

Der Ursprung der christlichen Taufe

GERHARD LOHFINK

Das Problem

Bei der Frage nach dem Ursprung der christlichen Taufe¹ steht man sofort vor einem seltsamen, ja rätselhaften Phänomen: Jesus selbst hat nicht getauft — aber schon die Urgemeinde hat die Taufe als kirchliche und theologische Selbstverständlichkeit praktiziert.

Zunächst einmal: Jesus selbst hat nicht getauft². Die synoptischen Evangelien kennen keine Taufpraxis Jesu. Nur das vierte Evangelium deutet in 3, 22 und in 4, 1 an, Jesus habe eine Zeitlang in Konkurrenz mit Johannes dem Täufer getauft und Anhänger gesammelt. Aber darf man sich auf diese Darstellung verlassen? Sie steht unter dem Verdacht einer ganz bestimmten Tendenz, die auch sonst im Johannesevangelium zu beobachten ist, nämlich der Tendenz, Jesus vom Täufer abzuheben und so die Überlegenheit der Jesusbewegung über die Täuferbewegung zu beweisen³.

In Joh 4, 1 zeigt sich diese Tendenz darin, daß angedeutet wird, Jesus habe viel mehr Menschen getauft und zu Jüngern gemacht als der Täufer⁴. Die Notiz Joh 3, 22 geht in die gleiche Richtung. Sie ist Disposition für ein Gespräch zwischen den Johannesjüngern und Johannes, das die Funktion hat, die heilsgeschichtliche Überlegenheit Jesu über den Täufer zu demonstrieren⁵. Schon zu Beginn dieses Gesprächs müssen die Johannesjünger zugeben: »Dieser Mann da tauft und alle laufen zu ihm« (3, 26). Die Argumentationsrichtung ist auch hier ganz deutlich: Der Tauf-

1. Gastvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster vom 3. 6. 1975. Die Vorlesungsform wurde beibehalten, der Text aber überarbeitet und erweitert.

2. Vgl. W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Tübingen 1911, 1–5; J. Schneider, Der historische Jesus und die urchristliche Taufe, in: H. Ristow — H. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1962, 530–542 (530); H. Thyen, Βάπτισμα μετανοίας εἰς ἕρπεν ἀμαρτιῶν, in: Zeit und Geschichte. R. Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. E. Dinkler. Tübingen 1964, 97–125 (106 f); G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: K. F. Müller — W. Blankenberg (Hrsg.), Liturgia V. Kassel 1970, 1–348 (15); G. Barth, Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament, in: ZThK 70 (1973) 137–161 (147).

3. Vgl. Joh 1, 8. 15. 20. 30 f; ferner R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (HThK IV/1). Freiburg i. Br. 1972, 228 f.

4. Vgl. G. Kretschmar (s. o. Anm. 2) 15.

5. Vgl. Joh 3, 27–30; dazu H. Thyen (s. o. Anm. 2) 106 f; G. Barth (s. o. Anm. 2) 147.

erfolg Jesu dient als Argument für seine Überlegenheit über den Täufer. Vielleicht hat man von seiten der späteren Täufergemeinden⁶ gegen Jesus gerade ins Feld geführt, daß Johannes ja doch viel mehr Erfolg und einen viel größeren Zulauf gehabt habe. Dann könnten Joh 3, 22–30 und 4, 1 als christliche Gegenreaktion begriffen werden. Vielleicht ist der vierte Evangelist auch daran interessiert, die Unabhängigkeit der christlichen Taufe von der Johannestaufe anzudeuten. Als sicherer Beweis dafür, daß Jesus selbst getauft hat, ist seine Darstellung jedenfalls nicht zu gebrauchen.

Im übrigen wird ja dann in Joh 4, 2 die Darstellung, Jesus habe getauft, sofort korrigiert. In einer Parenthese wird nämlich gesagt: »Jesus selbst taufte gar nicht, sondern nur seine Jünger.« Wie immer diese Parenthese zustande gekommen ist — sie scheint das christliche Wissen widerzuspiegeln, daß der irdische Jesus nie getauft hat, wohl aber die Gemeinde⁷.

Schließlich muß man sich darüber im klaren sein, daß die dem Volk (Mk 6, 14) und Herodes Antipas (Mk 6, 16) zugeschriebene Annahme, Jesus sei der ins Leben zurückgekehrte Johannes, entschieden gegen eine parallele Taufstätigkeit Jesu und des Täufers und damit gegen Joh 3, 22–24 und 4, 1 spricht. Denn wenn man damals über Jesus so reden konnte, setzt das doch voraus, daß er erst nach dem Tod des Täufers öffentlich aufgetreten war (vgl. Mk 1, 14 und Apg 13, 25).

Gegen eine Taufstätigkeit Jesu spricht aber vor allem folgende Beobachtung: In der sehr alten Komposition der vorösterlichen Jüngeraussendung, die uns sowohl bei Markus als auch in der Logienquelle überliefert ist⁸, bekommen die Jünger von Jesus den Auftrag, die Kranken zu heilen⁹ und die Nähe der Gottesherrschaft zu proklamieren¹⁰. Aber sie bekommen gerade nicht den Auftrag, eine Taufe zu verkünden oder selbst zu taufen. Da in dem Traditionskomplex der Jüngeraussendung den Jüngern genau das aufgetragen wird, was Jesus selbst tat und was im Zentrum seines Wirkens lag¹¹, dürfen wir schließen: Jesus ist in *diesem* Punkt dem Täufer gerade nicht gefolgt. Er hat nicht getauft, und er hat auch seine Jünger nicht zum Taufen ausgesandt.

Damit wird nun aber die Praxis der Jünergemeinde nach Ostern um so rätselhafter. Denn diese Jünergemeinde tauft von Anfang an und mit der größten

6. Zur Existenz späterer Täufergemeinden vgl. die ausführliche Diskussion der Belege bei J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*. Gembloux 1935, 98–139; ferner R. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger*, in: HJ 77 (1958) 21–38.

7. So auch H. Kraft, *Die Anfänge der christlichen Taufe*, in: ThZ 17 (1961) 399–412 (408) und M. S. Enslin, *John and Jesus*, in: ZNW 66 (1975) 1–18 (8).

8. Mk 6, 7–13; Mt 10, 1. 5–15 / Lk 10, 1–16.

9. Mk 6, 13; Mt 10, 1. 8; Lk 10, 9.

10. Mt 10, 7; Lk 10, 9. 11.

11. So ist es keineswegs selbstverständlich, daß im Traditionskomplex der Jüngeraussendung die *basileia*-Verkündigung eine Rolle spielt, denn sie ist in den frühen Gemeinden schon sehr bald durch andere Verkündigungsinhalte ersetzt worden.

Selbstverständlichkeit¹². Nirgendwo im Neuen Testament gibt es auch nur das kleinste Indiz dafür, daß die Taufe in der Urkirche zunächst noch umstritten gewesen wäre oder daß sie sich erst allmählich hätte durchsetzen müssen¹³. Die Taufe ist keineswegs ein Charakteristikum der griechisch sprechenden Gemeinden, sondern sie muß bereits in der aramäischen Urgemeinde selbstverständliche Praxis gewesen sein¹⁴.

Die Frage ist natürlich: Wie kommt die Urkirche zu einer so selbstverständlichen Taufpraxis — obwohl Jesus selbst nicht getauft hat? Woher hat sie die Taufe übernommen und was war für sie der Grund, überhaupt so etwas wie Taufe zu realisieren?

Auch wenn man der Nachricht von Joh 3, 22, Jesus selbst habe getauft, weniger skeptisch gegenübersteht und ihr historischen Wert zubilligt wie zum Beispiel R. Schnackenburg¹⁵, J. Jeremias¹⁶, J. Becker¹⁷ und E. Linnemann¹⁸, bleibt die skizzierte Schwierigkeit bestehen. Denn wenn Jesus je getauft hat, dann jedenfalls nur eine relativ kurze Zeit — als Schüler des Täufers¹⁹. Wenn Jesus je getauft hat, dann muß er doch bald wieder mit Taufen aufgehört und eine ganz andere Art von Verkündigung begonnen haben, in der die Taufe eben keine Rolle mehr spielte. Wenn er aber bald wieder mit Taufen aufhörte, so muß er dafür schwerwiegende theologische Gründe gehabt haben. Und dann bleibt die Frage: Wieso konnte die Urkirche von neuem mit der Taufe beginnen — gegen die Gründe, die Jesus an einer Fortführung seiner Taufpraxis gehindert hatten? Nimmt man wirklich an, daß Jesus selbst getauft, dann aber eines Tages bewußt mit Taufen aufgehört hat, so verschärft sich das Problem der urchristlichen Taufe eher als daß es sich löst.

Nun gibt es freilich für die gesamte von uns umrissene Problematik eine sehr einfache Lösung. Sie lautet: Die Taufe war deshalb von Anfang an eine Selbstver-

12. So mit Recht R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1961, 41; E. Dinkler, *Art. Taufe*, in: RGG VI. Tübingen 1962, 627–637 (629); K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, in: *Neues Testament und Geschichte*. O. Cullmann zum 70. Geburtstag. Tübingen 1972, 1–14 (1 f.); G. Barth (s. o. Anm. 2) 137.

