

Dorothea Wendebourg

## Taufe und Oikonomia Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche

### 1.

An kaum einer Stelle läßt sich so konkret ablesen, welche Meinung eine christliche Kirche von sich selbst gegenüber den anderen hat, wie an ihren Übertrittsverfahren. Wird der Konvertit aufs neue – bzw. in den Augen der taufenden Gemeinschaft: zum ersten Mal – getauft? Wird er gesalbt? Werden ihm die Hände aufgelegt? Muß er nur ein Glaubensbekenntnis sprechen? Oder reicht gar ein administrativer Akt? In den meisten Kirchen gibt es grundsätzliche Regelungen, die je nach der kirchlichen Herkunft des Konvertiten anzuwenden sind. Nicht so in der Orthodoxie – sie geht bekanntlich bei Übertritten uneinheitlich vor: Teils fordert sie – vor allem im griechischen Bereich – eine erneute Taufe, teils tut sie das nicht, und beides durchaus in Fällen, in denen die Betroffenen aus ein und derselben Kirche kommen.

Diese Uneinheitlichkeit mag als Mangel an Konsequenz und Koordination erscheinen. Für die meisten orthodoxen Theologen aber ist sie das nicht, vielmehr sei die Vielfalt in der Praxis Niederschlag bestimmter theologischer, genauer ekklesiologischer Voraussetzungen. Danach ist die göttliche Gnade derart an die Institution Orthodoxe Kirche gebunden, daß nur innerhalb ihrer gefeierte Sakramente eine Wirkung haben. In strikter Konsequenz – κατ' ἀκριβείαν – müssen darum Christen, die zu ihr übertreten wollen, die Taufe erst noch empfangen, auch wenn sie sich in ihrer bisherigen Gemeinschaft dem entsprechenden Ritus schon unterzogen haben. Nun könne die Kirche aber davon absehen – und habe es oft getan –, nach dieser Konsequenz zu verfahren. Sie könne eine Taufe, die nicht von ihr vollzogen wurde, dennoch gelten lassen. Damit erkenne sie nicht an, dieser Ritus sei in sich selbst schon wirkkräftig gewesen. Vielmehr fülle sie kraft der ihr und nur ihr eigenen Gnade den in sich leeren Vollzug nachträglich mit Wirkkraft auf und lasse ihn zum Heilmittel werden. Ob sie das tue oder nicht, liege in ihrem freien Ermessen bzw. konkret im Ermessen der jeweiligen Bischöfe oder Synoden und richte sich nach Gesichtspunkten des Nutzens für die Kirche und die Betroffenen. D. h., es handelt sich um die Zulassung von Ausnahmen aus Gründen einer von Fall zu Fall zu bestimmenden Zweckmäßigkeit, mit dem terminus technicus ausgedrückt: um ein Verfahren κατ' οἰκονομίαν<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die vielfältige Literatur zu diesem Thema bei Y. Congar: *Propos en vue d' une théologie de l'Économie dans la tradition latine*. In: *Irénikon* 45, 1972, 179, Anm. 2; M.-M. Garijo-Guembe: *Bibliografía fundamental sobre el tema de la »Economía«*. In: *Diálogo Ecueménico* 10, 1975, 639–644 und in vielen der hier aufgeführten Beiträge; vgl. auch noch E. Chr. Suttner: *Ökonomie und Akribie als Normen christlichen Handelns*. In: *Ostkirchli-*

Wie auch immer die Kirche nun jeweils verfährt, ob sie die Taufe eines Konvertiten anerkennt oder nicht, an sich sind für sie alle Nichtorthodoxen gleichermaßen ungetauft. Das bedeutet zum einen, sie unterscheiden sich letztlich nicht von der heidnischen Menschheit<sup>2</sup>. Und das bedeutet zum anderen, die verschiedenen christlichen Gruppen unterscheiden sich grundsätzlich auch nicht voneinander. Die Differenzen, die hinsichtlich des Taufsakraments zwischen den Kirchen bestehen, haben keinerlei Auswirkung auf deren Verhältnis zur Orthodoxie; der Taufritus mag hier und dort vollzogen werden, wie er will, die Anwendung oder Verweigerung der Ökonomie ist davon unabhängig<sup>3</sup>.

Es sind nur wenige Theologen, die sich in solch radikaler Weise äußern. Eine weit größere Zahl hält dagegen, so sehr auch die Ökonomie das grundlegende Wort über Wert oder Leere der Taufe anderer Kirchen habe, gebe es doch gewisse rituelle Voraussetzungen, ohne die eine ökonomische Anerkennung der Taufe unmöglich sei<sup>4</sup>, so vor allem die Anrufung der Trinität. Die Freiheit, Konvertiten nicht zu taufen, wäre damit durch die Art des in der jeweiligen Herkunftskirche üblichen Taufvollzugs begrenzt.

Wie gesagt, auch nach dieser zweiten Auffassung soll es die Ökonomie sein, die den außerhalb der Gemeinschaft des Heiligen Geistes vollzogenen Ritus erst zu einer Taufe macht. Indessen ist es von der Sicht, die Anerkennung der Taufe habe bestimmte rituelle Voraussetzungen, nur ein kleiner Schritt zu dem Schluß, diese Voraussetzungen hätten in sich bereits einen Sinn, sie seien nicht einfach leere Worte und Gesten. In der Tat gibt es orthodoxe Theologen, die einen solchen Schritt tun<sup>5</sup>. Sie nähern sich damit ein Stück weit der Taufkonzeption, welche

che Studien 24, 1975, 15–26 und *D. Salachas: Oikonomia e akribeia nella ortodossia greca odierna*. In: Nicolaus 4, 1976, 301–340. In etlichen Punkten Ähnliches läßt sich hinsichtlich der Stellung der Orthodoxie zur Ordination der anderen Kirchen sagen, ein Komplex, auf den wir hier nicht eingehen können. Vgl. dazu besonders die Literatur zur Beurteilung der anglikanischen Weihen (vgl. *P. Dumont: Einleitung zur französischen Übersetzung von J. Kotsonis: Problèmes de l'Économie ecclésiastique*, Gembloux 1971, 20ff.; *R. Slenczka: Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie* [FSÖTh 9], Göttingen 1962, 248f.).

- 2 *K. Dyobouniotes: Τὰ Μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς*, Athen 1912, 162; Erzbischof Antonij Chrapovickij, S. Troickij u. a. nach *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 246. 247.
- 3 So z. B., allerdings nicht immer (vgl. *H. Alivisatos: Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Athen 1946, 47 Anm. 1), *K. Dyobouniotes* (vgl. Anm. 2), 164f. und *Λόγος περὶ τῆς Ἐνώσεως τῆς Ἀγγλικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου καὶ τοῦ Κύρου τῶν Ἀγγλικῶν χειροτονιῶν*, Athen 1932, 20f., weitere Vertreter dieser Ansicht bei *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 247.
- 4 *H. Alivisatos* (vgl. Anm. 3), 70f. 77.80.82; *P. N. Trembelas: Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique III*, Chêvetogne 1968, 69; *Th. Ware: Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish rule*, Oxford 1964, 84 u. v. a.
- 5 z. B. *P. N. Trembelas* (vgl. Anm. 4), III 57f. 59f. Anm.; *H. Alivisatos* (vgl. Anm. 3), 76.82; *P. L'Huillier: Économie et théologie sacramentaire*. In: *Istina* 17, 1972, 20; *J. Karmires: Πῶς δεῖ δέχεσθαι τοὺς προσιόντας τῇ ὀρθοδοξίᾳ ἑτεροδόξους*. In: *Θεολογία* 25, 1954, 223, Anm. 1; *Sergij Stragorodskij* nach *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 248.

Augustin im Streit mit den Donatisten entwickelte und die für die meisten westlichen Kirchen maßgeblich geworden ist<sup>6</sup>. Augustin unterschied bekanntlich zwischen der allein vom einsetzungsgemäßen Vollzug und nicht von der vollziehenden Gemeinschaft abhängigen Christusprägung (*dominicus character*) in der Taufe und ihrer an die katholische Kirche gebundenen Wirksamkeit zum Heil. Jene Prägung bedeute, daß Christus selbst durch den Ritus den Täufling ein für alle Mal zu seinem Eigentum mache, und sei die Voraussetzung für die Gabe des neuen Lebens; dieses Leben selbst könne der Mensch allerdings nur dann empfangen, wenn er in der geistlichen Gemeinschaft der katholischen Kirche getauft werde oder sich ihr anschließe. Demnach ist die richtig vollzogene Taufe von Nichtkatholiken anzuerkennen, können diese aber dennoch nicht darauf vertrauen, kraft ihrer schon Heiligen Geist und Heil zu besitzen.

Die augustinische Tauflehre findet nur bei wenigen orthodoxen Theologen Zustimmung<sup>7</sup>. Die meisten – auch von denen, die die ökonomische Anerkennung der Taufe an bestimmte rituelle Voraussetzungen binden<sup>8</sup> – sprechen sich dagegen aus. Die Taufe sei hinsichtlich all ihrer Wirkungen eingebunden in das geistliche Leben der orthodoxen Kirche – eine Sicht, mit der man bewußt an die Sakramentenlehre der alten afrikanischen Tradition anknüpft<sup>9</sup>, wie sie von den Donatisten und zuvor von Cyprian von Karthago verfochten worden war<sup>10</sup>. Andernfalls werde die Christenheit in zwei Gruppen aufgespalten und gehe die Einheit der Kirche verloren<sup>11</sup>. In der Tat läßt sich von dem »cyprianischen« Ansatz her sehr viel eindeutiger von der Einheit der Kirche sprechen, als es die Unterscheidung zwischen außerinstitutioneller Christuszugehörigkeit und institutionsgebundener Heilungsvermittlung erlaubt. Auch ist die Gefahr der Verabsolutierung und Isolierung des Taufritus gegenüber dem geistlichen Leben der Gemeinschaft weniger groß. Zugleich soll dennoch die Öffnung über die Grenzen der Institution hinaus mög-

6 Vgl. R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Darmstadt 1974 (Nachdr.), 448–451; Y. Congar: Einleitung zu den *Traitées antidonatistes de St. Augustin* (Augustin, *Ceuvres* 28), Paris 1963, 86–117.

7 Vgl. bes. G. Florovsky: *Les Limites de l'Église*. In: *Messenger de l'Exarchat du Patr. Russe en Europe Occ.* 37, 1961, 28–40 (ursprünglich engl. in: *The Church Quarterly Rev.* 117, 1933, 117–131 und russ. in: *Put'* 44, 1934, 15–26), 35ff.; positive Aussagen ebenfalls bei N. Nissiotis: *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis*. In: *Das Problem der Kirchenmitgliedschaft heute*, hg. P. Meinhold (Wege der Forschung 524), Darmstadt 1979, 380; vgl. auch Th. Ware (vgl. Anm. 4), 82.

8 Vgl. etwa P. N. Trembelas (vgl. Anm. 4), III 55.58f. Anm. 2; H. Alivisatos (vgl. Anm. 3), 80.

9 z. B. P. N. Trembelas (vgl. Anm. 4), III 48; Th. Ware (vgl. Anm. 4), 80–82.

10 Vgl. dazu Y. Congar (vgl. Anm. 6), 48–70.

11 s. z. B. K. Dyobouniotes (vgl. Anm. 2), *Mysteria* 30f.; Chr. Androustos: *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907, 304 Anm. 1 von 302; P. N. Trembelas (vgl. Anm. 4), III 59, Anm.; A. Chrapovicki und S. Troickij nach J. R. Slenczka (vgl. Anm. 1), 247; vgl. auch Y. Congar (vgl. Anm. 1), 180 und F. Gavin: *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Milwaukee-London 1923, 264.

lich sein, eben durch die ökonomische Anerkennung fremder Taufen. Aber es ist eine Öffnung, der auf seiten der anderen Kirchen selbst keine eigene positive Qualifikation entspricht; sie können nur in einigen ihrer sakramentalen Handlungen nachträglich von der orthodoxen Kirche qualifiziert werden, und das nur je und je, *κατ' οἰκονομίαν*, zudem allein in dem Falle, in dem die ekklesiologischen Ansprüche dieser Kirchen selbst die stärkstmögliche Zurückweisung erfahren, im Fall der Konversion.

