

Wieviel Glauben braucht das "Sakrament des Glaubens"? Anmerkungen zum Taufkapitel im Dokument der Internationalen Theologischen Kommission über die "Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten"

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2021. "Wieviel Glauben braucht das 'Sakrament des Glaubens'? Anmerkungen zum Taufkapitel im Dokument der Internationalen Theologischen Kommission über die 'Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten'." In *Fides incarnata: Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, edited by Markus Graulich and Karl-Heinz Menke, 17–49. Freiburg im Breisgau: Herder.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Wieviel Glauben braucht das „Sakrament des Glaubens“?

Anmerkungen zum Taufkapitel im Dokument der Internationalen Theologischen Kommission über die „Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten“

1. Zugang zum Thema

Das dem Zusammenhang zwischen Glaube und Sakramenten gewidmete Papier der Internationalen Theologischen Kommission (ITK) aus dem Jahr 2020 macht im Anschluss an zwei Abschnitte mit übergreifenden Aussagen, die Sakramentalität als heilsgeschichtliches Fundamentalprinzip konturieren, im dritten Kapitel den Schritt zur Behandlung der kirchlichen Initiations sakramente.

Dass die Taufe hier an erster Stelle genannt wird, verdankt sich nicht bloß ihrer Stellung am Beginn der christlichen Initiation, sondern lässt sich auch vom speziellen Thema des vorliegenden Dokuments her begründen. Die Taufe ist das „Sakrament des Glaubens“ schlechthin – diesen vom Trienter Konzil verwendeten Begriff aus der patristischen Tradition¹ macht sich auch die ITK zu eigen². „Gläubig werden“ und „sich taufen lassen“ sind seit neutestamentlicher Zeit engstens miteinander verbundene Begriffe. Darum war die Tauflehre schon immer ein bevorzugter theologischer Ort, um über das Verhältnis zwischen Glaube und Sakramenten nachzudenken.

Der Text der ITK möchte sich dem Thema hinsichtlich der Initiations sakramente in fünf Schritten nähern (die sich in der faktischen Durchführung aber durchdringen): Auf dem Hintergrund biblischer Basisaussagen soll das Verhältnis zum Glauben erläutert werden, bevor aktuelle Probleme mit dem Befund der Tradition konfrontiert und pastorale Empfehlungen angeschlossen werden. Auch wenn die Verfasser einräumen, ihr Thema nur unvollständig behandeln zu können³, muss sich die Darstellung auf Konsis-

¹ Vgl. DH 1529 (Rechtfertigungsdekret von 1547), im Rückgriff auf Ambrosius und Augustinus.

² Vgl. RGS, n. 82. Alle Zitierungen kirchlicher Dokumente erfolgen, sofern nichts anderes angegeben wird, nach den auf der Homepage des Vatikans publizierten Fassungen.

³ Vgl. RGS, n. 80.

tenz und theologische Überzeugungskraft befragen lassen. Darum soll es – begrenzt auf das Taufkapitel – im Folgenden gehen.

Die grundlegende Herausforderung, vor der jede christliche Tauftheologie steht, deutet sich bereits in der Struktur der Darstellung an. Nach einer knappen biblischen Grundlegung (n. 81) erfolgt die Erörterung der anschließenden Aspekte getrennt nach der Taufe von Erwachsenen (nn. 82–90) und Kindern (nn. 91–94). Das entspricht jener Zweiteilung der sakramentalen Praxis, in der seit der Spätantike bis heute der Fokus eindeutig auf der Kindertaufe liegt. Sie hat zur Folge, dass auch das theologische Nachdenken über die Taufe (anders als im Fall aller übrigen Sakramente) zwei sehr unterschiedliche Spendsituationen zu reflektieren hat, was seit der Überarbeitung der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanum noch deutlicher hervortritt. Allerdings ist die katholische Theologie nie so weit gegangen, zwischen Kinder- und Erwachsenentaufe wesenhafte Differenzen anzunehmen oder die Kindertaufe nur in abgestufter bzw. analoger Form als wahres Sakrament anzusehen. Dies wird im Papier der ITK stillschweigend vorausgesetzt, wenn die biblischen Basisaussagen ohne weiteren Kommentar der genannten Differenzierung vorangestellt werden.

2. Glaube und Erwachsenentaufe

2.1 Schwerpunkte in der Darstellung der ITK

Wenn in einem ersten Schritt über die Glaubensbedingungen bei der Erwachsenentaufe⁴ gesprochen wird, knüpft man an den ursprünglichen Normalfall der Taufe an. Die enge Bindung der Taufe an den Glauben, die uns im Neuen Testament begegnet, bezieht sich explizit auf Menschen, die in der Lage sind, eine eigene, freie Glaubensentscheidung zu treffen und selbständig um die Taufe zu bitten. Verschiedene Elemente des kirchlichen Taufritus (vor allem Absage und trinitarisches Bekenntnis vor der Taufspendung) sowie die Ausgestaltung des vorbereitenden Katechumenats bezeugen die

⁴ Der Text macht über die Bestimmung dessen, was unter „Erwachsensein“ zu verstehen ist, keine eigenen Aussagen. Hier kann man den Maßstab des kanonischen Sakramentenrechts voraussetzen: „Die in den Canones über die Taufe Erwachsener enthaltenen Vorschriften beziehen sich auf alle, die, dem Kindesalter entwachsen, den Vernunftgebrauch erlangt haben“ (CIC 1983, can. 852 § 1; vgl. CIC 1917, can. 745 § 3, wo unter die „Erwachsenen“ bereits alle gezählt werden, die den Vernunftgebrauch besitzen und eigenständig um die Taufe bitten können).

„Unabdingbarkeit“⁵ des Glaubens für den Empfang der Taufe⁶. Nur wer durch die kirchliche Verkündigung den Glauben entgegengenommen⁷ und sich persönlich zu eigen gemacht hat, empfängt anschließend das Sakrament in der Weise, wie es empfangen werden soll. Der Glaube des erwachsenen Täuflings, so konkretisiert das ITK-Papier die Anforderung, muss zumindest „Initialcharakter“ besitzen und sich anschließend mit Hilfe der Taufgnade weiter entfalten können. Diese Differenzierung betrifft ausdrücklich auch die materiale Dimension des Glaubens. Dies wird schon im allgemeinen Teil deutlich, wo der Glaubenssensus der Taufe im Kontext eines symboltheoretischen Zugangs erläutert⁸ und von der „angemessenen Disposition“ des Empfängers der Sakramente gesprochen wird.

Der Täufling, so heißt es dort, muss „sowohl inhaltlich (*fides quae*) wie auch existenziell (*fides qua*) glauben, was Christus ihm sakramental durch die Kirche zu glauben vorgibt“⁹. Die speziellen Taufkapitel kommen auf diesen Punkt mit einer Differenzierung zurück: Der Täufling hat einerseits schon am Tauftag zentrale Wahrheiten zu bejahen¹⁰. Er steht aber anderer-

⁵ RGS, n. 88 spricht erneut von der „unabdingbare[n] Reziprozität zwischen Glaube und Sakrament“. Der italienische Text verwendet an der ersten Stelle den eher schwächeren Begriff „importanza della fede“, während an der zweiten die italienische Formulierung sogar noch stärker klingt („reciprocità tra fede e sacramenti“). Ähnlich ist zuvor in n. 67 von der freien Antwort des Glaubens als „wesenhaftem Bestandteil“ („componente essenziale“) der „sakramentalen Logik“ die Rede, wobei explizit auf die Taufe verwiesen wird.

⁶ Belege dazu bietet: M. Max, Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats (Studien zur Pastoralliturgie 20), Regensburg 2008.

⁷ Vgl. auch Konzil von Trient, Rechtfertigungsdekret (1547), c. 7, DH 1531: „Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt ‚fidem vitam aeternam praestantem‘, quam sine spe et caritate fides praestare non potest.“

⁸ Vgl. RGS, n. 67: „Die sakramentale Logik betrachtet die freie Antwort, die Annahme der Gabe Gottes, kurz: den Glauben – wenn er möglicherweise auch erst zu keimen beginnt – als konstitutiv und unabdingbar, besonders auch für den Empfang der Taufe. Die jüngere Theologie hat die sakramentale Vermittlung der Gnade einbezogen in das weite Feld des Bezeichnens durch Symbole und Worte. Es geht dabei um die Sprachgebundenheit und die interpersonale Verfasstheit des menschlichen Lebens schlechthin. Seit die Sakramente im Rahmen der dialogischen Beziehung zwischen den Gläubigen und Christus gesehen werden, wird deutlich, dass dieser Zugang ein großer theologischer Gewinn ist. Die Bedeutung von Symbolen und Zeichen bleibt jedem verschlossen, der keinen Zugang zu der Welt von ‚Zeichen‘ und ‚Bedeutung‘ gewinnt. Entsprechend unmöglich ist es, die Wirkungen der von den sakramentalen Zeichen vermittelten Gnade (deren Früchte) zu empfangen, ohne zuvor eingetreten zu sein in die Welt der Symbole, zu der ja auch die sakramentalen Zeichen gehören. Der Glaube ist der Schlüssel, um eintreten zu können in diese Welt, in der die Sakramente Symbole sind, die die Gnade Gottes bezeichnen und zugleich wirksam vermitteln.“

⁹ RGS, n. 68.

¹⁰ In RGS, n. 84 wird „Glauben an den trinitarischen Gott“ als Voraussetzung genannt;

seits erst am Anfang eines Weges, der die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des anschließenden Glaubenswachstums in der Gemeinschaft der Kirche kraft der Taufgnade impliziert. Die Entscheidung zur Taufe muss mit der Bereitschaft, auf diesem Weg weiter voranzuschreiten, zusammenfallen¹¹.

Die postbaptismale Entfaltung des Glaubens im christlichen Leben, durch weitere Sakramente unterstützt, kann darum in Analogie zur Entfaltung der Geistgabe, die Jesus bei der Taufe durch Johannes empfing, während seiner nachfolgenden irdischen Sendung verstanden werden¹². Zwischen Glaube und Taufe, so lässt sich zusammenfassend festhalten, besteht keine einseitige Grund-Folge-Relation, sondern es handelt sich um ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis, das bereits am Anfang des ITK-Dokuments durch ein Zitat des hl. Basilius d. Gr. in Erinnerung gerufen wird: „Der Glaube kommt durch die Taufe zur Vollendung, die Taufe aber hat ihren Grund im Glauben.“¹³

2.2 Kommentare und Ergänzungen

2.2.1 *Die Unterscheidung von gültigem und fruchtbarem Sakramentenempfang*

Blickt man auf das Gesamt der Aussagen zur Erwachsenentaufe in den nn. 81–90 des Dokuments, so fällt auf, dass bei der Darlegung des inneren Zusammenhangs zwischen Taufe und Glaube die traditionelle Unterscheidung zwischen gültigem und fruchtbarem Empfang des Sakraments, die im allgemeinen Teil des Papiers explizit eingeführt wurde¹⁴, zwar aufgegriffen¹⁵, aber nicht durchgängig präzise auf die behandelte Thematik bezogen

n. 89 wiederholt dies und fügt weitere Inhalte hinzu: „die Überzeugung, wiedergeboren zu werden in Christus, angesichts der symbolischen Untertauchung in das Wasser des Lebens; die Geburt zu einem neuen Leben, symbolisch bezeichnet durch die Auflegung eines weißen Kleides; das Vertrauen in den Empfang des Lichtes Christi und die Bereitschaft, dieses zu bezeugen, symbolisch dargestellt durch den Empfang der an der Osterkerze entzündeten Taufkerze.“

¹¹ Vgl. RGS, n. 86.

¹² Vgl. RGS, n. 83.

¹³ Vgl. RGS, n. 2; Zitat aus: Basilius der Große, *De Spiritu Sancto*, XII, 28 (Sch 17 bis 346).

¹⁴ Vgl. RGS, nn. 46.65–66.68

¹⁵ Ein deutlicher Bezug auf die „fruchtbare“ Taufe findet sich nur in n. 90. Zur Gültigkeit heißt es unter n. 88 im italienischen Text: „Mentre la validità si basa sulla celebrazione del sacramento, da parte del ministro con l'intenzione appropriata (cf. §§ 65–70), senza un minimo di fede da parte di chi è battezzato la reciprocità essenziale tra fede e sacramenti svanisce.“ Die deutsche Übersetzung lautet hier: „Die Gültigkeit der Sakramentenspendung ist gebunden an einen ordinierten Diener mit der entsprechenden Intention (vgl.

wird. Man kann nur vermuten, weshalb die Darstellung in diesem Punkt unscharf bleibt. Möglicherweise wollten die Autoren den Blick sofort auf die volle theologische Sinngestalt des *fruchtbaren* Taufvollzugs richten, dessen Förderung das pastorale Ziel ihrer Ausführungen darstellt. Das Dokument warnt mit Recht davor, dass eine auf die bloße „Gültigkeit“ der Taufe und ihre „Minimalbedingungen“ fokussierte Praxis „den sakramentalen Organismus der Kirche (...) beschädigen“ würde¹⁶. Wenig später heißt es:

„Ohne den Glauben daran, dass die sichtbaren Zeichen (*sacramentum tantum*) die unsichtbare Gnade mitteilen (z. B. das Eintauchen ins Wasser den Übergang vom Tod zum Leben), vermitteln diese Zeichen nicht die von ihnen bezeichnete Wirklichkeit (*res sacramenti*): die Vergebung der Sünden; die Rechtfertigung; die geistgewirkte Wiedergeburt in Christus; den Eintritt in die Sohnschaft des Sohnes. Dann aber verkommt die Taufe zu einer bloßen gesellschaftlichen Konvention oder zu einem von heidnischen Elementen bestimmten Ritual“¹⁷.

