

# Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche

## Historische und ritualwissenschaftliche Perspektiven

CHRISTIAN STRECKER

In seiner 1997 publizierte Studie „From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity“ stellt **Thomas M. Finn nachdrücklich heraus, dass Bekehrungen** in der antiken Welt für gewöhnlich in umfassende rituelle Prozeduren eingebunden waren.<sup>1</sup> Konträr zur landläufigen Reduktion von Konversionen auf das Moment eines plötzlichen dramatischen Wandels im Leben eines Menschen zeigt Finn **unter Heranziehung breiten Quellenmaterials auf, dass sich im antiken Judentum, in der griechisch-römischen Lebenswelt und zumal im antiken Christentum Konversionen unterschiedlichster Art in der Regel im Rahmen gestreckter ritueller Prozesse vollzogen.** Es waren äußerst vielschichtige, symbolisches Wissen und symbolische Handlungen auf mannigfaltige Weise kombinierende Ritualkomplexe, die nach Finn allererst jene grundlegende Transformation und neue soziokulturelle Bindung von Menschen bewirkten, die es schließlich erlaubten, von einer nachhaltig erfolgreichen Bekehrung zu sprechen. Folgt man dieser Einsicht, liegt es nahe, bei der Erforschung antiker Konversionsphänomene auf die inzwischen weithin profilierte kulturwissenschaftliche Ritualforschung (*ritual studies*) zurückzugreifen. Finn schlägt diesen Weg mit Blick auf das zentrale christliche Konversionsritual, die Taufe, selbst ein. Allerdings bedient er sich der jüngeren Ritualforschung in einem nur sehr begrenzten Maß.<sup>2</sup>

In den einschlägigen liturgiehistorischen Untersuchungen zur christlichen Taufe im frühen Christentum und der Alten Kirche werden die *ritual studies* indes weitgehend ausgeblendet. So erklärt Maxwell E. Johnson in seiner wichtigen, 2007 in zweiter Auflage erschienenen Studie „The Rites of Christian Initiation“, die christlichen Taufrituale seien, da sie nicht den Statuswechsel innerhalb einer Gemeinschaft, sondern den Eintritt in eine neue Gemeinschaft zelebrierten, keine charakteristischen Passage- bzw. Initiationsrituale, weshalb die entsprechende kulturanthropologische ritualwissenschaftliche Forschung

---

1 Vgl. dazu und zum Folgenden TH. M. FINN, *From Death to Rebirth*, bes. 8–10.34f.

2 Vereinzelte Rekurse auf die Ritualforschungen v.a. von Victor Turner finden sich in FINN, „It Happened One Saturday Night“; DERS., „Ritual and Conversion“; und DERS., „The Ritual Process“.

ungeachtet ihrer unzweifelhaften Verdienste bei der Rekonstruktion der Geschichte der christlichen Taufe weitgehend außen vor bleiben könne.<sup>3</sup> Hier liegt eine stark verengte Bestimmung von Passage- bzw. Initiationsritualen vor, die in dieser Form schwerlich haltbar ist.<sup>4</sup> Bryan D. Spinks geht in seiner 2006 publizierten Untersuchung „Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism“ zwar in der Einführung *en passant* auf einige ritualwissenschaftliche Einsichten von Arnold van Gennep und Ronald Grimes ein, greift diese jedoch im weiteren Verlauf der Untersuchung nicht mehr in breiterem Umfang auf.<sup>5</sup> Gänzlich unberücksichtigt bleibt die Ritualforschung in den jüngeren Darstellungen von Paul F. Bradshaw, Everett Ferguson, Alfons Fürst, August Jilek, Christian Lange und Edward J. Yarnold.<sup>6</sup> Dies gilt erst recht für die älteren Studien von Aidan Kavanagh, Georg Kretschmar und Victor Saxer, ferner für den vielbeachteten, von Maxwell E. Johnson herausgegebenen Aufsatzband „Living Water, Sealing Spirit“ aus dem Jahr 1995 wie auch für die Einleitung in den Quellenband von André Benoît und Charles Munier.<sup>7</sup>

Der vorliegende Beitrag widmet sich vor dem Hintergrund des Gesagten zunächst in historischer Perspektive den mannigfachen Ausdifferenzierungen und Ausgestaltungen der frühchristlichen und altkirchlichen Taufpraktiken in zusehends komplexer werdende rituelle Prozesse. Wichtige Aspekte des historischen Befunds werden sodann aus ritualwissenschaftlicher Perspektive nochmals neu beleuchtet. Die Gedankenführung erfolgt im Näheren in drei Schritten. In einem ersten Schritt gilt es, vorab die Probleme einer verlässlichen Rekonstruktion der im 1. bis 4. Jh. vollzogenen Taufrituale zu sichten. In einem zweiten Schritt werden wichtige frühchristliche und altkirchliche Taufpraktiken samt einschneidender Veränderungen erörtert. Im dritten Schritt sollen schließlich ausgewählte Konzepte und Einsichten aus den *ritual studies* paradigmatisch für die Taufforschung erschlossen werden.<sup>8</sup> Angesichts der

3 Vgl. M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, xvii–xix.

4 Vgl. dazu im Allgemeinen P. GERLITZ, „Initiation/Initiationsriten“, 156–162, und im Speziellen W. A. MEEKS, *The First Urban Christians*, 150–157; R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 60f.

5 Vgl. B. D. SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, xii.

6 Vgl. P. F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, bes. 144–170; E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church*; A. FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 99–218; A. JILEK, „Die Taufe“, 285–294; CHR. LANGE, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, 1–28; E. J. YARNOLD, „Die Taufe“, 674–696.

7 Vgl. A. KAVANAGH, *The Shape of Baptism*; G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*; M. E. JOHNSON (ed.), *Living Water, Sealing Spirit*; A. BENOÎT/CH. MUNIER, *Die Taufe in der Alten Kirche*, xi–xcvii. Weitere einschlägige Forschungsliteratur sichtet FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 1–22.

8 Verarbeitungen der Ritualforschung finden sich auch in einigen jüngeren Untersuchungen insbesondere zur Didache; vgl. J. A. DRAPER, „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“;

Fülle des Materials und der Komplexität des Themas versteht es sich von selbst, dass nur Schlaglichter auf die Problematik geworfen werden können.

## 1. Problematisierungen

Antike Rituale lassen sich naturgemäß nicht mehr beobachten, sie müssen aus den auf uns gekommenen Zeugnissen, seien sie textlicher oder archäologischer Natur, erschlossen werden. Dabei stellen sich diverse Probleme ein, die einer verlässlichen Rekonstruktion im Weg stehen.

(1) Nur schwer abschließend zu beantworten ist die Frage nach der Herleitung und angemessenen Kontextualisierung der frühchristlichen und altkirchlichen Taufrituale. Die immer wieder vorgetragenen Versuche, die frühchristliche Taufpraxis unmittelbar aus der jüdischen Proselytentaufe, aus analogen Symbolhandlungen der Mysterienkulte oder aus den rituellen Waschungen der Qumran-Essener abzuleiten, wurden und werden jeweils mit guten Gründen problematisiert.<sup>9</sup> Die heute mehrheitlich vertretene These, wonach die Taufe der Christusgläubigen eine eigenständige Fortentwicklung der Johannestaufe darstellt,<sup>10</sup> schließt indes nicht aus, dass in den frühchristlichen Taufpraktiken hier und da auch Anleihen bei anderen antiken Wasserritualen gemacht wurden und zumal die rituellen Subjekte ihre Tauferfahrung von anderen Wasserritualen her deuteten. Eindeutige Ableitungen sind jedoch schwierig, da sie in den Quellen nicht direkt als solche benannt werden und nachträgliche Bestimmungen und Bewertungen ritueller Gemeinsamkeiten letztlich ein hinterfragbarer interpretatorischer Akt bleiben.<sup>11</sup>

---

R. S. ASCOUGH, „An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache“. Auf die Ritualforschung rekurren mit Blick auf die frühe christliche Taufpraxis R. E. DEMARIS, *The New Testament in Its Ritual World*, 11–71; MEEKS, *The First Urban Christians*, 156f.; E. A. LEEPER, *Exorcism in Early Christianity*, passim, und CHR. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, passim.