## 2.

Die orthodoxe und z. T. auch die westliche<sup>12</sup> Literatur zu unserem Thema setzt voraus, daß die Beurteilung der Taufe von Konvertiten *κατ' οἰκονομίαν* eine bereits auf die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückgehende Frucht nie abgerissener »cyprianischer« Tendenzen in der östlichen Ekklesiologie sei; oder zumindest sei die Praxis des Ostens in diesem Punkt immer so uneinheitlich gewesen, daß man sie nur mittels der Konzeption der Ökonomie deuten könne<sup>13</sup>. Lassen sich diese Aussagen halten?

Wenn wir im folgenden diese Frage zu beantworten versuchen, dann mit einer doppelten Abgrenzung: Es wird um die offiziellen Stellungnahmen zum Thema gehen, die die Orthodoxie seit den Anfängen der Reichskirche vorgebracht hat. Und es wird um ihre Stellungnahmen strikt zum Thema »Konvertitentaufe« gehen, ohne daß damit behauptet würde, es wären bei ihr nicht in anderen Zusammenhängen – etwa hinsichtlich der Kirche, der Sakramente oder auch der Taufe überhaupt – Aussagen im Geist der »cyprianischen« Ekklesiologie zu finden, die u. U. auch in Spannung zum offiziellen Umgang mit Konvertiten standen.

Die Quellen, denen wir uns zuzuwenden haben, sind vornehmlich kirchenrechtlicher Art – wird doch im Rahmen des Kirchenrechts festgelegt, nach welchem Verfahren ein Konvertit aus einer anderen Kirche aufzunehmen sei. Konkret werden wir sie von zwei Seiten her betrachten. Zum einen unter dem Aspekt, wo und wie der Begriff »Oikonomia« im Zusammenhang der Konvertitentaufe verwendet wurde. Dabei wird sich zeigen, daß er mit einer – allerdings gewichtigen – Aus-

12 Vgl. *P. Dumont* (vgl. Anm. 1), 10–13; ders.: *Économie ecclésiastique et réitération des sacraments*. In: *Irénikon* 14, 1937, 231f.; *Y. Congar* (vgl. Anm. 1), 177–180; vgl. auch *K. Duchatelez*: *Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité Chrétienne*. In: *Istina* 18, 1973, 327f. u. pas. Eine Ausnahme auf orthodoxer Seite ist *G. Florovsky* (vgl. Anm. 7), 35, der sagt, die Theorie der ökonomischen Anerkennung von Sakramenten sei ein junges Phänomen und nur theologischer Dekadenz sowie dem Drang entsprungen, sich von Rom abzusetzen. Auch *N. Nissiotis* (vgl. Anm. 7), 367f. spricht von einer durchgängigen, an prinzipiellen theologischen Gesichtspunkten ausgerichteten Praxis der Kirche der Vergangenheit, obgleich er unmittelbar zuvor (367) geschrieben hat, die Entscheidungen hinsichtlich der Gültigkeit der Taufe hätten sich »wie ein Pendel zwischen kanonischer Akribie und pastoraler Ökonomie« hin und her bewegt.

13 Vgl. *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 237–239; *F. Gavin* (vgl. Anm. 11), 265f.

nahme nirgendwo in den für allgemeinverbindlich erklärten Vorschriften der sog. ungeteilten Kirche für die Regelung von Übertritten vorkommt, ja daß er – von jenem einen Fall abgesehen – erst im 18. Jahrhundert zaghaft aufzutreten beginnt. Zum anderen – und dieser Untersuchungsgang hat größeres Gewicht – wird zu fragen sein, nach welchen Gesichtspunkten man im Laufe der östlichen Kirchengeschichte seit Beginn der Reichskirche darüber entschied, ob ein Konvertit zu taufen sei oder nicht. Hier wird sich ergeben, daß man bis ins vergangene Jahrhundert hinein dazu jeweils *grundsätzliche* Beschlüsse faßte, nicht solche der praktischen Zweckmäßigkeit von Fall zu Fall, daß der Maßstab *theologischer* Natur und fast durchweg *derselbe* war und daß er der westlichen Sicht sehr viel weniger fernstand, als aus der Literatur der Gegenwart hervorgeht.

### 3.

Die klassischen Texte für die Verwendung des Begriffs »Oikonomia« im Zusammenhang der Konvertitentaufe sind die sog. Kanonischen Briefe Basilius' des Großen, vom Konzil in Trullo unter die allgemeingültigen Rechtsquellen der Kirche aufgenommen. Konkret geht es Basilius um die Frage, ob Novatianer und Glieder anderer außerhalb der Reichskirche stehender Gruppen bei ihrem Übertritt zu taufen seien. Basilius macht keinen Hehl daraus, daß er eine solche Taufe für angemessen hält, und zwar in allen Fällen (Kan. 1.47)<sup>14</sup>. Er verweist auf die entsprechenden Aussagen Cyprians und Firmilians von Cäsarea: Schismatiker hätten durch den Verlust der Gemeinschaft mit der einen wahren Kirche auch den Heiligen Geist verloren, sie könnten ihn also auch nicht weitergeben; infolgedessen sei ihre Taufe gar keine und müßten Konvertiten dieses Sakrament erst noch empfangen (Kan. 1<sup>15</sup>). So deutlich Basilius nun aber seine eigene Meinung betont, so wenig kommt er doch umhin zuzugeben, daß man in vielen Gebieten anders verfare, etwa in Rom<sup>16</sup>, aber z. T. auch in Asien<sup>17</sup>. Und da es erklärtes Ziel seiner Kanonischen Briefe ist, die Vorschriften der älteren Autoritäten ohne Wenn und Aber zur Geltung zu bringen<sup>18</sup>, kann er die durchaus auf alte Tradition gestützte<sup>19</sup>

14 Ed. Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti Fasc. IX (hg. P.-P. Joannou) t. II: Les canons des Pères Grecs (CPG; nach dieser Edition werden auch die Kanones der Ökumenischen Konzile (CCO) und der altkirchlichen Partikularsynoden (CSP) zitiert). Grottaferrata 1963, 96.137.

15 Ebd. 96f.

16 Ebd. 137.

17 Ebd. 97.

18 Vgl. Kan 89 (ebd. 174): Er wolle sie ἀνανεώσασθαι.

19 Zum Alter der beiden Verfahrensweisen vgl. F. J. Thomson: Economy. An examination of the various theories of economy held within the Orthodox Church, with special reference to the economical recognition of the validity of non-orthodox sacraments. In: JThSt (NS) 16, 1965, 402.

Praxis jener Gebiete nicht einfach vom Tisch wischen, die Schismatiker und Häretiker nicht grundsätzlich bei der Konversion taufen. So entwickelt er eine Lösung, die es erlaubt, seine eigene Ansicht als die eigentlich richtige festzuhalten, zugleich aber der entgegengesetzten Raum zu lassen: Während prinzipiell alle Schismatiker und Häretiker als ungetauft zu betrachten und beim Übertritt zu taufen seien, könne man die abweichende Praxis rechtfertigen, wenn und insofern sie dem Nutzen der Gesamtkirche (τῆ καθόλου οἰκονομίᾳ) diene<sup>20</sup>. Denn vielleicht würde die Aussicht auf einen als Wiedertaufe empfundenen Ritus viele von der Konversion abhalten<sup>21</sup>.

Haben wir hier, zumindest in nuce, die oben skizzierte theologische Konzeption von der Möglichkeit der Kirche vor uns, kraft ihrer eigenen geistlichen Vollmacht leere Riten nachträglich zu Heilsträgern zu machen? Es ist fraglich, ob Basilius' Aussagen an dieser Stelle überhaupt Frucht einer theologischen Konzeption sind<sup>22</sup>. Er gibt weder hier noch sonst irgendwo in seinen Schriften nähere Erläuterungen dazu, erklärt nirgends, wie sich das kurz gestreifte cyprianische Kirchen- und Sakramentsverständnis zu der möglichen Anerkennung der Schismatikertaufe verhalte; ebensowenig geht er auf die Frage ein, welchen Sinn in sich der ökonomisch annehmbare Ritus der anderen Gemeinschaften haben soll<sup>23</sup>. Es scheint, daß der Kappadozier den Normenkonflikt hinsichtlich der Konversionspraxis seiner Kirche lösen wollte, indem er ohne weitere theologische Reflexion zu einem Notbehelf griff. Er konnte sich nicht auf eine schon vorliegende systematische Lehre von der Kirche und den Sakramenten stützen, noch entwickelte er selbst eine solche, wie es Augustin im Zusammenhang derselben Fragen tun sollte. Vielmehr nahm er eine ethisch-juristische Theorie zur Hilfe, die im außerchristlichen Bereich schon seit langem geläufig war und auch in der Kirche Wurzeln geschlagen hatte: die Theorie der »Ökonomie«. Danach<sup>24</sup> sind Verstöße gegen Normen in Einzelfällen legitim, wenn sie wohlüberlegten Zwecken dienen<sup>25</sup>.

20 Kan. 1 (ebd. 98); vgl. auch Kan. 1 (ebd. 97) und Kan. 47 (ebd. 137): Anerkennung der Taufe anderer Gruppen οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν.

21 Kan. 1 (ebd. 98).

22 Vgl. auch *F. J. Thomson* (vgl. Anm. 19), 409: »No special theory of economy can be based upon Basil's canons.«

23 Dazu wäre einerseits zu bedenken, welch großes Gewicht für Basilius die trinitarische Taufformel besitzt, so daß er sie zur tragenden Säule seiner Argumente für die Gottheit des Heiligen Geistes macht (vgl. *De Spiritu Sancto X*), andererseits aber auch, daß für ihn die Taufe ganz in das geistlich-ethische Gemeinschaftsleben der Kirche integriert ist (vgl. *K. Koschorke*: Taufe und Kirchenzugehörigkeit im 4. und frühen 5. Jahrhundert, in: *Chr. Lienemann-Perrin* [Hg.], Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche [Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft 39], München 1983, 135–137).

24 Wir lassen hier die anderen Bedeutungsfelder des Wortes beiseite, s. dazu z. B. die zusammenfassenden Bemerkungen und Literaturangaben bei *Y. Congar* (vgl. Anm. 1), 174f. und vgl. die Aufzählungen bei *H. Thurn*: *Oikonomia* von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit. Semasiologische Untersuchung einer Wortfamilie. Masch. Diss. München 1960.

Bevor wir auf diese Theorie näher eingehen, ist einem Einwand zu begegnen: Läßt sich nicht doch ein *theologischer* Kontext für Basilius' Rede von der Taufanerkennung κατ' οἰκονομίαν feststellen, nämlich seine Aussagen zur Buße?<sup>26</sup> Bekanntlich spielt, ausgehend von 1. Kor. 4,1, der Begriff οἰκονόμος eine besondere Rolle im Zusammenhang der therapeutischen Bußdisziplin, die der Bischof von Cäsarea für seine Mönche entwickelte: Οἰκονόμοι heißen hier die geistlichen Väter, die das spirituelle Leben im Kloster leiten sollen<sup>27</sup>. In dem kanonischen Brief Gregors von Nyssa, der um dieselbe Zeit entstand, schlägt sich in der Tat dieser Sprachgebrauch nieder, wenn es dort heißt, die Buße solle von dem jeweiligen οἰκονομῶν in der Weise geleitet werden, daß er die Strafen nach dem geistlichen und moralischen Fortschritt des Beichtkinds festsetze und gegebenenfalls abändere<sup>28</sup>. Doch anders als bei Gregor gibt es bei Basilius inhaltlich kaum eine<sup>29</sup> und terminologisch keinerlei<sup>30</sup> Brücke von seiner Bußkonzeption zu den Kanonischen Briefen. Damit aber steht der Bischof von Cäsarea nicht allein: Von »Oikonomia« im Sinne der Strafzumessung und -erleichterung für Büßer ist in den übrigen Kanones der sog. ungeteilten Kirche ebenfalls nirgends die Rede<sup>31</sup>, auch die sonstigen Quellen aus denselben Jahrhunderten – abgesehen eben von Basilius' monastischen Schriften und damit verwandter Literatur – verwenden den Begriff kaum jemals<sup>32</sup> in dieser Bedeutung. Im Zusammenhang der Buße benutzen die Kanones andere Wörter wie »Menschenfreundlichkeit« (φιλανθρωπία) oder »Verzeihung« (συγγνώμη)<sup>33</sup>.