Dass es ein Taufsiegel als *res et sacramentum* gibt, das bei jeder gültigen Taufe eingeprägt wird, kommt hier nicht zur Sprache. Auch an anderen Stellen ist das Dokument bei der Erklärung, wie die Gnade des Sakraments, sein fruchtbarer Empfang (im Unterschied vom bloß gültigen) und die Glaubensdisposition des Empfängers miteinander zusammenhängen, nicht immer exakt. Einige Passagen des Taufteils¹⁸ und früherer Kapitel¹⁹ können,

§§ 65–70). Und ohne ein Minimum an Glauben von Seiten des Taufbewerbers ist die unabdingbare Reziprozität zwischen Glaube und Sakrament nicht gegeben.“ Damit wird das genannte Kriterium der Gültigkeit nicht ganz exakt wiedergegeben, und die in Neben- und Hauptsatz angezielte Gegenüberstellung von Gültigkeits- und Fruchtbarkeitskriterium, das in den nachfolgenden Sätzen nähere Erläuterung erfährt, wird durch die Aufgliederung in zwei Hauptsätze verdunkelt. Man sollte also besser bei einer exakten Wiedergabe bleiben: „Während die Gültigkeit auf dem Vollzug des Sakraments beruht, seitens des Dieners in Verbindung mit der entsprechenden Intention, löst sich seitens des Täuflings ohne ein Mindestmaß an Glauben die wesenhafte Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten auf.“

¹⁶ RGS, n. 66.

¹⁷ RGS, n. 88.

¹⁸ Vgl. das verkürzte Zitat aus Cyrill von Jerusalem RGS, n. 66. Es lautet in der italienischen Fassung, die gut dem griechischen Original entspricht (PG 33, 341A): „Se persisterei nel tuo cattivo proposito [...] ti accoglierà l'acqua ma non ti accoglierà lo Spirito“ – „Wenn du in deiner schlechten Absicht verharrst [...], wird dich das Wasser aufnehmen, der Geist aber wird dich nicht annehmen“. Die deutsche Übersetzung hat im Hauptsatz den Täufling zum Subjekt gemacht, was mit einer Sinnverschiebung verbunden ist. In einer Aussage in n. 90 wird nicht völlig deutlich, ob der Hinweis auf das *non ponere obicem* die Ebene der Gültigkeit oder Fruchtbarkeit anzielt: „Wenn jede Art von Glauben fehlt, kann man nur schwer bejahen, dass das unabdingbare Minimum hinsichtlich der Disposition besessen wird, die – auf niedrigem Niveau – einschließt, kein Hindernis entgegenzustellen“ (Übers. von mir, Th. M.). Aus dem Kontext kann man allerdings erschließen, dass es um das „Fruchtbringen“ geht.

¹⁹ Vgl. etwa RGS, n. 67: „Die sakramentale Logik betrachtet die freie Antwort, die An-

isoliert vom Gesamtkontext, den Eindruck der bereits zitierten Passage verstärken, dass die Gnade der Taufe als solche, ja die gültige Spendung des Sakraments durch den menschlichen Glaubensakt mitbedingt sei.

Dagegen findet sich an späterer Stelle, nämlich in den Kapiteln zur Eucharistie, ein Satz, der in die genau entgegengesetzte Richtung zu weisen scheint: „Thomas von Aquin erklärt, dass ein *fruchtbarer* Empfang von Taufe und Eucharistie in jedem Fall *eine graduell entsprechende Disposition voraussetzt, die aus dem Glauben stammt*. Im Falle der Taufe genügt die Intention, empfangen zu wollen, was die Kirche spendet. Im Falle der hl. Kommunion ist es darüber hinaus notwendig, das Sakrament als solches zu verstehen und zu glauben.“²⁰

Hier wird ohne weitere Erläuterung nahegelegt, für den fruchtbaren (!) Taufempfang sei eine analoge Form derjenigen Minimalintention ausreichend, welche die traditionelle Theologie für die Gültigkeit (!) eines Sakraments von dessen Spender verlangt²¹. Diese „Intention empfangen zu wollen, was die Kirche spendet“, ist offenbar nicht mit jener personalen, auch inhaltlich konturierten Glaubensantwort identisch, die zuvor gefordert wurde²² und von der es in n. 90 präzise heißt: „Gewiss, es ist nicht der Glaube des Empfängers, der die vom Sakrament vermittelte Gnade bewirkt. Aber er ist konstitutiv für die Vorbereitung eines fruchtbaren Sakramentenempfangs.“

Zur Vermeidung aller Unklarheiten bietet sich der Rekurs auf die Differenzierungen an, welche die scholastische Theologie bei ihrem Nachdenken über die Bedeutung der Glaubensdisposition des erwachsenen Empfängers für das Zustandekommen (den „gültigen“ Empfang) der Taufe einerseits und die volle Wirksamkeit des Sakraments (seinen „fruchtbaren“ Empfang) andererseits vorgenommen hat. Hinsichtlich des *gültigen* Empfangs der Taufe durch Erwachsene haben die Theologen die Glaubensanforderungen tatsächlich sehr gering angesetzt. Thomas von Aquin spricht davon, die Taufe als „Prinzip eines neuen Lebens“ erfordere den „Willen bzw. die Intention, das Sakrament zu empfangen“²³. Auch wenn der Mensch sich in der Taufe gegenüber dem göttlichen Handeln an ihm „passiv“ verhalte, handle

nahme der Gabe Gottes, kurz: den Glauben – wenn er möglicherweise auch erst zu keimen beginnt – als konstitutiv und unabdingbar, besonders auch für den Empfang der Taufe.“

²⁰ RGS, n. 120 (Hervorhebungen von mir, Th. M.).

²¹ Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente (1547), can. 11 über die Sakramente im allgemeinen, DH 1611; can. 4, DH 1617, zur Gültigkeit von Taufen durch Häretiker.

²² Auch Thomas von Aquin spricht an den drei Stellen, die das Dokument in seiner Anm. 144 als Beleg für den Satz anführt, nicht explizit vom „fruchtbaren“ Empfang der Taufe durch Erwachsene.

²³ Thomas von Aquin, S. th. III, 68, 7 c. (alle Thomaszitate nach [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisti-cum.org)).

es sich um ein „willentliches Erleiden“ (*passio voluntaria, non coacta*)²⁴. Eine erzwungene Taufe wäre also ungültig und müsste wiederholt werden²⁵. In einem anschließenden Artikel widmet sich Thomas der Frage, ob neben dieser intentionalen Minimalbedingung auch der Glaube des Empfängers für den Empfang der Taufe notwendig sei. Auch hier ist seine Antwort sehr klar²⁶:

„Durch die Taufe wird zweierlei in der Seele bewirkt: das Taufsiegel und die Gnade. Also ist zweierlei notwendigerweise bei der Taufe gefordert. Einerseits dasjenige, ohne welches die Gnade nicht erlangt werden kann, welche die abschließende Wirkung des Sakraments ist. Und auf diese Weise wird bei der Taufe mit Notwendigkeit der rechte Glaube verlangt [...]. Andererseits ist etwas mit Notwendigkeit bei der Taufe gefordert, ohne welches das Taufsiegel nicht eingeprägt werden kann. Und so wird der rechte Glaube des Täuflings bei der Taufe ebenso wenig notwendig gefordert wie der rechte Glaube des Taufenden, solange nur das Übrige gegeben ist, was notwendig zum Sakrament gehört. Das Sakrament wird nämlich nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen zustande gebracht, der die Taufe spendet oder empfängt, sondern durch die Kraft Gottes.“

2.2.2 Kriterien des gültigen Taufempfangs

Der erste Aspekt, den Thomas in dieser Passage anspricht, ist die Einprägung des unauslöschlichen Taufsiegels (*character indelebilis*)²⁷, die als zentrales Moment jeder gültigen Taufspendung gilt. Die These, dass das Taufsiegel Erwachsenen bereits dann eingeprägt wird, wenn das Sakrament willentlich empfangen wird, unabhängig von weiteren Dispositionen (auch derjenigen des Glaubens), kann in der katholischen Theologie als unbestritten gelten. Neben dem Anliegen, Gültigkeitszweifel hinsichtlich des heilsnotwendigen Taufsakraments so gering wie möglich zu halten, liegt ihr die Überzeugung von der vorrangigen Bedeutung der „Kraft Gottes“ für das

²⁴ Ebd., ad 1.

²⁵ Ebd., ad 3.

²⁶ Thomas von Aquin, S. th. III, 68, 8 c.: „Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo efficiuntur in anima per Baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad Baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quae est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad Baptismum, quia, sicut dicitur Rom. III, *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad Baptismum, sine quo character Baptismi imprimi non potest. Et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad Baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quae sunt de necessitate sacramenti. Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis Baptismum, sed per virtutem Dei.“

²⁷ Vgl. RGS, n. 66; das Thema wird nochmals in n. 166 aufgegriffen.

Zustandekommen des Sakraments zugrunde, der gegenüber die menschliche Mitwirkung weitestgehend zurücktritt²⁸.

Über die ontologische Beschaffenheit des Taufsiegels haben die Scholastiker unterschiedliche Theorien vorgelegt. Seinem Zweck nach wird es als Zeichen verstanden, das den Getauften *unterscheidet* (von den Ungetauften), *Christus verähnlicht* (sofern der Getaufte dem Leib Christi, der Kirche, inkorporiert wird und am dreifachen Amt Christi objektiven Anteil erhält), *verpflichtet* (zum Vollzug dieser Ämter innerhalb der kirchlichen Gesamtsendung, vor allem des gemeinsamen Priestertums in den Werken der Gottesverehrung) und das seinen Träger für die heiligmachende Gnade *disponiert*, ja durch das Gott selbst dem Menschen eine Art Rechtstitel für seine weiteren Gaben gewährt²⁹.

Der *character* wird in scholastischer Terminologie darum als *res et sacramentum* bezeichnet, d.h. eine durch den objektiven Vollzug des äußeren Zeichens (des *sacramentum tantum*) dem Täufling geschenkte Wirklichkeit, die aber ihrerseits Realsymbol für die durch das Sakrament eigentlich zu vermittelnde Gnade ist (die *res sacramenti*: Nachlassung von Erbsünde und allen persönlichen Sünden, Geschenk der heiligmachenden Gnade und aller daraus folgenden bzw. damit verbundenen Gaben).

Die Annahme dieser sakramentalen „Zwischenwirkung“ möchte die Tatsachen erklären, dass die Taufe im Extremfall gültig gespendet werden kann, ohne dass sie (unmittelbar) ihre eigentliche Gnadenwirkung hervorbringt³⁰, und dass die einmal vollzogene Taufe durch Glaubensabfall oder andere Vergehen nicht ungeschehen gemacht wird, weil durch sie eine bleibende „Prägung“ in der Seele des Empfängers begründet wurde, deren Wirksamkeit

²⁸ Dem entspricht, dass die katholische Dogmatik auch hinsichtlich des Taufspenders die denkbar „weiteste“ Lösung unterstützt – im Notfall kann jeder Mensch gültig taufen, wenn er nur „tut, was die Kirche tut“.

²⁹ Vgl. J. Pohle, J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik, III. Band, Paderborn 1960, 61–64.

³⁰ „Während die Taufe auch dem nicht genügend disponierten Empfänger den Charakter einprägt, tritt die Tilgung der Erbsünde und der persönlichen Sünden sowie auch die [...] positive Wirkung der inneren Heiligkeit und Gerechtigkeit [...] nur bei dem genügend disponierten Empfänger ein“ (J. Brinktrine, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Bd. I, Paderborn 1961, 175). Es gibt also nach katholischem Verständnis getaufte Glieder der Kirche, die in gewisser Weise (durch den Charakter) Christus verähnlicht sind, aber dennoch ungerechtfertigt in ihren Sünden verbleiben. Dass dies ein theologisch nur schwer zu erfassender Grenzfall ist, leuchtet ein. Objektiv ist allerdings die Situation derer, die zwar gut disponiert getauft wurden, später vom Glauben abfallen und die Taufgnade, aber nicht das Taufsiegel verlieren, keine andere. Mit H. Lais lässt sich sagen: „Wird der Charakter schuldhafterweise ohne die sakramentale Gnade empfangen oder wird diese hernach durch schwere Schuld verloren, dann zeigt der Charakter die Züge Christi gleichsam im Negativ, als ein schuldhaftes Mangelzeichen“ (Dogmatik. Zweiter Teil, Kevelaer 1972, 186).

jederzeit erneuert werden kann („Wiederaufleben“ des Sakraments). Damit ist eine Wiederholung der Taufe (wie der beiden anderen Sakramente, die einen *character* vermitteln) ausgeschlossen³¹.

Die Unterscheidung des Taufsiegels von der Gnadenwirkung weist darauf hin, dass Gottes Wirken am Menschen ohne dessen freie Kooperation nicht an sein Ziel gelangt. So passiv sich der Mensch zunächst gegenüber der Heilsinitiative Gottes verhält, die ihn in der Taufe erreicht (was durch das Bild der „Besiegelung“ bzw. „Prägung“ unterstrichen wird), so aktiv muss er werden, um der Verpflichtung durch Gottes vorgängiges Handeln an ihm zu entsprechen und es in seinem eigenen Handeln ans Ziel gelangen zu lassen. Für den Schritt vom geschenkten geistlichen Vermögen, als das der *character baptismalis* nach Thomas bestimmt werden kann³², zur Aktualisierung dieses Vermögens im Leben des Getauften mit Hilfe der Taufgnade ist darum die freie Mitwirkung des Empfängers unerlässlich.