13. Es gibt keine urkirchliche Institution, die im Neuen Testament so häufig, so breit und so selbstverständlich bezeugt ist wie die Taufe. Vgl. Mt 28, 19; Mk 16, 16; Joh 3, 5; Apg 2, 38. 41; 8, 12. 13. 16. 36. 38; 9, 18; 10, 47 f.; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 3–5; 22, 16; Röm 6, 3 f.; 10, 9 f.; 1 Kor 1, 13–17; 6, 11; 12, 13; 2 Kor 1, 22; 5, 17; Gal 3, 27; Eph 1, 13; 4, 5. 30; 5, 26; Kol 2, 12; 3, 10; Tit 3, 5; Hebr 6, 2. 4; 10, 22. 32; 1 Petr 1, 3; 3, 21; 2 Petr 1, 9; 1 Joh 2, 20. 27; 3, 9; 5, 7 f.

14. Gegen E. Barnikol, *Das Fehlen der Taufe in den Quellschriften der Apg und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten*, in: WZ(H) 6 (1956/7) 593–610. Nach E. Barnikol gab es in der Urgemeinde nur eine »kultlose christliche Geist-Taufe«. Alle gegenteiligen Texte der Apg seien Eintragungen des Lukas in ältere Vorlagen, die noch keine Wassertaufe gekannt hätten. Die Methode, mit deren Hilfe E. Barnikol zu diesem Ergebnis kommt, ist ein Musterbeispiel dafür, wie sich Voreingenommenheit die ihr willkommenen Ergebnisse schafft.

15. R. Schnackenburg (s. o. Anm. 3) 449.

16. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*. Gütersloh 1971, 52 f.

17. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Biblische Studien 63). Neukirchen-Vluyn 1972, 13 f.

18. E. Linnemann, *Jesus und der Täufer*, in: *Festschrift für E. Fuchs*. Hrsg. v. G. Ebeling — E. Jüngel — G. Schunack. Tübingen 1973, 219–236 (220–223).

19. War Jesus eine Zeitlang Täuferschüler? Vgl. die Diskussion bei J. Becker (s. o. Anm. 17) 12–15.

Aber diese Ankündigung erfüllt sich bereits in dem ekstatischen Geschehen von Apg 2, 1–4. Lukas kann nicht verständlich machen, wieso in Apg 2, 38. 41 die Zwölf dann plötzlich doch wieder anfangen, wie der Täufer mit *Wasser* zu taufen. Mir scheint die Tatsache, daß es Lukas nicht gelingt, die urchristliche Taufe unmittelbar auf einen Taufbefehl des Auferstandenen zurückzuführen, äußerst bemerkenswert. In diesem Phänomen muß sich ein Stück der wirklichen Geschichte widerspiegeln.

Die urchristliche Taufe im Horizont der Religionsgeschichte

Waren unsere bisherigen Überlegungen richtig, so ist es jetzt unumgänglich, nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung der christlichen Taufe zu fragen. Wo gibt es im Umkreis der Urgemeinde ein mögliches Vorbild für die christliche Taufe?

In einer frühen Phase der vergleichenden Religionsgeschichte war man hier mit einer Antwort schnell bei der Hand. Man wies hin auf die *antiken Mysterienkulte*. Zu deren Initiationsriten gehörten, neben vielem anderen, auch Besprengungen, Waschungen und Bäder²⁶. In einer Zeit, die von der Entdeckung religionsgeschichtlicher Parallelen zur Bibel fasziniert war, lag es deshalb nahe, die christliche Taufe aus den hellenistischen Mysterienweihen abzuleiten²⁷. Eine solche Ableitung wird heute jedoch nicht mehr ernsthaft diskutiert²⁸. Denn diese älteren Erklärungsversuche müssen mit einem sehr einseitigen Sakramentsbegriff arbeiten. Sie gehen davon aus, daß die Taufe erst im hellenistischen Christentum zu einem Sakrament geworden sei — eben unter dem Einfluß der Mysterienkulte. Nicht nur, daß dieser Sakramentsbegriff fragwürdig ist und daß das vorausgesetzte Entwicklungsschema einseitig und unbeweisbar von einer überscharfen Zäsur zwischen der Urgemeinde

26. Tauchbäder gab es in den Dionysos-Mysterien, in den Mithras-Mysterien und wahrscheinlich in den Eleusinischen Mysterien; rituelle Besprengungshandlungen in den Isis- und Mithras-Mysterien. Vgl. dazu jetzt vor allem *W. D. Berner*, Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum. Göttingen (masch.) 1972, 15, 37 f, 41, 43 f, 54 f, 66, 75, 95–98, 119. Ferner *J. Leipold*, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig 1928, 38–56; *A. Oepke*, Art. βάπτω κ.τ.λ., in: ThW I 527–544 (528 f); *J. Thomas* (s. o. Anm. 6) 317–341; *A. D. Nock*, Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments, in: Mnemosyne 5 (1952) 177–213; *K. Prümm*, Religionsgeschichtliches Handbuch. Rom 1954, 271, 277, 309; *G. Dellling*, Die Taufe im Neuen Testament. Berlin 1963, 17–21; *C. Schneider*, Kulturgeschichte des Hellenismus II. München 1969, 869–888.

27. Meistens unterschied man dabei zwei Phasen: 1. Übernahme der Johannestaufe in der Urgemeinde, 2. Sakramentalisierung (und damit überhaupt erst Konstitution eines Taufsakraments) aufgrund der Mysterienreligionen in den hellenistischen Gemeinden. Eine Zusammenstellung von Vertretern dieser Position gibt *C. Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1924, 161.

28. Vgl. die Skepsis bei *K. Prümm* (s. o. Anm. 26) 331 f; *G. Dellling* (s. o. Anm. 26) 13–21; *G. Kretschmar* (s. o. Anm. 2) 53 f; *A. D. Nock* (s. o. Anm. 26) 200 f; *W. D. Berner* (s. o. Anm. 26) 235.

und den hellenistischen Gemeinden ausgeht, es ist auch noch sehr die Frage, ob die Waschungen der Mysterienkulte überhaupt hinausgingen über die normalen kultischen Reinigungsriten, die damals überall verbreitet und selbstverständlich waren²⁹. Solche allgemeinen kultischen Reinigungsriten finden sich auch im *Judentum*. Richten wir deshalb unseren Blick lieber gleich auf das *Judentum* selbst.

Dort gab es schon seit alttestamentlicher Zeit eine Vielzahl von Waschungen, die ein Israelit an sich vorzunehmen hatte, wenn er kultisch unrein geworden war³⁰. Und fast alles, was mit Zeugung, Geburt und Tod zusammenhing, machte unrein. Hinzu kamen besondere Waschungen für die Priester vor gottesdienstlichen Handlungen³¹. In der nachexilischen Zeit nimmt die Zahl solcher Waschungen im *Judentum* zu³². Vor allem in religiösen Sondergruppen erfreuen sie sich einer immer größeren Beliebtheit. Sie reichen vom Waschen der Hände bis zu vollständigen Tauchbädern. Was im Alten Testament nur den Priestern vorgeschrieben war, wird nun generalisiert und zur allgemeinen Forderung erhoben. Besonders in *Qumran* stoßen wir auf eine letzte Intensivierung der priesterlichen Reinheitsforderungen³³. Die Vollmitglieder der Gemeinschaft nehmen täglich vor der Hauptmahlzeit ein Tauchbad³⁴. Gerade *Qumran* hat uns gelehrt, daß zu dieser Zeit nun auch der Rahmen des rein Ritualen durchbrochen werden kann: Im 3. Kapitel der Gemeinschaftsregel (1 Q S) wird in unmittelbarem Konnex mit dem Thema »Waschungen« über Umkehr und Geistempfang gesprochen³⁵.

Trotzdem sind die Tauchbäder von *Qumran* und überhaupt die rituellen Reinigungsbäder des *Judentums* nicht das eigentliche Vorbild der urchristlichen Taufe gewesen³⁶. Sie kommen vielleicht als allgemeiner Hintergrund in Frage, aber sie können die urchristliche Taufe nicht unmittelbar erklären. Denn sie werden eben ständig wiederholt und erneuert. Sie begleiten das Leben bis zum Tod³⁷. Demgegen-

29. Vgl. im einzelnen *J. Thomas* (s. o. Anm. 6) 317–339; *A. Oepke*, Art. *λοῦω* κ.τ.λ., in: *ThW IV* 297–309 (298–302); *G. Dellling* (s. o. Anm. 26) 13–21. *W. D. Berner* warnt in seiner sehr sorgfältigen Arbeit über die Initiationsriten der Mysterienkulte davor, die dort begegnenden Aspersion- und Immersionsriten überhaupt als »Taufen« zu bezeichnen. (S. o. Anm. 26) 15, 96.

30. Vgl. zum folgenden: *W. Brandt*, Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im *Judentum* (BZAW 18). Gießen 1910, 13–30; *J. Thomas* (s. o. Anm. 6) 341–356; *A. Oepke* (s. o. Anm. 29) 302–304; *G. R. Beasley-Murray* (s. o. Anm. 20) 1–10; *G. Dellling* (s. o. Anm. 26) 22–25; *W. Bieder*, Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament. Zürich 1966, 24–28.

