

2. Taufe und Kirchengliederung in der Geschichte der Kirche – zwei Problemskizzen

2.1 Taufe und Kirchengliederung im 4. und frühen 5. Jahrhundert

Klaus Koschorke

Welche Stücke begründen im 4. und beginnenden 5. Jahrhundert die Kirchengliederung? Wenn ein ortsfremder Besucher am Gottesdienst teilnehmen möchte, so werden ihm, wie wir von Augustin erfahren, drei Fragen gestellt. Zunächst: »Bist du Heide (paganus) oder Christ (christianus)?« Gibt sich der Besucher als Christ zu erkennen, so lautet die nächste Frage: Katechumen (catechumenus) oder Gläubiger (fidelis)? Antwortet der Besucher, er sei Gläubiger, d. h. Getaufte, so wird er zuletzt noch gefragt, welcher kirchlichen Gemeinschaft er angehört (cuius communionis), bevor er zu Gottesdienst und Eucharistiefeier zugelassen wird¹. So weit die Fragen an einen auswärtigen, persönlich unbekanntem Besucher. Fügen wir noch ein weiteres, für den Status insbesondere des örtlichen Gemeindegliedes bedeutsames

1 Augustin, sermo 46,13,31 (PL 38,288): »Ovis Dei gregem suum quaerit: puta ovem de Oriente venisse in Africam, quaerit gregem suum, incurrit in te, in basilicam tuam intrare vult; commoveris ignota facie, vel tu, vel minister tuus, stans vel sedens ad ostium, interrogat ovem quaerentem gregem suum, imo gregem Dei: cum grege suo intrare vult, ubi eum esse putat: quaeris, Paganus es, an Christianus? Respondet, Christianus: ovis est enim Dei. Quaeris ne forte catechumenus sit, et irruat Sacramentis: respondet, Fidelis. Quaeris cuius communionis sit: respondet, Catholicus. Christianum, fidelem, catholicum reprobas.« F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Münster Nachdruck 1978 (= München 1933), 206,39 bemerkt z. St.: »Wir haben im Vorausgehenden offensichtlich ein Frageschema vor uns, das man Auswärtigen gegenüber, die nicht ortsbekannt waren, anwandte«, was durch das von W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930, 136–143 (+ Anm.) zusammengestellte Material bestätigt werden dürfte (z. B. Tract. Ioh. 44,2 PL 35, 1714: »Interroga hominem: Christianus es? . . . Si autem dixerit: Sum, adhuc quaeris ab eo: catechumenus an fidelis?« etc.). Die aus sermo 46 zitierte Stelle richtet sich gegen Donatisten, die sich offenbar des gleichen Frageformulars wie die Katholiken bedienen, aber – anders als jene – Nichtmitgliedern der eigenen Kirche den Zutritt nicht nur zur Eucharistie, sondern anscheinend auch zum Wortgottesdienst verweigerten. – Augustin ist Zeuge für die afrikanische Praxis; in anderen Regionen treffen wir diese Form der Befragung an der Kirchentür nicht an.

Merkmal hinzu – die Möglichkeit eines teilweisen oder gänzlichen Ausschlusses im Rahmen der öffentlichen Bußdisziplin –, so dürften die vier wichtigsten Elemente der Kirchengliedschaft in reichskirchlicher Zeit genannt sein: der Status als »Christ«; die Taufe; die Zugehörigkeit zu einer als orthodox bzw. nicht-schismatisch anerkannten *communio*; sowie schließlich die Frage einer möglichen Degradierung oder eines gänzlichen Ausschlusses im Rahmen der Kirchenzucht.

Bevor wir nun das Verhältnis von Taufe und Kirchenzugehörigkeit im engeren Sinn diskutieren, dürfte es sinnvoll sein, die genannten vier Elemente vorweg einzeln ins Auge zu fassen. Dies liegt um so näher, als sie jeweils eng mit der Taufe verknüpft sind.

(1) Die Frage »Heide oder *Christ*?« ist deshalb bemerkenswert, da sie der anderen Unterscheidung: Katechumen oder Gläubiger (d.h. Getaufte) vorgeordnet ist. Das bedeutet: Der Status als »Christ« ist nicht an die Bedingung der Taufe geknüpft; als »Christen« gelten bereits die Katechumenen (die zumindest in einzelnen Regionen die Mehrheit des »Christen«-Volkes gestellt haben dürften). Diese Einschätzung des Katechumenenstandes entspricht sowohl der kirchlichen Praxis wie auch dem Selbstverständnis der Katechumenen wie schließlich auch deren Stellung in der Öffentlichkeit. Auch die staatliche Gesetzgebung trägt diesem Sachverhalt Rechnung. So wird in einem Gesetz des Kaisers Theodosius aus dem Jahr 383 über den Abfall zum Heidentum unterschieden zwischen »Christen, die Gläubige sind« (*christianis ac fidelibus*) und »Christen im Katechumenenstande« (*his vero, qui Christiani et catechumeni tantum*), und die letzteren werden einer mildereren Strafe unterworfen².

(2) Die Frage »*Katechumen oder Gläubiger?*« zielt auf den Unterschied von ungetauften und getauften »Christen«. Allein die letzteren waren zur Eucharistie zugelassen; darum die Frage an den externen Besucher. Die Aufnahme unter die Katechumenen geschah durch einen eigenen Ritus, der häufig bereits an Neugeborenen vorgenommen wurde: Bezeichnung mit dem Kreuz, Handauflegung mit Gebet und Überreichung von Salz. Von den (oft lebenslangen) Katechumenen

2 Codex Theodosianus (ed. Th. Mommsen, Berlin Nachdruck 1962) 16,7,2 (20. Mai 383): »*Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure Romano. His vero, qui Christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut suam aut legitimam successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur.*«

sind die eigentlichen Taufbewerber (*competentes, photizomenoi*) zu unterscheiden, die sich – meist zu Beginn der Fastenzeit – zur Taufe anmelden und daraufhin an der Taufunterweisung sowie den anderen Stücken der Taufvorbereitung teilnehmen und dann in der Regel in der Osternacht die Taufe empfangen. Die Aufnahme in die Kirche erfolgte also in drei Stufen: Katechumenat, Photizomenat, Taufe. Die Taufe selbst war im 4. Jahrhundert in der Regel noch Erwachsenentaufe. Freilich sind gerade hier die starken regionalen Differenzen zu beachten; so ist die Kindertaufe beispielsweise in der afrikanischen Tradition fest verankert (obwohl auch in Afrika die Erwachsenentaufe noch lange das Übergewicht gehabt haben dürfte). Für seine Konstantinopler Gemeinde unterscheidet Johannes Chrysostomos im Jahr 400 drei Gruppen von Getauften: solche, die als Kinder getauft wurden, solche, die die Taufe in Erwartung des Todes empfangen und wiedergesundeten, sowie schließlich jene, die als Gesunde die Taufe begehren³. Damit ist eine weitere Differenzierung der Kirchengliedschaft verknüpft; denn die Klinikertaufe – die Nottaufe auf dem Krankenbett also – schloß nicht die gleichen Rechte wie die reguläre (Erwachsenen- oder auch Kinder-) Taufe ein. So gab es zum Beispiel das Verbot, solche »Kliniker« zu Priestern zu weihen⁴.