- 9 Näheres bei W. KRAUS, *Zwischen Jerusalem und Antiochia*, 107f.; A. Y. COLLINS, „The Origin of Christian Baptism“, 39–47; s. zum Thema auch die jeweils einschlägigen Beiträge in diesen Bänden.
- 10 Vgl. G. BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 33–39; F. AVEMARIE, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte*, 2f. [Anm. 9]. 447.
- 11 A. J. CHUPUNGO, „Baptism in the Early Church and Its Cultural Settings“, erblickt in den frühchristlichen und altkirchlichen Taufpraktiken das Bemühen um eine Inkulturation der christlichen Gottesdienstpraxis in die nichtjüdische Welt. Er führt diverse rituelle Bausteine der christlichen Taufe auf Praktiken in den Mysterienkulten sowie auf Bräuche und Rituale der griechisch-römischen Kultur zurück. Die Taufsalbungen etwa leitet er aus der Salbungspraxis vor athletischen Wettkämpfen ab. E. STÖMMEL, „Christliche Taufriten und antike Badesitten“, 6, und SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 35f., machen hier indes den Einfluss der antiken Badekultur aus. KRETSCHMAR, „Recent Research on Christian Initiation“, 27, wiederum spricht diesbezüglich von einem bewussten Rekurs auf die alttestamentlichen Priester- und Königsweihen. Letztlich kommt man kaum über thetische Behauptungen hinaus.

(2) Die frühesten uns verfügbaren Angaben gehen nur am Rande auf die Durchführung der Taufe ein. Im Neuen Testament findet sich bekanntlich an keiner Stelle eine umfassende Darlegung der rituellen Taufpraktiken. Zwar werden einzelne rituelle Elemente immer wieder genannt, das rituelle Prozedere in seiner Gesamtheit bleibt jedoch unerörtert. Den jeweils gegebenen Auskünften wohnt zudem nicht selten ein erheblicher Interpretationsspielraum inne. Die gleichen Probleme begegnen auch in frühen nichtkanonischen und altkirchlichen Quellen. Wie ist z.B. der Befund zu deuten, dass im Zusammenhang der Ausführungen über die Taufe in der *Didache* wie auch bei Justin keine Salbung erwähnt wird? War das besagte rituelle Element den Autoren unbekannt oder fanden sie es, aus welchen Gründen auch immer, lediglich nicht erwähnenswert?

(3) Die jüngeren Quellen enthalten zwar genauere Angaben zum rituellen Profil und Vollzug der Taufe, die fragliche Literatur ist jedoch äußerst vielgestaltig. Sie reicht von Kirchenordnungen, über thematische Abhandlungen, Predigten, Briefe bis hin zur apokryphen Literatur. Inwieweit die dort jeweils dargestellten rituellen Elemente und Abläufe tatsächlich in dieser Form befolgt und praktiziert wurden, ist häufig nur mehr schwer auszumachen. Es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass einige Darstellungen bestimmte rituelle Ordnungen wie auch bestimmte Deutungen einzelner ritueller Elemente allererst durchsetzen wollten. Zudem ist nicht immer klar, ob und inwieweit in einem bestimmten Text konkrete Angaben über baptismale Praktiken oder allgemeine Ausführungen über die Taufe vorliegen.<sup>12</sup> Fernerhin gilt es zu bedenken, dass zumal die in den Texten der großen Kirchenväter vorgelegten Deutungen der Ritualpraxis nicht der Erfahrung der „einfachen“ rituellen Subjekte entsprochen haben müssen.<sup>13</sup> Hinzu kommt, dass die jeweils spezifische Verwertbarkeit einiger Quellen strittig ist. Dies gilt namentlich für die *Traditio apostolica*, die in Kap. 15–21 ausführlich auf den Katechumenat und die Taufpraxis eingeht. Obwohl sie von vielen als Schlüsseltext für die Erhellung der westlichen Taufpraxis herangezogen wird, ist keineswegs gesichert, dass sie eine reale Praxis in Rom zu Beginn des 3. Jh.s reflektiert. Möglicherweise liegt

---

Jede Rede von *dem einen* konkreten Ursprung und Kontext einer rituellen Praxis bleibt angesichts der Fülle möglicher Einflüsse und Analogien eine spekulative Setzung.

12 Vgl. dazu die unten folgenden Ausführungen im Zusammenhang mit Anm. 34.58.

13 Allerdings gibt P. BROWN, *Die Heiligenverehrung*, 29, zu bedenken, dass „Männer, die sich klar bewußt waren, Dogmen zu erarbeiten – wie etwa über das Wesen der Dreifaltigkeit –, deren Inhalt für ‚Ungebildete‘ schwer zugänglich ist, sich die meiste Zeit von eben diesen ‚Ungebildeten‘ so wenig isoliert fühlten, wenn es um die gemeinsamen Bräuche ihrer Gemeinde ging und um Überzeugungen über die Beziehung des Menschen zu übernatürlichen Wesen, die sich in diesen Bräuchen verdichteten. In jenem Lebensbereich, der durch die religiöse Praxis abgedeckt wird – ein Bereich der damals unermeßlich weiter war und von den Menschen der Antike inniger gespürt wurde als vom modernen Menschen –, spielen die Unterschiede der Klasse und Erziehung keine Rolle.“

eine Kompilation von Materialien aus unterschiedlichen Traditionen verschiedener Zeiten vor.<sup>14</sup> Bei den Tauftexten des aus Flavia Neapolis stammenden und unter Kaiser Antoninus Pius dann in Rom wirkenden Justin stellt sich die Frage, inwieweit seine Angaben die Praxis in Rom<sup>15</sup> oder in Syrien<sup>16</sup> reflektieren.

(4) In der älteren Forschung ging man meist von der Existenz eines ursprünglich relativ einheitlichen Taufrituals aus, von dem dann diverse Abweichungen und Ausdifferenzierungen abgehoben wurden. Dieser harmonisierende, letztlich eine maßgebliche Taufnorm voraussetzende Ansatz wird in jüngerer Zeit hinterfragt. Statt eines normativen Musters setzen namhafte Liturgiehistoriker heute meist eine von Anfang an bestehende Diversität von Taufpraktiken voraus, ohne zu leugnen, dass einige Ritualelemente in den meisten bzw. in allen Varianten begegnen – dies freilich in unterschiedlicher Ordnung und Bedeutung.<sup>17</sup> Generell spielen bei dieser Problematik der Ausgangspunkt und die Perspektive des/der Forschenden eine große Rolle: Ist man bei der Forschung primär auf die Herausarbeitung und Akzentuierung von Gemeinsamkeiten oder auf die Herausschälung und Betonung von Differenzen fokussiert? Hier gilt in übertragener Weise, was Ludwig Wittgenstein einmal für den Bereich der Philosophie treffend wie folgt zum Ausdruck gebracht hat: „Mir scheint, Hegel will immer sagen, daß Dinge, die verschieden aussehen, in Wirklichkeit gleich sind, während es mir um den Nachweis geht, daß Dinge, die gleich aussehen, in Wirklichkeit verschieden sind.“<sup>18</sup>

Aufgrund all dieser Probleme ist eine umfassende Rekonstruktion der vielgestaltigen frühchristlichen und altkirchlichen Taufpraktiken nur unter Vorbehalt möglich. Dieser Vorbehalt ist in den folgenden Darlegungen stets mitzubedenken. Gleichwohl lassen sich wichtige Konturen der christlichen Taufpraktiken der ersten Jahrhunderte doch zumindest so weit historisch

14 Vgl. zur Debatte nur P. F. BRADSHAW/M. E. JOHNSON/L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition*; CHR. MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?“; A. STEWART-SYKES, *On the Apostolic Tradition*, und den Beitrag von A. EKENBERG „Initiation in the *Apostolic Tradition*“ in vorliegender Publikation.