Betrachtet man die Stellen, an denen die Rechtsvorschriften der alten Kirche den Begriff »Oikonomia« tatsächlich heranziehen (s. u.), dann wird deutlich,

25 S. J. Reumann: Οἰκονομία as »ethical accomodation« in the Fathers and its pagan backgrounds, in: Stud. Patr. III (hg. F. L. Cross) (TU 78), Berlin 1961, 370–379; vgl. auch H. Thurn (vgl. Anm. 24), 24.26.143–147.

26 In diesem Zusammenhang wird die Frage der Taufökonomie heute oft gestellt, s. u. S. 114. 27 z. B. PG 31,1284 D.1205 B; vgl. K. Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898, 264.

28 Kan. 1.4 (CPG 203.215).

29 Bei Basilius beschränkt sich die therapeutische Bußkonzeption im Wesentlichen auf die monastischen Schriften (K. Holl, [vgl. Anm. 27], 268f.), während Gregor sie in seine kanonischen Ausführungen hineinnimmt und so versucht, das überlieferte, der Gemeinde geltende Recht – es handelt sich ebenso wie bei Basilius um das der Kirche von Cäsarea (Joannou in der Einleitung zu Gregors Brief, CPG 202) – von der monastischen Spiritualität her zu vertiefen (K. Holl, 270f.).

30 So spricht Basilius gerade in den Kanones, die von der dem jeweiligen Fall entsprechenden Verkürzung oder Verlängerung der Bußstrafen handeln (z. B. Kan. 54.74), im Gegensatz zu Gregor etwa nicht von οἰκονομεῖν.

31 Eine Ausnahme ist Trull. Kan. 102 (CCO 241), doch der Kanon knüpft an Gregors Ausführungen (Kan. 1) an.

32 Ganz gelegentlich gibt es Ausnahmen, so Anastasius Sinaita (PG 89, 372 A) und Johannes den FASTER (PG 88, 1916 C); vgl. die Listen bei H. Thurn (vgl. Anm. 24).

33 z. B. Chalcedon Kan. 16 (CCO 82); Ankyra Kan. 21(CSP 71); Basilius Kan. 74 (CPG 151); Laodizäa Kan. 1 (CSP 130), vgl. a. Kan. 2 (ebd. 131).

warum er in der Bußlehre keinen Platz hat. Denn wo er die Ermäßigung oder den vollständigen Erlass kanonischer Verpflichtungen bezeichnet, ist immer vorausgesetzt, daß dergleichen nur um eines übergeordneten Gutes willen, im Interesse der Gesamtkirche oder eines größeren kirchlichen Bereichs einzuräumen sei. Die Belange einzelner Christen werden dabei erst vom 9. Jahrhundert an im Blick stehen<sup>34</sup>.

Basilius' Kanones sind unter allen von den Ökumenischen Konzilien verabschiedeten und aufgenommenen die einzigen Rechtssätze, die im Zusammenhang der Konvertitentaufe von »Oikonomia« sprechen, auch in den übrigen gleichzeitigen Quellen geschieht das nicht<sup>35</sup>. Wo die Ökumenischen Synoden den Begriff oder einen anderen der Wortfamilie im Sinne der nachträglichen Legitimierung von Normverstößen gebrauchen<sup>36</sup>, stehen durchweg Normen disziplinarer und administrativer Art im Blick: Es geht dort konkret um Fälle, in denen eine Ausnahme vom Fastengebot für Abendmahlszelebranten auf Nützlichkeitsabwägungen zugunsten einer Kirchenprovinz zurückgeführt wird (Trull. Kan. 29<sup>37</sup>), außergewöhnliche gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse zum Verstoß gegen Gesetze über die Priesterehe geführt haben (Trull. Kan. 30<sup>38</sup>), Kriegswirren die kanonische Inthronisation von Bischöfen unmöglich machen (Trull. Kan. 37<sup>38a</sup>), Kleriker, die nur gezwungenermaßen abtrünnig geworden waren, nach der Rückkehr nicht mit dem Verbot der Amtsausübung bestraft werden (Athanasius Kan. 3<sup>39</sup>), Fastenzeit und fastenfreie Sonntage sich überschneiden (Theophilus von Alexandrien Kan. 1<sup>40</sup>), das Bestehen auf einem regelgetreuen Prüfungsverfahren bei der Konversion von Nestorianern Schaden stiften könnte (Kyrill von Alexan-

34 *P. Raï*: L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. In: *Istina* 18, 1973, 324–326.318 auf der Grundlage auch des über die Kanones der Ökumenischen Konzilien hinausgehenden Materials.

35 Vgl. *P. Raï* (vgl. Anm. 34), *F. J. Thomson* (vgl. Anm. 19), die Aufzählungen bei *H. Thurn* (vgl. Anm. 24) und *K. Duchatelez* (vgl. Anm. 12; der Autor setzt allerdings die Konzeption der Ökonomie in diesem Zusammenhang z. T. voraus, auch wenn sich der Begriff nicht finden lasse).

36 Das geschieht übrigens nicht oft: Wie die folgende Aufzählung zeigt, tun es drei Kanones des Trullanum und einige alexandrinischer Väter. Es wäre zu fragen, warum gerade Alexandriner das Wort verhältnismäßig häufig verwenden (vgl. über die Kanones hinaus bes. das Auftreten des Begriffs bei Kyrill [s. u. Anm. 43]). Die von *S. J. Reumann* (vgl. Anm. 25, 379) geäußerte Vermutung, hier könnten sich Einflüsse Philos niederschlagen, läßt sich jedenfalls vom terminologischen Befund her nicht belegen (vgl. die Wortindices von *J. Leisegang*: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* [hg. *L. Cohn-P. Wendland*] VII 12, Berlin 1963, und *G. Mayer*: *Index Philoneus*, Berlin-New York 1974).

37 CCO 160.

38 Ebd. 161.

38a Ebd. 172.

39 CPG 78.

40 Ebd. 263. (Hier geht es nicht um einen Ausgleich von kanonischem Ideal und praktischen Erfordernissen, sondern zweier gegensätzlicher Vorschriften).

drien Kan. 6<sup>41</sup>) und es dem kirchlichen Frieden nicht dienlich wäre, einem Bischof die Gemeinschaft aufzukündigen, weil er sich gegenüber einem Amtsbruder mit unkanonischen Ambitionen zu duldsam erzeigt (Kyryll Kan. 7<sup>42</sup>).

Kyryll von Alexandrien, der besonders häufig von »Oikonomia« im genannten Sinne spricht<sup>43</sup>, vergleicht die Vorschriften, die notfalls übertreten werden dürfen, einmal mit Schiffsfracht, die die Seeleute bei Sturm über Bord werfen, um mit der restlichen Ladung heil den Hafen zu erreichen (Kan. 7<sup>44</sup>). D. h. nicht, er hätte diese Vorschriften einfach für Adiaphora erklärt, doch offensichtlich betrachtet er sie als Größe, die gegenüber wichtigeren Anliegen der Kirche zu relativieren, Ballast ist. Hätte der Alexandriner auch die Aussage, daß jemand als ungetauft zu betrachten sei und noch getauft werden müsse, unter solchen Ballast einreihen können? Oder hätte er nicht eher einen Grundsatz geltend gemacht, den die alte Kirche im Blick auf ihre Lehre betonte, daß es nämlich hinsichtlich der Glaubenswahrheit keine ökonomischen Abstriche geben könne<sup>45</sup>, und festgestellt, die Notwendigkeit der Taufe Ungetaufter sei Gegenstand der Glaubenswahrheit?<sup>46</sup> Offenbar ist es kein Zufall, daß nur Basilius in diesem Zusammenhang von »Oikonomia« spricht. Er sollte bis ins 18. Jahrhundert hinein der einzige sein<sup>47</sup>.

#### 4.

Unmittelbar vor seinen Aussagen über Taufe und Ökonomie<sup>48</sup> weist Basilius auf eine Lösung des Problems hin, die seiner eigenen nicht nur inhaltlich, sondern prinzipiell widerspricht. Danach ist die Grenze zwischen Getauften und Ungetauften nicht identisch mit der zwischen der Kirche und den außerkirchlichen Gemeinschaften, sondern sie verläuft mitten durch die Menge derer, die von der Kirche

41 Ebd. 285.

42 Ebd. 287.

43 Vgl. *P. Rai* (vgl. Anm. 34), 265–269 und *M. Stiegler*: Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht geschichtlich dargestellt. I, Mainz 1901, 19–21.

44 CPG 286.

45 *J. Kotsonis* (vgl. Anm. 1), 153f.

46 Zu Recht stellt *H. Alivisatos* (vgl. Anm. 3), 21, Anm. 4 die oft vertretene kanonistische Auffassung in Frage, die Anwendung der Ökonomie im Bereich der Sakramente berühre den Bereich des Dogmas nicht. Vgl. zu diesem Problem auch *P. Dumont* (vgl. Anm. 1), 30f.

47 Eine Ausnahme gibt es außerhalb des reichskirchlichen Verbandes: bei dem Monophysiten Philoxenus von Mabbug (*W. de Vries*: Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten [= Or.Chr.An. 125], Rom 1940, 70). Severus von Antiochien vertritt eine Ansicht, die Basilius' Aussagen und der zu Beginn skizzierten Konzeption der ökonomischen Möglichkeit, fremde, in sich unwirksame Taufen anzuerkennen, nahekommt (ebd. 71–80). In diesem Bereich setzten und hielten sich also Anschauungen durch, die für die griechische Kirche durch die Kanones der Ökumenischen Konzilien und die darauf aufbauende weitere Entwicklung ausgeschlossen wurden.

48 Kan. 1 (CPG 97).

getrennt sind: In einigen Fällen ist ihre Taufe grundsätzlich anzuerkennen, braucht der Konvertit nur noch gesalbt zu werden und seinen bisherigen Irrlehren abzusa-gen; in anderen Fällen dagegen ist die Taufe beim Übertritt unerlässlich. Der differenzierte Umgang mit Konvertiten war die Praxis, die die Ökumenischen Synoden für die Reichskirche vorschrieben. Schon das Erste Konzil von Nizäa entschied in diesem Sinn (Kan. 8 gegenüber Kan. 19<sup>49</sup>), ebenso der – später aufgenommene<sup>50</sup> – Kan. 7 des Ersten Konzils von Konstantinopel<sup>51</sup> und schließlich Kan. 95 des Trullanum<sup>52</sup>. Welche Kriterien brachten die Synoden zu ihrer Differenzierung? Wo sie sich selbst dazu äußern, wird deutlich, daß sich der Ritus bestimmter Gemeinschaften als Grund herauschälte<sup>53</sup>, um dessentwillen man Konvertiten aus ihren Reihen taufte, und zwar jeweils ein Ritus, in dem der Bezug auf die Trinität in Wort und Gesten fehlte<sup>54</sup>. Das hieß nicht, wer außerhalb der Kirche in richtiger Weise getauft sei, habe bereits das Heil empfangen – dann hätte man eine Konversion gar nicht mehr für nötig gehalten. Doch offenbar setzte man voraus, daß der einmal vollzogene Ritus dem Empfänger eine Qualifikation ver-

49 CCO 30 (die Anerkennung der Ämter der Novatianer impliziert die ihrer Taufe) gegen-über CCO 40 (Taufe beim Übertritt von Anhängern Pauls von Samosata).

50 *Joannou*: Einleitung zu den Kanones des Zweiten Ökumenischen Konzils (CCO 44).

51 CCO 53f.

52 Ebd. 230–233; der Kanon ist eine erweiterte Fassung von Kan. 7 des Konzils von 381. Ebenso urteilten Kan. 7 und 8 der Synode von Laodizäa (CCP 133f.), deren Beschlüsse auf dem Trullanum für allgemeinverbindlich erklärt wurden.