31. Vgl. *Ex* 29, 4; 30, 17–21; 40, 12; *Lev* 8, 6; 16, 4, 24; *Num* 8, 6 f; 19, 7 u. v. a.

32. Vgl. besonders *Joma* 3, 3: »An diesem Tag (= am Versöhnungstag) mußte der Hohepriester fünfmal ins Bad steigen und zehnmals die Heiligung vornehmen (= Hände und Füße waschen).«

33. Vgl. *G. Dellling* (s. o. Anm. 26) 25–29; *H. Braun*, *Qumran und das Neue Testament II*. Tübingen 1966, 9.

34. *Josephus*, *bell. II*, 129, 138. Vgl. 1 QS 3, 4–9; 5, 13 f; CD 10, 10–13.

35. Vgl. *J. Gnillka*, Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, in: *RQ* 3 (1961) 185–207 (189, 192, 195).

36. So auch *G. Dellling* (s. o. Anm. 26) 27 f; *H. Braun* (s. o. Anm. 33) 25–29; *G. Barth* (s. o. Anm. 2) 144 f.

37. Eine Taufe, das heißt ein Tauchbad mit Initiationscharakter, hat sich in *Qumran* nicht nachweisen lassen. So mit Recht *J. Gnillka* (s. o. Anm. 35) 191 und *H. Braun* (s. o. Anm. 33) 6 f gegen

über wird die urchristliche Taufe nur ein einziges Mal gespendet. Sie kann gerade nicht wiederholt werden.

So wird verständlich, daß sich der Blick der Forscher schon sehr früh auf die jüdische *Proselytentaufe*³⁸ gerichtet hat. Bei ihr ist genau das gegeben, was wir bei den übrigen rituellen Reinigungsbädern vermißt haben: die Proselytentaufe ist ein *einmaliges* Geschehen. Sie ist Initiationsritus. Sie wurde an denjenigen Heiden vollzogen, die zum Judentum übertraten, und zwar nach der Beschneidung. Sie wurde vollzogen durch ein vollständiges Untertauchen, sie war verbunden mit einer Art Taufansprache³⁹, und sie nahm den betreffenden Heiden endgültig in die Gemeinschaft Israels auf, indem sie ihn von aller heidnischen Unreinheit befreite.

Im übrigen zeigen sich dann später im christlichen Taufritus manche Details, die von der Proselytentaufe übernommen sein könnten — zum Beispiel die Vorschrift, daß Frauen nicht mit Schmuck und mit eleganten Frisuren, sondern nur mit aufgelöstem Haar in das Taufwasser hinabsteigen dürfen⁴⁰. Aber trotz aller Gemeinsamkeiten und trotz mancher sekundärer Verbindungen kommt auch die Proselytentaufe als unmittelbares Vorbild für die christliche Taufe nicht in Frage, und zwar aus drei Gründen:

1. Bei der Proselytentaufe handelt es sich um eine *Selbsttaufe*. Die anwesenden Juden (zwei, nach späterer Tradition drei Rabbinenschüler) sind lediglich Zeugen für den Taufakt⁴¹; sie werden niemals »Taufende« oder »Täufer« genannt. Demgegenüber hat die christliche Taufe nie als Selbsttaufe gegolten. Für sie ist das Gegenüber von Taufendem und Getauften von Anfang an konstitutiv.

2. Die Proselytentaufe wird nur *Heiden* gespendet, niemals Juden. Der urchristliche Ruf zur Taufe hingegen richtet sich zunächst ausschließlich an die Adresse von Juden. Israel soll sich taufen lassen und soll so Rettung finden⁴². Auch diese je verschiedene Blickrichtung trennt die urchristliche Taufe von der Proselytentaufe.

O. Betz, Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament, in: RQ 1 (1958/9) 213–234 (216–220). Das »in den Bund eintreten« geschah in Qumran nicht durch ein Tauchbad, sondern durch einen feierlichen Eid, der wahrscheinlich im Rahmen eines jährlichen Bundeserneuerungsfestes abgelegt wurde. Vgl. W. D. Berner (s. o. Anm. 26) 200–207.

38. Zur Proselytentaufe vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III. Leipzig 1909 (= Hildesheim 1964), 181–188; W. Brandt (s. o. Anm. 30) 57–62; P. Billerbeck I, 102–112; J. Leipoldt (s. o. Anm. 26) 2–25; A. Oepke (s. o. Anm. 26) 533 f.; J. Thomas (s. o. Anm. 6) 356–374; H. H. Rowley, Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John, in: HUCA 15 (1940) 313–334; J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen 1958, 28–50; G. R. Beasley-Murray (s. o. Anm. 20) 18–31; G. Dellling (s. o. Anm. 26) 30–38; W. Bieder (s. o. Anm. 30) 28–34.

39. Zwei (nach späterer Tradition drei) Gelehrtschüler sind als Zeugen anwesend und legen dem Täufling vor dessen Untertauchen eine Anzahl von jüdischen Pflichtgeboten aus. Vgl. P. Billerbeck I, 110.

40. Vgl. W. C. von Unnik, Les cheveux défaits de femmes baptisées, in: Vigiliae Christianae 1 (1947) 77–100; J. Jeremias (s. o. Anm. 38) 34–44 (zum Teil unkritisch).

41. Vgl. P. Billerbeck I, 110 f.; J. Leipoldt (s. o. Anm. 26) 16.

42. Vgl. App 2, 14. 22. 36. 38. 41.

3. Vor allem aber fehlt der Proselytentaufe jede *eschatologische* Motivation⁴³. Wie wir noch sehen werden, steht demgegenüber die urchristliche Taufe in einem hocheschatologischen Kontext — wenigstens zu Beginn. Schon an dieser Stelle sei gesagt: Nur wenn man die unmittelbar nach Ostern gegebene Situation angespannter Naherwartung in Rechnung stellt, kann die Entstehung der urchristlichen Taufe überhaupt verständlich gemacht werden.

Aus den drei genannten Gründen kommt auch die jüdische Proselytentaufe als unmittelbares Vorbild für die christliche Taufe nicht in Frage⁴⁴, ganz abgesehen davon, daß es gar nicht sicher ist, ob sie sich in Palästina bereits in der ersten Hälfte des 1. Jhs. durchgesetzt hatte⁴⁵.

Wenn das alles so ist, dann fällt nun aber der Blick fast notwendig auf die Taufe, die *Johannes der Täufer* gespendet hat. Denn diese Taufe ist gerade keine *Selbsttaufe* gewesen, zu der Johannes nur aufgerufen hätte oder bei der er nur Zeuge gewesen wäre. Wir wissen zwar nicht, wie die Johannestaufe im einzelnen vollzogen wurde — aber eines ist sicher: Johannes muß dabei eine aktive Rolle gespielt haben⁴⁶. Die Leute ließen sich *von ihm* taufen — ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ — sagt Markus in 1, 5. Auch die Tatsache, daß Johannes den Beinamen »der Täufer« erhielt⁴⁷, zeigt wohl, daß er selbst die Taufe vollzog und daß dies damals durchaus als etwas Besonderes empfunden wurde. Charakteristisch für die Johannestaufe ist außerdem, daß sie sich gerade an die Adresse *Israels* richtet⁴⁸. »Glaubt ja nicht«, sagt der Täufer seinem eigenen Volk, »ihr könntet dem kommenden Zorngericht entgehen, weil ihr Abraham zum Vater habt« (Lk 3, 7. 8). Die Beschneidung an sich nützt also nichts. Israel muß sich in einer Taufe der Umkehr Gott wieder zuwenden. Konstitutiv für die Johannestaufe ist schließlich drittens ihre *Einmaligkeit*. Sie ist ein-

43. Eschatologische Motivation findet sich lediglich in Sib 4, 161–169: »Badet den ganzen Leib in immerfließenden Flüssen, und die Hände zum Himmel ausstreckend bittet um Vergebung.« Aber gerade bei diesem Text ist ein klarer Bezug zur Proselytentaufe überhaupt nicht nachzuweisen. Vgl. W. Michaelis, Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe, in: Judaica 7 (1951) 81–120 (115–120).

44. So auch R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 41961, 42; P. Vielhauer, Art. Johannes der Täufer, in: RGG III. Tübingen 31959, 804–808 (806); J. Schneider (s. o. Anm. 2) 531 f; G. Barth (s. o. Anm. 2) 143 f.

45. Gegenüber einem Frühansatz sind skeptisch: W. Michaelis (s. o. Anm. 43) 100–115; T. M. Taylor, The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism, in: NTS 2 (1955/6) 193–198; P. Vielhauer (s. o. Anm. 44) 806; G. Dellling (s. o. Anm. 26) 37. — Für Frühansatz: J. Jeremias, Proselytentaufe und Neues Testament, in: ThZ 5 (1949) 418–428 (421–427).

46. Vgl. W. Michaelis (s. o. Anm. 43) 119 f; P. Vielhauer (s. o. Anm. 44) 805; J. Becker (s. o. Anm. 17) 38.

47. Vgl. Josephus, ant. XVIII, 116; Mt 3, 1; 11, 11 f; 14, 2. 8; 16, 14; 17, 13; Mk 6, 25; 8, 28; Lk 7, 20. 33; 9, 19.

48. Daß es dem Täufer um Israel geht, zeigt paradoxerweise gerade Lk 3, 8. Allerdings will er keinen »heiligen Rest« konstituieren oder irgendeine andere Art von neuer Gemeinschaft. Er sagt *Gesamtisrael* das drohende Gericht an, und er will *Gesamtisrael* angesichts dieses Gerichts zur Umkehr führen.

maliges und nicht wiederkehrendes Angebot Gottes an Israel. Es gibt keine *paenitentia secunda*.