Es ist nicht zu übersehen, dass die Minimierung des menschlichen Beitrags beim Nachdenken über die Kriterien für eine gültige Taufspendung auch in problematischer Weise zugespitzt werden konnte. Francisco Suárez SJ (1548–1617) zitiert in seinem einflussreichen Sakramententraktat Theologen, die annehmen, dass ein Sakrament gültig schon dann gespendet wird, wenn der erwachsene Empfänger keinen Akt der willentlichen Ablehnung setzt, ohne dass er aber ausdrücklich zustimmt³³.

Für diese These, die das Intentionskriterium auf den Faktor der reinen Nicht-Repugnanz herabsenkt, scheint ein zentrales Argument die möglichst enge Parallelisierung zur Kindertaufe gewesen zu sein, in der die Empfangenden nicht einmal die Möglichkeit zu freier Stellungnahme besitzen. Analog wäre im Fall der Erwachsenen sogar die Taufe eines schlafenden Ungläubigen als gültig anzusehen.

Man versteht solche Aussagen nur auf dem Gesamthintergrund der mittelalterlichen Tauftheologie, die komplexer ist, als die vorher zitierten Aussagen des Thomas von Aquin es erkennen lassen. Marcia L. Colish hat 2014 eine umfassende Studie zu Grenzfällen der Taufe in mittelalterlicher Beurteilung vorgelegt, in der u. a. die Beurteilung fiktiv (d. h. ohne rechte Dis-

³¹ Der evangelische Theologe Edmund Schlink formuliert: „Die Taufe wird durch den Unglauben nicht zu einem Nichts. Sie bleibt bestehen als Grund des Gerichts über die Abgefallenen und als Kraft der Bußfertigen im Kampf mit den Versuchungen“ (Die Lehre von der Taufe [Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 3], Göttingen 2007, 107).

³² Vgl. Thomas von Aquin, S. th. III, 63, 4 ad 2: „character [...] est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character“.

³³ Vgl. Francisco Suárez, De sacramentis (Opera omnia XX, ed. C. Berton, Paris 1860), disp. 14, sect. 2, n. 2 (266a–b).

position) und unter Zwang empfangener Taufen in eigenen Kapiteln ausführlich beleuchtet wird.

Colish zeigt, wie kontrovers beide Punkte unter den Theologen verhandelt wurden. Dabei stand gewiss auch die Realität der mittelalterlichen Taufpraxis im Hintergrund. So kamen erzwungene Taufen von Juden entgegen allen kirchlichen Weisungen seit dem 6./7. Jahrhundert immer wieder vor³⁴. Noch häufiger trat das Problem bei der Missionierung der europäischen Heiden auf, sei es bei der Sachsenmission Karls des Großen oder bei der Baltenmission des 12. Jahrhunderts³⁵.

Als die Kanonisten und Theologen seit dem 12./13. Jahrhundert die Taufbedingungen ausdrücklich reflektierten, etablierten sich bald Theorien, welche die Zustimmung der erwachsenen Täuflinge auf ein Mindestmaß reduzierten. So wurden in der Regel Taufen als gültig angesehen, die zwar ohne absolute, aber mit bedingungsweiser Zustimmung zustande kommen, d. h. bei denen der Empfänger sein Jawort nicht vorbehaltlos gibt, sondern unter einer (ggf. theologisch sehr fragwürdigen) Einschränkung, z. B. mit der Absicht, Schaden von sich bzw. der eigenen Familie abzuwenden oder materielle Vorteile zu erzielen.

Sieht man die bedingte Zustimmung als ausreichend an, gilt selbst derjenige als gültig getauft, der zwar ohne äußeren Protest in den Ritusvortrag einwilligt, aber von der inneren Einstellung her das Sakrament eigentlich ablehnt oder gravierend missversteht. Zwischen dieser These, die bereits durch Papst Innozenz III. in einem Brief an Bischof Ymbertus von Arles (1201) bestätigt wurde³⁶ und unter den Scholastikern des 13. Jahrhunderts weiten Zuspruch erfuhr, und der Annahme, dass außer faktischer Nicht-Ablehnung gar keine Stellungnahme des Empfängers für den gültigen Taufempfang in Rechnung zu stellen ist, besteht zwar immer noch ein Unterschied; eine deutliche Beeinträchtigung der freien Zustimmung zum Sakrament wird aber auch schon in der ersten Variante in Kauf genommen.

In nachtridentinischer Zeit wurde nirgendwo bestritten, dass „eigener freier Wille und Zustimmung“ für die gültige Taufe Erwachsener unbezwei-

³⁴ Vgl. M. L. Colish, *Faith, Fiction and Force in Medieval Baptism Debates*, Washington 2014, 232–250.

³⁵ Vgl. ebd., 250–279.

³⁶ Vgl. DH 781: „Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum alii non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis quidem sicut et is, qui fide ad baptismum accedit, characterem suscipit Christianitatis impressum et ipse tamquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae. [...] Ille vero, qui numquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire: sicut nec ille notam alicuius reatus incurrit, qui contradicens penitus et reclamans thurificare idolis cogitur violenter.“

felbar erforderlich sind. Diese Einschätzung hat sich bis ins aktuelle Kirchenrecht hinein erhalten³⁷. Dass der Catechismus Romanus sich dafür auf eine „unveränderliche heilige Tradition beruft“³⁸, bewertet Colish allerdings eher als Geschichtsklitterung denn als historisch zuverlässiges Urteil³⁹. Schaut man in die nachtridentinischen Erläuterungen der Theologen, so ist der Nachhall der mittelalterlichen Debatte noch immer deutlich hörbar.

So lehnt Suárez einerseits die These ab, dass allein fehlender Widerstand des Täuflings als hinreichende Bedingung für eine gültige Spendung gelten könne⁴⁰, lehrt aber andererseits explizit, dass dessen willentlicher Konsens durchaus in bestimmter Hinsicht (*secundum quid*) unfrei sein könne, nämlich beeinflusst von Gewalt oder Furcht⁴¹. Hier kommt die Theorie vom *velle conditionaliter* erneut zur Anwendung.

Klar ist der Fall nach Suárez für die aus dem Inneren eines Menschen selbst stammende Furcht. Da die (etwa in der Todesstunde) aus Furcht vollzogene Buße heilswirksam sei und Furcht auch ein Gelübde nicht ungültig mache, müsse Analoges für die Taufe gelten. Dass der Fall bei einer von außen, noch dazu durch ungerechtes Handeln induzierten Angst schwieriger zu bewerten ist, gesteht der Jesuit zu. Aber auch hier schließt er sich dem mittelalterlichen Urteil an, wonach der Konsens „schlechthin und in absoluter Hinsicht willentlich“ bleibe und folglich der Taufcharakter eingeprägt werde.

Wer tatsächlich kein Christ werden will, so zitiert Suárez den Dominikaner Domingo de Soto (1490–1560), muss eher bereit sein, Unrecht zu ertragen als (aus Furcht davor) fiktiv die Taufe zu empfangen⁴². Stimmt jemand dagegen ungeachtet innerer Vorbehalte der Taufe grundsätzlich zu, empfängt er das gültige Taufsiegel. Wie seinerzeit Papst Innozenz folgert Suárez: Ein so Getaufter ist fortan zum Glauben verpflichtet und untersteht als Glied der Kirche ihrer Jurisdiktion. Noch in katholischen Dogmatiken des 20. Jahrhunderts ist dieses Urteil unverändert referiert worden⁴³.

³⁷ Vgl. CIC 1983, can. 748 § 2: „Niemand hat jemals das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen“; can. 865 § 1: „Damit ein Erwachsener getauft werden kann, muss er den Willen zum Empfang der Taufe bekundet haben“. Die Theologen haben präzisierend hinzugefügt, dass neben der aktuellen Intention auch die virtuelle oder zumindest habituelle ausreicht (d. h. sie muss einmal formuliert und nicht ausdrücklich widerrufen worden sein).

³⁸ Vgl. Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini [...] editus, p. 2. c. 2, n. 38 (Regensburg 1908, 136).

³⁹ Vgl. Colish, Faith, Fiction and Force (s. Anm. 34), 320.

⁴⁰ Vgl. Suárez, De sacramentis (s. Anm. 33), disp. 14, sect. 2, n. 4 (267b–268b).

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: Ebd., disp. 24, s. 1, n. 6 (410a).

⁴² Vgl. ebd., n. 7 (410b).

⁴³ Vgl. Patres S.I. Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacrae Theologiae

Wenn also die Theologen bereit waren, Einschränkungen der Freiheit des Täuflings beim Zustandekommen des Sakraments in Kauf zu nehmen, dann überrascht es nicht, dass sie erst recht keinerlei Interesse zeigten, über die so bestimmte Freiwilligkeit hinaus weitere Dispositionen des Empfängers für die gültige Taufe einzufordern. Letzteres würde im Extremfall ja bedeuten, die Anforderungen für den gültigen und den fruchtbaren Sakramentenempfang faktisch in eins zu setzen⁴⁴. Häretikertaufen wären dann per se als ungültig anzusehen. Gegen diese Option spricht vor allem die Tatsache, dass die Kirche schon in alter Zeit anders geurteilt hat. Sie hat diese Taufen als gültig anerkannt, obwohl sie überzeugt war, dass, wie es Thomas von Aquin formuliert, eine außerhalb der Kirche ohne rechten Glauben empfangene Taufe nicht dem eigenen Heil dient⁴⁵.

2.2.3 *Opus operatum und opus operantis im fruchtbaren Sakramentenempfang*

Mit der Erinnerung an solche Diskurse soll nicht behauptet werden, dass mittelalterliche oder nachtridentinische Theologen unter problematischen Bedingungen gespendete Taufen gutgeheißen hätten. Der Wunsch nach wohlunterrichteten und -disponierten Katechumenen, die sich in völliger innerer und äußerer Freiheit für das Sakrament entscheiden, war stets lebendig; man war sich einig, dass Unbußfertige und Menschen ohne rechten Glauben gar nicht zur Taufe zugelassen werden sollen⁴⁶.

Insofern ist es nicht falsch, wenn das ITK-Dokument einen wichtigen Dominikanertheologen der Frühen Neuzeit, Francisco de Vitoria (1483–1546) mit einer Passage zitiert, in der für Bewohner der Neuen Welt vor der Taufe Unterweisung im Glauben und in der christlichen Lebensführung eingefordert wird, die in freie Zustimmung münden soll⁴⁷. Man hätte auch auf mehrere Weisungen des hl. Offiziums über die expliziten Glaubensanfor-

Summa, tom. IV, Madrid ³1956, 171: „Debet esse libera, quamvis provenire potest ex motivo timoris spiritualis vel etiam externi et vi illati.“

⁴⁴ Vgl. Suárez, De sacramentis (s. Anm. 33), disp. 14, s. 2, n. 3 (267a).

⁴⁵ Thomas von Aquin, S. th. III, 68, 8 ad 2: „Si tamen sine recta fide aliquis Baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem.“

⁴⁶ Vgl. Thomas von Aquin, III, 68, 8 ad 4: „Sacramentum baptismi non est conferendum ei, qui non vult ab aliis peccatis recedere; ita etiam nec ei, qui non vult infidelitatem deserere: uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licet non ad salutem.“ Viele Traditionsbelege und weitere Differenzierungen zu den Taufanforderungen für Erwachsene bieten G. Bareille, Baptême d'après les Pères grecs et latins, in: DThC Bd. 2, Paris 1910, 178–219, hier: 191 f., und J. Bellamy, Baptême dans l'Église latine depuis le VIII^e siècle, in: DThC Bd. 2, Paris 1910, 250–296, hier: 279–281.

⁴⁷ Vgl. RGS, n. 87.

derungen bei der Erwachsenentaufe hinweisen können⁴⁸. Das Ziel der Kirche war dabei stets dasjenige, das auch hinter den Ausführungen der ITK steht: Wer die Taufe empfängt, soll an allen „Früchten“ des Sakraments teilhaben.

Nun betrifft die objektive Wirksamkeit des Sakraments nach katholischer Auffassung nicht allein die Einprägung des Taufsiegels, sondern auch die eigentliche Gnadenwirkung, auf die der *character* abzielt. Die Schultheologie hat diese Überzeugung seit der Scholastik des Mittelalters im Begriff der Wirksamkeit *ex opere operato* verdichtet: Gott wirkt durch ein Sakrament diejenige Gnade, die darin bezeichnet wird, allein durch die Setzung dieses heiligen Zeichens, unabhängig von weiteren konstitutiven Bedingungen auf Seiten des menschlichen Spenders bzw. Empfängers.

Darum weist das Konzil von Trient ausdrücklich die Behauptung ab, „die Gnade werde durch diese Sakramente [sc. des Neuen Bundes, Th. M.], soweit es an Gott liegt, nicht immer und allen – auch wenn sie diese in der gebührenden Weise empfangen – geschenkt, sondern manchmal und manchen“⁴⁹. Implizit wird hier der These, dass die Glaubensdisposition des Empfängers (und jede andere Disposition) für die *objektive* geistliche Kraft eines Sakraments (mit-)ursächlich sein könnte, vom Konzil eine Absage erteilt.