53 Ob das schon für das Konzil von Nizäa oder erst für Kan. 7 der Zweiten Ökumenischen Synode gilt, ist nicht klar, da nicht feststeht, ob die Taufe der Anhänger Pauls von Samosata, die im Gegensatz zu der der Novatianer abgelehnt wird (Kan. 19), als rituell richtig galt oder nicht (vgl. *K. Duchatelez* [vgl. Anm. 12], 339f.).

54 So werden besonders die Eunomianer hervorgehoben, die nicht auf die Trinität taufte, sondern auf den Tod Jesu und dementsprechend eine einzige Tauchung vornahm (Konstantinopel I Kan. 7 [CCO 54]; Trull. Kan. 95 [ebd. 231]; vgl. auch Konstantinopel I Kan. 7 [CCO 54]; Trull. Kan. 95 [ebd. 231]; vgl. auch Ap. Kan. 50 [CPG 32f.]). Zu diesem Ritus vgl. *G. Kretschmar*: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche [Leiturgia V/1] Kassel 1970, 150). Ebenso wurde die Taufe der Montanisten abgelehnt (Konstantinopel I Kan. 7 [ebd. 54]; Trull. Kan. 95 [ebd. 231]), denen man vorwarf, anstelle des Heiligen Geistes ihre Führer anzurufen (Bas. Kan. 1 [CPG 96]), sowie die der Sabellianer (Konstantinopel I Kan. 7 [ebd. 54]; Trull. Kan. 95 [ebd. 231]), offensichtlich, weil man feststellte oder davon ausging, daß deren monarchianische Lehre sich auch in ihrem Taufritus niedergeschlagen hatte – wenn es sich bei den Aussagen über diese nicht mehr aktuelle Bewegung nicht einfach um Wiederholungen traditionellen Gutes ohne weitere Reflexion handelt (vgl. den letzten Fall dieser Anm.). Daß der Aspekt des Ritus und nicht der der Lehre (so etwa für Athanasius [PG 26, 237]) einer außerkirchlichen Gemeinschaft entscheidend war, erklärt die Tatsache, daß die Taufe der Arianer im Gegensatz zu der der Eunomianer anerkannt wurde (Konst. I Kan. 7 [CCO 53]; Trull. Kan. 95 [ebd. 230]). Was die Taufe der Anhänger Pauls von Samosata betrifft, s. o. Anm. 53; das Trullanum (Kan. 95 [CCO 231]) verwarf sie schon allein deshalb, weil man es in Nizäa getan hatte; die Synode mochte wie andere Vertreter der alten Kirche (vgl. *K. Duchatelez* [vgl. Anm. 12], 340) zudem davon ausgegangen sein, daß die Taufe jener längst gegenstandslosen Gruppe nicht korrekt gewesen sei, ob das nun zutrifft oder nicht.

leihe, die der Zugehörigkeit zur heilsvermittelnden Kirche vorausliegt. Demnach brauchte es die Kirche nicht ökonomisch zu begründen, wenn sie Konvertiten nicht taufte<sup>55</sup>; demnach konnte sie aber auch nicht ökonomisch vorgehen, wenn der Ritus nicht richtig vollzogen worden war, – sollte doch an ihn und nicht an sie gebunden sein, ob jene Qualifikation verliehen werde. All dies sind Gedanken, die die Ostkirche nicht systematisch entwickelte. Doch muß man feststellen, daß mit der Entscheidung, die anderen den Namen Christi beanspruchenden Gemeinschaften hinsichtlich ihrer Taufe unterschiedlich einzustufen, und zwar nach ihrem Taufritus, zumindest an dieser Stelle die geschlossene »cyprianische« Ekklesiologie aufgebrochen war.

Die Kanones der Ökumenischen Konzilien waren und sind für das orthodoxe Kirchenrecht von besonderem Gewicht, und wie sich zeigen wird, sollte die Perspektive, in der sie die Frage der Konvertitentaufe sehen, für den größten Teil der orthodoxen Kirchengeschichte bestimmend sein. Doch bekanntlich hatte die Kirche in ihrer Frühzeit nicht immer so geurteilt, und diese Uneinheitlichkeit ragt bis in die Entscheidungen der Ökumenischen Synoden selbst hinein: Eines der Konzile, die die abgestufte Übertrittspraxis vorschrieben, nämlich das Trullanum, nahm zugleich Kanones auf, die dem widersprechen und jede außerhalb der Kirche vollzogene Taufe ablehnen. Es handelt sich um die oben zitierten Briefe Basilius' des Großen, das auf der zweiten Synode von Karthago 256 verabschiedete Schreiben Cyprians<sup>56</sup> und die sog. Apostolischen Kanones<sup>57</sup>. Nun läßt das Konzil in Trullo das disparate Material aber nicht einfach nebeneinander stehen. Vielmehr gibt es in einem Fall deutlich an, wie es die Vielfalt bewältigt sehen will. Und das soll nun nicht nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit jeweils ad hoc geschehen, vielmehr wird prinzipiell zugunsten eines Verfahrens auf Kosten des entgegengesetzten entschieden: Die Aussagen Cyprians seien von rein lokaler Bedeutung gewesen<sup>58</sup>; sie können demnach nicht gegen den vom Konzil selbst beschlossenen differenzierenden Umgang mit Konvertiten ins Feld geführt werden<sup>59</sup>.

55 Es entbehrt also nicht nur der historischen und terminologischen Grundlagen, sondern widerspricht dem Prinzip des Verfahrens der Konzile, in ihr Vorgehen die Konzeption der Ökonomie hineinzulesen (so z. B. *P. N. Trembelas* [vgl. Anm. 4], III 64; *Karmires* [vgl. Anm. 5], 217ff.).

56 CPG 303–313.

57 CSP 8–53.

58 Trull. Kan. 2 (CCO 124).

59 Hinsichtlich der Briefe Basilius' des Großen und der Apostolischen Kanones (46.47 und 68 [CSP 31.43]) gibt es keine entsprechende Differenzierung. Das kann im ersten Fall damit zusammenhängen, daß der Kappadozier zunächst selbst von einem abgestuften Übertrittsverfahren spricht (s. o.) und man hier den Schwerpunkt seiner Aussagen gesehen haben mag. Im zweiten Fall lag es vielleicht daran, daß die Apostolischen Kanones, selbst aus unterschiedlichem Material zusammengesetzt, auch Taufen um des falschen Ritus willen verwerfen (Kan. 49.50 [CCP 32f.]); hier sah das Trullanum möglicherweise eine Präzisierung der allgemein von Konvertitentaufe sprechenden Kanones in dem Sinne, daß dadurch doch eine Abstufung der verschiedenen außerkirchlichen Gemein-

Ganz in derselben Weise äußern sich die berühmtesten Kanonisten des byzantinischen Mittelalters, die selbst unter die Autoritäten des orthodoxen Kirchenrechts gezählt werden<sup>60</sup>, Balsamon und vor allem Zonaras. Sie unternahmen es, das überlieferte Rechtsgut zu kommentieren und z. T. auch zu harmonisieren; dabei konnte es nicht ausbleiben, daß ihnen die darin enthaltenen Widersprüche hinsichtlich der Konvertitenauffrage zumindest dann und wann<sup>61</sup> zu Bewußtsein kamen. Sie lösten die Gegensätze auf, indem sie erklärten, Kanon 7 des Zweiten Ökumenischen Konzils sei als jüngerer und ökumenischer Beschluß den entgegengesetzten älteren Entscheidungen übergeordnet, außerdem äußere sich ja auch das Trullanum in diesem Sinne<sup>62</sup>. Von einer Rechtfertigung der Vielfalt κατ' ὁμοφυῶν ist keine Rede – dieser Terminus wird im Zusammenhang der Kanonischen Briefe Basilius' nicht einmal kommentiert! –, vielmehr wird eine grundsätzliche Feststellung getroffen, wonach ein Verfahren richtig ist und ein anderes nicht. Als richtig gilt auch den Kanonisten eine Praxis im Sinne der Unterscheidung unter den außerkirchlichen Gemeinschaften, nicht zwischen Kirche und außerkirchlichem Bereich schlechthin, wobei wesentliches Kriterium für die Anerkennung der Taufe nach wie vor die ritusimmanente Frage ist, ob der Bezug zur Trinität in Wort und Gesten des Täufers zum Ausdruck komme<sup>63</sup>.

schaften vorgenommen wurde (so spätere Interpreten, etwa, auf Zitate der mittelalterlichen Kanonisten gestützt, die das Konvertitenaufdekret von 1755 ablehnenden griechischen Bischöfe (s. u. Anm. 86), (Mansi 38, 594).

60 Vgl. *H.-G. Beck*: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Handbuch der Altertumswissenschaften XII.2.1), München 1977, 143.

61 Aufs Ganze gesehen ist erstaunlich, daß sie nicht öfter auf das Problem eingehen – z. T. interpretieren sie einfach immanent Kanon für Kanon, ohne deren Verhältnis zueinander und damit auch die Unterschiede hinsichtlich der Konvertitenauffrage zu erörtern (vgl. z. B. die Kommentare zu Apost. Kan. 46 und 68 [PG 137, 129 C-132 A.176 A-C], wo sie schlicht die allgemeine Verwerfung von Häretikertaufen nachzeichnen, ohne sie ins Verhältnis zu den anderslautenden Kanones und auch zu dem an anderer Stelle im beschriebenen Sinn von ihnen selbst geleisteten Ausgleich der unterschiedlichen Vorschriften in Beziehung zu setzen (so z. T. auch in den Kommentaren zu Bas. Kan. 1 [PG 138, 581-588]). Dadurch ergibt sich zunächst einmal ein verschwommenes Bild. Systematisch auswerten aber lassen sich ihre Aussagen nur dort, wo sie sich nicht auf Paraphrasen beschränken, sondern das Verhältnis der paraphrasierten Vorschriften zueinander selbst thematisieren. *Aristenos* tut das übrigens nicht.

62 *Zonaras* zu Carth. (256) Kan. 1 (PG 137, 1104 D), so auch *Balsamon* (ebd. 1104 A f.); ebenso *Zonaras* zu Bas. Kan. 1 (PG 138, 581 D) und beide zu Bas. Kan. 47 (ebd. 728 B.C.).

63 *Balsamon* zu Apost. Kan. 47 (PG 137, 132 B); im weiteren Verlauf spricht der Kommentar dann wieder (vgl. o. Anm. 61) ohne Spezifizierung von der Notwendigkeit, Häretiker bei der Konversion zu taufen (ebd.). Das läßt sich nur so erklären, daß er unter Häretikern hier die versteht, die den rechten Taufritus nicht haben. So sind wohl auch *Zonaras'* Ausführungen zu demselben Kanon zu interpretieren, die einerseits von einer Konversionstaufe der Häretiker ohne genauere Erläuterung sprechen (ebd. 133 B), dann aber doch differenzieren und feststellen, daß Leute, die schon getauft, aber »beschmutzt« seien, nur gesalbt zu werden brauchten (ebd. C). In demselben Sinn heißt es bei *Aristenos* (ebd.), einige (τινές) der in frommer Weise (εὐσεβῶς) Getauften würden

Im Licht dieser Argumente sind die konkreten Entscheidungen zu sehen, die die Griechen im Mittelalter hinsichtlich des Übertrittsverfahrens trafen, gemäß der veränderten Lage der Dinge nun im allgemeinen für Konvertiten aus der lateinischen Kirche. Hie und da kam es zwar zu Taufen beim Übertritt – und das in beiden Lagern<sup>64</sup> –, doch dabei handelte es sich um Einzelfälle. In offiziellen Beschlüssen war von einer Taufe lateinischer Konvertiten nicht die Rede<sup>65</sup>. Zur Verhandlung stand allein die Frage, ob diese nur ihrem früheren falschen Glauben abschwören oder darüber hinaus die Myronsalbung empfangen müßten. Man entschied zunächst im ersten Sinne<sup>66</sup>, schließlich, kurz nach dem Fall von Byzanz (1484), wurde festgesetzt, Lateiner beim Übertritt zu salben<sup>67</sup>. Zu derselben Zeit regte sich allerdings auch bereits Kritik an der lateinischen Taufe; sie aber hielt sich ebenfalls im ritusimmanenten Rahmen: Im Westen tauche man den Täufling nicht unter<sup>68</sup>.