Diese drei Elemente — das Gegenüber von Täufer und Täufling, die Ausrichtung der Taufe auf Israel und ihre absolute Einmaligkeit — verbinden Johannestaufe und urchristliche Taufe so auffällig miteinander, daß die Konsequenz unausweichlich ist: beide Taufen haben etwas miteinander zu tun⁴⁹. Im übrigen spricht auch deshalb alles für die Verbindung zwischen Johannestaufe und urchristlicher Taufe, weil eben von Anfang an ein enger geschichtlicher Zusammenhang zwischen der Täuferbewegung und der Jesusgemeinde besteht: Jesus selbst und ein Teil seiner späteren Anhänger haben sich von Johannes taufen lassen⁵⁰, und die Gestalt des Täufers nimmt in der urchristlichen Überlieferung einen erstaunlichen und unübersehbaren Platz ein⁵¹.

Die urchristliche Taufe und die Verkündigung des Täufers

Das bis jetzt Gesagte kann sich heute zwar auf einen breiten exegetischen Konsens stützen. Weitaus die Mehrzahl der Forscher leitet die urchristliche Taufe aus den oben aufgezählten Gründen weder von einem unmittelbaren Taufbefehl Jesu, noch von den Tauchbädern in Qumran, noch von der Proselytentaufe, sondern allein von der Johannestaufe ab⁵². Aber das Dunkel um den Ursprung der christlichen Taufe ist damit längst nicht aufgehellt. Im Gegenteil! Die Dunkelheit ist jetzt eher noch größer geworden. Denn wenn es stimmt, daß zwischen der Johannestaufe und der urchristlichen Taufe so tiefe Gemeinsamkeiten bestehen, stellt sich doch die Frage: Wie kommt eigentlich die Urgemeinde dazu, auf die Johannestaufe zurückzugreifen, wo doch Jesus, ihr Herr, auf die Johannestaufe gerade nicht zurückgegriffen hatte?

Auch an dieser Stelle der Diskussion bietet sich wieder eine sehr glatte und einfache Lösung an: Hat denn nicht der Täufer den kommenden Messias angekündigt — den, der nach ihm kommt?⁵³ Und hat er nicht gesagt, daß dieser kommende

49. Hierfür spricht allein schon die sorgfältige *Abhebung* der christlichen Taufe von der Johannestaufe. Vgl. Mk 1, 8; Joh 1, 33; Apg 1, 5; 11, 16; 19, 1–7. G. Barth (s. o. Anm. 2) 140 sagt zu Recht: »Eine entsprechende Abhebung von der Proselytentaufe begegnet . . . nirgends.«

50. J. Becker (s. o. Anm. 17) 66–104 hat in beeindruckender Weise versucht, Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und Johannes herauszuarbeiten und sie aus einer anfänglichen Bindung Jesu an den Täufer zu erklären. Diesem Problem muß weiter nachgegangen werden.

51. Sein Name wird im Neuen Testament nicht weniger als 89mal genannt.

52. Vgl. etwa W. Heitmüller (s. o. Anm. 2) 10 f; C. Clemen (s. o. Anm. 27) 160 f; N. A. Dahl, *The Origin of Baptism*, in: *Interpretationes*. Festschrift S. Mowinckel. Oslo 1955, 36–52 (36); R. Bultmann (s. o. Anm. 44) 42; E. Dinkler (s. o. Anm. 12) 629; J. Schneider (s. o. Anm. 2) 535; R. Pesch, *Zur Initiation im Neuen Testament*, in: *LJ 21* (1971) 90–107 (91); K. Aland (s. o. Anm. 12) 3; G. Barth (s. o. Anm. 2) 147–149.

53. Vgl. Mt 3, 11; Mk 1, 7; Lk 3, 16; Joh 1, 27; Apg 13, 25.

Messias mit heiligem Geist taufen würde?⁵⁴ Mußte nicht die nachösterliche Jünger-gemeinde in dem Augenblick, da sie ihre so charakteristischen Geisterfahrungen machte, die Ankündigung des Täufers erfüllt sehen und sich eben dadurch berech-tigt fühlen, ihre Geisterfahrungen als Geist-Taufe zu institutionalisieren? Von der Ankündigung des Täufers, der kommende Messias werde mit heiligem Geist taufen, zur Einführung der urchristlichen Taufe scheint so ein sehr glatter Weg, ein Weg in eindeutigen Richtungssinn, zu führen.

Und doch ergeben sich auch hier schwerwiegende Fragen: Während der Täufer bei *Markus* nur von einer künftigen Geisttaufe spricht, spricht er in der *Logien-quelle* von einer Taufe »durch heiligen Geist und durch Feuer« (Mt 3, 11 par Lk 3, 16), und es ist klar, daß die Logienquelle hier ein viel älteres Stadium der Tradition repräsentiert als *Markus*⁵⁵. Hat der Täufer also von einer künftigen Geist- und Feuer-Taufe gesprochen?

Die Feuertaufe, die nichts anderes ist als das glühende Zorngericht, das sich über Israel ergießen wird⁵⁶, paßt auf jeden Fall ausgezeichnet in seine Gerichtspredigt. Im Mittelpunkt der Täuferpredigt steht ja der Gerichtsgedanke: »Wer hat euch gesagt, ihr könntet dem kommenden Zorn entrinnen? . . . Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen« (Lk 3, 7. 9). Die Wassertaufe, die Johannes Israel predigt, ist die einzige und letzte Möglichkeit, unversehrt durch das bevorstehende Gericht Gottes hindurchzukommen: die Wassertaufe versiegelt gegen das Feuer-gericht⁵⁷. Paßt nun aber in diese strenge Antithese von rettender Wassertaufe und vernichtender Feuertaufe noch eine messianische Geisttaufe hinein?⁵⁸

Sieht man genau zu, so wird die Antithese damit zwar nicht aufgehoben, wohl aber verkompliziert und eben dadurch ihrer Wirkung beraubt. Diese Abschwächung der Antithese wäre nur dann nicht gegeben, wenn man mit *R. Eisler* und anderen⁵⁹ annehmen dürfte, daß ἄγιον sekundär zugewachsen ist und πνεῦμα einmal unmittelbar zu πῦρ gehört hat — so daß also im zweiten Glied der Antithese ursprünglich gar nicht von heiligem Geist, sondern von einem vernichtenden *Feuersturm* die Rede gewesen wäre. Immerhin ist das Motiv des Feuersturms für die alttestamentliche und jüdische Eschatologie belegt⁶⁰.

54. Vgl. Mk 3, 11; Mk 1, 8; Lk 3, 16.

55. Vgl. im einzelnen *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle (NtA NF 8). Münster 1972, 19–22. — *S. Schulz* (Q. Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich 1972, 368) meint sogar, daß in der Logienquelle nur von der Feuertaufe die Rede gewesen sei.

56. Das Motiv des Gerichtsfeuers ist im Alten Testament und im frühen Judentum überaus häufig anzutreffen. Vgl. den Überblick bei *J. Becker* (s. o. Anm. 17) 27 f.

57. Vgl. *H. Thyen* (s. o. Anm. 2) 98; *P. Hoffmann* (s. o. Anm. 55) 28 f.

58. Man hat gelegentlich erwogen, ob hier »heiliger Geist« nicht ambivalent zu verstehen sei: als Geist Gottes, der die Guten heiligt und die Sünder vernichtet. Dann wäre von einem einzigen Geschehen die Rede, das sich verschieden auswirkt. Aber dann sollte im Text auch nur vom »heiligen Geist« (der Heiligung und des Gerichts) die Rede sein.

59. *R. Eisler*, The Messiah Jesus and John the Baptist, 275–280. Vgl. *E. Best*, Spirit-Baptism, in: NT 4 (1960) 236–243 (240).

60. Vgl. vor allem Jes 4, 4; 29, 6; 30, 27 f.; 4 Esr 13, 27. Hinter »Sturm und Feuer« als Gerichts-

Gegen die Annahme, daß Johannes eine Taufe mit heiligem Geist angekündigt hat, spricht noch eine weitere Beobachtung: Seine Ankündigung einer Feuertaufe wird traditions-geschichtlich dadurch bestätigt, daß das Motiv des Gerichtsfeuers innerhalb der Täuferüberlieferung in zwei weiteren Logien auftaucht, nämlich in Mt 3, 10 (par Lk 3, 9) und Mt 3, 12 (par Lk 3, 17). Hingegen gibt es in dieser Überlieferung über Mt 3, 11 (par Lk 3, 16) hinaus kein einziges Logion mit dem Motiv des heiligen Geistes⁶¹. Die Ankündigung einer Geisttaufe durch Johannes würde ja auch voraussetzen, daß er nicht nur Gerichtsprediger, sondern sozusagen im gleichen Atemzug Heilsprediger gewesen wäre⁶². Aber war er das? In der Täuferüberlieferung finden sich dafür keinerlei Anhaltspunkte⁶³.