(3) Die Frage, welcher *kirchlichen Gemeinschaft* der auswärtige Besucher angehörte bzw. mit welcher Gruppe am Ort er in Gemeinschaft treten konnte, war häufig gar nicht so einfach zu beantworten; vor allem in dem vom Parteienstreit zerrissenen Osten war die Lage recht unübersichtlich, und Reisende aus anderen Regionen hatten da nicht selten erhebliche Orientierungsschwierigkeiten⁵. Der Bezug zur Taufe liegt in der noch immer unentschiedenen Frage, ob und in welchem Umfang die von Schismatikern oder Häretikern gespendete Taufe anzuerkennen sei⁶. Denn der römische Standpunkt, der die Ketzertaufe unter der Voraussetzung anerkannte, daß sie formal korrekt auf den

3 Joh. Chrysost., Hom. Act. 23 (PG 60,182).

4 Can. Neocaesarensis. 12 (Lauchert, Kanones, 36); Can. Epiphanius 26 (Riedel, Kirchenrechtsquellen, 292); vgl. F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian, Antike und Christentum 2, 1930, 258–267.

5 Anschaulich etwa die beschwörende Anfrage des Hieronymus (ep. 15 f) an Papst Damasus, mit welcher Partei in Antiochien er denn nun Gemeinschaft halten könne, oder Brief 265 des Basilius an die ähnlich desorientierten exilierten Bischöfe aus Ägypten.

6 J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian, Mainz 1901; W. Sattler, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500, Marburg 1911.

Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes erfolgt sei, hatte sich seit dem Konzil zu Arles 314 zwar im Westen Anerkennung verschaffen können⁷, war aber doch nicht unangefochten. Das zeigt nicht nur das Beispiel der Donatisten oder anderer häretisch-schismatischer Gruppen, die die Taufe übertretender Katholiken nicht anerkennen wollten und darum wiederholten, sondern auch die abweichende kirchliche Praxis im Osten. So gebot das Konzil zu Nicäa 325, die Anhänger des Paul von Samosata wiederzutaufen⁸; so erkannte Athanasius die arianische Taufe nicht an⁹; so bezeugte Basilius nicht nur für Kappadozien die Praxis, übertretende Novatianer und sonstige Schismatiker wiederzutaufen, sondern suchte diesem Grundsatz in bewußtem Gegensatz zur römischen Regelung durch Synodalbeschluß weite Geltung zu verschaffen¹⁰.

(4) Durch das Instrument der *öffentlichen Kirchenbuße* schließlich suchte die Kirche ihren Anspruch auf Reinheit zu realisieren, indem sie ofenkundige Sünder aus ihrer Mitte verstieß und erst nach einem peinlichen öffentlichen Rekonziliationsverfahren wieder in ihre Reihen aufnahm. Äußere Gestalt und Handhabung der Bußdisziplin variierten von Region zu Region. Darüber hinaus war sie gerade im 4. Jahrhundert zahlreichen Veränderungen unterworfen; denn mit der zunehmenden Christianisierung des öffentlichen Lebens, die den kirchlichen Zwangsmaßnahmen den Charakter sozialer Ächtung gaben¹¹, war sie in eine strukturelle Krise geraten. Im folgenden soll nun eine spezielle Praxis – das in Kappadozien und einigen anderen östlichen Provinzen beheimatete System der Bußstufen – in einem konkreten Fall vorgestellt werden. Das Beispiel führt nicht nur die außerordentliche Härte dieser Bußpraxis vor Augen, sondern veranschaulicht auch die abgestuften Grade der Kircheng Zugehörigkeit, die sich aus den einzelnen Bußstufen ergeben. So setzt der 75. Kanon des Basilius für inzestuösen Verkehr mit der eigenen Halbschwester die Strafe

7 Can. Arelatens. 8 (Lauchert, Kanones, 27).

8 Can. Nic. 19 (Lauchert, Kanones, 42). Die Schüler des Samosatener werden wiedergetauft, obwohl sie die herkömmliche Taufformel gebrauchten (Athanas. orat. c. Arian. II, 43).

9 Athanas. ep. ad Serap. I, 30 (PG 26, 597 f).

10 Bas. can. 1 (= ep. 188, 1). 47 (= ep. 199, 47).

11 Ein Beispiel, das zugleich demonstriert, daß die Kirchengzucht auch vor den politischen Machthabern nicht halt macht: Der aus Kappadozien stammende Provinzgouverneur von Libyen ist exkommuniziert worden; Basilius macht den Ausschluß der Gemeinde und »allen seinen Angehörigen und Freunden« bekannt; »alle werden ihn für verabscheuenswürdig halten« und Kontakt mit ihm meiden (Bas. ep. 61).

eines elfjährigen Gemeindeausschlusses fest. Diese Zeit wird entsprechend den verschiedenen Teilen des Gottesdienstes differenziert bzw. folgendermaßen auf die vier Bußstufen (der »Weinenden«, »Hörer«, »Knieenden« und »Mitstehenden«) verteilt: .