Dieser Vorwurf spielte bei den Griechen vorläufig keine besondere Rolle, sie hielten an der Entscheidung von 1484 bis ins 18. Jahrhundert hinein fest. Anders stand es in der russischen Kirche. Hier beschloß man 1441 im Zuge der Verurteilung des Unionskonzils von Florenz, westliche Christen beim Übertritt zu taufen<sup>69</sup>, ein Dekret, das 1620 bekräftigt wurde<sup>70</sup>. Wiederum war es der Ritus, den man zum Kriterium der Entscheidung erklärte, und zwar nun eben die Frage nach der

durch die Myronsalbung geheiligt – offenbar jene, die außerhalb der Kirche, doch rituell richtig getauft worden sind. Wenn der Kommentator fortfährt (ebd. D), die Taufe der Gottlosen (ἀσεβείζ) dürfe nicht anerkannt werden, dann läßt sich das nur so deuten, daß er diejenigen meint, die nicht in richtiger Weise taufen. Die ritusimmanente Begründung der Konvertitentaufe findet sich ebenso bei *Balsamon* und *Zonaras* zu Konst. I Kan. 7 (PG 137, 345 CD. 348 B) und bei *Zonaras* zu Bas. Kan. 1 (PG 138, 584 Af.).

64 *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 66f.

65 Die einzige Ausnahme ist der Brief des Ökumenischen Patriarchen Kallistos I. an den Klerus von Tirnovo aus dem 14. Jahrhundert, wonach Konvertiten, die mit einem falschen Ritus, nämlich ohne dreifache Immersion, getauft worden seien, getauft werden müssen (zitiert bei *A. Palmieri*: La rebaptisation des Latins chez les Grecs. In: *Rev. Or. Chr.* 7, 1902, 636f. Anm. 4; daß damit nicht die Taufe lateinischer Konvertiten gefordert sein soll, wie *Palmieri* schreibt, ist nicht einsichtig.).

66 *M. Jugie*: *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia catholica dissidentium* III, Paris 1930, 108f.; auch später konnte noch in diesem Sinne entschieden werden (ebd. 109).

67 Das auf der Synode von 1484 aufgestellte liturgische Formular für solche Übertritte vgl. bei *Dositheos*: Τόμος ἀγάπης, Jassy 1698, 678; *M. Gedeon*: Κανονικὰ διατάξεις II, Konstantinopel 1889, 65–69; *G. A. Rhallés-M. Potes*: Σύνταγμα Κανόνων V, Athen 1855, 143–147; französisch in: EO 2, 1899, 130–131 (übers. L. Petit).

68 *J. Hergenröther*: Photius, Patriarch von Constantinopel III, Regensburg 1869, 822f.; vgl. *Markus Eugenicus*: Ep. Encyclica 2, Patr. Or. 17, 450; auch die Taufformel wurde gelegentlich kritisiert (*J. Hergenröther* III, 823), und die im Zusammenhang des Konvertitenaufdikts von 1755 (s. u. S. 107) so wichtige Anklage, die Lateiner gebrauchten bei der Taufe Spucke und Salz, gab es ebenfalls schon (ebd. 822). Vgl. im übrigen auch Anm. 65.

69 *M. Jugie* (vgl. Anm. 66), III 92.

70 Ebd.; *W. Palmer*: *Dissertations on subjects relating to the »Orthodox« or »Eastern-Catholic« Communion*, London 1853, 189.

Art der Wasseranwendung. Außerdem hieß es, die Lateiner lehrten letztlich dieselben Häresien wie die Gruppen, deren Glieder nach den altkirchlichen Konzilien beim Übertritt zu taufen seien<sup>71</sup>. Im Gegensatz zu dem ritusimmanenten Argument und dem Hinweis auf die altkirchlichen Synoden stellte man 1620 nun aber auch fest, gemäß den Apostolischen Kanones (Kan. 46 und 47) seien ohnehin alle Häretiker zu taufen<sup>72</sup>. Damit kam in der Tat die Konzeption ins Spiel, nach der über den Wert der Taufe allein die Tatsache entscheidet, ob sie in der eigenen, wahren Kirche vollzogen worden ist oder nicht<sup>73</sup>.

Fünzig Jahre später änderte man in Moskau den Kurs (1667): Es wurde entschieden, Lateiner beim Übertritt nur zu salben<sup>74</sup>. Nach einem weiteren Jahrhundert (1757) beschloß man, von ihnen nur noch die Absage an ihre früheren Irrtümer zu fordern<sup>75</sup> – eine Praxis, die in Kiew schon seit Petrus Moghila üblich war<sup>76</sup>. Wie wurde der Kurswechsel begründet? Es hieß, die Ökumenischen Konzile unterschieden hinsichtlich der Taufe nicht einfach zwischen Kirche und Häresie, sondern auch innerhalb der Gruppe der Häresien. Unter diesen seien die Lateiner eine Gemeinschaft mit richtigem Taufritus. Eine richtige Taufe aber sei eine wahre Taufe, und eine solche dürfe nach den Apostolischen Kanones (Kan. 49) nicht wiederholt werden<sup>77</sup>. Deutlicher als hier könnte die Beurteilung der Taufe nach ritusimmanenten Gesichtspunkten kaum vorgeschrieben werden<sup>78</sup>. Demgemäß versuchte man auch nicht, die eigene Entscheidung mit früheren anderslautenden im Namen der Ökonomie auszugleichen, sondern man sprach von »Korrekturen« jener Beschlüsse<sup>78a</sup>.

71 Ebd., 189–192; *M. Jugie* (vgl. Anm. 66), III 115.

72 Ebd.; *W. Palmer* (vgl. Anm. 70), 190.

73 Diese Tendenz kommt noch verstärkt zum Ausdruck in der Anweisung derselben Synode, eine Gruppe von unierten Christen zu taufen, die vor ihrem Anschluß an die römische Kirche zur russischen gehört hatte (*M. Jugie* [vgl. Anm. 66], III 92) – hinsichtlich des Ritus ließ sich ja an deren Taufe nichts aussetzen; doch offenbar konnte die zeitweilige Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, in der man den Heiligen Geist nicht wirken sah, sogar das ursprünglich von der eigenen vollzogene Sakrament wirkungslos erscheinen lassen.

74 *W. Palmer* (vgl. Anm. 70), 196f.

75 Das liturgische Formular bietet *A. v. Maltzev*: Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898, 146–164.

76 Vgl. *A. Wenger*: La réconciliation des hérétiques dans l'Église russe. Le Trebnik de Pierre Moghila. In: REB 12, 1954, 144–175.

77 *W. Palmer* (vgl. Anm. 70), 188–197, bes. 194f.

78 Was die Stellung zur Taufe evangelischer Kirchen betrifft, so lehnte man sie – außer Dositheos von Jerusalem (Bekenntnis Kap. 15) – im 17. Jahrhundert ebenfalls mit ritusimmanenten Gründen ab: Die Lutheraner hätten weder einen richtigen Taufritus noch eine richtige Taufformel; außerdem fehle ihnen das zum Vollzug der Taufe notwendige Priesteramt. Neben diesen Argumenten steht nun aber auch hier, wie schon auf der Synode von 1620, die prinzipiell andere Aussage, eine von Häretikern vollzogene Taufe sei als solche abzulehnen (*M. Jugie* [vgl. Anm. 66], III 93 Anm. 3). 1718 beschloß man, auf einen Brief des Ökumenischen Patriarchen Jeremias III. hin (s. u. Anm. 79), auch Lutheraner und Calvinisten beim Übertritt nicht mehr zu taufen (ebd. 93).

78a *W. Palmer* (vgl. Anm. 70), 193f.

Wie die russische warf schließlich auch die griechische Kirche das Ruder herum, allerdings in entgegengesetzter Richtung<sup>79</sup>. Im Jahre 1755 erließen Patriarch Kyrill V. von Konstantinopel und seine Amtsbrüder aus Alexandrien und Antiochien ihr berühmt-berüchtigtes Dekret, in dem es heißt: »Wir urteilen, daß die Taufen der Häretiker zurückzuweisen und abzulehnen sind, denn sie haben mit der apostolischen, göttlichen Anordnung nichts zu tun und sind nutzlose Wasserbäder . . . , die den Empfängern keine Heiligkeit verleihen und keinerlei Beitrag zur Reinigung von den Sünden leisten; wer aber von den Häretikern ohne wirkliche Taufe getauft ist (ἀβαπτίστως βαπτιζόμενος), den nehmen wir auf als jemanden, der nie getauft wurde (ὡς ἀβαπτιστος) . . . und taufen ihn ohne Gefahr.«<sup>80</sup> Gemeint sind hier Lateiner und Armenier<sup>81</sup>, von evangelischen Christen ist nicht ausdrücklich die Rede, sie fielen aber unter dieselbe Regelung.

Was waren die Gründe und Argumente für dieses Dekret? Die Sekundärliteratur verweist im allgemeinen auf die schwierige kirchenpolitische Lage der orthodoxen Patriarchate zu jener Zeit<sup>82</sup>: Die Unionsbemühungen Roms hätten einen Erfolg nach dem anderen buchen können, die Griechen den Eindruck gewinnen müssen, ihre Kirche erodierte an allen Ecken und Enden; um den Einfluß der Lateiner zurückzudämmen, habe Kyrill zur stärksten Waffe gegriffen, die ihm zur Verfügung stand, und erklärt, die Lateiner seien nicht einmal getauft, so daß jeder Gedanke an Unionskompromisse von vorneherein unmöglich erscheinen mußte.

79 Als man in Moskau noch westliche Konvertiten taufte, waren griechische Hierarchen dagegen aufgetreten: Makarios von Antiochien hatte das Verfahren der Russen verworfen, weil die Lateiner nur Schismatiker seien und ihre Taufe den Regeln der Kirche entspreche, d. h. im Namen der Trinität vollzogen werde (1656) (Trudy Kievsk. Duch. Ak. 5 [1864]/II, 343f.); und einige Jahrzehnte später hatte Jeremias III. von Konstantinopel die Taufe auch für lutherische und reformierte Konvertiten abgelehnt (1718), als er von Peter dem Großen zu diesem Thema befragt worden war (Jeremias' Brief hg. von A. Palmieri [vgl. Anm. 65], 640 Anm.; vgl. auch W. Palmer [vgl. Anm. 70], 197f.). Jeremias berief sich auf eine gleichlautende Entscheidung seines Vorgängers Kiprian I. aus dem Jahre 1708. Andere Gründe als den, Kiprians den Kanones entsprechendem Urteil folgen zu wollen – es solle auf ewig gelten –, brachte er für seine Ansicht nicht vor, doch ist anzunehmen, daß dahinter Gedankengänge in derselben Richtung wie bei Makarios standen.

80 Mansi 38, 619 C f.; ebd. 575–640 finden sich die wichtigsten Dokumente zu diesem Vorgang (hg. L. Petit). Das Dekret Kyrills s. auch bei *Gedeon*: Κανονικαὶ διατάξεις I, Konstantinopel 1888, 252–254. Zum Hintergrund vgl. *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 70.

81 Die Ablehnung der Taufe der Armenier ist kein Zeichen dafür, daß hier nicht ritusimmanente Gesichtspunkte, sondern der Vollzug außerhalb der wahren Kirche entscheidend gewesen sei, weil man an der armenischen Taufe an sich nichts auszusetzen gehabt habe (so *Androusos* [vgl. Anm. 11], 333). Die Armenier in einen Topf mit den Lateinern zu werfen, war schon seit Jahrhunderten üblich (vgl. *J. Hergenröther* [vgl. Anm. 68], III 827), und es liegen keinerlei Anzeichen vor, daß Kyrill sich hier um Differenzierung bemüht hätte – seine ritusorientierten Vorwürfe wurden schlicht allen verurteilten Gemeinschaften entgegengeschleudert. Im übrigen hatte es auch Kritik am Taufritus der Armenier gegeben (ebd. 827f.).