Schließlich ist auch noch zu fragen: Hat sich der Täufer wirklich als Vorläufer eines kommenden Messias oder sonst einer eschatologischen Gestalt, die mit heiligem Geist taufen würde, verstanden? Auch wenn man davon ausgeht, daß der Kommende, von dem er spricht, eine Figur im eschatologischen Drama ist, die sich von Gott selbst unterscheidet⁶⁴, wäre es für das Judentum doch völlig singular, daß eine solche Gestalt den Geist der Endzeit übereignen könnte. Die eschatologische Geistverleihung ist nach jüdischer Auffassung einzig und allein Gottes Sache, niemals die des Messias oder des Menschensohns⁶⁵. J. Becker betont zu Recht⁶⁶: »Erst die christliche Gemeinde läßt neben Gott auch Jesus Christus Geistvermittler sein.«

Umgekehrt ist zu bedenken, daß sich in der christlichen Tradition von Anfang an eine starke Tendenz beobachten läßt, Johannes zum Vorläufer, zum Vorausverkündiger, ja zum Zeugen Jesu zu machen⁶⁷. Desgleichen eine starke Tendenz, seine Taufe von der christlichen Taufe abzuheben⁶⁸. In der Antithese: Ich habe euch mit Wasser getauft, aber nach mir kommt einer, der euch mit heiligem Geist taufen wird (vgl. Mk 1, 7 f), vereinigen sich beide Tendenzen. Der Verdacht ist deshalb groß, daß hier bereits ein sekundäres, christliches Interpretationsschema an den Täufer angelegt wird.

motiv steht die landwirtschaftliche Praxis Palästinas: das Getreide wird im Sturmwind geworfelt und anschließend die Spreu im Feuer verbrannt. Mt 3, 12 (par Lk 3, 17) bestätigt also die Auffassung R. Eislers (s. o. Anm. 59).

61. In der Verkündigung Jesu spielt der heilige Geist ebenfalls keine Rolle.

62. So wenig überzeugend: H. Schürmann, Das Lukasevangelium I (HThK III/1). Freiburg i. Br. 1969, 171, 175–177.

63. J. Becker (s. o. Anm. 17) 21 sagt zu Recht: »Johannes der Täufer ist grundsätzlich überhaupt nicht als ein Heilsprophet aufgetreten, sondern er ist zunächst als prophetischer Bußverkündiger hinreichend charakterisiert. Das unerbittliche Gericht ist sein Leitthema.«

64. In der sehr alten Erzählung Lk 1, 5–25. 57–80 wird der Täufer als unmittelbarer Wegbereiter Gottes selbst dargestellt (vgl. V. 17). Auch die alttestamentliche (vgl. Jes 10, 33 f) Topik und die *passiva divina* in Mt 3, 10 (par Lk 3, 9) könnten dafür sprechen, daß für den Täufer der »Kommende« Gott selber ist. So zum Beispiel H. Thyen (s. o. Anm. 2) 100. Mir scheint es allerdings noch wahrscheinlicher, daß er mit dem »Kommenden« die eschatologische Figur des Menschensohnes meint. Vgl. die instruktive Diskussion bei J. Becker (s. o. Anm. 17) 34–36.

65. Vgl. E. Schweizer, Art. πνεῦμα, in: ThW VI 397; E. Best (s. o. Anm. 59) 236; J. Becker (s. o. Anm. 17) 24. — Test Jud 24 ist bereits ein christlicher Text.

66. J. Becker (s. o. Anm. 17) 24.

67. So Mt 3, 14; 11, 10; 17, 10–13; Mk 1, 8; Lk 1, 39–45; Joh 1, 6–8. 15. 19–34; Apg 13, 25. Vgl. M. S. Enslin (s. o. Anm. 7) 1–4.

68. Vgl. Anm. 49.

Solange dieser Verdacht besteht, scheint es mir nicht möglich, die urchristliche Taufpraxis aus einer vom Täufer angekündigten Geisttaufe abzuleiten. Ich gehe wegen der angeführten Schwierigkeiten davon aus, daß in der frühesten Urgemeinde das Phänomen der Geisterfahrung und die konkrete Taufpraxis zunächst noch für kurze Zeit nebeneinander herlaufen und erst sekundär miteinander verbunden werden⁶⁹. Ich gehe ferner davon aus, daß Johannes zwar eine Feuertaufe, aber keine Geisttaufe angekündigt hat. Nimmt man diese vorsichtigeren Position ein, so bleibt die Frage, die wir uns gestellt haben, natürlich noch immer unbeantwortet: Warum greifen die Jesusjünger nach Ostern auf die Johannestaufe zurück? Ich möchte im folgenden zu dieser Frage einen eigenen Rekonstruktionsversuch vorgehen. Allerdings geht es mir dabei nicht um ein Rekonstruieren um des Rekonstruierens willen. Vielmehr soll dieser Rekonstruktionsversuch und die ganze Zuspitzung, auf die ich die Frage nach dem Ursprung der christlichen Taufe gebracht habe, helfen, den ursprünglichen *theologischen* Sinn dieser Taufe besser zu verstehen. Also noch einmal: Die Frage lautet: Warum greifen die Jesusjünger nach Ostern über Jesus hinweg und anscheinend geradezu gegen die Praxis Jesu auf die Johannestaufe zurück?

Die urchristliche Taufe und die Johannestaufe

Man kann die gestellte Frage nur dann befriedigend beantworten, wenn man sich die tiefen Gemeinsamkeiten zwischen der Situation des Täufers und der Situation der Urgemeinde vor Augen hält. Wir hatten gesehen: Konstitutiv für die Johannestaufe ist ihre Einmaligkeit. Johannes verkündet seine Taufe als ein einmaliges, nicht wiederkehrendes Angebot Gottes an Israel.

Frägt man nach dem Grund für diese Einmaligkeit der Johannestaufe, kann die Antwort nur lauten: Sie ist einmalig und unwiederholbar, weil sie im Kontext *eschatologischer* Verkündigung steht. Der Täufer lebt in einer unmittelbaren Naherwartung des Endes⁷⁰. Er weiß: Es ist keine Zeit mehr. Die Taufe ist das letzte Angebot Gottes an Israel, bevor der Gerichtstag anbricht. In derselben hochgespannten Naherwartung des Endes lebt nun aber auch Jesus⁷¹, und in derselben Naherwartung lebt die Urgemeinde. Durch die Ostererscheinungen muß sich die Naherwartung der Jesusjünger sogar noch vertieft und intensiviert haben⁷².

69. Das anfängliche *Nebeneinander* von Geisterfahrung und Taufpraxis scheint sich noch widerzuspiegeln in Apg 2, 1–4; 8, 14–17 und 10, 44–48.

70. Das zeigen vor allem Mt 3, 10 par Lk 3, 9 und Mt 3, 12 par Lk 3, 17.

71. Vgl. G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71). Freiburg i. Br. 1975, 38–81 (41–50).

72. Vgl. J. Jeremias (s. o. Anm. 16) 293–295.

Nun ist es allerdings keineswegs so, daß die Jünergemeinde der Wiederkunft Jesu und dem nahen Weltende untätig entgegenseht. Sie weiß sich gesandt — und zwar gesandt an Israel. Diese Sendung an das Haus Israel geht bereits auf den irdischen Jesus zurück. Es sei nur hingewiesen auf die Symbolzahl der zwölf Jünger und auf das Faktum der Jüngeraussendung⁷³. Die Aussendung der Jünger an Israel erneuert und vertieft sich dann in den Ostererscheinungen⁷⁴. Allerdings müssen wir uns hüten, an dieser Stelle bereits den Horizont der späteren Heidenmission einzutragen. Auch die nachösterliche Jünergemeinde weiß sich vorerst nur an das »Haus Israel« gesandt⁷⁵. Sie will ganz Israel angesichts des nahen Endes zur Umkehr führen und sammeln⁷⁶ — zu dem wahren, endzeitlichen Israel, das Gott wohlgefällig ist. Man könnte es auch so formulieren: In der nachösterlichen Gemeinde gibt es zwei Grundkonstanten, die Theologie und Praxis entscheidend prägen: eine *eschatologische* Grundkonstante: die Erwartung des nahen Endes; und eine *ekkesiologische* Grundkonstante: der Versuch, das wahre Israel zu sammeln und zusammenzuführen, bevor das Ende anbricht.

Diese Anfangssituation nach Ostern mit ihrer eschatologischen und ekkesiologischen Grundkonstante deckt sich nun aber so genau mit der Situation beziehungsweise dem Situationsverständnis des Täufers, daß es nicht verwundern kann, wenn die Urgemeinde gerade auf das entscheidende Instrument des Täufers zur eschatologischen Sammlung und Versiegelung Israels zurückgreift — auf die Taufe. Wie beim Täufer ist auch bei ihr die Taufe eschatologisches Sakrament⁷⁷: wirkmächtiges Zeichen der Sammlung, der Reinigung und der Versiegelung Israels für das nahe Ende.