15 Vgl. nur KAVANAGH, *The Shape of Baptism*, 42–44. Auch LANGE, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, 18f., subsumiert Justins Taufverständnis unter der Überschrift „römischer Ritus“, nennt aber Gemeinsamkeiten mit der antiochenischen Tauftradition.

16 Vgl. M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 49f., der Justins Angaben im Kapitel über „Christian Initiation in the Pre-nicene East“ bespricht. SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 26f., verhandelt Justin zwar unter der Überschrift „Rome and Italy“, notiert aber ebd., 26: „One must bear in mind that Justin's group may have been of Syrian or Palestinian ethnicity, and his practice or baptism and its rationale should not be interpreted as being that of all the Christian groups in Rome; it is the practice of one group in Rome at this time.“

17 Vgl. dazu v.a. KRETSCHMAR, „Recent Research on Christian Initiation“, 11–34; BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 144–170. 269f.; DERS., „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition“.

18 Das Zitat findet sich bei M. O'C. DRURY, „Gespräche mit Wittgenstein“, 217.

ermitteln,<sup>19</sup> dass sie mit ritologischen Einsichten und Erwägungen sinnvoll korreliert werden können.

## 2. Taufrituale in den ersten vier Jahrhunderten: ein historischer Querschnitt

### 2.1. Neutestamentlicher Befund

Den Ausgangspunkt der Taufentwicklung bildete die Taufe des Johannes, der sich auch Jesus unterzog (Mk 1,9–11 par.).<sup>20</sup> Zwei Merkmale kennzeichnen bekanntlich das Ritual des Täufers: Es wurde als einmaliger Akt vollzogen,<sup>21</sup> und es wurde gespendet.<sup>22</sup> Für die Koppelung dieser beiden Merkmale finden sich in der rituellen Umwelt keine direkten Parallelen. Es liegt mithin eine rituelle Innovation vor.<sup>23</sup> Zu vermuten ist, dass Johannes die Taufe im Jordan als Immersion (das rituelle Subjekt steht oder kniet im Wasser und wird mit Wasser übergossen oder mit dem Kopf ins Wasser gebeugt) oder als Submersion (Untertauchung des gesamten Körpers) vollzog,<sup>24</sup> also nicht mittels bloßen Übergießens (Affusion) oder Besprengens (Aspersion). Möglich, aber nicht rundweg zu sichern ist, dass Jesus im Umfeld des Johannes anfangs selbst in dieser Weise taufte (vgl. Joh 3,22–30; 4,1 contra 4,2). Jesu eigenständiges Wirken umfasste aber offenbar keine Taufpraxis.<sup>25</sup>

19 Vgl. dazu auch die oben in Anm. 3.5–7 genannten Standardwerke.

20 Die Historizität der Taufe Jesu durch Johannes gilt mit Recht weithin als gesichert, da eine sekundäre Applikation des mit Umkehr und Sündenvergebung verbundenen Ritus auf den Sohn Gottes unwahrscheinlich ist. Zu den wenigen Skeptikern zählen E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 58–63; B. L. MACK, *A Myth of Innocence*, 54f.; M. ENSLIN, „John and Jesus“, 1–18; vgl. zur Debatte auch DEMARIS, „Die Taufe Jesu im Kontext der Ritualtheorie“, 44–46.

21 Auch wenn die Quellen dies nicht direkt belegen, sprechen folgende Indizien dafür: (1) Die Taufe Jesu erscheint als einmaliger Akt. (2) Der einmalige Vollzug fügt sich gut zur akuten Naherwartung des Täufers. (3) In den Quellen wird durchweg im Singular von der Taufe gesprochen. Eine wiederholte Praxis postulieren gleichwohl J. E. TAYLOR, *The Immerser*, 70f.; B. CHILTON, *Rabbi Jesus*, 48.

22 Die Bindung der Taufe an Johannes als Spender kommt in Mk 1,5 (ὕπ’ αὐτοῦ) und Mt 3,11/Lk 3,16; Mk 1,8 (ἐγὼ βαπτίζω/ἐβάπτισα) zum Ausdruck.

23 Vgl. zum Thema „ritual invention“ grundsätzlich C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 223–242.251f.

24 Folgende Indizien legen dies nahe: (1) die Formulierungen in Mk 1,9f., wonach Jesus „im/in den Jordan“ (εἰς τὸν Ἰορδάνην; vgl. 1,5: ἐν τῷ Ἰορδάνη ποταμῷ) getauft wurde und danach aus dem Wasser herausstieg (ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος); (2) der Gebrauch des Verbs βαπτίζειν (ein- bzw. untertauchen).

25 Anders J. P. MEIER, *A Marginal Jew II*, 120–129.

Für das Aufkommen der Taufpraxis unter den Christusgläubigen nach Ostern<sup>26</sup> lassen sich im Wesentlichen zwei einander ergänzende Gründe ausmachen: zum einen das Wissen darum, dass sich Jesus selbst der Johannestaufe unterzogen hatte; zum anderen der Umstand, dass man aufgrund der Ostererscheinungen und weiterer ekstatischer Erlebnisse in Jerusalem die vom Täufer angesagte Endzeit nun vollends als im Anbruch stehend erfuhr. Vor diesem Hintergrund lag es nahe, die Johannestaufe zu reaktivieren, und zwar nun – den neuen Bedingungen angepasst – als Eintrittsritual (Initiation) in die durch die Auferstehung Jesu eröffnete Sphäre des endzeitlichen Heils sowie in die darin gründende endzeitliche Heilsgemeinschaft. Wie die Taufe damals praktisch durchgeführt wurde, lässt sich nur mehr umrisshaft ermitteln.

Das Ritual dürfte wie bei Johannes dem Täufer als Immersion oder Submersion vollzogen worden sein. Die Praxis des Ein- oder Untertauchens in natürlichem bzw. fließendem Gewässer wird zumindest in Act 8,38 (vgl. Did 7,1–3) greifbar. Ob die Begräbnismetaphorik in Röm 6,4 (vgl. Kol 2,12) ein Untertauchen indiziert, muss offen bleiben.<sup>27</sup> Einige Tauferzählungen der Act bezeugen eine baptismale Handauflegung zur Geistvermittlung (8,17; 19,6; der Taufbezug in 9,17 ist unsicher; so auch in Hebr 6,2). Zumindest im Umfeld der Act dürfte diese Praxis etabliert gewesen sein.<sup>28</sup> Vermutlich gehörte bereits von früh an eine Taufformel, d.h. die Benennung oder Anrufung des Jesusnamens, zur Taufpraxis.<sup>29</sup> Dies klingt zumindest in Act 22,16 an.<sup>30</sup> Dass die in Jak 2,7 (vgl. Herm., sim. 8,6,4) erwähnte Anrufung des schönen Namens über den Christusgläubigen auf die Taufe zielt, ist indes fraglich.<sup>31</sup> In der älteren formgeschichtlichen Forschung meinte man in zahlreichen ntl. Passagen und Versen Taufgottesdienstelemente identifizieren zu können, seien es Bekenntnisse, Lie-

26 Vgl. dazu umfassend den Beitrag von M. LABAHN, „Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung“ in vorliegender Publikation.

27 Kritisch äußert sich G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, 185; DERS., „Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen“, 105 Anm. 26.