82 z. B. *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 78f.; *Chr. Androusos* (vgl. Anm. 11), 332f.; *J. Mesoloras* (vgl. Anm. 109), II/2, 204.

Diese Deutung hat in der Tat alle Wahrscheinlichkeit für sich<sup>83</sup>. Nun wird aber behauptet, die kirchenpolitischen Motive hätten nicht allein gestanden, vielmehr habe es durchaus auch theologische Gründe für Kyrills Schritt gegeben<sup>84</sup>. Solche Gründe findet man in der »cyprianischen« Ekklesiologie und der Theorie der »Oikonomia«: Der Patriarch sei davon ausgegangen, daß außerhalb der Orthodoxen Kirche vollzogene Taufen als solche keinen Wert haben könnten und die Anerkennung derartiger Taufen in der Vergangenheit immer nur κατ' οἰκονομίαν zugunsten übergeordneter Zwecke erfolgt sei. In seiner Lage aber hätte ein ökonomisches Verfahren gerade keinen Nutzen für die Kirche gebracht, so daß Kyrill folgerichtig auf der strikten Einhaltung der Vorschrift bestanden habe, außerkirchliche Taufen nicht anzuerkennen<sup>85</sup>.

Betrachtet man nun die einschlägigen Quellen, so ist von solcher Begründung nichts zu sehen. Die Argumente, die sie zur Beurteilung der fremden Taufe vorbringen, sind samt und sonders nicht ekklesiologisch, sondern ritusbezogen, sie beschäftigen sich mit der Richtigkeit der Worte und Gesten und nicht mit der kirchlichen Herkunft des abgelehnten Sakraments<sup>86</sup>. So verwarfen Kyrill und seine Leute<sup>87</sup> die Taufe der anderen Kirchen deshalb, weil hier die Täuflinge nicht

83 Vgl. die Klage von Kyrills Cheftheologen in Sachen Lateinertaufe, *Argentens* (Handbuch [vgl. Anm. 87], 85f.), über das Vordringen der römischen Kirche.

84 Vgl. z. B. *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 80: »Certainly Cyril had practical motives for condemning Latin Baptism, but his action was not merely a piece of religious opportunism, for he could also defend it on serious theological grounds.«

85 Ebd. 80ff.

86 Das gilt für Gegner und Befürworter des Dekrets. Die gegnerischen Bischöfe – übrigens weit in der Überzahl (vgl. die Unterschriftenliste Mansi 38, 617 A f.) – stellten fest, es widerspreche der normativen Tradition, alle Häretiker (πάντες ἐξ οἰασσούν αἰρέσεως) als solche zu taufen (ebd. 589 D); vielmehr sei immer danach gefragt worden, ob eine bestimmte Gruppe eine korrekte Taufe habe oder nicht (ebd. 593 A. 597 A). Demgemäß hätten Synoden und andere Autoritäten dann grundsätzlich das Übertrittsverfahren für deren Anhänger geregelt (ebd. 591 C f.) – von zweckgebundenen ad-hoc-Entscheidungen ist also keine Rede.

Bemerkenswert ist übrigens, daß für Kyrills Gegner zur korrekten Taufe das Tauchverfahren ebenso gehört wie die trinitarische Formel (ebd. 593 A) – dieses Argument bei ihnen aber weiter keine Rolle spielt. Während der Patriarch gerade damit begründet, daß die Taufe der Lateiner nicht anerkannt werden könne, schreiben sie, man habe ja schon lange gewußt, daß die römische Kirche ihre Täuflinge unkorrekterweise (μη ὀρθῶς) nicht mehr untertauche, und ihre Glieder dennoch beim Übertritt nicht getauft (ebd. 611 C–613 A).

87 Zu den von seinen Parteigängern verfaßten Schriften vgl. ebd. 581ff. (vgl. damit allerdings die bibliographischen Angaben *Th. Wares* [vgl. Anm. 4]). Am wichtigsten und einflußreichsten waren die von Eustratios *Argentens* (s. zu ihm die Monographie *Th. Wares*), das Ἐγχειρίδιον περὶ βαπτίσματος καλούμενον χειραγωγία πλανωμένον, Konstantinopel 1756 (im folgenden Jahr unter dem Titel Ἄνθος τῆς εὐσεβείας ἤτοι Συνταγματίον περὶ ἀναβαπτισμοῦ in Leipzig erneut erschienen) (vgl. dazu *Th. Ware*, 90–97) und das Βίβλιον καλούμενον ἄντισμοῦ στηλήτευσις, Konstantinopel 1756 (1758 in Leipzig griechisch, lateinisch und italienisch erschienen) (*Th. Ware*, 99 weist dieses Buch Christoph dem Ätolier zu).

untergetaucht<sup>88</sup>, außerdem dabei Spucke und Salz verwendet würden<sup>89</sup>. Kurz, deren Taufe gehe »in anderer Weise« (ἄλλως) vor sich als die der Kirche<sup>90</sup>, sie ganz »verschieden« davon (ἄλλοκότος) und der apostolischen Überlieferung »fremd« (ἄλλότριος)<sup>91</sup>, nicht »so, wie« (ὡς) sie der Heilige Geist angeordnet und die Orthodoxie immer bewahrt habe<sup>92</sup>.

So einschneidend der Schritt des Ökumenischen Patriarchats auch war, an der grundsätzlichen Sicht der Taufe und des Verhältnisses von Taufe und Häresie hatte sich also nichts geändert. Von der Beurteilung des Ritus allein in Hinblick auf die

88 Mansi 38, 619 B.C.

89 Vgl. bes. die zweite in Am. 87 genannte Schrift. Es ist also eine *petitio principii*, wenn *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 90 hinsichtlich *Argentès'* »Handbuch« schreibt: »He [sc. *Argentès*] does not raise the wider question of the invalidity of all non-Orthodox sacraments *per se*, presumably because he takes this point for granted; he simply discusses the defects in the actual rite of Baptism, as administered by the Latins.« Man könnte daher sagen, der Interpret »takes the invalidity of all non-Orthodox sacraments« so sehr »for granted«, daß er diese Theorie in den interpretierten Autor hineinliest. Infolgedessen ist auch der anschließende Satz gegenstandslos: »These defects, he [sc. *Argentès*] argues, are so serious that they make any legitimates exercise of economy impossible.« Es geht nicht um Möglichkeit oder Unmöglichkeit ökonomischer Anerkennung – das Wort kommt bezeichnenderweise weder bei Kyrill und seiner Fraktion noch bei seinen Gegnern vor (s. u.) –, sondern um Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Anerkennung *per se*. Sie aber ist in *Argentès'* Augen durch die Mängel ausgeschlossen, die er an der lateinischen Taufe entdeckt, nicht durch die Tatsache, daß diese Taufe außerhalb der orthodoxen Kirche vollzogen wird.

90 Mansi 38, 617 C. 619 A.

91 Ebd. 619 B.

92 Ebd. Den letzten beiden Zitaten geht der Satz voraus: »Wir erkennen nur eine, nämlich unsere, Kirche als die heilige, katholische und apostolische an und billigen nur ihre Sakramente, folglich auch nur ihre göttliche Taufe« (ebd.). Hier scheint ein »cyprianisches« Sakramentsverständnis impliziert – so wird die Stelle etwa von *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 75 gedeutet. Angesichts der unleugbar vom rituellen Vollzug der Taufe ausgehenden Argumente, die wir zuvor angeführt haben, müßte man den »cyprianischen« Satz dann als inkonsequentes Einsprengsel ansehen, wie schon oben hinsichtlich einiger russischer Dekrete (s. o. Anm. 73 und 78) – keinesfalls jedoch als die tragende Säule der gesamten Argumentation. Der Kontext zeigt nun aber, daß die Aussagen über den Wert der Häretikertaufen auch hier von denen über Korrektheit oder Unkorrektheit des Ritus her zu verstehen sind. Heißt es doch nach dem Hinweis auf die eine heilige Kirche, »wir erkennen nur deren Sakramente an . . . , die der Häretiker aber, welche nicht so vollzogen werden, wie es der Heilige Geist den Aposteln vorschrieb . . . , lehnen wir ab, weil wir sie als andersartig . . . ansehen« (μίαν μόνην γινώσκοντες τὴν ἡμετέραν ἁγίαν . . . ἐκκλησίαν, καὶ ταύτης τὰ μυστήρια . . . ἀποδεχόμεθα, τὰ δὲ τῶν αἰρετικῶν ὅσα μὴ ὡς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . διετάξαστο . . . ἐπιτελοῦνται . . . ὡς ἄλλοκότα . . . γινώσκοντες ἀποστρεφόμεθα). D. h., es wird zwar sowohl ein ekklesiologischer als auch ein sakramentstheologischer Exklusivanspruch erhoben, letzterer aber nicht von ersterem her begründet, sondern vom Vollzug des Ritus her. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß gefühlsmäßig beide Ansprüche für Kyrill und seine Fraktion sicher zusammenfielen (vgl. die aufgeheizte Stimmung und das geradezu fanatische Verhalten des Volkes während jener Episode (Mansi 38. 575 D-580 A; vgl. *Th. Ware*, 70.72f. 75)), was wohl das Auftauchen des »cyprianischen« Satzes an dieser Stelle erklärt – doch ihre Argumente liefen anders.

Gemeinschaft, die ihn vollzieht, ist keine Rede, von ökonomischer Anerkennung ebensowenig. Und doch läßt sich feststellen, daß das Dekret von 1755 eine allmähliche Verschiebung in Gang setzte. Es machte die Frage unausweichlich, wie sich dieser Beschluß zur bisherigen Praxis verhalte. Sie einfach für unangemessen oder für örtlich begrenzt zu erklären, wie es das Trullanum mit den seinen eigenen Vorschriften widersprechenden Aussagen Cyprians getan hatte, war angesichts der Dauer und der Verbreitung des früheren Verfahrens unmöglich. Statt dessen tauchte nun – zum ersten Mal seit Basilius von Cäsarea – die Konzeption der »Ökonomie« im Zusammenhang der Konvertitentenauffrage wieder auf, zunächst zaghaft, dann immer häufiger.

So kommentiert noch im Jahre 1755 selbst der spätere Patriarch von Jerusalem Ephraim II.<sup>93</sup> in einem Brief<sup>94</sup> Kyrills Entscheidung und vergleicht sie mit dem Konversionsverfahren, das bislang üblich gewesen war. Früher sei immer Ökonomie geübt worden, während Patriarch Kyrill nun streng nach dem Buchstaben des Gesetzes (ἀκριβεία) verfare<sup>95</sup>. Um die Jahrhundertwende äußert sich Athanasios von Paros<sup>96</sup>, bedeutendster griechischer Theologe seiner Generation, in seiner Dogmatik ebenso<sup>97</sup>. Die Parallele zu Basilius' Aussagen ist nicht zu übersehen. Auch der »Sitz im Leben«, dem der Rückgriff auf die Konzeption der »Ökonomie« entspringt, ist hier und dort derselbe: der Versuch, gegensätzliche Verfahrensweisen der Kirche für vereinbar zu erklären. Diese Parallelen können indessen einen tiefgreifenden Unterschied nicht verdecken: Ephraim und Athanasios sind wie die Debatte von 1755 ganz und gar am rituellen Vollzug der Taufe orientiert und betrachten das Sakrament der Lateiner als Gegenstand der Ökonomie, insofern sie keine Immersionstaufe und damit unkorrekt sei, nicht weil sie außerhalb der orthodoxen Kirche gespendet wird<sup>98</sup>.

Der neue und der alte Zug in den Aussagen der beiden Theologen sollten nun gleichermaßen charakteristisch sein für die kirchenamtlichen Entscheidungen im griechischen Raum bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Einerseits beurteilte und verurteilte man die Taufe der anderen Kirchen weiterhin unter ritusimmanenten

93 Zu ihm vgl. den Art. Ἐφραίμ, 'O B'. In: ΘHE 5, 1166f. (N. L. *Phoropoulos*); als er den Brief schrieb, war Ephraim Lehrer und Prediger auf Zypern und Ratgeber des dortigen Erzbischofs.