- (1) »Drei Jahre soll er *weinen* und an der Kirchentür stehen und das zum Gebet eintretende Volk bitten, daß ein jeder voller Erbarmen inständige Gebete für ihn zum Herrn schicke.
- (2) Danach soll er weitere drei Jahre nur als *Hörer* aufgenommen werden; nach den Schriftlektionen und der Predigt soll er entlassen werden und nicht zum Gebet zugelassen werden.
- (3) Danach, wenn er unter Tränen darum gebeten und sich vorm Herrn mit zerknirschem Herzen und in tiefer Demut hingeworfen hat, soll ihm für weitere drei Jahre der Platz der *Knieenden* zugewiesen werden.
- (4) Und so soll er, wenn er die der Buße angemessenen Früchte vorweist, im zehnten Jahr zum Gebet der Gläubigen zugelassen werden, ohne jedoch an der Eucharistie teilzunehmen, und soll zwei Jahre beim Gebet der Gläubigen *mitstehen*, und so schließlich zur Teilnahme am Guten (= Eucharistie) zugelassen werden.«¹²

Die Rekonkiliation besteht also in der stufenweisen Wiedermehrung zum Gottesdienst der Gemeinde; dem Pönitenten werden unterschiedliche Plätze erst vor und dann in der Kirche zugewiesen. Der Zusammenhang dieses Bußsystems mit der Taufe besteht in einem Doppelten: einmal können ihm nur die getauften Vollchristen unterstellt werden (für viele ein weiterer Grund, die Taufe möglichst weit aufzuschieben); und zum andern gibt es unverkennbare Entsprechungen zwischen den Bußstufen und den Katechumenatsklassen¹³. So wie man schrittweise in die Kirche aufgenommen wird, wird man im Falle des Ausschlusses auch nur in Stufen zur Gemeinschaft wieder zugelassen. Volle Kirchengliedschaft manifestiert sich hier wie dort in der Zulassung zur Eucharistie.

So weit der Überblick über die wichtigsten Elemente von Kirchengliedschaft in reichskirchlicher Zeit. Er läßt die abgestuften Grade von Kirchenzugehörigkeit erkennen und zeigt, daß im Regelfall die Taufe den »Christen«-Stand nicht begründet, sondern eine Stufe desselben bezeichnet. Wenden wir uns nun dem Verhältnis von Taufe und Kirchengliedschaft im engeren Sinn zu, so können im Rahmen dieser Studie nur einzelne Stichproben vorgenommen werden. Wir beschränken uns darum auf zwei Bereiche, die im Vergleich untereinander wie je in sich die vielfältigen Formen der Zuordnung von Taufe

12 Bas. can. 75 (= ep. 217,75).

13 Trotz notwendiger Einzelmodifikationen immer noch maßgeblich: E. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen, in: Ges. Schriften V, Berlin 1963, 274–362.

und Kirchenzugehörigkeit erkennen lassen. Es sind dies das Nordafrika Augustins und die Situation in der kleinasiatischen Provinz Kappadozien, wie sie sich in den Schriften des Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa darstellt. Wir setzen ein bei Basilius.

Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa

Einer der bestimmenden Grundzüge im Werk des Basilius (ca. 330–379, seit 370 Bischof des kappadozischen Caesarea) ist in seinen kirchenkritischen Äußerungen zu finden¹⁴. Bereits eine seiner frühesten Schriften (um 360) spricht diesen Sachverhalt programmatisch aus: *De Iudicio Dei* – Vom Gericht Gottes. Dieses Gericht Gottes sieht Basilius in dem heillosen Zustand der innerlich zerrissenen Kirche am Ende der Konstantiuszeit am Werk, der ihn zu der Überzeugung gelangen läßt, daß die Kirche seiner Zeit *de facto* keine Kirche mehr sei; und seine Äußerungen aus der späteren Zeit vermitteln ebenfalls ein gleichbleibend düsteres Bild. Einen wesentlichen und immer wiederholten Gegenstand seiner Kritik stellt das bloße »Namens«-Christentum seiner Zeit dar. Basilius hat der landläufigen Moral widersprochen, wonach die Erfüllung eines gewissen Mindestmaßes an Sittlichkeit ausreicht, um im Schoß der Kirche selig zu werden; vielmehr orientiert er sich an dem Ganzen des Gotteswillens, wie er in der Schrift kodifiziert vorliegt. Das ist sein Maßstab, und darum fällt sein Urteil über ein Christentum, das nicht dem Namen entsprechende Früchte trägt, so vernichtend aus.

Die Kirchenkritik des Basilius hat vielfältige Voraussetzungen. Zwei dieser Voraussetzungen jedoch sind für unsere Fragestellung unmittelbar relevant. Das eine ist die Situation im damaligen Kappadozien. Polemik gegen ein bloß nominelles Christentum hat es von Anfang an gegeben; seit Origenes bildet dies einen festen Bestandteil der östlichen Ekklesiologie. Das Besondere an den Äußerungen des Basilius jedoch liegt darin, daß sie erstmals in einer gleichsam volkkirchlichen Situation ausgesprochen werden. Denn Kappadozien war – im Unterschied zu anderen Provinzen des Römischen Reiches, wo das Christentum trotz staatlicher Förderung seit Konstantin noch lange in der

14 Die Einzelnachweise zu diesem Abschnitt finden sich in meiner vor dem Abschluß stehenden Habilitationsarbeit: »Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea«.

Minderheit blieb – eine ganz überwiegend christliche Provinz, und das Christentum war für die Mehrheit längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Als Julian Apostata in den Jahren 361–363 den Versuch einer Restauration des Heidentums unternahm, klagte er bitter über den Mißerfolg, den er gerade in Kappadozien erlitt; und aus den Homilien des Basilius (sowie der anderen Kappadozier) gewinnt man ebenfalls sehr bestimmt den Eindruck einer bereits weitgehend christlichen Öffentlichkeit.

Hinzu tritt ein zweites Moment. Zwar war die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Christen, aber getauft waren wohl nur die wenigsten; sie schoben vielmehr die Taufe bis zu einem möglichst späten Zeitpunkt und häufig genug bis zum Sterbebett auf; und oftmals waren es auch erst Naturkatastrophen oder sonstige Unglücksfälle, die den Massenansturm zur Taufe auslösten. Allein die Rücksicht auf die vielen ungetauft verstorbenen Gemeindeglieder, so klagt Gregor von Nazianz, habe ihn veranlaßt, zeitweilig die Funktionen eines Bischofs in der väterlichen Gemeinde in Nazianz auszuüben. Nun hatte aber die an und für sich im 4. Jahrhundert weit verbreitete Praxis des Taufaufschubs gerade in einem so weitgehend christianisierten Land wie Kappadozien ganz bestimmte ekklesiologische Konsequenzen: Die Grenzen der Kirche werden verschwommen. Zwar sind alle Christen, aber nur wenige sind getauft und unterliegen den erheblichen Verpflichtungen, die die Taufe mit sich brachte, sowie der Bußdisziplin, die die Einhaltung dieser Verpflichtungen zu sichern suchte. War früher, in der vorkonstantinischen Zeit, der Eintritt in den Katechumenenstand der entscheidende biographische Einschnitt¹⁵, so galt dies nun für die Taufe; und welche Bedeutung der Entschluß zur Taufe im Leben des einzelnen gewinnen konnte, zeigt kein anderer als Basilius selbst, der – obwohl in einem seit Generationen christlichen Elternhaus christlich erzogen – seine Taufe doch nicht anders als in Kategorien der Bekehrungsterminologie schildert: »Ich verwandte lange Zeit auf Nichtiges und verschwendete beinahe meine ganze Jugend auf Nichtigkeiten . . . Als ich aber, wie aus tiefem Schlaf erwacht, zum wunderbaren Licht der Wahrheit des Evangeliums emporblickte,