28 So AVEMARIE, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte*, 388; vgl. ebd., 164–168.

29 Im Neuen Testament finden sich bekanntlich zwei Basistypen: (1) ἐν/ἐπι τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act 2,38; 10,48; vgl. I Kor 6,11) und (2) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Act 8,16; 19,5; vgl. Did 9,5; Herm., vis. 3,7,3). Die letztgenannte Variante begegnet in ausgebauter Form auch in der triadischen Taufformel (Mt 28,19; vgl. Did 7,1,3), sie mag ferner hinter dem pln Ausdruck βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν (Ἰησοῦν) stehen (Gal 3,27; Röm 6,3) und in I Kor 1,13.15 („auf den Namen des Paulus/meinen Namen getauft“) sowie in I Kor 10,2 („auf Mose getauft“) angedeutet sein. Zur kontroversen Debatte über die sprachgeschichtliche Herkunft und Bedeutung der Taufformel vgl. A. RUCK-SCHRÖDER, *Der Name Gottes und der Name Jesu*, 11–63, und den Beitrag von L. HARTMAN in vorliegender Publikation.

30 Vgl. AVEMARIE, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte*, 42; s. dazu auch BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 44f.; L. HARTMAN, *Auf den Namen des Herrn Jesus*, 51.130; anders H. FR. V. CAMPENHAUSEN, „Taufen auf den Namen Jesu?“, 204f.

31 Näheres bei RUCK-SCHRÖDER, *Der Name Gottes und der Name Jesu*, 233–235.

der, Mahnungen oder ganze Tauffeiern.<sup>32</sup> Diese Identifizierungen bleiben aber größtenteils spekulativ. Dies gilt auch für den Versuch, aus Act 8,36; 10,47; 11,17 (s. auch Mk 10,14; vgl. PsClem hom. 13,5,1; 13,11,2) eine vermeintlich bei der Taufe gestellte Frage nach möglichen Taufhindernissen zu erschließen.<sup>33</sup> Ob in der Rede vom Anziehen Christi in Gal 3,27 (s. auch Kol 3,9f.; Eph 4,22) und beim Salbungsmotiv in II Kor 1,21 und I Joh 2,20.27 Anspielungen auf konkrete rituelle Akte in der Taufpraxis oder bildhafte Ausführungen über die Bedeutung der Taufe vorliegen, lässt sich ebenfalls nicht mit Sicherheit ausmachen. Eindeutig bezeugt als Bestandteil der Taufinitiation sind Kleiderriten und Ölsalbungen jedenfalls erst in späterer Zeit (s. unten). Der Versuch, aus den ntl. Qualifizierungen der Taufe als Besiegelung (II Kor 1,22; Eph 1,13f.; 4,30; Apk 7,3; 9,4) und Erleuchtung (Hebr 6,4; 10,32; I Petr 2,9) die Praxis der Signation und baptismale Lichtrituale zu erheben, muss ebenso fraglich bleiben.<sup>34</sup> Klar belegt sind diese Praktiken erst in späteren Quellen.<sup>35</sup>

Grundsätzlich ist damit zu rechnen, dass hinter den unterschiedlichen im Neuen Testament begegnenden Taufdeutungen regional und lokal unterschiedlich ausgestaltete Taufpraktiken stehen, wenngleich deren konkrete Erhebung nur mehr schwer möglich ist.<sup>36</sup> In diesem Zusammenhang darf die jüngst von Friedrich Avemarie vorgetragene These nicht unerwähnt bleiben, wonach in den Act an mehreren Stellen unterschiedlich entwickelte Taufformen durchscheinen, nämlich eine Taufform ohne eine wie auch immer gestaltete Geistvermittlung und Anrufung des Jesusnamens (Act 18,25; 19,1–7) sowie eine weitere Ritualform zumindest ohne Geistvermittlung (Act 8,16.36–39). Wie Avemarie selbst einräumt, sind diese Überlegungen jedoch notgedrungen hypothetisch.<sup>37</sup> Es liegen diverse andere Deutungen der genannten Taufnotizen vor.<sup>38</sup>

Schwer zu beantworten ist schließlich die Frage, ob und inwieweit von früh an ein mehr oder weniger organisierter Taufunterricht praktiziert wurde. In

32 Vgl. BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 121–126; PH. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 39f.

33 So O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 65–73; J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 65–67; kritisch dazu AVEMARIE, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte*, 89–92.294.

34 Anders z.B. L. T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity*, 73 mit Anm. 20, der auch für Eph 5,14; Röm 13,12; II Kor 4,6 und Kol 1,12 Anspielungen auf baptismale Lichtrituale erwägt.

35 Vgl. zur baptismalen Signation allgemein F. J. DÖLGER, *Sphragis* und K. O. SANDNES, „Seal and Baptism in Early Christianity“ in der vorliegenden Publikation; zu baptismalen Lichteffekten mit Kerzen bzw. Lampen vgl. syr ActThom 27; Eger., itin. 15,5; Greg. Naz., or. 40,46.

36 Vgl. dazu M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 37f.; BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 61.

37 Vgl. AVEMARIE, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte*, bes. 443–452.

38 Vgl. zum Thema grundsätzlich den Beitrag von J. SCHRÖTER, „Die Taufe in der Apostelgeschichte“ in vorliegender Publikation.

den Tauferszählungen der Act erfolgt die Taufe jeweils prompt auf die Bekehrung. Sieht man darin historische Wirklichkeit wiedergespiegelt, wäre die Taufe in der Anfangszeit weithin ohne förmliche Unterweisung der Täuflinge durchgeführt worden. Dazu passt, dass die Johannestaufe als Wegbereiter der Taufe der Christusanhänger offenbar ebenso ohne Einweisung auskam. Die Schneltaufen der Act könnten sich jedoch auch dem lk Interesse verdanken, den dynamischen Erfolg des Christuszeugnisses betont herauszustellen. Ungeachtet dessen liegt es nahe, dass die Erfordernis einer Taufunterweisung allmählich in der Völkermission aufkam, da die Übernahme des Christusglaubens bei Nichtjuden anders als bei Juden eine massive Transformation des vertrauten symbolischen Universums erforderte, die nach Anleitung verlangte. Lehrtopoi des Taufunterrichts werden evtl. in Hebr 6,1f. greifbar.<sup>39</sup>

## 2.2. Taufrituale in vornizänischer Zeit (2.–3. Jh.)<sup>40</sup>

Die frühesten Ausführungen zum Taufvollzug jenseits der später kanonisierten Schriften finden sich bekanntlich in Did 7,1–4; 9,5. Aus dem Rückverweis auf die zuvor in den Kap. 1–6 entfaltete Zwei-Wege-Lehre in 7,1 lässt sich erschließen, dass der Taufe eine Unterweisung der Initianden voranging. Ferner sollen der Täufer, der Taufanwärter und „andere“<sup>41</sup>, wenn möglich, unmittelbar vor dem Taftermin fasten, wobei für den Täufling eine Fastenzeit von ein bis zwei Tagen gefordert wird (7,4; 9,5). Der Taufakt selbst soll laut 7,2f. mittels Sub- oder Immersion in kaltem und lebendigem, d.h. fließendem Wasser<sup>42</sup> durchgeführt werden. Als notgedrungene Ausnahmen werden Taufen in nicht fließendem und/oder warmem Wasser durch bloßes Übergießen (Affusion) eingeräumt.<sup>43</sup> Ob die in 7,3 genannte triadische Formel den Ritualvollzug direkt begleitete oder eine Deutung der Taufe darstellt, ist unklar. Schließlich wird die Taufe als Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie ausgewiesen (9,5), wobei offen ist, ob die erste Eucharistie der Täuflinge in direktem Anschluss an die Taufe

39 Vgl. zum Thema insgesamt AVEMARIE, *Die Tauferszählungen der Apostelgeschichte*, 88f.; BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 119; HARTMAN, *Auf den Namen des Herrn Jesus*, 131f., sowie M. DUJARIER, „Kurze Geschichte des Katechumenats“, 21–29; KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, 63f.; BENOÎT/MUNIER, *Die Taufe in der Alten Kirche*, xxvf.