94 Mansi 38, 629–634, geschrieben am 29. August 1755.

95 Ebd. 629 B f., 631 B.

96 Zu ihm vgl. die Art. Ἀθανάσιος, 'Ο Πάριος. In: ΘHE 1, 562–573 (N. *Arkas*) und »Athanasie de Paros«. In: DThC I, 2189f. (L. *Petit*).

97 Ἐπιτομή εἶτε συλλογή τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig 1806, 350ff. Anm. (vgl. *M. Jugie* [vgl. Anm. 66], III 123, Anm. 1). Athanasios' Aussagen sind an dieser Stelle, wie die Formulierungen zeigen, von dem kurz zuvor erschienenen Pedalion abhängig, was schon deshalb nicht verwundert, weil er mit dessen Autor Nikodemos Hagioreites in Kontakt stand (N. *Arkas* [vgl. Anm. 96], 563). Dennoch ist seine Sicht eigens anzuführen, da er im Gegensatz zu dem Gesetzeskommentar (s. u.) noch ganz ritusimmanent argumentiert.

98 Mansi 38. 629 B f.; *Athanasios von Paros* (vgl. Anm. 97), 350ff. Anm.

Gesichtspunkten, andererseits aber sprach man nun, genauer gesagt: in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, plötzlich und mit erstaunlicher Häufigkeit von »Oikonomia« hinsichtlich der Konvertitentaufe. Es gab eine Fülle unterschiedlicher Beschlüsse, wie Christen anderer Konfessionen aufzunehmen seien<sup>99</sup>. Teils wurde das Dekret von 1755 bekräftigt, teils sah man von einer Taufe beim Übertritt ab. Die Begründung für diese Vielfalt aber war nun eben die Theorie von Akribie und Ökonomie: Eigentlich sei die Taufe von Konvertiten erforderlich<sup>100</sup>, zugunsten eines übergeordneten Nutzens aber könne die Kirche auch ökonomisch davon absehen<sup>101</sup>. Damit war die Frage des Konversionsverfahrens nicht mehr Gegenstand einer grundsätzlichen Regelung, wie es die früheren Beschlüsse in all ihrer Unterschiedlichkeit immer hatten sein wollen, sondern dem jeweiligen Ermessen einzelner Bischöfe und Synoden überlassen<sup>102</sup>.

Wie kommt es, daß gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts plötzlich so viele Entscheidungen über Konversionsverfahren ergingen und daß sie nun nicht mehr grundsätzlich gefällt wurden? Es war eine Zeit, in der sich die Frage nach dem Verhältnis zu den übrigen christlichen Kirchen in ganz anderer Weise stellte als zuvor. Bessere Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten, auch die Auswanderung größerer Gruppen aus orthodoxen Ländern nach Westen<sup>103</sup> führten zu neuen Erfahrungen mit anderen christlichen Gemeinschaften, die es schwer machten, deren Glieder einfach nach Art Kyrills der nichtchristlichen Menschheit gleichzuachten. Das galt um so mehr, als für Gefühle der Bedrohung des eigenen kirchlichen Bestandes, wie sie seit Jahrhunderten das Verhältnis zum Westen bestimmt hatten, kein Grund mehr vorlag. Infolgedessen bereitete das – von Anfang an nie unumstrittene<sup>104</sup> – Verfahren, katholische und evangelische Christen beim Übertritt zu taufen, offenbar in vielen Kreisen mehr und mehr Unbehagen, und es kam zu einer Reihe von Entscheidungen, die darauf verzichteten.

Andererseits korrigierte man doch nicht einfach das Dekret von 1755, wie es die Russen 1667 mit ihren Beschlüssen von 1620 getan hatten; nicht nur ergingen nach wie vor Entscheidungen in seinem Sinne<sup>105</sup>, sondern die Theorie von Akribie und Ökonomie erlaubte auch, an ihm als der eigentlich richtigen Lösung festzuhalten.

Wie aber kam diese Theorie im Zusammenhang der Konvertitentaufrage nun

99 Vgl. *N. Theotokas*: Νομολογία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Konstantinopel 1897, 367–374; vgl. auch *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 103–106 zu konkreten Fällen.

100 *N. Theotokas* (vgl. Anm. 99), 370; vgl. auch 361.366.

101 Ebd. 370.371; vgl. auch 358.369.

102 Vgl. bes. ebd. 369f.

103 *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 239.

104 Vgl. o. Anm. 86; vgl. auch zu einer anderen gegen die Taufe bei der Konversion von Lateinern eingestellten Stimme aus dem Jahre 1800, der S. Vlasopoulos', *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 102f.

105 *N. Theotokas* (vgl. Anm. 99), 370. 361. 366.

zu solcher Bedeutung? In den genannten Passagen Ephraims und Athanasios' von Paros den Auslöser dafür zu sehen, hieße wohl, deren Gewicht zu überschätzen. Doch hatte es im Jahr 1800 entsprechende Aussagen noch an anderer Stelle gegeben – in einem Werk, das außerordentliche Verbreitung erlangen sollte: Es handelt sich um das *Pedalion* des Hagioriten Nikodemos, den wichtigsten Kirchenrechtskommentar der Orthodoxie in der Neuzeit. Wie für die Kanonisten des Mittelalters stellte sich auch für das *Pedalion* die Frage, wie es mit der Tatsache fertig werden sollte, daß sich unter den normativen altkirchlichen Kanones unterschiedliche Vorschriften zur Konvertitentenauffrage finden. Doch während man sich im 12. Jahrhundert für eine solche Vorschrift auf Kosten der anderen ausgesprochen hatte, legte der Kommentar des 19. Jahrhunderts, die Entscheidung von 1755 im Rücken, eine andere Lösung vor: Er glied die verschiedenen Kanones miteinander aus, und das eben mittels der Konzeption von Ökonomie und Akribie<sup>106</sup>.

Es ist anzunehmen, daß der plötzliche und häufige Rückgriff auf diese Theorie zur Lösung der Konvertitentenauffrage im 19. Jahrhundert auf das *Pedalion* zurückgeht. Doch folgten die kirchlichen Entscheidungen dem Kommentar nicht in jeder Hinsicht. Während sie noch *ritusimmanent* argumentierten<sup>107</sup>, war er darüber hin-

106 Πηδάλιον τῆς νοητῆς νῆος τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, Athen <sup>3</sup>1864 (an den herangezogenen Stellen kein Unterschied zur ersten Ausgabe), 53 Anm.: Wenn man die Kanones der Apostel, Cyprians und Basilius' betrachte, stelle sich die Frage, »warum die . . . Zweite Ökumenische Synode in ihrem siebten Kanon, aber auch die Sechste Ökumenische Synode in ihrem fünfundneunzigsten nicht die Taufe aller Häretiker verworfen habe«, wie es jene anderen Texte vorschrieben. Dazu müsse vorausgeschickt werden, »daß in der Kirche Christi zwei Arten von Regierung und Leitung beachtet werden. Die eine heißt ἀκρίβεια, die andere οἰκονομία und συγκατάβασις . . . Nun handhabten die heiligen Apostel in ihren genannten Kanones und alle erwähnten Heiligen die ἀκρίβεια, und deshalb verwerfen sie schlechthin die Taufe der Häretiker; die beiden ökumenischen Synoden aber handhabten die οἰκονομία«, und zwar aus politischen Gründen. Vgl. auch 54 Anm.: Wenn man diese Erklärung heranzieht, »erscheint kein Widerspruch oder keine Entgegensetzung (ἀντίφρασις ἢ ἐναντιότης) zwischen ihnen [sc. den verschiedenen Kanones]«. Es ist bezeichnend, daß das *Pedalion* zur Übernahme des Briefes Cyprians von 256 durch das Trullanum schreibt, die Sechste Ökumenische Synode habe die lokalen Bestimmungen Karthagos zu allgemeinen gemacht, ohne die relativierenden Bemerkungen dieser Synode (s. o. S. 103) zu erwähnen (ebd. 52 Anm.); auf sie geht auch der Kommentar zu Trull. Kan. 2 mit keinem Wort ein (ebd. 221)).

107 Sie hielten die Ökonomie gegenüber Konvertiten für nötig, insofern die westliche Christenheit den Taufritus formwidrig (παρατυπία) (!) verändert habe, und für möglich, weil doch immerhin die trinitarische Formel und – gemeint ist wohl, dadurch daß überhaupt Wasser verwendet werde – der Bezug auf das christliche Taufbad gewahrt sei (*N. Theotokas* [vgl. Anm. 99], 369). Übrigens argumentiert das *Pedalion* nicht nur anders als jene Beschlüsse, im Gegensatz zu ihnen erklärt es auch den ökonomischen Verzicht auf die Taufe beim Übertritt westlicher Christen wegen der genannten Mängel für unzulässig (*Pedalion* [vgl. Anm. 106], 55) (s. nächste Anm.).

Die Betrachtung der Taufe einer anderen kirchlichen Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft war während dieser Zeit nur in einem konkreten Fall ent-

ausgegangen und hatte festgestellt, die von Nichtorthodoxen vollzogene Taufe sei nicht allein wegen ritueller Fehler abzulehnen, sondern schon deshalb, weil sie außerhalb der einen wahren Kirche stattgefunden habe<sup>108</sup>. Damit war nun eine ganz neue Stufe erreicht – oder im Sprung über anderthalb Jahrtausende hinweg eine sehr alte, der Anschluß an Cyprian und Basilius. Indessen blieb das Pedalion auf dieser Stufe noch eine ganze Weile allein – bis zu Beginn unseres Jahrhunderts die grundlegende Wende einsetzte, die noch für den heutigen Stand der Dinge bestimmend ist: Die Dogmatik bemächtigte sich des Problems und erklärte – als erste wohl die Athener Mesoloras und Androustos<sup>109</sup>, dann mehr und mehr griechische, aber auch rumänische und slawische Theologen – die Frage, ob die Taufe innerhalb oder außerhalb der Orthodoxen Kirche vollzogen wird, zu dem grundlegenden Kriterium für ihre Beurteilung, wodurch auch der Bereich der Ökonomie bestimmt wurde.

Die Aussagen des Pedalions über Taufe und Ökonomie hatten die Aufgabe, ein Interpretationsproblem zu lösen: Wie sollte man die unterschiedlichen Kanones der alten Kirche zur Konvertitenttaufe verstehen? Auch die Theologen der letzten neunzig Jahre, bei denen sich Äußerungen in derselben Richtung finden, gingen von dieser Frage aus, doch sie wollten und wollen mehr: Der Komplex »außerorthodoxe Taufe und Ökonomie« wurde zum Baustein systematisch-theologischer

scheidend, nämlich gegenüber der bulgarischen Kirche, die 1872 bei der Abspaltung vom Ökumenischen Patriarchat für schismatisch erklärt und deren Sakramente samt und sonders abgelehnt wurden, obwohl sich hier natürlich gegen den Ritus etwa der Taufe als solchen gar nichts einwenden ließ (Mansi 45, 534 C, vgl. R. Slenczka [vgl. Anm. 1], 239). Im Verhältnis zu den bisher für häretisch und schismatisch erklärten Kirchen spielte zu derselben Zeit jener Gesichtspunkt aber eben keine Rolle.

108 *Pedalion* (Anm. 106), 51ff. Anm., vgl. bes. 55: Die Ökumenischen Synoden hätten die Taufe bestimmter Gruppen anerkannt, weil der Ritus richtig gewesen sei, »doch nicht nur deshalb, sondern auch um der Ökonomie willen«. Im folgenden werden diese Aussagen im Hinblick auf die Lateiner entwickelt, mit klarem Bezug auf das Dekret von 1755 und auf Kyrills Kritiker, die nur Λατινόφωνοι seien: Zum einen müsse man feststellen, daß die Lateiner als Häretiker »schon deshalb (εὐθύς ἀπό τοῦτο) ungetauft sind«. Das ließe sich aber, wie einst im Fall der Arianer, ökonomisch ausgleichen, wenn sie einen richtigen Taufritus hätten. Da ihnen aber auch dieser fehle, gebe es nicht einmal eine Grundlage für die Anwendung der Ökonomie.