15 So zutreffend J. Badewien, Begründet in der Alten Kirche erst die Taufe Kirchenmitgliedschaft? (in: *Studia Patristica* XVII/2, Oxford usw. 1982, 545–551), 546, unter Verweis auf die Kirchenordnung Hippolyts, nach der bereits die Katechumenen bestimmte Berufe aufgeben müssen oder nur in einer nicht den christlichen Geboten entgegenstehenden Weise ausüben dürfen. Badewiens Interpretation der kappadozischen Tauftheologie (548 f) hingegen ist an entscheidender Stelle unvollständig.

da . . . beweinte ich viel mein (früheres) beklagenswertes Leben. . .«
(ep. 223,3).

In dieser Situation nun kommt der hervorgehobenen Betonung der Taufe, wie wir sie bei Basilius finden, programmatische Bedeutung zu. Es ist bekannt, daß im 4. Jahrhundert der Entschluß zur Taufe für viele zusammenfiel mit dem Entschluß zum asketischen Leben, und gleiches gilt (biographisch betrachtet) auch für Basilius. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch für uns der Umstand, daß für Basilius Mönchtum und Kirche zusammenfallen, daß er wahre Kirche bzw. Urgemeinde im wesentlichen in mönchischen Kategorien zur Darstellung bringt. Die Unterscheidung einer niederen – für den Durchschnittschristen ausreichenden – Sittlichkeit und einer höheren Vollkommenheit, die den asketischen Elitechristen auszeichnet, ist Basilius allerdings – im Unterschied zu zahlreichen seiner Zeitgenossen – fremd. Denn es gibt für ihn nur den »einen Vertrag des Lebens«¹⁶ – eben die Taufe –, der beide – den getauften Christen in der Gemeinde wie im Kloster – in gleicher Weise bindet; und das Mönchsgelübde begründet keine höhere Würde gegenüber den in der Gemeinde lebenden Christen, sondern besagt im wesentlichen nichts anderes als das Taufgelübde, das es wiederholt und bestätigt, nämlich die »Absage« an die Welt (auch wenn diese inzwischen den christlichen Namen trägt). Damit soll nun natürlich nicht behauptet werden, daß Basilius die Unterschiede zwischen Kirche und Kloster einfach verwischt und beispielsweise die Ehe als unchristlich verworfen oder als bloße Konzession geduldet hätte; das hat Basilius – im Unterschied zu anderen Propagatoren des mönchischen Ideals – nicht getan. Aber in all den anderen Stücken der christlichen Vollkommenheit, wie etwa dem Gebot vollständigen Besitzverzichtes zugunsten der Armen, hat Basilius keinen prinzipiellen Unterschied des Lebens im Kloster und in der Gemeinde anerkennen wollen und hat darum den besorgten Familienvater darauf hingewiesen, daß auch für ihn die evangelische Weisung Mt 19,21 (»Verkaufe, was Du hast, und gib es den Armen«) unverrückbare Geltung hat¹⁷. So nimmt es nicht wunder, daß Basilius auch terminologisch nicht zwischen dem Leben im Kloster und dem Leben in der Gemeinde unterscheidet. Vielmehr redet er beide Gruppen bevorzugt als »Christen« an und schließt sie damit durch jenen Titel zusammen, der für ihn seine prägnante Bedeutung allein der Taufe verdankt und der nunmehr aus-

16 Bas. ep. 150,2.

17 Bas. hom. 7,7 (PG 31,297/300).

schließlich den Getauften vorbehalten wird. So läßt sich die ganze Predigt des Basilius gegen den Taufaufschub auf die eine Frage reduzieren: »Wann endlich wirst du ein Christ?«¹⁸

Das Heilmittel, das Basilius zur Wahrung christlicher Identität in einer nur dem Namen nach christlichen Gesellschaft anzubieten hat, besteht also in der betonten Hervorhebung und der beständigen Erinnerung an die Taufe. Ein Dreifaches ist damit gesetzt. 1. Die Neudefinierung der Kirchengliedschaft: Nur die Getauften, nicht aber die Masse der lebenslangen Katechumenen zählen zur Kirche als Heilsgemeinschaft. Damit zieht Basilius die Konsequenzen aus einer Entwicklung, die den Katechumenen aus einer begrenzten Eintrittsphase zu einer Dauereinrichtung, zu einer Form lebenslanger Mitgliedschaft mit verminderten Verpflichtungen hatte werden lassen; 2. die dualistische Perspektive: Die Taufe ist Scheidemarke von Kirche und Welt, auch inmitten einer nominell christlichen Gesellschaft; 3. (und deklungsgleich mit dem 2. Gesichtspunkt): Mönchtum und Gemeindecristentum werden zwar organisatorisch, nicht aber im Blick auf die Verpflichtung des einzelnen »Christen« unterschieden. – Für Basilius verläuft die entscheidende Grenze also nicht zwischen einem Normalchristentum, wie es in den Gemeinden anzutreffen ist, und einer Elitetruppe, die in der Sonderwelt des Klosters beheimatet wäre, sondern zwischen denen, die – sei es in der Gemeinde, sei es im Kloster – aus der Kraft und der Verpflichtung der Taufe leben, und jenen, die nur dem Namen, nicht aber der Tat nach Christen sind; und die Scheidung von Innen und Außen, von »Kirche« und »Welt« realisiert sich nicht mehr wie früher im Gegenüber von christlicher und heidnischer Gesellschaft, sondern – in Antwort auf die volkscirchliche Situation – als Trennung innerhalb der Gesamtheit derer, die sich Christen nennen.