40 Die *Traditio apostolica* bleibt aus den oben im Zusammenhang mit Anm. 14 genannten Gründen hier unberücksichtigt. Die im Folgenden verwendeten Abkürzungen altkirchlicher Autoren und Werke folgt dem Abkürzungsverzeichnis für antike Autoren und Werke in: *LThK*<sup>3</sup> (2001) 735\*–742\*.

41 Die Identität dieser „anderen“ bleibt unklar. Dass hier eine Vorstufe der Taufpaten im Blick ist, lässt sich nicht sichern.

42 Vgl. dazu Lev 14,5f.; Num 19,17; mMiQ 1,8.

43 Zu möglichen Hintergründen der Angaben vgl. A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“ in vorliegender Publikation, Punkt 1.4.1.2.–1.4.4., und A. MILAVEC, *The Didache*, 261–264.

erfolgte.<sup>44</sup> Überhaupt bleibt vieles ungesagt, etwa die Dauer der Unterweisung, der Taftermin, der Status des Täufers u.a.m.<sup>45</sup> Auch eine Salbung wird nicht erwähnt. Um die Angaben der Didache diesbezüglich mit denen in syrischen Texten (s. unten) in Einklang zu bringen, meinten einige Forscher – u.a. unter Verweis auf die Danksagung über dem Salböl in dem nach Did 10,7 eingefügten koptischen Fragment – indirekt einen Salbungsakt voraussetzen zu dürfen,<sup>46</sup> was jedoch schwerlich haltbar ist.<sup>47</sup>

Eine weitere frühe Beschreibung des Taufrituals bietet Justin in seiner Apologie (1,61 und 1,65). Justins Angaben zufolge gehörte zu den präbaptismalen Riten eine Art Unterweisung, ein Gelöbnis, das Leben der christlichen Lehre entsprechend auszurichten, die Bitte um Vergebung früherer Sünden sowie ein mit der Gemeinde zusammen vollzogenes Fasten. Den eigentlichen Taufakt bezeichnet Justin als Wiedergeburt im Namen der Trinität, ferner als Bad und Erleuchtung, ohne dabei jedoch näher auf den Taufakt selbst einzugehen. Als postbaptismale Riten nennt er die Überführung des/der Getauften in die Gemeindeversammlung, Gebete für die/den Initiierte/n und die Gemeinde insgesamt, den Friedenskuss und schließlich die Feier der Eucharistie. Wie in der Didache bleiben auch hier viele Fragen offen. Und auch hier gilt: Der Versuch älterer Forscher, aus bestimmten Angaben in Justins Dialog mit dem Juden Trypho – nämlich den Notizen über die Gegenwart des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu (dial. 29,1; 88,3) oder den Hinweisen auf die Reinigung des Aussätzigen mit Öl (Lev 14,10: dial. 41,1f.)<sup>48</sup> und die Salbung des Steines Jakobs in Bethel (Gen 28,18: dial. 86,2)<sup>49</sup> – auf die Durchführung einer ritualisierten Geistverleihung bzw. einer Salbung im Taufkontext zu schließen, vermag angesichts des unspezifischen Charakters der besagten Angaben kaum zu überzeugen.

Nur wenig lässt sich über die frühe Taufpraxis in Ägypten in Erfahrung bringen. Einzelnen Hinweisen bei Clemens Alexandrinus und Origenes ist zu entnehmen, dass der Taufe wohl ein Katechumenat vorausging (Clem. Alex.,

---

44 Es spricht freilich einiges dafür, dass die in Did 9f. thematisierte Eucharistie Bestandteil des Initiationsprozesses der Taufe war; vgl. dazu H.-U. WEIDEMANN, „Taufe und Taufeucharistie“ in vorliegender Publikation, Punkt 3, sowie DRAPER, „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, und ASCOUGH, „An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache“.

45 Vgl. dazu A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“ in vorliegender Publikation, Punkt 1.6.2.

46 Näheres zu den vorgetragenen Thesen und der Kritik daran bei BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 153f.

47 Selbst wenn man das Fragment als ursprünglich erachtet, was nicht ausgemacht ist, ist der Bezug auf die Taufe keineswegs gesichert. Vgl. zur Diskussion K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 205–209; MILAVEC, *The Didache*, 264–266; FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 202 Anm. 7.

48 Vgl. A. H. COURATIN, „Justin Martyr and Confirmation“, 458–460.

49 Vgl. E. C. RATCLIFF, „Justin Martyr and Confirmation“, 133–139.

strom. 2,95,2–96,2; Orig., comm. in Joh 6,28,144).<sup>50</sup> Weitere Notizen der beiden Kirchenväter indizieren eine Abschwörung (Clem. Alex., paid. 1,32,1; Orig., mart. 17) und eine Salbung (Clem. Alex., strom. 2,11,2 [Versiegelung<sup>51</sup>]; Orig., comm. in Rom 5,8; hom. in Lev 6,5)<sup>52</sup>. Auch eine Glaubensbefragung (Dionysius bei Eus., h.e. 7,9; Orig., hom. in Num 5,1)<sup>53</sup> und evtl. der Einsatz eines Taufgewands (Clem. Alex., paid. 1,6,32,4) werden gefisbar.

Detailliertere Angaben liegen für die nordafrikanische Taufpraxis um 200 und für das 3. Jh. vor. Von dort stammt die erste eigenständige Abhandlung über die Taufe, nämlich Tertullians Schrift *De baptismo*. Aus ihr und einigen weiteren Werken Tertullians lassen sich folgende Elemente des unter der Aufsicht des Bischofs stehenden (bapt. 17,1) Taufrituals erschließen:<sup>54</sup> (1) Katechumenat samt besonderer Vorbereitung unmittelbar vor der Taufe, die häufiges Beten, Fasten, Niederknien, Nachtwachen und ein Bekenntnis aller in der Vergangenheit begangenen Sünden umfasste (bapt. 18 und 20); (2) Herabrufung des Heiligen Geistes zur Heiligung des Taufwassers; (3) Absage an den Teufel, seinen prachtvollen Aufzug und seine Engel (coron. 3,2; spect. 4,1);<sup>55</sup> (4) Taufbad mittels dreimaliger Immersion oder Submersion<sup>56</sup> in Verbindung mit einem dreigliedrigen, durch Fragen des Täufers geprägten Tauf- bzw. Glaubens-

- 
- 50 Clemens spricht von einer dreijährigen Nahrungszeit. Da ein dreijähriger Katechumenat in der frühen ägyptischen liturgischen Tradition ansonsten aber nirgends bezeugt ist und ferner in den aus dem 4. Jh. stammenden *Canones Hippolyti* ein 40-tägiger Katechumenat begegnet (12. Canon), ist der Hinweis auf drei Jahre möglicherweise nicht literarisch, sondern als Metapher für die Notwendigkeit der Reife der Initianden zu nehmen; vgl. M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 65f.; BRADSHAW, „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition“, 89f.; anders DUJARIER, „Kurze Geschichte des Katechumenats“, 37.
- 51 Ob bei der Versiegelung eine vom Taufakt unterschiedene Salbung im Blick ist, wird freilich kontrovers diskutiert; vgl. YARNOLD, „Taufe“, 677.
- 52 Im Blick dürfte eine präbaptismale Salbung sein; vgl. dazu M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 73. Zur Debatte über den Zeitpunkt des Auftretens einer postbaptismalen Salbung in Ägypten und Alexandrien vgl. BRADSHAW, „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition“, 96–98, und KRETSCHMAR, „Beiträge zur Geschichte der Liturgie“, 43–50.
- 53 Vgl. dazu BRADSHAW, „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition“, 95.
- 54 Vgl. dazu M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 84f., und im Näheren D. SCHLEYER, „Einleitung“, 27–41, der Tertullians Darlegungen indes mit Angaben der *Traditio apostolica* vermischt.
- 55 Die Einführung antidämonischer, exorzistischer Elemente in die Taufinitiation wird meist auf entsprechende Praktiken der sog. valentinianischen Gnosis zurückgeführt. Das älteste bekannte Zeugnis für die Verbindung von Taufe und exorzistischer Praxis findet sich in Clemens' *Excerpta ex Theodoto*, 77.83f. Vgl. dazu im Näheren KL. THRAEDE, „Exorzismus“, 76–85; H. A. KELLY, *The Devil at Baptism*, 10–12.54f.57ff.; LEEPER, „From Alexandria to Rome“; E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, 10–17.209–214. O. BÖCHER, *Christus Exorcista*, bes. 170–180, sieht die Ansätze zur exorzistischen Aufladung der Taufe im Neuen Testament grundgelegt. Vgl. zum Thema „Taufexorzismus“ generell auch die klassische Studie von DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*.
- 56 Vgl. zur Debatte über den Modus der Taufspendung SCHLEYER, „Einleitung“, 36 Anm. 118.