Von einem solchen Verständnis aus wäre es nur noch ein kleiner Schritt zu den noch stärker gegen die objektive Wirksamkeit der Sakramente gerichteten Ansichten einiger Reformatoren, dass entweder die Sakramente nur eine Gnade äußerlich bezeichnen, deren eigentliche Ursache die Rechtfertigung allein durch Glaube ist, bzw. dass zumindest „der Glaube an die göttliche Verheißung“ die eigentliche Ursache der Wirksamkeit eines Sakraments darstellt. Auch diese beiden Sätze, die das Sakrament allein zum öffentlichen Glaubenszeichen erklären, das man im Gehorsam gegen Gott

⁴⁸ Genannt seien hier zwei Antworten des hl. Offiziums unter Clemens XI. aus dem Jahr 1701 über den Umfang der vor der Taufe notwendigen Katechese (vgl. DH 2380/2381), in denen auch im Fall sterbenskranker Taufbewerber eine Belehrung über die zentralen Glaubenswahrheiten, soweit sie möglich ist, eingeschärft wird. Wie eine mildere Ergänzung klingt eine Verlautbarung derselben Behörde aus dem Jahr 1860 unter Pius IX. Sie bestätigt, dass ein erlaubter Empfang der Taufe Glaube und Reue voraussetzt, während für den gültigen Empfang die Intention ausreicht. Zugleich wird betont, dass in Todesgefahr das Sakrament auch dann zu spenden sei, wenn über Glaube und Reue Zweifel bestünden; bei Zweifeln an der Intention sei eine bedingungsweise Spendung angeraten (DH 2835–2839). Auf die beiden vorangehenden Dokumente verweist eine Antwort des hl. Offiziums zur Zeit Leos XIII. (1898) auf eine Anfrage zur Taufe von „Mohammedanern“ (DH 3333–3335).

⁴⁹ Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente (1547), can. 7 über die Sakramente im allgemeinen, DH 1607.

vollzieht, obwohl es objektiv zum Rechtfertigungsgeschehen nichts beiträgt, hat das Trienter Konzil anathematisiert⁵⁰.

Aufgrund solcher Aussagen darf man allerdings nicht den Fehler machen, die katholische Lehre von der objektiven sakramentalen Wirksamkeit mit einem geistlichen Automatismus oder gar einem magischen Verständnis sakramentaler Heilsvermittlung zu verwechseln. Denn obgleich im gültig vollzogenen Sakrament dem Menschen die Gnade von Seiten Gottes jederzeit unterschiedslos angeboten wird, liegt es immer auch an ihm selbst, ob das Geschenk in seinem Leben ans Ziel gelangt. Nur wenn das geschieht, wird das Sakrament „fruchtbar“ empfangen.

Das *opus operantis* des Empfängers konstituiert zwar nicht die objektive Wirksamkeit des Sakraments, es kann aber zur Folge haben, dass die Wirkung ganz oder teilweise behindert wird – dies bringt das Konzil von Trient in der Formel zum Ausdruck, dass die Sakramente die Gnade, die sie bezeichnen, denen verleihen, „die kein Hindernis setzen“ (*non ponentibus obicem*)⁵¹. Umgekehrt lässt sich daraus ableiten, dass die Mitwirkung des Empfängers bestehende Hindernisse beseitigen und günstige Bedingungen für die Entfaltung der sakramentalen Gnade schaffen kann.

Zu den für einen fruchtbaren Empfang relevanten Dispositionen werden im Fall der Erwachsenentaufe diejenigen Elemente gezählt, die das Konzil von Trient im Rechtfertigungsdekret der Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung zuordnet, denn deren Realisierung ist in der Regel an den Empfang der Wassertaufe geknüpft. Neben dem eigenen Willen, das Sakrament zu empfangen, gehören dazu der Glaube an Gott und sein Erlösungswerk in Christus, Reue und Buße, Hoffnung auf Christus und Liebe zu ihm⁵². Die Theologen haben auf den inneren Zusammenhang dieser Elemente hingewiesen – echte Reue etwa gibt es nur in Verbindung mit Glauben – und präzisierend erläutert, dass Reue nicht unbedingt in Gestalt der Liebesreue (*contritio*) gefordert ist, sondern dass die *attritio* ausreicht, die durch das Geistgeschenk der Taufe ebenso wie der anfanghafte Glaube zur Vollendung gelangen kann⁵³.

⁵⁰ Vgl. ebd., can. 6 und 8, DH 1606.1608.

⁵¹ Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente (1547), can. 6 über die Sakramente im allgemeinen, DH 1606. Eine gründliche historische Ausleuchtung des ganzen Themas und seine beste systematische Durchdringung bietet bis heute C. von Schaezler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre, München 1860.

⁵² Vgl. Konzil von Trient, Rechtfertigungsdekret (1547), c. 6, DH 1526.

⁵³ In diesem Sinn ist wohl die Bemerkung in RGS, n. 63 zu verstehen: „Nach Ansicht des hl. Thomas von Aquin wird für den Empfang der Taufe oder des Ehesakramentes der von der Liebe geformte Glaube nicht in demselben Maße wie für den Empfang des Altarssakramentes gefordert.“

Auch auf dieser Ebene ist man also bemüht, maximalistische Forderungen zu vermeiden, ohne den Beitrag menschlicher Freiheit auf dem Weg zum Taufempfang in Frage zu stellen. Zu berücksichtigen ist zugleich aber der charitologische Rahmen, in dem alle Aussagen über die menschliche Disposition vor der Taufe bzw. seine Mitwirkung im Taufgeschehen stehen. Das Verlangen nach dem Sakrament ebenso wie Glaube und Buße vor (und nach) seinem Empfang sind nicht einfachhin „menschliche Werke“, sondern grundlegend und jederzeit durch Gottes Gnade ermöglicht.

In diesem Punkt sind sich die mittelalterliche Theologie⁵⁴ und auch das Konzil von Trient⁵⁵ mit den Reformatoren einig. Allerdings wird in der katholischen Sicht der begnadete Mensch in Glaube und Taufe nicht als schlechthin passiv betrachtet⁵⁶, sondern er behält auch unter der Anregung der Gnade die Möglichkeit der freien Zustimmung oder Ablehnung, wie schwierig dieses Zusammenwirken von Gnade und Freiheit im Einzelnen zu verstehen sein mag.

Es ist bedauerlich, dass die gnadentheologische Reflexion des Zusammenhangs von Erwachsenentaufe und Glaube, vor allem als Voraussetzung des Sakramentenempfangs, im Dokument der ITK undeutlich bleibt. Ihre Einbeziehung hätte die Chance geboten, einerseits die Bestimmung der Taufvoraussetzungen gegen jene Tendenz zum Pelagianismus abzugrenzen, die Papst Franziskus als generelle Gefahr für die Kirche von heute benannt hat⁵⁷, und andererseits die katholische Argumentation an einem wichtigen Punkt auf ihre ökumenische Relevanz zu befragen – ein Aspekt, der im gesamten Dokument, abgesehen von einigen abgrenzenden Feststellungen⁵⁸, praktisch ausgeblendet wird, obwohl das Thema „Glaube und Sakrament“ auch die evangelische Theologie der jüngeren Zeit intensiv beschäftigt hat⁵⁹.

⁵⁴ Vgl. etwa Thomas von Aquin, S. th. II-II, 4, 4 ad 3.

⁵⁵ Vgl. Konzil von Trient, Rechtfertigungsdekret (1547), c. 6, DH 1526: „Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu [cf. Rm 10,17] concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt [...]“.

⁵⁶ Als Beispiel für eine in dieser reformatorischen Tradition stehende Deutung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube sei genannt: O. Hofius, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: ZThK 91 (1994) 134–156, bes. 149.

⁵⁷ Vgl. Franziskus, Apost. Schreiben *Gaudete et exsultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, bes. nn. 47–62. In diesem Zusammenhang hätte man auch auf den schon im Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (2013), n. 47, vorgebrachten Vorwurf eingehen können, dass Sakramentenspende sich häufig als „Kontrollure der Gnade und nicht wie ihre Förderer“ verhielten.

⁵⁸ Vgl. RGS, nn. 50.66.139.

⁵⁹ Vgl. die breite Sichtung der Debatte um Taufe und Glaube aus protestantischer Perspektive bei J. Bickelhaupt, Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion (ASyTh 8), Leipzig 2015.

2.2.4 Taufempfang als Bundesschluss – eine geistliche Perspektive

Die „pastoralen“ Schlussabschnitte zur Erwachsenentaufe im ITK-Papier kommen kaum über die Einschärfung jener Minimalbedingungen für den fruchtbaren Taufempfang hinaus, die auch das geltende Kirchenrecht kennt⁶⁰. Vermissen mag man hier die Integration der vorgetragenen Forderungen in eine Vision des Christseins, die nicht bloß für erwachsene Taufbewerber, sondern auch für längst Getaufte, die bewusst aus dem Sakrament leben wollen, relevant bleibt.

Eine Möglichkeit dazu hätte der Rekurs auf die Bundeskategorie eröffnen können, die im ITK-Dokument keine besondere Rolle spielt. Es ist einerseits korrekt, dass sie in der katholischen Tradition der Tauftheologie insgesamt nur geringe Präsenz entfaltet hat. Andererseits besitzt sie Anknüpfungspunkte in frühester Zeit, sofern Tertullian mit Rekurs auf den Soldateneid zur Bezeichnung der Taufe als *sacramentum* gelangt ist. Die Vokabel meint in dieser Verwendung, so liest man im ITK-Papier, „einen ‚heiligen Eid‘, der im Unterschied zum ‚ius iurandum‘ ein heiliges Band entstehen lässt“⁶¹. Taufe ist damit nicht bloß Eintritt in den großen heilsgeschichtlichen Bund Gottes mit seinem Volk – darauf kommen wir noch zurück –, sondern zugleich ganz persönlicher Bundesschluss eines einzelnen Menschen mit Gott, in dem seitens des Täuflings der vertrauende Glaube auf die Verheißungen Gottes und die Bereitschaft, dem Bundesgesetz treu zu sein, die wesentlichen Bedingungen darstellen.

Es überrascht nicht, dass nach Etablierung der Volkskirche, in der die Taufe von der bewussten persönlichen Glaubensentscheidung entkoppelt wurde, das so akzentuierte Motiv des *foedus baptismale* kaum zur Entfaltung gelangen konnte⁶². Die nicht unberechtigte Sorge, dass sich eine individualistisch ausgedeutete Bundestheologie von ihrer biblischen Vorgabe lösen könnte⁶³, tat ein Übriges. Dennoch gab es einzelne katholische Theo-

⁶⁰ Vgl. I. Riedel-Spangenberg, Die Sakramente der Initiation in der kirchlichen Rechtsordnung. Eine Untersuchung zur ekklesialen und rechtlichen Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachfolgenden Rechtsentwicklung, Paderborn 2009, 152–154.

⁶¹ RGS, n. 59.

⁶² In lehramtlichen Dokumenten wie auch in der Theologie ist zwar seit dem Mittelalter immer wieder von „Sakramenten des Neuen (bzw. Alten) Bundes“ die Rede, in der inhaltlichen Entfaltung der Sakramententheologie sind direkte bundestheologische Bezüge aber kaum zu finden. Erst in jüngerer Zeit kommen sie zumindest in Texten zur Ehe-theologie regelmäßiger vor (vgl. etwa Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio* [1981], n. 12–13; DH 4704). Im vorliegenden Dokument der ITK lassen sich ebenfalls nur punktuelle Referenzen zur Bundestheologie nachweisen; vgl. etwa n. 190.

⁶³ Typisch dafür ist eine beiläufige Bemerkung Karl Rahners: „Es sei auch daran erinnert, daß im AT und im NT das Subjekt des Heiles, an das Gottes Erbarmen sich wendet, zunächst immer das Volk, die Völker, die Kirche als der Partner im Bund (was der einzelne als

logen, die auch dem Motiv des persönlichen Taufbundes Beachtung geschenkt haben.

Ein Beispiel dafür aus dem späten 19. Jahrhundert bietet der heute fast vergessene Braunsberger Dogmatiker Johann Heinrich Oswald⁶⁴, Verfasser eines umfangreichen Dogmatikkurses, der die je spezifischen Anteile Gottes und des Menschen in diesem „religiösen Homagium“ benannt und die wesentlichen Elemente des Taufgeschehens im Licht des Bundesdenkens reflektiert hat⁶⁵. Die Theologie sollte darüber nachdenken, ob nicht auch heute, gerade im Hinblick auf das persönliche Taufbewusstsein sowie die mit der Taufe verbundenen Verpflichtungen und Verheißungen, das Verständnis des Sakraments stärker als bisher von der Idee des persönlichen Bundesschlusses profitieren könnte⁶⁶.

solcher auch nicht sein kann) ist und der einzelne immer nur als Glied eines solchen Volkes der Verheißung Anteil an der Gnade gewinnt“ (K. Rahner, Kirche und Sakramente, in: Ders., Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre [SW 18], Freiburg 2008, 3–72, hier: 54).

⁶⁴ Über ihn: P. H. Görg, Johann Heinrich Oswald (1817–1903). Leben und Werk eines deutschen Dogmatikers des 19. Jahrhunderts, in: M. Hauke, M. Stickelbroeck (Hg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche*. FS A. Ziegenaus, Regensburg 2006, 275–290; B. Dahlke, Johannes Heinrich Oswald (1817–1903) als Dogmatiker seiner Zeit, in: *ThGl* 109 (2019) 135–150.

⁶⁵ Vgl. J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*. I. Band: Die Sakramente im Allgemeinen, die Taufe, die Firmung und die Eucharistie, Münster 1894, 299 f.