So weit Basilius, dessen Kirchenbegriff auf der Einheit des Christseins in Kirche und Kloster kraft der Taufe beruht. Sobald sich nun dieser ekklesiologische Bezugsrahmen ändert, kommt zwangsläufig auch der Taufe ein veränderter Stellenwert zu. Das ist bereits bei den anderen beiden »großen Kappadoziern« und Weggefährten des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, der Fall, wie schon ein Vergleich der von ihnen überlieferten Predigten gegen den Taufaufschub mit der gleichthematischen Homilie des Basilius ausweist. Und da diese nicht nur gleiche Verhältnisse wie Basilius ins Auge fassen, sondern auch literarisch die Basiliushomilie zur Voraussetzung ha-

18 Bas. hom. 13,1 (PG 31,425 B).

ben, lassen sie die verschiedenen Entwicklungstendenzen besonders deutlich hervortreten¹⁹. Hervorgehoben seien drei Momente. Wenn Basilius gegen den Taufaufschub polemisiert, will er damit nicht für die *Kindertaufe* plädieren²⁰, sondern zur Entscheidung aufrufen. Zwar gilt ihm das »ganze Menschenleben« als Zeit der Taufe; aber konkret spricht er die Dauerkatechumenen an, die zwar schon »von Kindesbeinen an im Wort unterrichtet« sind, aber immer noch nicht den entscheidenden Schritt zum »Christ«-Sein und damit zur Taufe zu tun bereit sind. Bei Gregor von Nazianz, der im Unterschied zu Basilius unter seinen Hörern ausdrücklich auch die Zielgruppe der Eltern anspricht, ist dies anders; hier schließt die Polemik gegen den Taufaufschub die Aufforderung zur Kindertaufe ein²¹. Dabei lassen seine im einzelnen widersprüchlichen Vorstellungen deutlich die Situation des Übergangs erkennen: Man solle, sagt er, Säuglinge nur im Notfall taufen und ansonsten lieber bis zum dritten Lebensjahr warten, wenn die Kinder die Worte der Tauf liturgie zwar noch nicht »ganz verstehen«, aber immerhin doch »hören und beantworten« können. Und wenn er hinzufügt, daß die Kinder zwar vor Erlangung der Vernunft noch nicht schuld fähig seien, daß aber doch »der Schutz durch das Taufbad in jedem Fall nützlich ist«, so wird seine Ferne zur afrikanisch-augustinischen Begründung der Kindertaufe deutlich, die ja gerade von der Erbsünde und der Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder aus argumentierte²². Zugleich ist aber auch der Ab-

19 Bas. hom. 13 (PG 31,423–444); Greg. Naz. orat. 40 (PG 36,359–423); Greg. Nyss. *Adversus eos qui differunt baptismum* (PG 46,415–432). Die Homilien des Basilius (ca. 371) und des Gregor von Nyssa (381) sind im kappadozischen Caesarea, die des Gregor von Nazianz (380 oder 381) in Konstantinopel, der christlichen Neugründung Konstantins, gehalten.

20 Obwohl es die Kindertaufe in seinen Gemeinden sicherlich gegeben hat, kommt sie bei Basilius doch an keiner Stelle zur Sprache (der Bericht bei Theodoret, *hist. eccl.* IV,19,8–10 ist unhistorisch und handelt darüber hinaus von dem andersgearteten Fall der Krankentaufe für ein Kind). Sie entspricht auch nicht seiner Tauftheologie, die – wie schon die Kongruenz von Tauf- und Mönchsgelübde bei ihm ausweist (vor Gelübden unmündiger bzw. nicht entscheidungsfähiger Kinder hat er ausdrücklich gewarnt: *ep.* 199,18; *Reg. fus. tract.* 15,4) – von der Erwachsenentaufe aus dachte.

21 Greg. Naz. orat. 40,28.17.

22 Diese Vorstellung ist Gregor ganz fremd: orat. 40,23. Das Motiv der Sicherheit bestimmt auch sonstige östliche Begründungen der Kindertaufe; cf. Asterius Sophistes *hom. ps.* VI (PG 40,445; H. Kraft, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche*, Berlin ²1969, 41) und J.-C. Didier, *Le pédobaptisme au IVe siècle. Documents nouveaux, Mélanges de Science Religieuse V*, 1948, 233–246.

stand zu Basilius mit seiner Forderung nach bewußtem Taufvollzug und bewußter Taufabsage unverkennbar²³ und läßt erkennen, daß auch im Osten – bei ganz anderen Begründungsmustern als im Abendland – die Entwicklung in Richtung Kindertaufe geht.

Eine vergleichbare Akzentverschiebung in Richtung auf ein stärker sakramentalistisches Taufverständnis läßt sich auch bei Gregor von Nyssa feststellen. Nur betrifft diese hier nicht die Taufpraxis als solche, sondern das Verhältnis von *Taufe und Buße*. »Vor die Wahl von zwei Übeln gestellt«, sagt er, »ist es eher vorzuziehen, daß einer nach Empfang des heilbringenden Taufbades wieder in Sünde fällt als daß er ohne Anteil an der Taufgnade aus dem Leben scheidet«²⁴. Mit dieser Argumentation will Gregor der Sorge entgegenwirken, durch sofortigen Taufempfang die Gelegenheit zu wirkungsvollem Sünden-nachlaß verfrüht in Anspruch zu nehmen; der Getaufte, so Gregor, steht in jedem Fall besser als der Ungetaufte da, auch wenn er in seine alten Sünden zurückfällt. Basilius hätte nicht so reden können. Für ihn ist mit der Taufe alles gegeben, und so kann es für den Christen nur darum gehen, durch ständige Buße und in der Solidarität der ihn tragenden kirchlichen Gemeinschaft diese Taufgnade kämpferisch zu bewahren. Bei Gregor hingegen kommt die Taufe eher als Ausgangspunkt eines individuellen Vollkommenheitsstrebens in Betracht und kann darum isoliert betrachtet und sakramentalistisch abgesichert werden.