Daß wir im Neuen Testament fast keine Tauftexte haben, in denen diese eschatologische Grundstruktur der urchristlichen Taufe noch deutlich wird, darf uns nicht befremden. Denn wir haben dort auch sonst nur noch relativ wenig Texte, die über Institutionen der frühesten Gemeinde exakt Auskunft geben. Immerhin scheint sich die eschatologische Grundstruktur der urgemeindlichen Taufe noch in einigen Texten widerzuspiegeln:

Auffällig ist zum Beispiel die Mahnung in Eph 4, 30: »Beleidigt nicht den heiligen Geist Gottes, mit dem ihr versiegelt wurdet auf den Tag der Erlösung hin.« Auffällig deshalb, weil sonst im Epheserbrief die traditionelle futurische Eschatologie stark gegenüber einer präsentischen zurücktritt⁷⁸. Wenn hier die Taufe, die als Versiegelung mit dem heiligen

73. Mk 6, 7–13; Mt 10, 1. 5–15; Lk 10, 1–16.

74. Den Höhepunkt der uns vorliegenden Ostererzählungen bildet jeweils das Sendungsmotiv. Vgl. Mt 28, 19 f; Mk 16, 15 f; Lk 24, 47 f; Joh 20, 21; 21, 15–17; Apg 1, 8. Es muß sich dabei um eine genuine Ostererfahrung handeln.

75. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat das noch gewußt. Seine Darstellung der Entwicklung ist sachgemäß. Vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekkesiologie (StANT 39). München 1975, 47–84, 98.

76. So mit Recht H. Kraft, Die Anfänge des geistlichen Amtes, in: ThLZ 100 (1975) 81–98 (84).

77. Wortprägung von A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen ⁶1951, 424.

78. Vgl. J. Gnllka, Der Epheserbrief (HThK X/2). Freiburg i. Br. 1971, 122–128.

Geist umschrieben wird, als unmittelbar auf den Tag der Endereignisse ausgerichtet erscheint, so dürfte in dieser Vorstellung eine viel ältere Tauftheologie zutage treten⁷⁹.

Noch wichtiger ist Offb 7, 1–8, wo von der Versiegelung der 144 000 die Rede ist. Obwohl dieser Vorgang einen klaren alttestamentlichen Hintergrund hat, nämlich Ez 9, scheint er hier die Taufe zu meinen⁸⁰. Die 144 000 stehen für das aus den Juden gesammelte wahre Israel. Sie sind das endzeitlich restituierte Zwölfstämmevolk – aus jedem Stamm 12 000 Versiegelte. Die Restitution des Zwölfstämmevolkes geschieht durch nichts anderes als durch die Versiegelung, das heißt durch die Taufe. Entscheidend aber ist, daß diese Versiegelung durch die Taufe unmittelbar im Hinblick auf die Wehen und Strafgerichte der Endzeit vollzogen wird: Die Taufe rettet vor dem Gericht. Ist unsere Interpretation richtig, so spiegelt der Text Offb 7, 1–8, der älteres palästinensisches Traditionsmaterial enthält, die Geschichtsdeutung und Tauftheologie der Urgemeinde wider: Durch das Siegel der Taufe wird das wahre Israel versammelt und auf das nahe Ende zugerüstet. Die Nähe zu Eph 4, 30 ist unübersehbar.

Einen weiteren Text bietet schließlich das 2. Kapitel der Apostelgeschichte. Dort heißt es in Vers 40, unmittelbar nach der Aufforderung zur Taufe, die Petrus an die Repräsentation Israels⁸¹ richtet: »Laßt euch erretten aus diesem tückischen Geschlecht.« Das muß ursprünglich bedeutet haben: Laßt euch angesichts des nahen Endes durch Umkehr und Taufe, die in das wahre Israel eingliedern, vor dem Gericht retten! Die eschatologische Spitze der so verstandenen Mahnung wird bestätigt durch die Tatsache, daß es nach Apg 2 keinen Taufunterricht und keine Taufvorbereitung im eigentlichen Sinne gibt. Sofort am Pfingsttag werden 3000 Menschen getauft (Apg 2, 41). In dieser Notiz spiegelt sich wohl noch etwas von der Wirklichkeit des Anfangs wider. Die Zeit drängte. Es blieb nur noch eine kurze Zwischenzeit bis zur Wiederkunft des Menschensohns. In dieser Zwischenzeit sollte das wahre Israel durch das Siegel der Taufe zugerüstet und gesammelt werden⁸².

Nur von der Parallelität der eschatologischen Grundsituation her kann also die Übernahme der Johannestaufe nach Ostern verständlich werden. Die Urgemeinde greift auf das eschatologische Versiegelungszeichen des Johannes zurück, weil in diesem Zeichen gerade das sinnenfällig wird, worum es ihr geht und was ihr Auftrag ist: die Sammlung und Zurüstung Israels angesichts des nahen Endes.

Ist diese These richtig, so bleibt freilich noch immer eine entscheidende Frage offen. Nämlich die Frage: Warum hat dann Jesus selbst nicht getauft? Warum hat Jesus die Taufpraxis des Johannes nicht fortgeführt, obwohl sich doch auch bei ihm die eschatologische und ekklesiologische Grundkonstante findet, von der oben die Rede war: Auch Jesus will Israel angesichts des nahen Endes sammeln und für Gott zurüsten⁸³. Der Versuch, die urchristliche Taufe aus der Taufe des Johannes ab-

79. Zur Taufe als *Rettung vor dem Gericht* vgl. auch 1 Petr 3, 21.

80. So auch E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11). Göttingen 1966, 49; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HINT 16a). Tübingen 1974, 126.

81. Zur Frage der Adressaten vgl. G. Lohfink (s. o. Anm. 75) 48 f.

82. Die Apostelgeschichte bietet noch eine ganze Reihe von Belegen für »Schnelltaufen«, die nur von der urchristlichen Naherwartung her zu begreifen sind, selbst wenn das der jetzige Kontext nicht mehr weiß. Vgl. 8, 36–38; 9, 18; 10, 44–48; 16, 33. Ausgesprochene Taufkatechese wird erst greifbar in Hebr 6, 2 und Did 7, 1.

83. Vgl. den ausgezeichneten Beitrag von H. Geist, *Jesus vor Israel – der Ruf zur Sammlung*, in: K. Müller (Hrsg.), *Die Aktion Jesu und die Reaktion der Kirche*. Würzburg 1972, 31–64.

zuleiten, vermag erst dann zu befriedigen, wenn plausibel wird, weshalb Jesus die Johannestaufe nicht übernommen hat und weshalb die Urgemeinde sie dann doch übernehmen konnte. Beides läßt sich nun aber zeigen:

Zunächst: Jesus konnte die Johannestaufe nicht übernehmen. Er konnte es deshalb nicht, weil er — bei aller Gemeinsamkeit mit dem Täufer — in seiner Verkündigung doch wesentlich andere Akzente setzt: Die Johannestaufe steht im Kontext einer dezidierten Gerichtspredigt. Sie bedeutet Rettung vor dem drohenden Zorngericht. Hätte Jesus die Johannestaufe übernommen, so hätte man seine Botschaft notwendig im Sinne der Gerichtspredigt des Täufers verstehen müssen. Für Jesus ist jedoch nicht die Ankündigung des *Gerichts* konstitutiv, sondern die Ankündigung des *Heils*. Jesus sagt nicht: Kehrt um, damit ihr im Gericht gerettet werdet, sondern er sagt: Das Heil ist da, deshalb kehrt um⁸⁴. Jesus verkündet die befreiende, aufrichtende und Erbarmen schenkende Nähe Gottes. Und zwar so, daß Gott und die Gottesherrschaft in seinem Tun schon verborgen anwesend sind. In seinem Heilsruf, in seinen Heilungen, in seiner Annahme der Sünder vergegenwärtigt Jesus bereits zeichenhaft die Nähe und die Zuwendung Gottes. Das Tun Jesu hat also genauso wie das Tun des Täufers eine zeichenhaft-sakramentale Dimension. Es bezeichnet jedoch nicht vorwegnehmend die Errettung vor dem Gericht, sondern es vergegenwärtigt den verzeihenden und sich erbarmenden Gott. Gerade diese Sinnmitte seiner Predigt hätte Jesus durch die Übernahme beziehungsweise durch die Weiterführung der Johannestaufe verdeckt⁸⁵.

Hingegen konnte die Urkirche ohne weiteres auf die Johannestaufe zurückgreifen, denn sie konnte es nun im Rückblick und Rückgriff auf Jesus tun. *Sie konnte, im Gegensatz zu Jesus, die Johannestaufe übernehmen, weil sie sie gleichzeitig so modifizieren konnte, daß alles, was Jesus an Neuem gesetzt hatte, nun in diese Taufe mitaufgenommen und miteingebracht war.*

Der Unterschied zwischen urchristlicher Taufe und Johannestaufe

Denn bei aller Kontinuität und bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Johannestaufe und urchristlicher Taufe — in *einem* Punkt hat die Urkirche die Johannestaufe entscheidend modifiziert: Aus der Taufe des Johannes ist nun eine Taufe *im Namen* und *auf den Namen Jesu* geworden⁸⁶. Das zeigt sich schon rein äußerlich daran,

84. Allerdings gibt es auch bei Jesus die Warnung vor dem drohenden Gericht. Vgl. etwa Lk 13, 1–5; 12, 16–20; 17, 22–37. Aber diese Warnung hat einen anderen Stellenwert als die Gerichtsansage Johannes des Täufers. Sie besagt, »daß es jenseits der jetzt angebotenen Basileia kein Heil geben kann« (J. Becker [s. o. Anm. 17] 106).