⁶⁶ Joachim Card. Meisner (1933–2017) hat als Erzbischof von Köln oft von seiner „persönlichen Bundeslade“ gesprochen, in der er seine Taufurkunde und die Dokumente über die weiteren Sakramente aufhob, die er empfangen hatte. In einer Predigt zum ökumenischen Taufenerneuerungsgottesdienst im Altenberger Dom am 4. 3. 2006 sagte er: „Ich habe mir eine eigene Bundeslade angelegt, in der ich alle persönlichen Bundesschlüsse Gottes mit mir aufbewahre. An unterster Stelle, auf dem Boden der Bundeslade, liegt mein bescheidener Taufschein. Und dann kommt das Erstkommunionandenken, die Firmurkunde, die Weiheurkunden zum Priester und zum Bischof. Aber die Grundlage von allem ist die erste Urkunde, die Taufurkunde. Und immer, wenn mich äußere oder innere Ereignisse bedrängen und quälen, dann öffne ich die persönliche Bundeslade und nehme mir die Bundesurkunden in die Hand, die mir schwarz auf weiß die Bundesschlüsse Gottes mit mir dokumentieren. Und ich sage mir dann immer: ‚Kein Grund, davon zu laufen! Gott hat an dir gehandelt‘. Und wenn ich eines Tages sterbe, werden alle Orden- und Ehrenzeichen bekanntlich auf einem Kissen vor dem Sarg aufgestellt. Das ist auch gut so! Aber eins – so habe ich es in meinem Testament verordnet – muss man mir mitgeben: den Taufschein. Er ist gleichsam der Berechtigungsschein dafür, nun in die erste Liebe Gottes heimkehren zu dürfen.“ (URL: https://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/erzbischof/amtsvorgaenger/joachim_meisner/predigten_hirtenworten_ansprachen/Predigten/jcm_pr_060304-altenberg.pdf [Download: 10.02.2021]). Nach dem Tod des Cardinals war in der Presse zu lesen, dass man ihm tatsächlich Kopien seiner „Bundesdokumente“ mit ins Grab gegeben habe.

3. Glaube und Kindertaufe

3.1 Schwerpunkte in der Darstellung der ITK

Die größten Probleme hinsichtlich der Beziehung zwischen Taufsakrament und Glaube entstehen fraglos im Gefolge der Kindertaufe. Insofern verwundert es, dass sich das Dokument der ITK diesem Aspekt nur in vier knappen Absätzen zuwendet (RGS, nn. 91–94). Die Praxis der Kindertaufe (exakter: der Taufe Unmündiger) wird vor allem mit der seit dem zweiten Jahrhundert sicher bezeugten kirchlichen Tradition begründet. Auf die Schrift wird nur mit einem Satz verwiesen, der sich auf die bekannten Passagen über die Taufe ganzer „Häuser“ in der Apostelgeschichte bezieht.

Mit der Berufung auf die frühen Wurzeln der Kindertaufe ist ihr theologischer Sinn aber noch nicht geklärt. Das Dokument der ITK erläutert ihn zunächst vom Wunsch der Eltern her, ihren Kindern Zugang zur Gnade Gottes und zum Mitleben in seiner Kirche zu ermöglichen. Daran wird in einer knappen Aussage die Erläuterung der objektiven Heilsbedeutung der Taufe angeschlossen: „Denn die Taufe ist wirksames Mittel des Heils, indem sie die Sünden vergibt, beginnend mit der Erbsünde, und indem sie die Gnade vermittelt“⁶⁷. Der Hinweis auf den göttlichen Gnadenprimat, den Vertreter der Kindertaufe häufig prioritär gegen Befürworter einer exklusiven Gläubigentaufe verwenden⁶⁸, fehlt auch im Text der ITK nicht⁶⁹, er wird aber im Teil zur Kindertaufe nicht weiter entfaltet. Dies hängt vermutlich mit dem Anliegen des Dokuments zusammen, vor allem die positive Bedeutung des Glaubens stark zu machen, auch im Fall der Taufe Unmündiger. Dazu wird mit Bezug auf die von zwei Päpsten verfasste Enzyklika *Lumen Fidei*⁷⁰ auf die konstitutive Funktion des Glaubens der Kirche als ganzer

⁶⁷ RGS, n. 91 (Übersetzung von mir).

⁶⁸ Vgl. nur O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2010, 431: „In der Kindertaufe bekennt sich die Kirche zur ewigen Gnadenwahl Gottes, die allem menschlichen Tun vorweg ist. Von hier ergibt sich der stärkste Einwand gegen alle Kritiker der Kindertaufe und Befürworter einer ausschließlichen Bekenntnistaufe – ein Einwand, den Luther schon vorweggenommen hat: Eine Ablehnung der Kindertaufe muss die Taufe vom Stand des Glaubens abhängig machen. Welcher Taufbewerber aber kann von sich selbst und welcher Täufer kann vom Taufbewerber sagen, dass der erreichte Stand des Glaubens nun die Taufe rechtfertige und verlange?“

⁶⁹ Am ehesten in RGS, n. 82 mit Bezug auf die Erwachsenentaufe: „Wie der Glaube durch die Verkündigung und das Hören auf Gottes Wort empfangen wird, so sind auch die Sakramente zuerst und zunächst ein Empfangen des göttlichen Gebens.“

⁷⁰ Vgl. Franziskus, Enz. *Lumen Fidei*, n. 43: „Das Kind ist nicht fähig zu einem freien Akt, den Glauben anzunehmen, es kann ihn noch nicht allein bekennen, und eben deshalb bekennen ihn seine Eltern und Paten in seinem Namen. Der Glaube wird innerhalb der Gemeinschaft der Kirche gelebt, er ist in ein gemeinschaftliches ‚Wir‘ eingefügt. So kann das

verwiesen. Im Schoß der Kirche geborgen, so wird ein an Augustinus anschließender Gedanke des hl. Thomas zitiert, empfangen die Unmündigen das Heil⁷¹. Eltern und Paten fungieren als konkrete „Repräsentanten der Kirche“, sofern ihr Glaube der Grund dafür ist, dass die Kinder zur Taufe angemeldet werden, und sofern sie es sind, die bei der Taufe das Versprechen der Erziehung des Kindes im Glauben ablegen. „Ohne eine den Glauben der Kirche repräsentierende Instanz würde der Taufe, die ja Sakrament eines wesentlich dialogisch bestimmten Glaubens ist, eines ihrer Konstitutiva fehlen“⁷². Dass sich diese Aussage auf die Fruchtbarkeit, nicht die Gültigkeit der Kindertaufe bezieht, kann der Leser daraus folgern, dass abschließend die „Hoffnung auf eine zukünftige Glaubenserziehung“ als „Minimalbedingung für einen *sinnvollen* Empfang [Hervorhebung von mir, Th. M.] der Taufe durch unmündige Kinder“ definiert wird⁷³. Damit wiederholt das Dokument eine ähnlich auch im aktuellen CIC anzutreffende Formel⁷⁴. Die Pflicht der Eltern zur Erziehung der Kinder im Glauben wird ihrer Erziehungspflicht in anderen Lebensbereichen gleichgestellt.

3.2 Kommentare und Ergänzungen

Trotz ihrer Kürze rufen diese Passagen zentrale Argumente in Erinnerung, die in der katholischen Dogmatik immer wieder zur Rechtfertigung der Kindertaufe ins Feld geführt worden sind. Allerdings kann der theologische Kommentar auch hier einige Präzisierungen und Ergänzungen einbringen.

3.2.1 Die Legitimation der Kindertaufe

Zunächst fällt auf, dass die ITK auf die umfangreiche exegetische Debatte um die *Oikos*-Formeln der Apostelgeschichte und weitere zur Begründung der Kindertaufe traditionell herangezogene Schriftstellen nicht eingeht. Um

Kind von anderen, von seinen Eltern und Paten, unterstützt und in ihrem Glauben aufgenommen werden, der der Glaube der Kirche ist und der durch das Licht symbolisiert wird, das der Vater während der Taufliturgie von der Osterkerze entnimmt. Diese Struktur der Taufe hebt die Bedeutung des Zusammenwirkens von Kirche und Familie bei der Weitergabe des Glaubens hervor.“

⁷¹ Vgl. RGS, n. 91, mit dem Verweis auf Thomas von Aquin, S. th. III, 68, 9 ad 1.

⁷² RGS, n. 93.

⁷³ Dafür wird auf eine ältere Instruktion der Glaubenskongregation zur Kindertaufe verwiesen: *Pastoralis actio* (1980).

⁷⁴ Vgl. CIC 1983, can. 868, § 1, n. 2: „es muss die begründete Hoffnung bestehen, dass das Kind in der katholischen Religion erzogen wird“. Zur Auslegung und zu den rechtlichen Vorgaben für einen Aufschub der Kindertaufe vgl. Riedel-Spangenberg, Die Sakramente der Initiation (s. Anm. 60), 154–160.

die Möglichkeit eines Schriftbeweises für die Kindertaufe wurde seit dem Aufkommen der reformatorischen Täuferbewegung unter wechselnden Vorzeichen immer wieder neu gerungen. Zuletzt war die Debatte ab Mitte des 20. Jahrhunderts im Gefolge von Karl Barths Ablehnung der Kindertaufe aufgeflammt, und wie in früheren Jahrhunderten stand im Zentrum die Frage, ob eine Taufe ohne vorangehende Glaubensentscheidung mit den Vorgaben des Neuen Testaments vereinbar ist⁷⁵.

In der Beantwortung unterscheiden sich bis heute die katholische Kirche⁷⁶ und die Hauptströme der Reformation von den direkt oder indirekt der baptistischen Tradition verpflichteten Gemeinschaften. Die Argumentation des ITK-Papiers bestätigt in diesem Punkt, was katholische Theologen seit dem 16. Jahrhundert immer wieder betont haben: In der Debatte um die Kindertaufe kann man mit dem Schriftbeweis allein kein brauchbares Ergebnis erzielen. Letztlich ist man im Umgang mit den uneindeutigen biblischen Vorgaben auf die Tradition der Kirche bzw. das Argument aus der *analogia fidei*, dem Gesamtzusammenhang der christlichen Heilslehre, verwiesen. Die Katholiken haben diese Einsicht in der Vergangenheit gerne mit einer kontroverstheologischen Spitze versehen, indem sie den Protestanten vorhielten, dass ihr Festhalten an der Kindertaufe faktisch mit dem *Sola scriptura*-Axiom in Widerspruch stehe⁷⁷ (ebenso wie man bei ihnen einen Konflikt zwischen dem Festhalten an der Taufe generell und dem *Sola fide*-Prinzip konstatierte⁷⁸).

In dogmatischer Perspektive war die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für die unmündigen Kinder spätestens seit Augustinus das klar maßgebliche Argument für diejenige Taufpraxis, die zum Kennzeichen der nachkonstantinischen Volkskirche avancierte. Nicht zufällig kommt das Konzil von Trient auf die Taufe zunächst im Dekret über die Ursünde (Sessio V, 1546) zu sprechen und verteidigt dort die These, dass das einzige Heilmittel gegen die allen Menschen durch Fortpflanzung inne-

⁷⁵ Vgl. H. Hubert, Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage (EHS.T 10), Bern – Frankfurt M. 1972.

⁷⁶ Das Konzil von Trient wendet sich direkt gegen die Wiedertäufer, wenn es die These verurteilt, „es sei besser, ihre [sc. der Kinder] Taufe zu unterlassen, als sie ohne eigenen Glaubensakt zu taufen nur aufgrund des Glaubens der Kirche“; Dekret über die Sakramente (1547), can. 13 über die Taufe, DH 1626.

⁷⁷ So bemerkt Robert Bellarmin, die Wiedertäufer könnten einen mangelnden Schriftbeleg für die Kindertaufe zwar gegen die Lutheraner ins Feld führen; gegen die Katholiken sei das Argument aber ohne Wert, weil für sie die (apostolische) Tradition ebenso viel zähle wie die Schrift: *Disputationes de controversiis. Nona controversia generalis: De baptismo et confirmatione* (Opera omnia, ed. J. Fèvre, tom. III, Paris 1870), lib. I, cap. 9 (539b–540a).

⁷⁸ So noch J. Brinktrine, Die Lehre von den heiligen Sakramenten, Bd. 1 (s. Anm. 30), 168.

wohnende Sünde Adams, nämlich das Verdienst Christi, „durch das in der Form der Kirche rechtmäßig gespendete Sakrament der Taufe sowohl Erwachsenen als auch kleinen Kindern zugewendet wird“⁷⁹. Aus dieser soteriologischen Notwendigkeit wird die von der Kirche seit der Spätantike zunehmend eingeschränkte Pflicht abgeleitet, alle Säuglinge „gleich vom Mutterleibe weg“ zu taufen⁸⁰. Die Erbsündenlehre wird als eigentlicher Grund dafür genannt, dass die Kindertaufe bereits „nach der Überlieferung der Apostel“ zur Praxis der Kirche gehörte⁸¹.

Diese Aussagen wurden in der nachtridentinischen Dogmatik standardmäßig wiederholt. Auch im ITK-Dokument wird zwar die sündenvergebende Kraft des Sakraments in Verbindung mit der Kindertaufe in jenem einzelnen Satz der n. 91 erwähnt, den wir bereits zitiert haben. Auffällig ist aber, dass zuvor die „positiven“ Motive unterstrichen werden, die Eltern mit der Taufe verknüpfen (Gnadengabe, Kirchenzugehörigkeit, Gottesgemeinschaft), und dass das Thema „Erbsünde“ mit Ausnahme der erwähnten Stelle im gesamten weiteren Dokument nicht mehr angesprochen wird. Hier deutet sich gegenüber der Tradition eine Verschiebung in der theologischen Überzeugung an, die man eingehender reflektieren müsste, zumal sie auch für den von der ITK konstatierten drastischen Rückgang der Kindertaufen⁸² wesentlich mitursächlich sein dürfte.