bekenntnis (coron. 3,3; mart. 3,1; adv. Prax. 26,9; spect. 4,1; bapt. 6; pudic. 9,16); (5) postbaptismale Salbung mit Öl (bapt. 7,1);<sup>57</sup> (6) Signation mit dem Kreuzzeichen (resurr. 8,3);<sup>58</sup> (7) Handauflegung zum Geistempfang (bapt. 8,1); (8) gemeinsames Gebet (bapt. 20,5);<sup>59</sup> (9) Eucharistiefeyer samt Darreichung von Milch und Honig (coron. 3,3.). Ca. 50 Jahre später finden sich in den Schriften Cyprians von Karthago Angaben, die sich im Wesentlichen mit denen Tertullians decken.<sup>60</sup> Zusätzliche Informationen betreffen die Heiligung des in der Taufe verwendeten Salböls im Kontext der Eucharistie (ep. 70,2,2), die Referenz auf das ewige Leben und die Sündenvergebung durch die Kirche in den Taufbekenntnisfragen (ep. 70,2,1) sowie die Vorbringung der Getauften vor den Bischof zu Gebet, Handauflegung und Signation (ep. 73,9,2).

Das frühe syrische Zeugnis zeichnet sich durch auffällige Eigenheiten aus, insbesondere die Bezeugung einer (bzw. zweier) Salbung(en) vor dem Taufbad, der (bzw. denen) eine zentrale Stellung im Initiationsakt zugewiesen wird. Eine postbaptismale Salbung ist dagegen nicht belegt. Auch im syrischen Raum schließt die Initiation mit einer Eucharistiefeyer. Die einschlägigen Texte bieten freilich im Detail einen weiten Interpretationsspielraum. In der Forschung liegen diverse Deutungen der Taufpraxis und zumal der rituellen Entwicklung vor. Eine Schlüsselrolle nimmt die These von Gabriele Winkler ein.<sup>61</sup> Danach wurde das syrische Taufritual anfangs lediglich als Taufbad mit anschließender Eucharistie gefeiert. Noch im Frühstadium trat eine präbaptismale Salbung des Kopfes hinzu, und zwar orientiert an der Taufe Jesu im Jordan als messianischer Salbung. In einem späteren Entwicklungsstadium wurde die Salbung des Kopfes um eine zusätzliche präbaptismale Salbung des ganzen Körpers ergänzt. Weitere rituelle Elemente wie die Konsekration des Öls und die Weihe des Wassers reicherten die Taufpraxis an. Im 4. Jh. fanden das Glaubensbekenntnis und die Lossagung von der Idolatrie Eingang in die Taufpraxis. Winkler stützt ihre Deutung namentlich auf die fünf Taufberichte der Thomasakten (Taufe des Gundafor [25–27], einer Besessenen [49f.], der Mygdonia [121], des Sifôr [132f.] und des Vazan [156–158]). Sie ordnet diese unterschiedlichen chronologischen Schichten zu und sieht darin, wie auch in den Taufaussagen weiterer syrischer

57 Ob nur der Kopf oder der ganze Körper gesalbt wurde, sagt Tertullian nicht. SCHLEYER, „Einleitung“, 38 Anm. 128, schließt auf eine Ganzkörpersalbung.

58 STEWART-SYKES, „Manumission and Baptism in Tertullian's Africa“, 136f., bezweifelt, dass sich resurr. 8,3 auf einen rituellen Gestus bezieht. Es handle sich vielmehr um eine generelle Bezugnahme auf die Taufe als Zeichen; s. auch BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 156 Anm. 52.

59 Wahrscheinlich wurde erstmals das Vaterunser von den Getauften gesprochen. Die genaue liturgische Stellung des Gebets (vor oder während der Eucharistie) ist jedoch unklar; vgl. dazu SCHLEYER, „Einleitung“, 13 mit Anm. 16.

60 Vgl. dazu nur YARNOLD, „Taufe“, 679.

61 Vgl. zum Folgenden G. WINKLER, *Das Armenische Initiationsrituale*, 135–174; s. zum Thema insgesamt auch DIES., „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing“.

Zeugnisse (u.a. Johannesakten, Aphrahat, Ephraem), die besagte Entwicklung des Taufrituals gespiegelt. Winklers These blieb trotz ihrer breiten Rezeption nicht ohne Kritik. Folgende Probleme und Anfragen wurden benannt:<sup>62</sup>

(1) Mit Blick auf das Frühstadium lassen sich aus den unterschiedlichen Versionen der Taufberichte in den Thomasakten<sup>63</sup> eventuell zwei differente Initiationsmuster erheben, nämlich eine reine Wassertaufe (so in der syrischen Version der Taufe der Besessenen in Kap. 49f.)<sup>64</sup> und eine Salbung mit Öl ohne Taufbad (so in der griechischen Version der Taufe Gundafors in Kap. 27, in der Wasser nicht erwähnt wird; die griechische Version der Taufe der Besessenen erwähnt überdies weder Wasser noch Öl, sondern spricht nur vom Siegel). Möglicherweise wurden Wassertaufe und Ölsalbung anfangs in unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften als alternative Initiationsrituale praktiziert und später in einem Ritual kombiniert. (2) Ganzkörpersalbungen finden nur in solchen Berichten Erwähnung, die die Taufe von Frauen und einen entsprechenden salbenden Dienst von Frauen referieren. Dies gilt auch für die Ausführungen in der *Didascalia apostolorum* (Kap. 16). Vielleicht wurde in anderen Berichten eine Körpersalbung oder ein Herunterrinnen des Salböls vom Kopf über den Körper implizit vorausgesetzt und nicht erwähnt, weil kein Anlass für eine explizite Beschreibung vorlag. Denkbar ist aber auch hier eine Koexistenz verschiedener baptismaler Praktiken. (3) Wenn die Taufe Jesu am Jordan tatsächlich das maßgebende Grundparadigma der ostsyrischen Taufpraxis darstellt, wäre eher eine postbaptismale Salbung zu erwarten, erfolgte doch die Herabkunft des Geistes auf Jesus und die göttliche Deklaration seiner Sohnschaft laut ntl. Zeugnis (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21f.) erst nach dem Taufbad.<sup>65</sup>

Insgesamt zeigt der voranstehende Überblick, dass in vornizänischer Zeit eine Vielfalt unterschiedlich ausgeprägter Taufrituale existierte. Ein klare Evolution der Taufpraktiken lässt sich, wie zumal die Auseinandersetzung mit der These Gabriele Winklers zur syrischen Praxis zeigt, nicht vollauf sichern. Ebenso ist im Übrigen eine strikte Unterscheidung zwischen westlichem und östlichem Ritus<sup>66</sup> nur bedingt haltbar.<sup>67</sup>

62 Vgl. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 151–153; SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 23f.; kritisch dazu MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 91.