85. An der Unmöglichkeit, daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit getauft hat, scheidet die These von K. Aland (s. o. Anm. 12) 5–12, die Jünger Jesu hätten während dieser Zeit weitergetauft. Eine solche Diskrepanz zwischen dem Tun Jesu und dem seiner Jünger ist unannehmbar.

86. Siehe Apg 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1 Kor 6, 11; vgl. 1 Kor 1, 13, 15; Röm 6, 3; Gal 3, 27. Die christliche Modifikation der Taufe wird besonders deutlich in Apg 18, 24–28 und 19, 1–7.

daß jetzt der Taufe kein öffentliches Sündenbekenntnis mehr vorausgeht⁸⁷, sondern ein öffentliches Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels, später zu Jesus als dem Kyrios. Der Täufling ruft nun vor der Taufe den Namen Jesu an und bekennt sich damit zu Jesus als dem Christus⁸⁸. Und höchstwahrscheinlich ruft auch der Taufende den Namen Jesu über den Täufling aus⁸⁹.

Dieses begleitende Wortgeschehen⁹⁰ führt dazu, daß die urchristliche Taufe von Anfang an als Taufe *im Namen beziehungsweise auf den Namen Jesu Christi* bezeichnet wird. Übrigens ist diese Determinierung der urchristlichen Taufe als Taufe, die mit Jesus zusammenhängt, ein weiteres Indiz dafür, daß bei ihrer Einführung die Johannestaufe im Hintergrund stand. Denn der Name Jesu soll in diesem Zusammenhang eben eine Abgrenzung und Abhebung bewirken⁹¹ — doch offensichtlich zur Johannestaufe. Es wird nicht mehr einfach die Johannestaufe gespendet, sondern die Johannestaufe wird nun im Namen Jesu Christi, das heißt unter christologischen Vorzeichen, vollzogen. Mit dieser Abgrenzung zur Johannestaufe ist freilich die Bedeutung des εἰς τὸ ὄνομα (ἐν τῷ ὀνόματι) noch längst nicht erschöpft. Die Wendung hat darüber hinaus eine konkrete soteriologische Signifikanz; eine heilsbedeutsame Relation zwischen Jesus Christus und dem zu Taufenden wird ausgedrückt. Aber welche? Nachdem in der älteren Literatur fast eine communis opinio bestand, daß die Formel εἰς τὸ ὄνομα im Zusammenhang der Taufe die *Übereignung des Täuflings an Christus* bezeichne⁹², gewinnt inzwischen die sorgfältig begründete Position von G. Dellings an Boden. Sie besagt: Die Wendung »taufen auf den Namen (im Namen) Jesu« setzt die Taufe in Beziehung zu dem Heilsgeschehen, genauer: fügt in das Heilsgeschehen ein, das an den Namen Jesu gebunden ist⁹³. Für mich ist die exegetische Beweisführung G. Dellings überzeugend. τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ ist in der Apostelgeschichte tatsächlich an nicht wenigen Stellen eine Abkürzung für das gesamte Heilshandeln Gottes, das sich in Jesus ereignet hat (vgl. Apg 4, 12. 17 f.; 5, 28. 40; 8, 12 [!]). Dann bedeutet aber »Taufe auf den Namen Jesu« konkret: Der Täufling wird durch die Taufe in das Heil und in die

87. Für das öffentliche Sündenbekenntnis vor der Johannestaufe vgl. Mk 1, 5 (par Mt 3, 6). Für ein Sündenbekenntnis vor der urchristlichen Taufe gibt es im Neuen Testament keinerlei Beleg.

88. Die Institution des Taufbekenntnisses muß für die Frühzeit aus verschiedenen neutestamentlichen Texten rekonstruiert werden. Wichtig sind Apg 8, 37 D; 16, 31; 22, 16; Röm 10, 8–14; Hebr 10, 22 f.

89. Auch dieser Teil der Taufhandlung muß rekonstruiert werden. Entscheidend ist Jak 2, 7: der Aorist weist auf das einmalige Geschehen der Taufe.

90. Vgl. Eph 5, 26.

91. Vor allem L. Hartmann hat die abgrenzende und determinierende Funktion des εἰς τὸ ὄνομα (= *leshem*) philologisch herausgearbeitet. Vgl. L. Hartmann, »Into the Name of Jesus«. A. Suggestion concerning the earliest Meaning of the Phrase, in: NTS 20 (1973/4) 432–440 (439 f). Allerdings ist damit die soteriologische Signifikanz der Wendung »taufen auf den Namen Jesu« noch völlig offen. Insofern geht seine Zurückweisung der Ergebnisse von G. Dellings (s. u.) an der Sache vorbei.

92. Vgl. etwa R. Bultmann (s. o. Anm. 44) 42. Entscheidend war die Arbeit von W. Heitmüller, Im Namen Jesu (FRLANT I/2). Göttingen 1903.

93. G. Dellings, Die Zueignung des Heils in der Taufe. Berlin 1961, 75, 97.

Erlösung hineingestellt, die mit Jesus gekommen ist. Er erkennt durch seine Taufe an, daß Gott in Jesus gehandelt hat, und er läßt sich selbst in die Sphäre des Heils hineinholen, die Jesus eröffnet hat⁹⁴.

Von hier aus ergibt sich eine kontinuierliche Entwicklungslinie zu der späteren paulinischen Aussage, daß der Täufling auf den Tod Jesu getauft wird⁹⁵. Andererseits muß man klar sehen, daß die sehr alte *ὄνομα*-Formel im Zusammenhang der Taufe ursprünglich weiter gefaßt ist. Sie blickt nicht nur auf den *Tod* Jesu, sie ist nicht staurozentrisch orientiert, sondern sie meint das gesamte Heilsgeschehen in Jesus⁹⁶. Von hier aus ergibt sich dann auch eine Entwicklungslinie der urchristlichen Taufe zu den Zeichen, die Jesus selbst in seinem Leben gesetzt hat. Seine Heilzusage an die Armen, seine Gemeinschaft mit den Sündern, seine Machttaten an den leiblich und seelisch Kranken, mit einem Wort: seine zeichenhafte Vergegenwärtigung des nahegekommenen Heils, wird in der Taufe wiederaufgenommen. Mir scheint, daß gerade dieser Aspekt der urchristlichen Taufe bisher viel zuwenig beachtet wurde. Er ergibt sich aber notwendigerweise, wenn man damit ernst macht, daß die urchristliche Taufe nicht einfach eine Wiederholung, sondern eine Modifikation der Johannestaufe unter christologischen Vorzeichen ist, nämlich unter Integration dessen, was seitdem *durch* Jesus und *in* Jesus geschehen war: die Verkündigung und Vergegenwärtigung des nahen Heils.

Zusammengefaßt läßt sich sagen: Auf der einen Seite setzt die Urgemeinde mit dem Rückgriff auf die Johannestaufe wesentliche Inhalte dieser Taufe fort. Wie bei Johannes ist die urchristliche Taufe eine Taufe der Umkehr⁹⁷. Wie bei Johannes wendet sie sich an Israel, das gesammelt und gereinigt werden soll. Und wie bei Johannes ist sie ein einmaliges, eschatologisches Sakrament; das heißt, sie soll Israel versiegeln angesichts des nahen Endes.

Andererseits aber unterscheidet sich die urchristliche Taufe in einem ganz wesentlichen Punkt von der Johannestaufe. Sie macht damit ernst, daß die Predigt Jesu nicht in erster Linie Gerichtspredigt, sondern Verkündigung des Heils gewesen ist, und daß Jesus dieses Heil in seinem Verhalten, in seiner Praxis und in seinem Schicksal zeichenhaft vergegenwärtigt hat. Wenn die Urkirche *im Namen* oder *auf den Namen Jesu* tauft, so führt sie diese Linie fort. Ihre Taufe ist also nicht nur Versiegelung angesichts des nahen Gerichts, sondern sie ist positiv zeichenhafte Übereignung des Heils, das Jesus konstituiert hat. Gerade aufgrund der Möglichkeit, die Johannestaufe *christologisch* zu modifizieren, konkret: sie im Namen Jesu

94. In diesem Zusammenhang ist theologisch von Bedeutung, daß die Taufe am Täufling vollzogen wird. Sie ist also nicht nur Ausdruck der persönlichen Umkehr, sondern Zueignung des Heils von seiten Gottes. Vgl. die beachtenswerten Überlegungen von G. Barth (s. o. Anm. 2) 145 f.

95. Vgl. Röm 6, 1–10.

96. Dieses umfassende Heilsgeschehen wird in Apg 10, 37–43 exemplarisch bezeugt. Vgl. auch G. Dellling (s. o. Anm. 93) 90; ders., Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, in: KuD 21 (1970) 259–281 (272).

97. Vgl. vor allem Apg 2, 38.

zu spenden, war die Urgemeinde in der Lage, das zu tun, was Jesus selbst nicht tun konnte: die Johannestaufe aufzugreifen und sie der eigenen Verkündigungssituation dienstbar zu machen.