Katholische Theologen vertreten seit Mitte des 20. Jahrhunderts vielfach Interpretationen der Erbsündenlehre, die von der durch das Konzil von Trient dogmatisierten Fassung in wichtigen Punkten abweichen und direkte Konsequenzen für die daraus abgeleitete Taufnotwendigkeit mit sich bringen. Die Betonung des allgemeinen Heilswillens Gottes in Verbindung mit einem starken Trend zum Universalismus in der Eschatologie haben dazu beigetragen, dass mit der Sorge um den Heilsverlust ungetauft sterbender Kinder das entscheidende Argument für deren (rasche) Taufe in den Hintergrund gerückt wurde.

Die ITK selbst hat sich in ihrem Dokument über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder von 2007, das in der Öffentlichkeit vor allem als halboffizielle Verabschiedung der Limbuslehre durch den Vatikan wahrgenommen wurde, diese theologische Akzentverschiebung zu eigen gemacht. Darin wird u. a. das Argument vorgetragen, dass der stellvertretende Glaube der Kirche, der als Begründung für die Kindertaufe anerkannt ist, zur Lehre von einem stellvertretenden *votum baptismi* für die ungetauft ster-

⁷⁹ DH 1513.

⁸⁰ DH 1514.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. RGS, n. 92.

benden Kinder ausgeweitet werden könnte⁸³. Erstaunlicherweise nimmt das Papier von 2020 weder auf dieses Vorgängerdokument noch auf die größere theologische Sachdebatte Bezug, in deren Kontext es entstanden ist.

3.2.2 Modelle der Verbindung von Kindertaufe und Glaube:

Fides aliena – Kinderglaube – Analogie zur Beschneidung

Das Bekenntnis zur Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Kindertaufe aus soteriologischen Gründen entthob die Theologie nicht von der Verpflichtung, diese Praxis vor der biblisch klar bezeugten Verbindung zwischen Taufe und Glaube zu verantworten. Schon seit Augustinus nahm dabei das auch von der ITK in den Vordergrund gerückte Argument, dass der Glaube der Kirche vermittelt des Glaubens der Eltern und Paten an die Stelle des fehlenden eigenen Glaubens der Kinder tritt, eine zentrale Rolle ein. Nicht aufgegriffen wird dagegen durch die ITK der ebenfalls auf Augustinus zurückgehende⁸⁴, noch in der neuscholastischen Dogmatik in diesem Kontext oft vorgetragene Gedanke, dass für die Rechtfertigung der Kinder im Sakrament der fremde Glaube deswegen eine hinreichende Grundlage biete, weil auch die Sünde, um deren Nachlass es geht, allein durch eine nicht selbst begangene Tat, durch die „fremde Sünde“ des Stammvaters bedingt sei⁸⁵. Erneut wird hier die bereits angesprochene Distanzierung von einer allzu starken Inanspruchnahme der Erbsündentheologie erkennbar. In Kontinuität mit der älteren Theologie steht die ITK dagegen mit ihrem Hinweis auf die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder (auch) im religiösen Bereich; von natürlichen

⁸³ Vgl. ITK, Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft gestorbene Kinder (2007), n. 98: „Wenn ein Kind getauft wird, kann es nicht persönlich ein Glaubensbekenntnis ablegen. Zu diesem Zeitpunkt stellen die Eltern und die Kirche als ganze einen Glaubenskontext für die sakramentale Handlung bereit. In der Tat lehrt der hl. Augustinus, dass es die Kirche ist, die das Kind zur Taufe darbringt. Die Kirche bekennt ihren Glauben und tritt kraftvoll fürbittend für das Kind ein; so leistet sie stellvertretend den Glaubensakt, zu dem das Kind unfähig ist; wiederum sind die Bande der Gemeinschaft, seien sie natürlich oder übernatürlich, wirksam und offenkundig. Wenn ein ungetauftes Kind unfähig zu einem *votum baptismi* ist, dann könnte durch dieselben Bande der Gemeinschaft die Kirche fähig sein, fürbittend für das Kind einzutreten und in dessen Namen ein *votum baptismi* auszudrücken, das vor Gott wirksam ist. Darüber hinaus bringt die Kirche ja tatsächlich in ihrer Liturgie gerade ein solches *votum* zum Ausdruck durch eben diese Liebe zu allen, die in jeder Feier der Eucharistie erneuert wird.“

⁸⁴ Vgl. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 1,40 (CSEL 60, 457): „propter quod in ecclesia saluatoris per alios paruuli credunt, sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt“.

⁸⁵ Vgl. Suárez, *De sacramentis* (s. Anm. 33), disp. 25, s. 1, n. 6 (422b–423a). Der Gedanke findet sich schon in der Frühscholastik; Belege dafür bietet A. M. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube*, in: Ders., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. III/1, Regensburg 1954, 279–345, hier 289 f.

Rechten bzw. einer naturrechtlichen Pflicht der Eltern wird im Hinblick auf die Taufe der Kinder allerdings nicht mehr gesprochen.

Bei einer vertieften Erörterung dieses Arguments müsste man sich einigen Anfragen stellen. Schon die Scholastiker haben erkannt, dass die Idee eines „stellvertretenden Glaubens“ mit rechtfertigender Kraft im strikten Sinn nur schwer anzunehmen ist. Deswegen haben sie den Hinweis auf die *fides aliena* weiter differenziert. Ihre überwiegende Mehrheit konstatiert, dass der Glaube der Eltern und Paten für die *gültige* Taufe der Kinder ebenso wenig konstitutiv sein kann wie der eigene Glaube für die Erwachsenentaufe. Wohl aber sind elterlicher Glaube und freie Entscheidung maßgeblich dafür, dass für die Kinder das Sakrament erbeten wird, welches dann an seinen Empfänger *ex opere operato* wirkt.

Suárez bringt die Sache auf den Punkt, wenn er in Übereinstimmung mit Cajetan lehrt, entscheidend für die Möglichkeit der Taufe eines Kindes sei allein „der Wille und die Intention Christi, durch den es wiedergeboren wird“. Die Taufzeremonien, in denen der Wille des Kindes gewissermaßen durch andere Menschen bzw. die Kirche zum Ausdruck kommt, würden nur „zur größeren Feierlichkeit und zur Bezeichnung der Wirkungen, welche die Taufe in den Kindern hat“, vollzogen⁸⁶. Die Kinder, so Suárez, „glauben gewissermaßen durch die [sakramentale] Tat als solche und den Empfang der Taufe“⁸⁷.

Damit ist die Vorstellung eines stellvertretenden Willens- und Glaubensaktes im eigentlichen Sinn destruiert. Nur am Rande sei erwähnt, dass die prinzipielle Entkoppelung der *Gültigkeit* aller Kindertaufen vom Glauben und der freien Entscheidung der Eltern diverse Nachfolgeprobleme generiert, die von den nachtridentinischen Theologen weit ausführlicher diskutiert wurden als der prinzipielle Zusammenhang von Glaube und Taufe. Sie beziehen sich auf die Möglichkeit und ggf. Pflicht für Christen, Kindern unter bestimmten Umständen ohne Zustimmung und Glaubenskonsens ihrer Eltern die Taufe zu spenden⁸⁸.

Gegen den Willen nicht-christlicher Eltern vollzogene Taufen wurden zwar von der Mehrheit der Theologen als Unrecht gebrandmarkt (solange es sich nicht um Sklaven handelte). Da die Gültigkeit solcher Taufen aber zugleich anerkannt wurde, beanspruchte die Kirche anschließend, wie Benedikt XIV. Mitte des 18. Jahrhunderts ausdrücklich lehrte, ein Erziehungs-

⁸⁶ Suárez, *De sacramentis* (s. Anm. 33), *Comm. in S. th.* III, 68, 9 (420a); vgl. auch *disp.* 25, s. 1, n. 7 (423a): „Dico secundo: ut infantes sint capaces baptismi, non est eis necessaria intentio suscipiendi baptismum, nec propria, nec parentum, vel alterius; sed sufficit illis voluntas Christi.“

⁸⁷ Ebd., n. 10 (425a).

⁸⁸ Vgl. ebd., *disp.* 25, s. 3–6 (428a–446b).

recht für diese Kinder⁸⁹, was (zumindest im Kirchenstaat) auch mit ihrer zwangsweisen Entfernung von den Eltern verbunden sein konnte. Im berühmten Fall des Bologneser Judenknabens Edgardo Mortara, der bei einer Erkrankung von einem christlichen Hausmädchen heimlich getauft worden war, verfuhr Pius IX. noch 1858 nach diesen Vorgaben, was einen europaweiten Skandal auslöste.

Bis heute enthält das kirchliche Recht die Aussage: „In Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft“⁹⁰. Mit ihr wird nicht nur der „Vorrang der heilsnotwendigen Taufe vor dem Elternrecht“⁹¹ bestätigt, sondern auch die *ex opere operato*-Wirksamkeit der Kindertaufe unabhängig vom (Glaubens-) Assens der Eltern.

Einen Schritt über die weit verbreitete Berufung auf die *fides aliena* in der Kindertaufe hinaus stellten die seit der Frühscholastik elaborierten Versuche dar, den Bezug zwischen Glaube und Kindertaufe stärker in die Taufwirkungen hinein zu verschieben. Sie können an eine lange Tradition des Verständnisses der Taufe als „Erleuchtung“ anknüpfen, die, ausgehend von Hebr 6,4, bis zu Justin zurückverfolgt werden kann. Als Gegenposition zur Meinung einiger Theologen, die behaupteten, dass Unmündigen zwar das Taufsiegel eingeprägt und die Erbsünde vergeben, aber keine übernatürlichen Tugenden vermittelt werden⁹², setzte sich seit Petrus Lombardus auf dem Weg ins 13. Jahrhundert die These durch, dass den Kindern beim Sakramentenempfang zusammen mit der Rechtfertigungsgnade auch der Glaubenshabitus (noch ohne aktuelle Entfaltung) eingegossen werde.

Der in einer theologischen Fortschreibung der aristotelischen Tugendlehre entwickelte Begriff des „übernatürlichen Habitus“, der durch den Menschen nicht erworben, sondern ihm von Gott eingegossen wird, will im vorliegenden Kontext nicht nur verstehbar machen, warum getaufte Kinder im eigentlichen Sinn als „Gläubige“ bezeichnet werden dürfen, wie es das Konzil von Trient tut⁹³, sondern zugleich die schrittweise Entfaltung des aktuellen persönlichen Glaubens (in Verbindung mit der religiösen Erziehung) als Konsequenz der Taufvorgabe erklären. Allerdings gibt diese

⁸⁹ Vgl. C. Ruch, Baptême des infidèles, d'après Benoit XIV, in: DThC Bd. 2, Paris 1910, 341–355.

⁹⁰ CIC 1983, can. 868 § 2.

⁹¹ N. Lüdecke, Kidnapping aus Heilssorge? Der lange Schatten des Edgardo Mortara, in: R. Boschi, A. Gerhards (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 303–320, hier 316.

⁹² Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube (s. Anm. 85), 294.

⁹³ Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente (1547), can. 13 über die Taufe, DH 1626.

„spekulative Lösung“ (A. M. Landgraf⁹⁴) des Glaubensproblems, die erstmals vom Konzil von Vienne (1312) gegen den Franziskaner Petrus Johannes Olivi auch lehramtlich aufgegriffen wurde⁹⁵ und im Rechtfertigungsdekret von Trient erneut anklingt⁹⁶, keine neue Antwort auf die Frage nach dem Glauben als *Taufvoraussetzung*; dafür musste man weiterhin auf die *fides aliena* in der zuvor beschriebenen Form verweisen.

Auf den „fremden Glauben“ rekurrten häufig auch noch die Reformatoren bei ihrer Verteidigung der Kindertaufe gegen die Wiedertäuferbewegung, obschon sie sich von der schriftfernen aristotelischen Begrifflichkeit der Scholastiker distanzierten. Eine veränderte Lösung des Glaubensproblems deutet sich an, wenn Luther in den Unmündigen bestimmte präkognitive Regungen in Analogie zu Glaube und Liebe postuliert, die bei der Taufe vom Heiligen Geist geweckt würden, und dafür auf biblische Anknüpfungspunkte wie die Reaktion des Täufers Johannes im Schoß seiner Mutter Elisabeth bei ihrer Begegnung mit Maria verweist (Lk 1,41)⁹⁷.

Es ist dann dieser „Glaube“, dem die rechtfertigende Kraft zugeschrieben werden kann, nicht dem Sakrament als solchem oder einer von ihm bedingten, als distinkte Entität zu verstehenden Gnade. Diese Idee eines aktuellen Glaubens der Unmündigen wurde von der nachfolgenden lutherischen Theologie übernommen und entfaltet⁹⁸; noch in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts finden sich Versuche, sie durch eine angemessene Erläuterung zu verteidigen⁹⁹. Die katholischen Gegner haben die These dagegen durchgängig verworfen¹⁰⁰, da sie Gott gewissermaßen dazu nötigt, beständig Wunder zu wirken, um die Kindertaufe zu ermöglichen.

In einen veränderten Kontext wurde die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Taufe und Glaube innerhalb der reformierten Tradition gestellt. In der von Zwingli, Bullinger und Calvin begründeten und in der Folgezeit vielfach systematisch ausgearbeiteten „Föederaltheologie“ wird die gesamte Heilsgeschichte, wie sie die Schrift bezeugt, als stufenweise Entfaltung des

⁹⁴ Vgl. Landgraf, Kindertaufe und Glaube (s. Anm. 85), 307–331.

⁹⁵ Vgl. DH 904.

⁹⁶ Vgl. DH 1530.1547.

⁹⁷ Vgl. etwa M. Luther, Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, in: WA 26, 144–174, hier bes. 156. Zum Thema insgesamt: E. Huovinen, *Fides infantium*. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben, Mainz 1997.