Eine signifikante Änderung des ekklesiologischen Bezugsrahmens der Taufe ist schließlich in der unmittelbaren Textgeschichte des basilianischen Schrifttums greifbar, wo wir ein Stück der Taufhomilie des Basilius als separate Einheit überliefert finden²⁵. Das Bemerkenswerte an diesem Vorfall liegt im Wechsel des Adressaten: das, was Basilius als die für alle Christen verbindliche Taufverpflichtung formulierte, erscheint hier nun als Anweisung nur noch an einen speziellen Stand, den der Mönche. Als Einzelbeispiel beleuchtet dieser Vorgang einen umfassenderen Prozeß: die Einheit von *Kirche und Mönchtum*, von Christsein in der Gemeinde und im Kloster, die Basilius proklamiert

23 Das ist eines seiner wichtigsten Argumente gegen die Klinikertaufe: hom. 13,5 (PG 31,436C–437A). Die Differenz zu Basilius wird auch durch die unterschiedliche Verwendung desselben Motivs beleuchtet: das in Ex 12 berichtete Bestreichen der Türschwelle, von Basilius (hom. 13,4 PG 31,432C) für die Notwendigkeit des Taufsiegels als solchen angeführt, beweist für Gregor (orat. 40,28 PG 36,400A) die Möglichkeit, »ohne eigenes Wissen geheiligt zu werden«.

24 Greg. Nyss. Adv. eos qui diff. bapt. (PG 46,424A).

25 Bas. hom. 13,7 (PG 31,440 A15–B7) 4+8 (440C 2–8) = Ps. Bas. ep. 43.

und in der Taufe begründet gefunden hatte, ist zerbrochen, sie hat auf Dauer keinen Bestand gehabt; man überließ das »christliche Leben« dem Stand anerkannter Heiliger. Doch sind andererseits vom Werk des Basilius zahlreiche Impulse ausgegangen, und wie er in Kappadozien, so haben auch an anderen Stellen des Reiches Reformbewegungen ihre dem Namen nach christliche, de facto aber immer noch heidnische Umwelt auf den kritischen Sinn der Taufe für das Christenleben aufmerksam gemacht.

Augustin von Hippo

Wir wenden nun unsere Blicke von Osten nach Westen und kommen zu Augustin (354–430), dessen Tauflehre maßgeblich die abendländische Tradition bestimmt hat. Hier sind es nun vor allem zwei Kontroversen, die im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Taufe und Kirchengliedschaft relevant sind: die donatistische und die pelagianische. Im donatistischen Streit, der im wesentlichen auf Afrika beschränkt blieb, in seinen Ergebnissen aber weit darüber hinaus Bedeutung erlangt hat, ging es um die Frage, ob die von unwürdigen oder außerhalb der Kirche stehenden Priestern gespendeten Sakramente gültig sind, und damit zugleich um den Kirchenbegriff: Worin erweist sich die »Heiligkeit« der Kirche? Welche der beiden konkurrierenden Kirchen stellt die wahre Kirche dar? Die pelagianische Kontroverse dreht sich zwar um das Verständnis von Sünde und Gnade, steht aber gleichwohl in unmittelbarem Zusammenhang mit der Tauffrage; denn Augustin berief sich zur Rechtfertigung der Erbsündenlehre auf die kirchliche Praxis der Säuglingstaufe, und die so entzündete Diskussion hatte dann ihrerseits direkte Rückwirkungen auf Praxis und Begründung der Kindertaufe.

Am Anfang der *donatistischen Kontroverse*²⁶ stehen die Auseinandersetzungen um die Wahl des Caecilian zum Bischof von Carthago im Jahr 311, dem vorgeworfen wurde, ungültig, d. h. durch in der Verfolgung abgefallene Bischöfe geweiht worden zu sein. Diese Vorwürfe wurden nie restlos geklärt. *Daß* diese quaestio facti aber zur Kirchenspaltung führen bzw. eine Wiedervereinigung der donatistischen und katholischen Kirche verhindern konnte, ist im Sakraments- und Kirchenverständnis der Donatisten begründet. Denn für sie war gemäß

26 W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971; A. Schindler, Art. Afrika I, TRE I, 640–700.

alter afrikanischer Tradition (Cyprian) jedes außerhalb der katholischen Kirche gespendete Sakrament ungültig, und da von den Ordinatoren des Caecilian eben dies behauptet wurde, daß sie in der Verfolgung abgefallen und damit also der Kirche abtrünnig geworden seien, galt den Donatisten sowohl die Weihe des Caecilian selbst wie alle von ihm direkt oder indirekt ausgehenden Weihen und Taufen als nichtig. Der Streit hatte also einen doppelten Aspekt: die Frage nach den historischen Vorgängen und die nach den Konsequenzen, die sich daraus ergaben; beide wurden kontrovers beantwortet. Doch hatte die historische Frage für Augustin einen ungleich geringeren Stellenwert als für seine Gegner, da für ihn die Taufe auch dann gültig war, wenn sie von einem unwürdigen oder außerhalb der Kirche stehenden Priester gespendet wurde. De facto sah die Lage so aus, daß die Donatisten übertretende Katholiken wiedertaufen, die Katholiken hingegen die Taufe donatistischer Konvertiten anerkannten. Für Augustin war dies möglich, da er zwischen Vollzug und Wirksamkeit des Sakraments unterschied: Das Sakrament Christi bleibt (bei äußerlich korrektem Vollzug) auch dann Sakrament Christi, wenn es von Häretikern oder Schismatikern gegeben wird. Doch wirkt es allein innerhalb der katholischen Kirche zum Heil²⁷. Aus diesem Grund kann Augustin die Taufe der Donatisten anerkennen und trotzdem daran festhalten, daß es außerhalb der katholischen Kirche kein Heil gibt.

Der ganze Streit um die Gültigkeit der Sakramente bliebe unverstanden, wenn man außer acht ließe, in welchem Maß auf beiden Seiten das jeweilige Kirchenverständnis unmittelbar mit betroffen war. Für die Donatisten ging es bei dieser Kontroverse letztlich um die »Heiligkeit« der Kirche, und die sahen sie ins Gegenteil verkehrt, wenn offenkundige Todsünder (wie etwa in der Verfolgung abtrünnig gewordene Priester) in der Kirche geduldet werden sollten. Damit die Bösen die Guten nicht mit ins Verderben reißen bzw. mit ihrer Sünde infizieren konnten, mußten sie aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, und aus dem gleichen Grund konnte es für die Donatisten auch keine Gemeinschaft mit den Katholiken als den offenkundig mit den Verbrechen ihres Vaters behafteten »Söhnen Caecilians« geben. Für die Katholiken auf der andern Seite (und vorab für ihren Wortführer Augustin) war die Heiligkeit der Kirche nicht dadurch in Frage gestellt, daß sie um des Friedens und der kirchlichen