Mit all dem ist wohl deutlich geworden, daß man den Ursprung der christlichen Taufe nur verstehen kann, wenn man die Ursprungssituation und die theologischen Grundkonstanten der frühesten Gemeinde ganz ernst nimmt: nämlich die Macht und das Nachwirken der Täuferbewegung, mit der die Urgemeinde noch stark verknüpft war, sodann die Praxis und das Schicksal Jesu, die bereits eine zeichenhafte Dimension besaßen, ferner die nach Ostern neu aufgebrochene Naherwartung, schließlich die Hinwendung der Jesusjünger an Israel mit dem Ziel, das endzeitliche Volk Gottes zu sammeln.

Selbstverständlich ist mit diesen Grundkonstanten der konkrete Anstoß, der dann tatsächlich zur Taufpraxis führte, noch nicht erhellt. Hier könnten zum Beispiel die Stimmen urchristlicher Propheten durchaus eine Rolle gespielt haben. Auch die Tatsache, daß Jesus selbst mit der Johannestaufe getauft worden war und daß er sie als von Gott autorisiert erklärt hatte (Mk 11, 30), könnte motivierend gewirkt haben. Rein theoretische Überlegungen standen ganz sicher nicht am Anfang der urchristlichen Taufpraxis. Aber wie gesagt, der konkrete Anstoß zur Wiederaufnahme und Modifikation der Johannestaufe ist nicht mehr rekonstruierbar, sondern nur der historische und theologische Gesamthorizont, innerhalb dessen die Taufe als wichtiges Element der urchristlichen Mission konstituiert wurde.

Ausblick

Es ist klar, daß der Ursprung und der ursprüngliche Sinn der Taufe schwer ins Gewicht fallen müssen, wenn wir heute theologisch nach dem Wesen der Taufe fragen. Ich kann das hier nun nicht mehr ausführlich tun. Aber ich möchte wenigstens noch drei Punkte nennen, die hier unbedingt zu bedenken wären:

1. Sowohl bei Johannes wie in der Urkirche hat die Taufe das Ziel, Israel zur Umkehr zu bringen und so das wahre Volk Gottes zu sammeln. Damit ist ein elementarer *Gemeinschaftsbezug* der Taufe gegeben. In der Taufe schafft sich Gott sein Volk, in der Taufe schafft er sich seine Gemeinde. Deshalb gehört die Taufe auch dorthin, wo sich die Gemeinde versammelt und wo sie sich selbst darstellt. Die neueren Versuche, die Taufe aus ihrer Isolation abseits der Gemeinde herauszuführen und ihren Gemeinschaftsbezug ins Licht zu rücken, sind von hier aus zu begrüßen und sollten verstärkt werden.

2. Die urchristliche Taufe ist überhaupt nicht zu begreifen ohne ihre eschatologische Grundstruktur. Sie wird gespendet im Blick auf das nahe Ende; sie wird gespendet angesichts der täglich zu erwartenden Wiederkunft Jesu Christi. Wie freilich heute diese ursprüngliche eschatologische Grundstruktur der Taufe deutlich gemacht werden könnte, ist eine äußerst schwierige Frage. Das eschatologische

Problem stellt sich ja nicht nur bei der Taufe. Man muß generell sagen, daß es der Theologie bis heute noch nicht gelungen ist, die Eschatologie der Urkirche wirklich zu übersetzen. Daß man die Naherwartung einfach für überholt erklärt, kann ja wohl nicht genügen. Nun scheint de facto ein gutes Stück der eschatologischen Grundausrichtung der Taufe im Laufe der Zeit auf das Sakrament der Krankensalbung übergegangen zu sein. Die Krankensalbung wird vom 10. Jh. an mehr und mehr zum Sakrament für die Sterbenden. *Der Schwerkranke wird gesalbt und versiegelt auf das Ende hin*⁹⁸. Ich vermute, daß hier letztlich eine der Grundkomponenten der Taufe, nämlich ihre eschatologische Ausrichtung, in einem anderen Sakrament weiterentwickelt worden ist oder, präziser: in einem anderen Sakrament wiederaufgetaucht ist. Frage an die Dogmatiker und Liturgiker: Wenn heute die Entwicklung der Krankensalbung zum »Sterbesakrament« als gravierende Fehlentwicklung perhorresziert wird⁹⁹ und deshalb die Verbindung zwischen Krankensalbung und Sterbesakrament wieder bewußt gelockert oder gar gelöst wird — wo ist dann innerhalb der Ökonomie aller Sakramente der Ort, an dem die Versiegelung auf das Ende wirklich zum Zuge kommt? Man sieht an der ganzen Frage, daß eine Neubestimmung der Sakramente von der Bibel her nicht in einer einfachen Restitution isolierter Traditionen (etwa der von Jak 5, 14 f) bestehen kann, sondern daß der sakramentale Gesamthorizont biblischer Theologie in den Blick genommen werden muß. Und das erfordert weit differenziertere Betrachtungsweisen.

3. Wie wir gesehen haben, war die urchristliche Taufe nicht einfach eine Fortführung der Johannestaufe. Sie wurde erst dadurch zum christlichen Sakrament, daß sie unter christologische Vorzeichen gestellt wurde. Konkret: Sie bezeichnete nicht nur die Errettung vom kommenden Gericht, sondern sie vergegenwärtigte das in Jesus bereits angebrochene Heil. Sie wurde gespendet im Namen Jesu. Das heißt nun aber: Sie war gar nicht denkbar und sie wäre gar nicht möglich geworden ohne die Sprach- und Handlungssymbole Jesu. Sie wäre gar nicht möglich geworden ohne seine Ansage der Gottesherrschaft, ohne seine Heilungen, ohne sein zeichenhaftes Verhalten zu denen, die ausgeschlossen und verachtet waren. An der Taufe wird also genauso deutlich wie beim Herrenmahl, daß die christlichen Sakramente nicht nur im Tod und in der Auferweckung Jesu gründen, sondern auch in der Verkündigung und im zeichenhaften Handeln des *irdischen* Jesus. Die Dogmatik dürfte niemals über die Sakramente als *Zeichen* nachdenken, ohne dabei zu berücksichtigen, daß Jesus die nahe Gottesherrschaft in Zeichen- und Symbolhandlungen vergegenwärtigt hat.

98. Belege für die Entwicklung der Krankensalbung zum Sterbesakrament bei E. J. Lengeling, Todesweihe oder Krankensalbung, in: LJ 21 (1971) 193–213 (208–212).

99. Vgl. etwa E. J. Lengeling (s. o. Anm. 98) 212: »Die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung der Praxis und Lehre des Krankensakraments gehört zu den traurigsten Kapiteln in der Theologie und Pastoral der Sakramente.« Oder M. Probst — K. Richter, Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments. Freiburg i. Br. 1975; W. von Arx, Krankensalbung im christlichen Alltag, in: Gottesdienst 9 (1975) 116 f.

Mit diesen Symbolhandlungen Jesu ist es nun aber eine eigentümliche Sache. Sie sind nicht ausgedacht und ausgeklügelt, sondern sie ergeben sich aus der Situation. Sie stehen nicht isoliert, sie sind keine abhebbare Wirklichkeit, sondern sie sind eingebettet in das konkrete Leben und in einen umfangreichen Erlebnis- und Erfahrungsraum, der bestimmt ist von dem frei und spontan handelnden Jesus. Sie sehen nicht vom Menschen ab, sondern sie sind die präzise Antwort auf die Neugier, auf die Nöte, auf die Ängste und Schwierigkeiten der Menschen um Jesus. Vor allem aber: In diesen Zeichenhandlungen spricht Jesus das Erbarmen und die Liebe Gottes nicht nur von außen her zu, sondern verändert mit ihnen die Situation des betreffenden Menschen. Indem er etwa beim Zöllner Zachäus einkehrt und das Brot mit ihm bricht, stellt er dessen verlorene Ehre wieder her (Lk 19, 1–10).

Was bedeutet das alles für die christlichen Sakramente? Dürfen sie absehen von den Zeichenhandlungen, die Jesus gesetzt hat? Vor allem aber: Dürfen sie davon absehen, daß diese Zeichenhandlungen Jesu niemals isoliert waren, sondern eingebettet in eine ganz konkrete Situation, die gerade durch diese Handlungen verändert wurde? F. Schupp hat in seiner Arbeit *Glaube – Kultur – Symbol* in diesem Zusammenhang von der *transformatorischen Praxis* Jesu gesprochen und gefordert, daß die transformatorische Struktur der christlichen Sakramente im Sinne der Handlungssymbole Jesu zurückgewonnen werden müßte¹⁰⁰. Ich glaube, daß seine These richtig ist und daß sie sich exegetisch untermauern läßt, wenn man sieht, wie zum Beispiel die urchristliche Taufe auf das symbolhafte Handeln Jesu zurückbezogen ist.

Freilich ist das nur *ein* Aspekt der urchristlichen Taufe. Sie ist auch zurückbezogen auf den Tod und die Auferweckung Jesu und sie ist auch Versiegelung angesichts des nahen Endes. Damit ist schon in der urchristlichen Taufe eine starke Spannung angelegt. Aber Spannungen müssen ja nicht immer zerstörerisch sein. Sie können sich auch als fruchtbar erweisen.

¹⁰⁰. Vgl. F. Schupp, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*. Düsseldorf 1974, 232–240.