⁹⁸ Vgl. beispielhaft J. A. Quenstedt, *Theologia didactico polemica*, p. IV, Wittenberg 1691, cap. V: De baptismo, q. 8: „An per baptismum fides in infantibus accendatur, et infantes baptizati vere credant“ (147a–157b).

⁹⁹ Vgl. etwa W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 293 f.

¹⁰⁰ Vgl. R. Bellarmin, *De baptismo* (s. Anm. 77), lib. I, cap. 10 (545b–547b); cap. 11 (548b–549a; These 2).

Bundes Gottes mit seinem Volk betrachtet¹⁰¹. Der schon mit Adam geschlossene Gnadenbund ist demnach prinzipiell durch alle nachfolgenden Phasen der Heilsökonomie hindurch identisch geblieben, auch im Neuen Testament. In diesem Bund werden Menschen zu allen Zeiten durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt, der als Erwarteter ebenso wie als Gekommener der einzige Erlöser der Welt ist.

Wie der Gnadenbund selbst bleibt auf seinen verschiedenen Stufen auch die Bedeutung sichtbarer Zeichen, mit denen die Aufnahme von Menschen besiegelt wird, wesenhaft unverändert; Differenzen sind nur akzidenteller Natur. Die in der Kirche gespendete Taufe kann unter diesen Prämissen – in einer bestimmten Linie der Interpretation von Kol 2, 11 ff.¹⁰² – in eine direkte Kontinuität zur Beschneidung in Israel, dem Zeichen des Abrahamsbundes, gestellt werden.

Die reformierte Theologie knüpft hier an eine bereits in der mittelalterlichen Scholastik lebendige Tradition an, die Wurzeln bis in die Väterzeit besitzt¹⁰³. Noch in der Neuscholastik des 20. Jahrhunderts lehrten katholische Theologen, dass es in allen Phasen der Heilsgeschichte „Sakramente“ gegeben haben muss und dass die Beschneidung als „Sakrament des Alten

¹⁰¹ Vgl. den Überblick bei J. F. G. Goeters, *Föederaltheologie*, in: TRE Bd. 11, Berlin 1983, 246–252.

¹⁰² Dies ist „die einzige Stelle im Neuen Testament, an der Taufe und Beschneidung miteinander verbunden werden“ (G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 2002, 112). Die neuere Exegese weist häufig die These zurück, dass dieser Text unmittelbar ein Verständnis der Taufe als „christlicher Beschneidung“ und damit eine direkte Kontinuität der beiden Riten begründe. Vielmehr wird die überlegene geistliche Wirkung der Taufe, die aus dem Kreuzestod Christi resultiert, von einem (übertragenen) Verständnis der jüdischen Beschneidung her erläutert (vgl. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Mich. 2009, 159). Konkreter Anlass dafür könnte die Auseinandersetzung mit bestimmten Irrlehrern in der Gemeinde gewesen sein. Der bis ins 20. Jahrhundert, etwa durch Joachim Jeremias, fortgesetzte Versuch, aus Kol 2, 11 eine frühkirchliche Säuglingstaufe beweisen zu wollen, muss dann als „völlig abwegig“ betrachtet werden (Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 112, Anm. 275).

¹⁰³ Vgl. etwa Innozenz III., Brief an Bischof Ymbertus von Arles (1201), DH 780; Thomas von Aquin, S. th. III, 70, 1–4. Zur Entwicklung der Inbeziehungsetzung von Beschneidung und Taufe in der Patristik vgl. E. Ferguson, *Spiritual Circumcision in Early Christianity*, in: Ders., *The Early Church at Work. Vol. II: Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*, Cambridge 2014, 144–154; zur scholastischen Theologie der Beschneidung: A. M. Landgraf, *Die Wirkungen der Beschneidung*, in: Ders., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. III/1, Regensburg 1954, 61–108; R. Schenk, *Covenant Initiation*. Thomas Aquinas and Robert Kilwardby on the Sacrament of Circumcision, in: C.-J. Pinto de Oliveira (Hg.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire* (StFr NF 78), Fribourg 1993, 555–593.

Bundes“ (kraft des Leidens Christi und als dessen Glaubenszeichen) dieselbe sündenvergebende und rechtfertigende Kraft wie die Taufe im Neuen Bund besaß. Die Taufe wurde durch die Beschneidung vorausbezeichnet, anders als diese öffnet sie in der Kraft des Kreuzesopfers Christi ihren Empfängern aber auch die Tür zum Himmelreich¹⁰⁴.

Die Analogie zu der an jüdischen Knaben am achten Tag vollzogenen Beschneidung konnte dann als wichtiges Argument zugunsten der Kindertaufe herangezogen werden, die Gottes Heilsangebot universalisiert, sofern sie mit ihren größeren geistlichen Wirkungen nun für alle Menschen ohne Einschränkung vorgesehen ist¹⁰⁵.

Der Hauptstrom der reformierten Föderaltheologen setzt diesen Gedanken fort, allerdings unter Verzicht auf die katholische Überzeugung von der ursächlichen Wirksamkeit des Sakraments aus sich heraus und mit Einordnung der Verbindung von Taufe und Beschneidung in einen explizit bundestheologischen Kontext. Objektive Realität ist der Bund, dem man schon als Kind christlicher Eltern zugerechnet wird, was der Empfang der sakramentalen Taufe im Säuglingsalter bezeichnet und besiegelt.

Aber die Zugehörigkeit zum Bund garantiert noch nicht das individuelle Heil, das an den rechtfertigenden persönlichen Glauben gebunden bleibt; die Glieder der „sichtbaren Kirche“ (der Getauften) und der „unsichtbaren Kirche“ (der wahrhaft Gläubigen) fallen nicht einfach zusammen. Man könnte auch sagen: Die katholische Unterscheidung zwischen gültiger und fruchtbarer Taufe im Zusammenspiel von *ex opere operato*- und *ex opere operantis*-Wirksamkeit wird hier bundestheologisch gespiegelt.

In den Baptistenkirchen, die historisch in enger Verbindung zum Calvinismus entstanden sind, kam eine veränderte Variante der Föderaltheologie zur Ausbildung. In ihr wird das Christusereignis als echter Einschnitt innerhalb der Bundesgeschichte betrachtet, durch den auch die Funktion der Bundeszeichen eine nachhaltige Veränderung erfährt. Anders als die Beschneidung ist nach dieser Deutung die Taufe im Neuen Bund strikt an den persönlichen Christusglauben gebunden, so dass ihre Spendung an unmündige Kinder ausgeschlossen wird¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Vgl. beispielhaft E. Doronzo, *Tractatus dogmaticus de sacramentis in genere*, Milwaukee 1946, 233–262; Ders., *Tractatus dogmatici de baptismo et confirmatione*, Milwaukee 1947, 248–254.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 142 f. Von den biblischen Basistexten ausgehend und die gesamte Geschichte der christlichen Theologie einbeziehend, verfolgt diese Begründungsidee U. Zimmermann, *Kinderbeschneidung und Kindertaufe. Exegetische, dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Betrachtungen zu einem alten Begründungszusammenhang* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 15), Hamburg 2006.

¹⁰⁶ Vgl. etwa G. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1998, bes. 439–451; St. J. Wellum,

3.2.3 *Taufverpflichtung und personale Freiheit*

Die bisher genannten Anfragen an die Kindertaufe und die Versuche ihrer Auflösung waren vor allem auf die Frage konzentriert, wie auch im Fall der Unmündigen irgendeine (fremde oder persönliche, eigentliche oder uneigentliche) Art des Glaubens aufgewiesen werden kann, damit den Konstitutionsbedingungen des Sakraments Genüge getan wird. Man kann die Problematik aber auch aus der Perspektive des Täuflings betrachten und fragen, ob Eltern überhaupt berechtigt sind, im Namen ihrer Kinder lebenslang bindende religiöse Zusagen zu machen und Verpflichtungen einzugehen, bevor deren Freiheit selbst zur Ausbildung gekommen ist.

Die hinsichtlich des elterlichen Verfügungsrechts über ihre Kinder bereits angesprochene Frage, wie objektive Taufverpflichtung und menschliche Freiheitsrechte zu vermitteln sind, begegnet mit Blick auf den unmündigen Täufling selbst in verstärkter Form. Wenn schon das soteriologische Stellvertretungsdenken, das eine Sühnetat Christi zugunsten aller Menschen behauptet, deren Zuwendung aber immerhin an die freie Glaubenszustimmung bindet, angesichts des neuzeitlichen Autonomieanspruchs massiv angezweifelt worden ist, scheint erst recht die Vorstellung problematisch zu werden, dass auch noch die Annahme dieser Zuwendung im Glauben einer fremden Entscheidung überlassen bleibt, die für den Betroffenen im Nachhinein nicht mehr revidierbar ist.

Man gelangt dann zu einem Einwand, der klarer als im Dokument der ITK in der bereits erwähnten vatikanischen „Instruktion über die Kindertaufe“ von 1980 formuliert wird: „Dann wird der Vorwurf erhoben, die Taufe der Kinder sei ein Angriff auf ihre Freiheit. Es widerspreche nämlich der Personwürde, ihnen religiöse Pflichten für alle Zukunft aufzuerlegen, die sie selbst vielleicht einmal ablehnen werden. Es sei daher besser, wenn das Sakrament erst in einem Alter gespendet werde, wo die Kinder zu einer freien Bindung fähig sind. Bis dahin sollen sich Eltern und Erzieher Zurückhaltung auferlegen und jede Beeinflussung vermeiden“¹⁰⁷.

Die Glaubenskongregation weist diesen Einwand mit verschiedenen Argumenten ab. Sie gibt zu bedenken, dass Freiheit niemals völlig unbeeinflusst sei, Eltern für ihre Kinder auch in anderen Bereichen Entscheidungen trafen und die Taufe als Vertiefung von Pflichten gegenüber Gott verstanden werden müsse, die schon naturrechtlich bestünden. Außerdem erinnert sie an das objektive Gut, das einem Kind in der Taufe geschenkt wird, und an die Tatsache, dass die Taufe die menschliche Freiheit nicht beschränke, sondern wahrhaft vollende.

Baptism and Relationship Between the Covenants, in: Th. R. Schreiner, S. D. Wright (Hg.), *Believer's Baptism. Sign of the New Covenant in Christ*, Nashville 2006, 97–162.

¹⁰⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Pastoralis actio* (1980), n. 21.

Diese Argumente sind von unterschiedlicher Überzeugungskraft und teilweise abhängig von religiösen Prämissen, die heute nicht mehr in gleicher Weise allgemein anerkannt werden wie zu früheren Zeiten. Es mag daher überraschen, dass die massive Einforderung autonomer Freiheit im kirchlichen Leben durch katholische Gegenwartstheologen bislang noch nicht zu deutlicheren Protesten gegen die Kindertaufe geführt hat. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass die durch die (Kinder-)Taufe entstehenden Verpflichtungen längst nicht mehr so ernst genommen werden wie in der Vergangenheit.

In der Pastoral lässt sich dieser Eindruck bestätigen. Eltern verbinden die Entscheidung zur Taufe ihres Kindes nicht selten mit der Einschränkung, dass es dem Kind später sowieso freistehe, die Taufe und den Glauben anzuerkennen oder abzulehnen. Es ist nur noch schwer zu vermitteln, dass die Kirche *de iure* eine Wahlmöglichkeit für einmal gültig Getaufte gar nicht anerkennt, so dass die Option eines „Kirchenaustritts“ im eigentlichen Sinn aus ihrer Sicht niemals besteht¹⁰⁸.

Wer sich durch Apostasie, Häresie oder Schisma von der kirchlichen Gemeinschaft trennt, zieht sich zwar kanonische Strafen und den Verlust von Mitgliedsrechten zu, wird damit aber nicht von seiner Taufverpflichtung befreit. In früherer Zeit haben Theologen daraus sehr selbstverständlich die Folgerung gezogen, dass die Erfüllung dieser Verpflichtung jederzeit auch gegen den Willen der Betroffenen eingefordert werden darf. Sie konnten sich dabei auf eine hochoffizielle Lehre des Konzils von Trient in seinen Kanones über das Sakrament der Taufe berufen:

„Wer sagt, solche kleinen getauften Kinder müssten, wenn sie herangewachsen sind, gefragt werden, ob sie anerkennen wollen, was die Paten in ihrem Namen, als sie getauft wurden, versprochen haben, und wenn sie antworteten, sie wollten nicht, müssten sie ihrem eigenen Gutdünken überlassen werden und dürften inzwischen mit keiner anderen Strafe zum christlichen Leben gezwungen werden, als dass sie vom Empfang der Eucharistie und der anderen Sakramente ferngehalten werden, bis sie wieder Vernunft annehmen: der sei mit dem Anathema belegt“¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Unmittelbar praxisrelevant wird diese Überzeugung durch die erneute Einforderung der kanonischen Formpflicht bei der Eheschließung auch für „abgefallene“ Katholiken seit dem *Motu Proprio Omnium in mentem* von Papst Benedikt XVI. (2009).

¹⁰⁹ DH 1627. L. Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient, in: TtZ 60 (1951) 218–231, hier: 222, kommentiert: „Nicht mehr die ‚christliche‘ Freiheit des Getauften, der aus dem Glauben eine Geist-Freiheit gegen das Gesetz ableitet, sondern die menschliche Freiheit, die sich auf das Gewissen beruft, steht vor dem Forum des Konzils. Dessen Antwort trifft also nicht nur die Situation des Heranwachsenden, der seine Christenpflicht nicht oder noch nicht (so würde Erasmus sagen) erkennt, sondern indirekt auch den eigentlichen Abfall, d.h. das Abgehen von dem vorher erkannten und selbstverantwortlich übernommenen christlichen Leben. Sie trifft

Das Konzil verwirft hier nicht bloß die These des Erasmus von Rotterdam (1466–1536), wonach den als Kind Getauften eine spätere freie Ratifikationsmöglichkeit der Zusagen eingeräumt werden müsse, die andere in ihrem Namen gemacht haben¹¹⁰. Es legitimiert darüber hinaus auch (weltliche) Zwangsmaßnahmen gegen Getaufte, die sich der Erfüllung ihrer Taufverpflichtungen verweigern, über die geistliche Beugestrafe der Exkommunikation hinaus.