63 Vgl. dazu die tabellarische Übersicht bei SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 22.

64 Wie oben bereits erwähnt, nennen auch die Didache und Justin keine Salbung.

65 Die These, wonach erst im 4. Jh. vollauf realisiert worden sei, dass der Geist nach Jesu Taufbad auf ihn herabkam (vgl. K. McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 230; K. McDONNELL/G. T. MONTAGUE, *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, 319 [S. Brock]), überzeugt wenig.

66 Vgl. KAVANAGH, *The Shape of Baptism*, 40–54; BENOÎT/MUNIER, *Die Taufe in der Alten Kirche*, xxix–xxxiii.

67 Näheres bei BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 144–170.

### 2.3. Taufrituale im 4. Jh.

Der sich im 4. Jh. vollziehende Aufstieg des Christentums zunächst zur legal tolerierten Religion und dann zur Staatsreligion des Imperium Romanum ging mit einer zunehmend breiteren gesellschaftlichen Etablierung kirchlicher Gemeinschaften, einem massiven Zuwachs an unterschiedlich motivierten Initiationswilligen und entsprechenden Verschiebungen der inneren Verfassung der kirchlichen Gemeinschaften einher.<sup>68</sup> Dieser Prozess wurde von intensiven dogmatischen Auseinandersetzungen über die Trinität, Christologie und Pneumatologie begleitet, die bis ins 5. Jh. hinein währten und zu unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums führten. Den Taufpraktiken kam in diesem Umfeld eine in vielerlei Hinsicht wichtige Rolle zu.

Wichtige Aufschlüsse über die Taufpraxis in Jerusalem vermutlich gegen Ende des 4. Jh.s bieten die häufig Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen.<sup>69</sup> Abgesehen von kleineren Variationen bestätigt und ergänzt die Pilgerin Egeria in ihrem Reisebericht in den Kapiteln 45–47 das dort vermittelte Bild.<sup>70</sup> Die Taufe wurde danach als komplexes, sich über die gesamte Fastenzeit bis in die Osterwoche hinein erstreckendes Initiationsritual durchgeführt.<sup>71</sup> Die Taufvorbereitung begann kurz vor der Fastenzeit mit einer durch einen Priester vorgenommenen Eintragung in eine Liste, der unmittelbar zu Beginn der Fastenzeit eine vom Bischof durchgeführte Prüfung des Lebenswandels folgte. Während der Fastenzeit wurden die Initianten täglich nach der Messe exorziert und mittels Katechesen in den Glauben eingeführt. Nach fünf Wochen wurde ihnen das Glaubensbekenntnis übermittelt (*traditio symboli*), das sie dann zum Ende der Vorbereitungszeit – wohl am Samstag – vor „der großen Woche“ (der Karwoche) dem Bischof als Gelöbnis feierlich zurückgaben (*redditio symboli*). Der Taufgottesdienst erfolgte im Rahmen der Ostervigil. Am Anfang stand eine dramatisch ausgestaltete Absage an den Satan (*apotaxis*)

68 Vgl. im Genaueren W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 51–56.

69 Autor und Datierung der Mystagogischen Katechesen sind umstritten. Näheres zur Problematik und zur älteren wissenschaftlichen Debatte bei G. RÖWEKAMP, „Einleitung“, 8–15. A. J. DOVAL, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue*, verteidigte unlängst die Autorschaft Cyrills von Jerusalem. J. DAY, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem*, bestimmt dagegen Cyrills Nachfolger Johannes von Jerusalem als Autor und datiert die Mystagogischen Katechesen auf das frühe 5. Jh. n.Chr. Im Folgenden wird der Text der traditionellen Sicht entsprechend zumindest nominell Cyr. H. zugewiesen.

70 Ungeachtet der Schwierigkeiten einer sicheren Datierung der Reise ist nach RÖWEKAMP, „Einleitung“, 29, unstrittig, „daß der Bericht [der Egeria] ein Bild ... der dort [in Jerusalem] gefeierten Liturgie gegen Ende des 4. Jahrhunderts gibt“.

71 Die folgende Darlegung orientiert sich an RÖWEKAMP, „Einleitung“, 15–60; FINN, *From Death to Rebirth*, 196–206. Die verbreitete Zusammenschau der Angaben in den Mystagogischen Katechesen und in Cyrills achtzehn Katechesen (sowie der Prokatechese) wird in vorliegender Publikation von J. DAY, „The Catechetical Lectures of Cyrill of Jerusalem“, problematisiert; anders jedoch nach wie vor FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 473–481.

gen Westen und eine Zusage an Christus (*syntaxis*) gen Osten, die die Initianden im Vorhof des Baptisteriums vollzogen. Danach entkleideten sich die Taufbewerber und erhielten eine präbaptismale Ganzsalbung mit exorziertem Öl. Nach (oder in Begleitung) einer trinitarisch geprägten Tauffrage samt entsprechendem Bekenntnis erfolgte im Baptisterium der eigentliche Taufakt mittels dreifacher Immersion oder Submersion. Eine postbaptismale Salbung von Stirn, Ohren, Nase und Brust mit Myron schloss sich an. Sie diente der Vermittlung des Heiligen Geistes. Daraufhin bekleideten sich die Initiierten mit Taufgewändern, zogen mit dem Bischof zum Grab in der Anastasis, wo man einen Hymnus sang und der Bischof für die Getauften betete. Es folgte eine Eucharistiefeyer mit der Gemeinde in der Martyriumsbasilika. Seinen endgültigen Abschluss fand der Initiationsprozess in den Tagen der Osterwoche, in denen der Bischof den Neugetauften jeweils im Anschluss an die Eucharistie nachträglich die erfahrenen Taufriten in Form von Katechesen ausdeutete, wobei vorausgesetzt wurde, dass die Rituale und ihre Bedeutung den Initiierten aufgrund der Arkandisziplin zuvor rundweg unbekannt waren. Letzteres dürfte indes kaum der Realität entsprochen haben.<sup>72</sup>

In weithin analoger Weise war die Taufe Ende des 4. Jh.s auch in Antiochia in einen gestreckten Initiationsprozess eingebettet. Dies ist den Taufkatechesen des Johannes Chrysostomos zu entnehmen.<sup>73</sup> Der Initiationsprozess begann mit einer Einschreibung zur Beginn der Quadragesima, bei der sich Bürgen in der Rolle von „geistlichen Vätern“ für die Taufbewerber erklärten (catech. 3/2,15f.). Nach der Einschreibung wurden die Initianden täglich unterwiesen (catech. 3/2,12) und von speziellen Exorzisten vom Satan und den Dämonen befreit (catech. 2/2,6f.; 3/2,12–14). Am Mittwoch oder Freitag der Karwoche erfolgte vermutlich eine Ablegung des Glaubensbekenntnisses.<sup>74</sup> Die unmittelbare Taufvorbereitung<sup>75</sup> umfasste die rituelle Absage an den Satan samt anschließender Verpflichtung auf Christus (catech. 1,23; 2/3,4,6; 3/2,18,20f.), ferner eine in Kreuzesform vollzogene Salbung der Stirn mit Olivenöl und Balsam, die als Besiegelung (σφραγίς) **der Christuszusage verstanden wurde und als solche zugleich der exorzistischen Abschreckung des Feindes dienen sollte** (catech. 2/3,7; 3/2,22f.). Dem eigentlichen Taufakt in der Osternacht ging unmittelbar eine Ganzkörpersalbung voraus, für die sich die Initianden völlig entkleideten und die Chrysostomos als Schutz des ganzen Körpers gegen Angriffe des Satans expliziert (catech. 3/2,24). Der gleichfalls in ritueller Nacktheit (catech. 2/3,8) vollzogene Taufakt wurde als Immersion oder Submersion praktiziert, bei wel-

72 Näheres bei RÖWEKAMP, „Einleitung“, 58f.

73 Vgl. zum Folgenden ausführlicher R. KACZYNSKI, „Einleitung“, 73–91.

74 In den Taufkatechesen wird dieser rituelle Akt nur indirekt angedeutet. Näheres dazu bei KACZYNSKI, „Einleitung“, 77–79.