27 Diesen Gedanken entfaltet das ganze 1. Buch von *De baptismo*; cf. z. B. I,3,4; 14,22 (CSEL 51,148 ff, 166).

Einheit willen auch überführte Todsünder in ihren Reihen dulden muß. Denn eine wirkliche Scheidung der Guten und Bösen ist ohnehin ein Ding der Unmöglichkeit und muß dem Endgericht Gottes vorbehalten bleiben. Vor allem aber gilt von den mali, daß sie trotz äußerlicher Zugehörigkeit zur Kirche keinerlei Anteil an der »unsichtbaren Gemeinschaft« der Heiligen und wahren Christen haben: »ob sie sich nun innerhalb (der Kirche) zu befinden scheinen oder offen draußen sind, was Fleisch ist, ist Fleisch« und »was Spreu ist, ist Spreu« und ist gänzlich »von der Gemeinschaft mit jener Kirche geschieden, die ohne Makel und Runzel ist«²⁸. – Bei dem großen Religionsgespräch in Carthago im Jahr 411 kam es zwischen beiden Parteien zu einem Streit um die Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker (Mt 13). Was ist mit dem Unkraut, das nicht vor der Ernte ausgerottet werden soll, gemeint, die Sünder *in* der Kirche, wie die Katholiken wollten, oder das *Gegenüber* von Kirche und Welt, worauf die Donatisten beharrten²⁹? Dieser Streit macht den Unterschied im Kirchenverständnis beider Seiten anschaulich deutlich.

Der Ertrag der donatistischen Kontroverse liegt in der Sicherung des Sakraments unabhängig von der Würdigkeit des Spenders; und da dies die Anerkennung der in außerkatholischen Gemeinschaften vollzogenen Taufe einschloß, liegt hier eine wesentliche Wurzel der ökumenischen Geltung der Taufe. Das ekklesiologische Korrelat des antidonatistischen Sakramentsbegriffes ist in dem betont vorgetragenen Verständnis der Kirche als *corpus permixtum* zu sehen: Die Kirche hat im Prinzip Platz für alle, da die Scheidung der Guten und Schlechten in ihren Reihen nicht der kirchlichen Disziplin anheimgestellt ist, sondern dem Endgericht Gottes vorbehalten bleibt. De facto mußte einer solchen Konzeption unter den gegebenen Umständen – Zustrom von nur oberflächlich vom Christentum berührten Massen in die Kirche – eine legitimierende Funktion zukommen; die Mahnung des Augustin an die Taufbewerber, nicht an der »Spreu« irrezuwerden, die die Kirche in ihren Reihen duldet – Trunkenbolde, Geizhalse, Betrüger, Ehebrecher, Unzüchtige, Wahrsager, Sterndeuter etc. –, veranschaulicht diesen Sachverhalt³⁰. Von dem Kirchenverständnis nicht nur der Donatisten oder der gleich zu erörternden Pelagianer, sondern auch

28 De baptismo III,19,26; I,17,26 (CSEL 51,217 f, 169 f).

29 Augustinus, breviculus collationis cum Donatistis 3,9,15 (CSEL 53,64 f).

30 Augustinus, De catechizandis rudibus 25,48 (CChr. SL. 46, 171 f). Diese Mahnung ist Bestandteil einer Musterkatechese; der geschilderte Mißstand, von dem man sich nicht irritieren lassen dürfe, ist also als Regelfall vorausgesetzt.

von einer östlichen ekklesiologischen Konzeption wie der oben geschilderten des Basilius ist dieses Kirchenbild weit entfernt. Mit dem Religionsgespräch von 411 und der anschließenden Zwangsvereinigung von Donatisten und Katholiken hatte der donatistische Streit im wesentlichen sein Ende gefunden. Die nun folgende *pelagianische Kontroverse* war von Anfang an eng mit der Frage der Kindertaufe verquickt; diese stellte gleichsam eines der wichtigsten Schlachtfelder dar, auf dem der Streit um die Gnade ausgefochten wurde. Denn während sich die Pelagianer auf die Unschuld Neugeborener beriefen, um damit der Behauptung eines Schuldzusammenhangs zwischen Adam und seinen Nachkommen entgegenzutreten³¹, fand umgekehrt Augustin in der kirchlichen Praxis der Säuglingstaufer³² eines der stärksten Argumente für seine Erbsündenlehre; schon der Titel seiner ersten antipelagianischen Schrift – *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, von Augustin auch kurz »Von der Kindertaufe« genannt – verweist auf diesen Zusammenhang. Nun haben die Pelagianer die Kindertaufe als solche sehr wohl anerkennen können; nicht der Brauch an sich, sondern dessen Interpretation war zwischen den Kontrahenten umstritten. Doch blieb es andererseits nicht ohne Folgen für die Praxis, daß die Afrikaner den kirchlichen Brauch der Kindertaufe gegenüber den Pelagianern strikt von der Theorie der Erbsünde her verstanden und begründet haben. Denn wenn jedes Kind infolge der Sünde Adams mit Schuld beladen ist und diese allein durch die Taufe getilgt werden kann, so ergibt sich als unabweisbare Konsequenz dieser Anschauung die Notwendigkeit der Taufe schon der Neugeborenen; und während Augustin früher die Heilsmöglichkeit für ungetauft Verstorbene noch hatte offenlassen können – der Schächer am Kreuz, den Jesus ohne Taufe ins Paradies gerufen hatte, war das Schulbeispiel dafür –, so schließt er nunmehr diese Möglichkeit definitiv aus, erklärt die ungetauft verstorbenen Kinder für verloren und kann sich auch die Erlösung des Schächers am Kreuz nur durch Annahme einer vorangegan-

31 Zu den sechs Sätzen des Pelagiusschülers Caelestius, deren Verurteilung durch eine karthagische Synode im Spätherbst 411 den pelagianischen Streit eröffnete, zählen folgende Thesen: »Adams Sünde hat nur ihm selbst geschadet und nicht dem Menschengeschlecht« und »Die neugeborenen Kinder sind in dem Zustand, in dem Adam vor dem Fall war« (Augustin, *De peccato originali* 2,2–4,4 ALG II,394/8).

32 Zur Kindertaufe bei Augustin cf.: J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, *Rev. Étud. August.* 2, 1956, 109–129; E. Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus*, Frankfurt 1980.

genen Taufe verständlich machen³³. Nicht nur die Taufe als solche gilt nun als unabdingbar zum Heil (weshalb für Augustin eher der getaufte Todsünder als der fromme, aber ungetauft verstorbene Katechumen in den Himmel gelangen kann), sondern speziell die Form der Säuglingstaufe ist jetzt unverzichtbar geworden. Und so setzt das afrikanische Konzil vom Jahre 418, das einen vorläufigen Schlußstrich unter die pelagianische Kontroverse zieht, auch in der Frage der Kindertaufe einen Schlußpunkt, indem es die Bestreiter der Säuglingstaufe rundherum anathematisiert³⁴. Damit ist erstmals kirchenrechtlich die exklusive Geltung der Säuglingstaufe begründet. Der altehrwürdige Brauch der Säuglingstaufe, der freilich auch in Nordafrika in praxi hart mit der Sitte des Taufaufschubs zu ringen hatte, steht damit im Begriff, zur alleinigen Form des Taufvollzugs zu werden.