Die Theologen haben ihre Kommentierung dieses Kanons noch im 20. Jahrhundert mit teils heftiger Kritik am neuzeitlichen Autonomieideal verbunden, dem die unverhandelbare Bindung der Getauften entgegengestellt wird¹¹¹. In der Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum (ähnlich

also die Häretiker, Schismatiker und Apostaten und erklärt, daß die gültige Taufe sie unwiderruflich der Kirche verpflichtet.“

¹¹⁰ Vgl. Desiderius Erasmus, Paraphrasis in Evangelium Matthaei, Preambulatio ad lectorem, Lyon 1544, 18–20. Erasmus schlägt hier freie, feierliche und öffentliche Erneuerungen der Taufversprechen durch Jugendliche nach hinreichender Belehrung im Glauben vor und verspricht sich dadurch ernsthaftere Christen. Auf die Frage, was geschehen solle, wenn sich ein als Kind Getaufter dem Bekenntnis verweigert, antwortet er: „Sed omnia tentanda sunt, ne quis resiliat a prima fide. Quod si non potest obtineri, fortasse expediet illum non cogi, sed suo relinqui animo, donec respiscat: nec ad aliam interim vocari poenam, nisi ut ab eucharistia sumenda reliquisque sacramentis arceatur. Ceterum nec a sacris, nec a concionibus excludatur“ (ebd., 20). Diese Strategie, die ganz auf eigene Einsicht der Betroffenen ohne Anwendung von Zwang setzt, wird vom Konzil anathematisiert.

¹¹¹ So präsentiert am Ende des 19. Jahrhunderts Herman Schell die Ansicht des Humanisten Erasmus geradezu als Vorstufe von Kants autonomer Moral. Ihr stellt er die These gegenüber: „Allein das Gute läßt keinen Willen frei; es verpflichtet jeden, sich ihm mit Liebe zuzuwenden, sich seiner mit aller Anstrengung wert zu machen und in ihm seine selige Vollendung zu finden. Das Gute ist eben keine *Sache*, welche insofern dem persönlichen Geiste gegenüber nicht ebenbürtig ist, sondern die absolute hl. *Persönlichkeit*, welche in jeder Hinsicht auf den endlichen Geist, als auf ihr Geschöpf, den gerechten Anspruch rückhaltlosen Eigentumsrechtes erhebt. Damit hängt die Lehre vom Taufcharakter zusammen“ (Katholische Dogmatik, Bd. III, hg. von H. Petri und P.-W. Scheele, Paderborn 1994, 395). Weshalb aber auf die strenge (Tauf-)Verpflichtung Gottes nicht jeder Mensch ursprünglich selbst in Freiheit antworten soll und darf, wird mit derartigen Aussagen nicht erklärt. Ähnlich wie Schell äußert sich noch in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Michael Schmaus, der die Forderung nach freier Bestätigung oder Ablehnung der Taufverpflichtung im Erwachsenenalter mit den Worten ablehnt: „Derartige aus einer liberalistischen Denkweise geborenen Ansichten verkennen die Art der menschlichen Freiheit. Sie kann in der rechten Weise nur vollzogen werden in Einordnung in die von Gott gegebenen Wirklichkeiten. Hölderlin sagt: Das meiste aber entscheidet die Geburt. Das gilt im natürlichen und übernatürlichen Bereich“ (Katholische Dogmatik IV/1: Die Lehre von den Sakramenten, München 1964, 225). Diese Aussage erweckt den Eindruck, als sei die rechte „Einordnung“ der Freiheit eher ein „Eingeordnetwerden“. In der etwa zur gleichen Zeit erschienenen letzten Auflage der Dogmatik von Pohle und Gummersbach heißt es mit demselben Tenor: „Sowenig jemand seine physische Geburt erst durch eine ausdrückliche Willenszustimmung auf dem Standesamt zu bestätigen und gutzuheißen braucht, ebenso wenig hat er das Recht, seine sakramentale Wiedergeburt von seiner nachträglichen Ein-

wie in der Taufpastoral) wird dieses Lehrstück meist mit Schweigen bedacht oder deutlich relativiert¹¹². Auch wenn man in Rechnung stellt, dass die Verpflichtung, von der im Trienter Kanon die Rede ist, gar nicht unmittelbar in den Versprechen der Eltern und Paten wurzelt, sondern aus dem Taufcharakter als solchem resultiert¹¹³, sind es faktisch die Eltern, die das Heilsgut des Sakramentes für so wertvoll erachten, dass sie die damit verknüpfte Bindung der „Freiheit vor der Freiheit“ für ihre Kinder bejahen.

Robert Bellarmin hat diesen Zusammenhang in einen plastischen Vergleich gefasst: Wenn jemand einen Schwerverletzten, der seinen Willen selbst nicht äußern kann, in die Behandlung eines Arztes übergibt, aus der dem Verletzten selbst Kosten entstehen, dann darf sich der Betroffene später darüber nicht beklagen. Sollte er sich dennoch beschweren und die Bezahlung verweigern, würde er von jedem gerechten Richter verurteilt¹¹⁴.

Obwohl sich die Kirche im 20. Jahrhundert durch ihre Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit endgültig von (sowieso längst nicht mehr durchsetzbaren) Zwangsmaßnahmen gegen Apostaten und Häretiker verabschiedet hat, bleibt doch die Überzeugung bestehen, dass die gültige Taufe lebenslange religiöse Verpflichtungen im Gefolge hat, denen man sich nicht ohne Sünde entziehen kann. Die Entscheidung, sie Kindern vor dem eigenen Freiheitsgebrauch aufzuerlegen, wird man auch heute nur legitimieren können, wenn man von der strikten Heilsnotwendigkeit des Sakraments überzeugt ist. Wird diese, wie es in der neueren Dogmatik teilweise ausdrücklich

willigung abhängig zu machen.“ Hier wird die „sakramentale Wiedergeburt“ auf eine Ebene mit dem unvermeidbaren Ereignis der physischen Geburt gestellt. Wenn die Kirche die als Kind Getauften später zur Erneuerung ihrer Taufgelübde einlade, gehe es nur darum, „daß sie nunmehr aus *freien* Stücken zu tun geloben, wozu sie ohnehin verpflichtet sind“ (Lehrbuch der Dogmatik, III. Band [s. Anm. 29] 155). Mir ist nicht bekannt, ob es schon eine umfassende Untersuchung der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte des Trienter Kanons gibt; sie wäre zweifellos reizvoll.

¹¹² Die letztgenannte Tendenz verfolgt O. H. Pesch, der die hinterfragbare Einschätzung vorträgt, bei dieser Anathematisierung handle es sich zusammen mit weiteren Trienter Taufkanones „samt und sonders um disziplinarische Vorschriften, nicht um dogmatische Aussagen“ (Katholische Dogmatik, Bd. 2 [s. Anm. 68], 428). Pesch überbietet in seiner Kritik an Trient gewissermaßen die anti-libertarische Position des Konzils, indem er dessen Lehre von der Gnadenhaftigkeit des Glaubens mit einem protestantisch klingenden *Sola gratia*-Denken identifiziert: „Entweder ist die disziplinarische Vorschrift in DH 1627 als zeitbedingt und nicht mehr als verbindlich anzusehen – oder Trient wäre im Widerspruch mit sich selbst: Gnadenhaftigkeit des Glaubens auf der einen Seite – und auf der anderen Seite die Erwägung von kirchlichen Sanktionen, wenn der von der Gnade Gottes geschenkte Glaube nicht kommt! Denn auch die „willentliche Annahme“ (*voluntaria susceptio*) der Gnade ist Geschenk der Gnade und also unverfügbar“ (ebd., 429). Das Axiom „Einmal katholisch, immer katholisch“ erklärt Pesch für „ungültig“ (ebd., 433).

¹¹³ Vgl. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Vierter (Schluß-)Band von L. Atzberger, Freiburg 1933, 530.

¹¹⁴ R. Bellarmin, De baptismo (s. Anm. 77), lib. I, cap. 8 (539b).

geschieht, aufgegeben¹¹⁵, muss man konsequenterweise auch die Verpflichtung zur Kindertaufe zur Disposition stellen oder das Wesen des Sakraments mit den aus ihm resultierenden Pflichten grundlegend anders bestimmen, als die Tradition es getan hat.

4. Schlussbemerkungen

Die Passagen über den Zusammenhang zwischen Taufe und Glaube im Papier der ITK wirken insgesamt recht konventionell, nicht zuletzt im Vergleich mit den originelleren Anstößen im ersten Teil zur Sakramentalität als theologisches Grundprinzip. An manchen Stellen wäre eine präzisere Fassung der Thesen hilfreich gewesen, andere Aussagen sind so knapp formuliert, dass ihre Gehalte erst durch Erläuterungen und Kontextualisierungen eine angemessene Differenzierung erfahren. Nicht genutzt wurde die Möglichkeit zu einer problemorientierten Erörterung des Verhältnisses von Taufe und Glaube, die, wie wir sahen, gleich in mehrfacher Hinsicht die in der Gegenwart hochbrisante Frage nach einem aus christlicher Sicht angemessenen Freiheitsverständnis aufwirft.

Sehr deutlich kommt dagegen im Dokument das Anliegen zum Ausdruck, im Fall der Erwachsenentaufe die Bedeutung des persönlichen Glaubensengagements der Empfänger vor und nach dem Sakramentenempfang und der dafür förderlichen Vor- und Nachbereitung (Katechumenat, Entfaltung des Initialglaubens) zu unterstreichen. Dem entspricht im Fall der Kindertaufe der Hinweis auf die Involvierung des Glaubens von Eltern, Paten und Gesamtkirche sowie auf die Unverzichtbarkeit der postbaptismalen Katechese.

Damit bewegt sich die ITK auf sicherem, oft abgesprochenem Terrain, sie vermag für die Pastoral aber kaum neue Impulse zu vermitteln. Vor allem die kurzen Passagen zum Thema Kindertaufe erwecken nicht den Eindruck, dass man sich den mit ihr in der Gegenwart verbundenen Problemen in vol-

¹¹⁵ Vgl. etwa U. Kühn, *Sacramenta maiora*, in: W. Beinert, U. Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig 2013, 634–689, hier: 651, der empfiehlt, „die These von der Heilsnotwendigkeit der Taufe zu vermeiden und eher von ihrer Notwendigkeit im Blick auf die Verbindlichkeit und Konkretheit des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden sowie von ihrer ein Leben lang tragenden Lebens- und Glaubensdienlichkeit zu sprechen.“ Nicht anders denkt O. H. Pesch, wenn er ein Drängen des Seelsorgers auf die Taufe eines Kindes ablehnt: „Die ewige Erwählung des Kindes durch Gott ist nicht von der Taufe abhängig. Vielmehr *bezeugt* die Taufe diese Erwählung und macht sie kirchlich öffentlich – so wie jeder persönliche Glaube sie *individuell* bezeugt“ (Katholische Dogmatik, Bd. 2 [s. Anm. 68], 434).

lem Umfang stellen möchte. Immerhin kommt der Text im späteren langen Teil über das Ehesakrament darauf zu sprechen, dass die Ehen „getaufter Nichtgläubiger“ auch Resultat der Kindertaufpraxis unter den Bedingungen einer zerfallenden Volkskirche sind¹¹⁶.

Man kann darüber streiten, ob man die Zurückhaltung bei der Benennung innovativer pastoraler Strategien als Ausdruck von Ratlosigkeit oder als Beleg für eine realistische Einschätzung der momentanen kirchlichen Optionen verbuchen möchte. Viele der in der Nachkonzilszeit intensiv diskutierten Ideen zur Verbesserung der (Kinder-)Taufpastoral¹¹⁷, darunter Konzepte intensivierter Vorbereitung für Eltern und Paten, Vorschläge zur besseren liturgischen und außerliturgischen Einbeziehung der Gesamtgemeinde, Modelle der Tauferinnerung und -erneuerung, Brückenschläge zur Firmkatechese und auch die Forderung nach konsequentem Einsatz des Taufaufschubs, haben sich entweder in der Praxis nicht auf breiter Front durchgesetzt oder konnten bislang nicht die erhoffte Wirkung erzielen.

Auf sie alle geht das ITK-Papier im Einzelnen nicht ein. Da eine grundlegende Modifizierung der katholischen Haltung zur Kindertaufe aufgrund der dogmatischen Vorgaben ausgeschlossen ist und die Ursachen für den Niedergang der überkommenen kirchlichen Strukturen vielfältiger sind und tiefer liegen, bleibt vermutlich nichts anderes übrig, als die derzeitige pastorale Übergangssituation zu ertragen und bestmöglich zu gestalten. Welche Richtung die kirchliche Taufpraxis in Zukunft auch einschlagen wird – die Förderung eines lebendigen persönlichen Glaubens aus der göttlichen Kraft des Sakraments wird immer ihr letztes Ziel bleiben.

¹¹⁶ Vgl. RGS, n. 144.

¹¹⁷ Einen Querschnitt präsentieren die Beiträge in W. Kasper (Hg.), *Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral*, Ostfildern 2011.