109 J. Mesoloras: Συμβολικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας II/2, Athen 1904, 204f.; Chr. Androustos: Τὸ Κῦρος τῶν ἀγγλικῶν χειροτονιῶν ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. In: Ἐκκλ. Ἀλήθεια 22–23, 1902–3. Nachdruck in: Ders.: Μελέται καὶ διατριβαὶ I. Ἐκκλησιολογικά, Thessaloniki 1964 (hiernach zitiert), 15 und passim; Ders.: Αἱ τῆς ἐνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν βάσεις κατὰ τὰ ἀρτιφανῆ τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν γράμματα. In: Ἐκκλ. Ἀλήθεια 25, 1905. Nachdruck in: Ders.: Μελέται (hiernach zitiert), 99–103; Ders.: (vgl. Anm. 11), 332f. Man könnte einwenden, schon Athanasios von Paros (vgl. Anm. 97) nehme die Konzeption der Taufökonomie in den Zusammenhang der Dogmatik auf. Doch das geschieht hier noch ohne jeden Versuch der systematischen Integration als Einsprengsel im Gefolge des Pedalion – die einschlägigen Aussagen finden sich nur in einer Fußnote, und so kommt etwa im Stichwortverzeichnis unter »Oikonomia« das Problem der Häretikertaufe gar nicht vor.

Entwürfe, genauer, er wurde Element einer ausgebauten Ekklesiologie<sup>110</sup>. Dazu verband man nun die verschiedenen Bedeutungsfelder des Begriffs »Oikonomia« miteinander, das des Kirchenrechts, das der Bußlehre<sup>111</sup> und vor allem den Bereich, in dem dieses Wort seit der Frühzeit der Kirche eine Schlüsselrolle gespielt hatte, die Christologie: Man zeichnete eine große Linie von der Ökonomie, der freien Herablassung, des Gottessohnes zur Ökonomie der Kirche, ihrem geistlichen Handeln, kraft dessen sie die Menschen von ihren Sünden heilen und leere Riten anderer Gemeinschaften mit Wirkung erfüllen könne<sup>112</sup>.

Die Zeit war offenbar reif für eine systematisch-theologische Behandlung des Konvertitentaufproblems<sup>113</sup>. Neben die Erfahrungen mit Christen anderer Kirchen waren interkonfessionelle theologische Dialoge, vor allem mit den Anglikanern, getreten; so konnte man auf die Dauer jenes Problem nicht mehr isoliert betrachten, sondern mußte erörtern, welches Selbstverständnis und welche Auffassung vom Verhältnis zu den anderen Kirchen sich in der Konversionspraxis der Orthodoxie äußerte und äußern sollte. Dazu standen zwei Wege offen: Man hätte eine Ekklesiologie entwickeln können, die von den impliziten Konsequenzen der seit sechzehnhundert Jahren fast ausnahmslos vertretenen ritusimmanenten Sicht der Taufe anderer Kirchen ausging; das Ergebnis wäre eine Konzeption in der Linie der augustinischen gewesen<sup>114</sup>. Oder man konnte ekklesiologische Folgerungen daraus ziehen, wie die östliche Theologie die Taufe dort behandelt hatte, wo es nicht um die Frage des Übertritts ging: Dort war dieses Sakrament<sup>115</sup> wie die anderen auch immer nur im Rahmen der eigenen kirchlich-liturgischen Praxis und

110 Wenn *F. J. Thomson* (vgl. Anm. 19), 418 (aufgenommen von *Y. Congar* [vgl. Anm. 1], 181) das Interesse, die Vergangenheit zu deuten und zu rechtfertigen, für die einzige Triebkraft hinter der Konzeption der Oikonomia erklärt, ist das also zu einseitig.

111 Vgl. o. S. 99.

112 Vgl. bes. den Bericht der Vorbereitungskommission für die geplante Panorthodoxe Synode zum Thema Ökonomie. In: *Una Sancta* 28, 1973, 93–102 und dessen Verteidigung durch Metropolit *Methodios von Aksum*: Περὶ τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Οἰκονομίαν. Ἀπάντησις εἰς καθηγητὰς τῆς θεολογίας. In: *Ekkli. Pharos* 58, 1976, 6; vgl. auch *D. Staniloae*: Economy of Salvation and ecclesiastical »economy«. In: *Diakonia* 5, 1970, 115–125. 218–231 passim; *L. Stan*; Economy and Intercommunion. In: *Diakonia* 6, 1971, 202f. 217f. und passim; *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 83; *J. Kotsonis*, Vorwort zur französischen Übersetzung seines Buches »Problèmes« (vgl. Anm. 1), XI; *H. Alivisatos* (vgl. Anm. 3), 62 u. a.

113 Vgl. auch die Tatsache, daß das Ökumenische Patriarchat 1902 einen Rundbrief an die übrigen Kirchen über das Verhältnis zur nichtorthodoxen Christenheit mit der Bitte um Stellungnahmen zu diesem Thema schickte und solche auch erhielt (hg. in dem Band Ἡ περὶ τῶν σχέσεων τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ περὶ ἄλλων γενικῶν ζητημάτων πατριαρχικὴ καὶ συνοδικὴ Ἐγκύκλιος τοῦ 1902, αἱ εἰς αὐτὴν ἀπαντήσεις τῶν ἁγίων αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἀπάντησις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Konstantinopel 1904).

114 So bei *G. Florovsky* (vgl. Anm. 7) und *N. Nissiotis* (vgl. Anm. 7). Zu Florovsky vgl. auch *R. Slenczka* (vgl. Anm. 1), 207–209. 252–254.

115 Außer in den »Bekanntnisschriften« des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die gerade in der Sakramentenlehre starke westliche Einflüsse zeigen.

im Blick auf das geistliche Leben in der eigenen Kirche betrachtet worden. Die in der Vergangenheit vorherrschenden Entscheidungen zur Konversionstaufe hatten mit ihren Kriterien die Sakramentstheologie selbst nicht geprägt, sondern waren – anders als in der augustinischen Tradition – unausgeglichen daneben stehengeblieben.

Die überwiegende Zahl der orthodoxen Theologen ging den zweiten Weg – und das nicht aus sakramentstheologischen, sondern aus ekklesiologischen Gründen: Die Relativierung der institutionellen Grenzen der Kirche, welche die ritusimmanente Beurteilung der Taufe mit sich führt, wenn man sie in Blick auf den Kirchenbegriff weiterentwickelt, schien ein unannehmbare Preis<sup>116</sup>.

Der Verzicht auf diesen ritusimmanenten Gesichtspunkt aber ließ sich um so leichter leisten, als die mittlerweile übliche Theorie und Praxis des ökonomischen Umgangs mit Konvertiten es erlaubten, die geschlossene ekklesiologische Konzeption mit ökumenischer Öffnung in konkreten Fällen zu koppeln bzw. – für den russischen Bereich – den längst vollzogenen grundsätzlichen Verzicht auf Konvertitentaufer in diesem Sinne zu interpretieren. Dementsprechend aber mußte nun auch die Vergangenheit gedeutet werden: Die Ostkirche habe immer eine geschlossene, »cyprianische« Lehre von der Kirche und den Sakramenten gehabt, es sei immer nur im Namen der Ökonomie beim Übertritt von nichtorthodoxen Christen auf die Taufe verzichtet worden, und die Ökonomie habe hier immer in erster Linie der Herkunft und nicht der Gestalt des Ritus gegolten<sup>117</sup>. Daß die Kirche der Vergangenheit für mehr als anderthalb Jahrtausende in dieser Frage jeweils grundsätzliche und nicht ökonomische ad-hoc-Entscheidungen treffen wollte, daß sie innerhalb der Gruppe der nichtorthodoxen Gemeinschaften prinzipielle Unterschiede machte und für die Einschätzung der jeweiligen Taufe der Ritus selbst von entscheidender Bedeutung war, spielt in der neuen Sicht der Dinge keine Rolle, und wo all dies doch in den Blick kommt, heißt es, man müsse eben die Aussagen der Vergangenheit besser verstehen als diese sich selbst<sup>118</sup>.

Diese Interpretation der früheren Theorie und Praxis spiegelt die grundsätzlichen Schwierigkeiten, die sich für eine in der Weise der Orthodoxie an die eigene Vergangenheit gebundene Kirche aus dem Kurswechsel hinsichtlich der Konvertitentaufer ergeben. Unabhängig davon aber äußert sich in der jüngeren orthodoxen Position doch auch ein Anliegen, welches mittlerweile auch im Westen mehr und mehr Allgemeingut geworden ist, während es dort während der Zeit der in

116 Vgl. o. Anm. 11; vgl. bes. *Chr. Androustos* (vgl. Anm. 11), 333, wonach die Stellung zum ritusimmanenten Kriterium verbunden ist mit der Frage, ob es Gnade außerhalb der Kirche gibt.

117 Vgl. z. B. *J. Mesoloras* (vgl. Anm. 109), II/2, 204f.; *Chr. Androustos*, *Tò Kūros* (Anm. 109), 14f.; *Ders.*: *Αἱ βάσεις* (Anm. 109), 100; *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 82f.; *P. N. Trembelas* (vgl. Anm. 4), III, 64–66; *L. Stan* (vgl. Anm. 112), 207f.; *Georgiades*: *Tò βάπτισμα τῶν αἰρετικῶν*, In: *Νέα Σιών* 19, 1924, 169f. 102. 106 u. passim; *Karmires* (vgl. Anm. 5), passim.

118 So *Chr. Androustos* (vgl. Anm. 11), 333; vgl. auch *K. Dyobouniotes* (vgl. Anm. 3), 20 und *Th. Ware* (vgl. Anm. 4), 90.

Ost und West gleichen Behandlung der Ketzertaufe z. T. abgeschwächt oder ausgeblendet war: das der Zusammengehörigkeit von Taufe und Gabe des Heiligen Geistes<sup>119</sup>. Wenn orthodoxe Theologen die Taufe deshalb an die eigene Institution gekoppelt sehen, weil jenes Sakrament eo ipso mit dem Heiligen Geist verbunden sei und in die Gemeinschaft eingliedere, in der der Geist wirke, dann wird der Begründungssatz kaum noch irgendwo einfach vom Tisch gewischt. Und das, auch wenn westliche Kirchen mit guten Gründen den Ritus der Taufe zum Kriterium für ihre Beurteilung erklärt haben und erklären. Taten und tun sie das doch nicht wegen des Wertes der Gesten und Formeln an sich, sondern weil sich Christus so daran gebunden habe, daß grundsätzlich gelte: »in Gottes Namen getauft werden, ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbs(!) getauft werden«<sup>120</sup>; wie aber sollte sich eine solche Taufe Gottes ohne die Wirksamkeit des Heiligen Geistes denken lassen? Schon die Reformation, die in der Verbindung von Taufe und Geistmitteilung einen Eckpfeiler ihrer Tauflehre sah, kam von daher zu einer Aufweichung der Unterscheidung zwischen anerkanntem Taufvollzug und Mitteilung der Taufgnade<sup>121</sup>, auch wenn sie diese Ansätze nicht zu einer ausgeführten Lehre von der Ketzertaufe entwickelte. Mittlerweile aber hat in allen westlichen Kirchen die Auffassung an Terrain gewonnen, daß keine anerkannte Taufe ohne die gnadenhafte Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu denken sei<sup>122</sup>, und man fragt nach den Konsequenzen, die sich aus dieser Feststellung für die Ekklesiologie ergeben. So wenig diese Entwicklung einfach auf den Einfluß orthodoxer Theologie zurückzuführen ist, so könnte man doch sagen, daß in ihr, allerdings unter der Voraussetzung der *Anerkennung* nicht in der eigenen Kirche vollzogener Taufen, durchaus ein Anliegen jener Theologie zur Geltung gebracht wird.

119 Vgl. o. S. 95 und auch *E. Schlink*: Die Lehre von der Taufe (Leiturgia V), Kassel 1970, 744.804f.

120 *Luther*: Großer Katechismus IV (BSLK 692).

121 *E. Schlink* (vgl. Anm. 119), 743, vgl. auch 744.

122 Vgl. Vaticanum II, Const. Lumen Gentium 15.