Auch an dieser Stelle ist nun wieder der enge Zusammenhang zwischen Taufverständnis und Kirchenbegriff faßbar; der Verschiebung im Taufverständnis entspricht die Neuakzentuierung des Kirchenbildes. Gegenüber den Donatisten hatte Augustin noch die Heiligkeit der gegenwärtigen Kirche behaupten können; sie ist – freilich nur im Verborgenen – die »Kirche ohne Runzel und Makel«. In der antipelagianischen Frontstellung hingegen verschiebt sich die Perspektive: Diese Kirche von Eph 5,27 gilt nun als Größe erst der Zukunft; die Kirche der Gegenwart hingegen steht an dem Ort, den die Bitte des Vater-Unser bezeichnet: »Vergib uns unsere Sünden«. »Sed inter lavacrum, ubi omnes praeteritae maculae rugaeque tolluntur, et regnum, ubi sine macula et ruga perpetuo manebit Ecclesia, tempus hoc medium est orationis, ubi necesse est dicat: Dimitte nobis debita nostra«³⁵. Das ist gegen das Heiligkeitsideal der Pelagianer gerichtet, für die bereits in der Jetztzeit die Kirche ohne Runzel und Makel in den sündlos lebenden Christen Wirklichkeit wird; wegen eben dieser Anschauung war Pelagius auf der Synode zu Diospolis im Jahre 415 angeklagt worden³⁶. Dieses Kirchenverständnis und Vollkommenheitsideal des Pelagius und seiner Anhänger aber war ihrerseits nicht einfach Ausdruck einer optimistischen Anthropologie, sondern hatte – wie die Diskussion der jüngeren Zeit mit zunehmender Deutlichkeit

33 Hofmann (Anm. 1), 466 f, 381 ff.

34 Can. 2 des Konzils zu Karthago 418: »Item placuit ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat anathema sit« (CChr. SL 149,69 f). Zur Interpretation der Kanones dieses Konzils s. O. Wermelinger, Rom und Pelagius, Stuttgart 1975, 165 ff.

35 Augustin, De gestis Pelagii 12,28 (ALG II,246).

36 Augustin, De gestis Pelagii 12,27 f (ALG II,244/8).

herausgestellt hat – eine sehr spezifische Voraussetzung: ein Taufverständnis, das die Kindertaufe wohl anerkannte, aber doch von der Erwachsenentaufe aus dachte und auf die Entscheidung für ein bewußtes Christsein abzielte³⁷. »Aus diesem Grunde war der Sieg des Augustinus über Pelagius auch ein Sieg des durchschnittlichen, gut katholischen Laien des späten Kaiserreichs über ein strenges, reformerisches Ideal.«³⁸

Versuchen wir ein *Résumé* dieses knappen Überblicks zu ziehen, so lassen sich folgende Punkte herausgreifen.

(1) Im 4. und frühen 5. Jahrhundert lassen sich sehr unterschiedliche Weisen der Zuordnung von Taufe und Kirchenzugehörigkeit feststellen. Neben das dissoziative Modell – Taufe und Beginn des »Christen«-Standes treten immer stärker auseinander –, das den Rahmen für vielfältige weitere Abstufungen der Kirchenzugehörigkeit abgibt, treten Ansätze, beide Größen streng aufeinander zu beziehen. Das kann – letztlich restaurativ – von der Erwachsenentaufe aus geschehen (Basilius, der Pelagiuskreis); dabei wird dann insbesondere der Verpflichtungscharakter der Taufe hervorgehoben. Oder der Ausgangspunkt besteht in der Praxis der Kinder- bzw. Säuglingstaufe, die in Entsprechung zur Erbsündenlehre für heilsnotwendig erklärt wird (Augustin); dieses Modell ist dann für die abendländische Tradition maßgeblich geworden. Im Osten vollzieht sich die Entwicklung zur Kindertaufe als Regelform aus zum Teil ganz andersartigen Motiven.

(2) Für diese Vielfalt der Zuordnungsmodelle lassen sich recht unterschiedliche Gründe angeben. Ein wesentlicher Grund dürfte in den veränderten Herausforderungen zu sehen sein, denen sich die Kirche des 4. und frühen 5. Jahrhunderts ausgesetzt sah und denen sie in vielfältiger Weise zu begegnen suchte.

Die in unserem Beitrag ins Auge gefaßte Epoche stellt für die christliche Kirche eine Zeit des Übergangs dar, in der sie – wengleich mit deutlicher regionaler Phasenverschiebung – aus einer Minderheiten-

37 T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala/Wiesbaden 1957, (29–45) 37: »Pelagius' Lehre. . . , wonach zwischen Getauften und Ungetauften ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht besteht«; P. Brown, *Pelagius and his supporters: aims and environment*, *JThS* 19, 1968, 93–114, v. a. 101 ff; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, 108 ff; C. García-Sánchez, *Pelagius and Christian initiation: A study in historical theology*, Phil. diss. Washington 1978, *passim*.

38 P. Brown, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1973, 305.

gruppe zur Religion der Majorität wurde und sich zum ersten Mal umfassend der volkskirchlichen Problematik (selbstverständliche und darum unreflektierte Zugehörigkeit zur Kirche) konfrontiert sah. Die vielfältigen Lösungsansätze – von denen das augustinische Modell für das Abendland prägende Bedeutung gewinnen sollte – lassen sich an der Vielfalt von Begründung und Gestaltung der Taufe ablesen. Das dürfte dieser Zeit in der gegenwärtigen Situation, in der mit den überkommenen volkskirchlichen Strukturen auch die traditionelle Taufpraxis zunehmend fragwürdig wird, erhöhte Aufmerksamkeit sichern.

(3) Zugleich veranschaulicht dieser Überblick, daß sich Taufverständnis und Kirchenbegriff nicht voneinander isolieren lassen. Beide bedingen und erläutern einander: mit dem einen ändert sich auch das andere.