichst lückenloses Taufen Menschen vor der Verdammnis zu bewahren, sondern sie durch die Heilszeichen der Kirche zu einem reifen Glauben hinzuführen, ganz im Sinne der werkzeuglichen Sicht von Kirche und Sakramenten im Kirchendekret des Zweiten Vatikanums.

Die Kirche konkurriert bei ihrem werkzeuglichen Handeln zum Heil der Menschen nicht mehr mit einem Gott, der strengste Regeln aufstellt, sondern sie kooperiert mit einem Gott, der seinerseits nichts sehnlicher wünscht als die liebevolle Gemeinschaft mit allen Menschen und aller Menschen untereinander. Im Kontext einer solchen hoffnungsfrohen Heilzuversicht kann der seelsorgerisch motivierte Taufaufschub als gebotenes Mittel der Wahl erscheinen.

4. Taufe und Gnade

Das Verhältnis von Gnade und Heil wird in den Kirchen der Reformation und bisweilen auch in der katholischen Kirche immer noch als ein juridisches bestimmt: Der Gläubige verdient sich den Himmel. Wo die Reformation ein solch juristisch-meritatorisches Konzept zurückweist, betont sie die göttliche Gnade als Kompensation für die moralische Defizienz des Menschen.

Die neuere katholische Gnadentheologie versucht demgegenüber Gnade, Verdienst und Heil ontologisch zusammenzudenken.¹⁷ Die drei Begriffe bezeichnen demnach lediglich Aspekte des personalen Verhältnisses von Gott und Menschen. Die Gnade bezeichnet Gottes liebende und Beziehung stiftende Zuwendung zu allen Menschen. Das Heil bezeichnet die Vollendung der in dieser Beziehungswirklichkeit erahnbaren Vollendung des Menschen als des liebend auf Gott bezogenen Geschöpfes. Was früher „Verdienste“ (*merita*) genannt wurde, meint das aktive menschliche Gestalten der Gottesbeziehung, in dem sich gläubige Menschen aber immer getragen wissen von der liebenden Grundwirklichkeit Gottes selber.

Die Sakramente bringen die eine Heilzuwendung Gottes zu den Menschen in einer Weise zum Ausdruck, die diese Zuwendung bei den einzelnen Menschen ereignishaft ankommen lässt. Die Ordnung der einzelnen Sakramente orientiert sich ihrer Funktion entsprechend an der (glaubens-)

¹⁶ Ad gentes 7.

¹⁷ W. Thönissen, Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis, in: ders./W. Klaiber (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 97–120; R. Miggelbrink, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: a. a. O., S. 141–158.

biografischen Situation ihrer Adressaten. So erscheint die Taufe als eingebettet in eine vielfältige Bemühung Gottes um den einzelnen Menschen. Im Zeichen der Taufe wird die bewusste Hinwendung zum Glauben vollzogen, sei es im Stande der freien personalen Entscheidung, sei es im gemeinschaftlich-hoffenden Vorgriff auf diese unter dem Beistand der Gnade Gottes wachsende Entscheidung zum Glauben.

Bibliografie

- Diekamp, F.*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Neubearb. v. K. Jüssen, 3 Bde., Münster ^{11/12}1954
- Faber, E. M.*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002
- Färber, E.*, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Meßfeier, in: *Th. Maas-Ewerdt/K. Richter* (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg i. Br. 1975, 199–208
- Gummersbach, J.*, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn ⁹1960
- Hünemann, P.*, Was ist ein Sakrament? „Sakrament“ – was ist das?, in: *ThQ* 177 (1998), 39–51
- /*Schaeffler, R.*, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. Br. u. a. 1977
- Jilek, A.*, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian), Frankfurt a. M. 1979
- Miggelbrink, R.*, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: *ders./W. Klaiber* (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 141–158
- , Die Kirche – ein Sakrament? Ein römisch-katholisches Statement, in: *rhs* 48 (2005), 84–88
- , Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: *Catholica* 55 (2001), 52–67
- Rahner, K.*, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960
- Rau, St.*, Taufvesper am Ostersonntag. Vorschlag nach einem erneuerten Eigenritus des Bistums Münster, in: *Gottesdienst* 23 (1989), 30 ff.
- Sattler, D.*, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: *Catholica* 51 (1997) 125–138
- Schneider, Th.*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁹1998
- Tebartz-van-Elst, F.-P.*, Handbuch Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat, Münster 2002
- Thönissen, W.*, Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis, in: *ders./W. Klaiber* (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 97–120