75 Zur Frage des genauen Termins der vorbereitenden Riten vgl. KACZYNSKI, „Einleitung“, 79f.83.

cher der Bischof oder Presbyter die rechte Hand auf das rituelle Subjekt legte und eine passiv formulierte Taufformel sprach (catech. 2/3,3; 3/2,26). Mutmaßlich ging dem Akt ein trinitarisches Glaubensbekenntnis des Täuflings voraus.<sup>76</sup> Nach dem Taufakt wurden die Getauften von der Gemeinde umarmt und geküsst, nachdem sie zuvor wahrscheinlich mit weißen Gewändern bekleidet<sup>77</sup> wurden. Eine postbaptismale Salbung wird nicht erwähnt. Es folgte die Eucharistiefeyer in der Gemeinde (catech. 3/2,27; s. auch 2/4,12–19). Wie in Jerusalem endete der Initiationsprozess auch in Antiochia mit Unterweisungen in der Osterwoche (catech. 3/5,24). Allerdings handelte es sich hierbei nicht um mystagogische Katechesen im engeren Sinn, hielt doch Chrysostomos seine die einzelnen Riten erläuternden Taufkatechesen offenbar bereits vor dem rituellen Vollzug und nicht wie Cyrill von Jerusalem in der Osterwoche danach. Chrysostomos ging es dabei wohl zumal auch um „geistliche Unterweisungen, in denen den neu in die Kirche Aufgenommenen die moralischen Verpflichtungen erläutert werden, die sich für sie aus der Feier der Sakramente ergeben“<sup>78</sup>.

Theodor von Mopsuestia, der eine Zeitlang gemeinsam mit Johannes Chrysostomos als Presbyter in Antiochia wirkte, bestätigt in seinen drei Taufhomilien (hom. catech. 12–14) im Wesentlichen das voranstehend ausgeführte rituelle Grundmuster,<sup>79</sup> führt aber gegenüber Chrysostomos' Taufportrait einige weitere rituelle Ausformungen und auch Abweichungen an.<sup>80</sup> So wurden die exorzistischen Praktiken laut Theodor auf Sackmatten durchgeführt, auf denen die Initianden – barfüßig und ohne Obergewand – in Gebetshaltung niederknieten (hom. catech. 13,2). Der ersten Salbung, die als Besiegelung der Stirn praktiziert wurde (hom. catech. 13,17f.), folgte das Anlegen einer Stola (hom. catech. 13,19). Wie Chrysostomos kennt auch Theodor eine zweite präbaptismale Salbung (hom. catech. 14,1). Anders als jener setzt er aber in hom. catech. 14,27 noch einen besonderen postbaptismalen Ritualakt voraus. Unklar und umstritten ist jedoch, ob dabei eine postbaptismale Salbung oder eine bloße

76 Chrysostomos erwähnt ein solches Bekenntnis zwar nirgends, es klingt aber in catech. 3/2,26 und hom. in 1Cor 40,1 an. Näheres dazu bei KACZYNSKI, „Einleitung“, 84–86.

77 Chrysostomos beschreibt diesen Akt nicht direkt, doch vermerkt er mehrmals, dass die Getauften leuchtend weiße Kleider trugen: catech. 2/2,3; 3/3,18; 3/6,24–27.

78 KACZYNSKI, „Einleitung“, 91. Zur unterschiedlichen Verortung der Katechesen im Initiationsprozess s. auch die Ausführungen zum Stichwort „embodiment“ unter Punkt 3.2.

79 Die Abfassung der Taufkatechesen wird mehrheitlich in die Spätphase Theodors antiochenischen Presbyterats datiert; vgl. nur P. BRUNS, „Einleitung“, 23, und R. BRÄNDLE, „Johannes Chrysostomos“ in vorliegender Publikation. Daneben wird aber auch Mopsuestia als Abfassungsort erwogen, so z.B. H. A. KELLY, *The Devil at Baptism*, 148. Vgl. zur Debatte FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 519 mit Anm. 2–3. Die Texte dürften in jedem Fall durch Erfahrungen Theodors in Antiochia geprägt sein; vgl. LANGE, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, 14.

80 Vgl. zum Ablauf ausführlich BRUNS, „Einleitung“, 259–266.

Signation der Stirn im Blick ist.<sup>81</sup> Theodor scheint diesen Akt in jedem Fall mit der Vermittlung des Geistes verbunden zu sehen, da er an der besagten Stelle ausführlich auf die Geistgabe nach der Taufe Jesu rekurriert. Eine postbaptismale Besiegelung bezeugen für den syrischen Raum Ende des 4. Jh.s ebenso die Apostolischen Konstitutionen (Const. apost. 7,22).

Überblickt man die Taufrituale im syrischen Raum vom 2. bis ins 4. Jh., fallen diverse rituelle Verschiebungen samt deren theologischer Fundierung auf:

(1) Während in frühen syrischen Texten lediglich die Praxis einer präbaptismalen Salbung begegnet, kommt Ende des 4. Jh.s im westsyrischen Raum der Brauch einer postbaptismalen Salbung bzw. Besiegelung auf. Bezeugt ist diese Praxis in den Apostolischen Konstitutionen und evtl. bei Theodor von Mopsuestia (s. oben), nicht jedoch bei Johannes Chrysostomos. Im Zuge dieser Verschiebungen änderte sich auch die Verortung des Geistempfangs. Wurde die Geistverleihung in frühen syrischen Überlieferungen an die präbaptismale Salbung gekoppelt, so verband sie Chrysostomos mit dem Tauchbad selbst (catech. 3/2,25). Cyrill von Jerusalem machte die Geistverleihung schließlich an der postbaptismalen Salbung fest (myst. catech. 3,1–4),<sup>82</sup> während die Apostolischen Konstitutionen sie nach wie vor in der präbaptismalen Salbung verorteten, obgleich sie eine postbaptismale Salbung bezeugen. Dem postbaptismalen Salbungsakt weisen die Konstitutionen statt der Geistvermittlung die Funktion der Bestärkung des Bekenntnisses bzw. der Besiegelung des Bundesschlusses zu (3,16,4; 7,22,2; 7,44,2). Im ostsyrischen Raum (Ephraem, Aphrahat, Narsai) hielt sich die in der frühen syrischen Tradition verankerte Abfolge von präbaptismaler Salbung, Taufbad und Eucharistie indes weiter durch.<sup>83</sup> (2) Die Verschiebung der Geistverleihung auf die postbaptismale Salbung im westsyrischen Raum respektive auf das Taufbad erforderte zwangsläufig ein neues Verständnis der präbaptismalen Salbung. Dieser wurde nun, wie bereits mehrfach deutlich wurde, eine kathartische, exorzierende bzw. apotropäische Wirkung zugewiesen. Cyrill von Jerusalem spricht mit Blick auf die präbaptismale Ganzsalbung explizit vom Einsatz exorzierten Öles (myst. catech. 2,3).<sup>84</sup> Das Taufritual wurde überhaupt in all seinen Teilen

81 Während etwa H. M. RILEY, *Christian Initiation*, 380–388, eine postbaptismale Salbung postuliert (s. auch SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 45; KACZYNSKI, „Einleitung“, 82; J.-P. LONGEAT, „Les rites du baptême“, 196f.201), lehnt BRUNS, „Einleitung“, 263f., dies explizit ab (s. auch M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 134; FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 157). Vgl. zum Thema ferner YARNOLD, „Taufe“, 684f.; FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 526 mit Anm. 23.

82 Ob und inwiefern dies auch für Theodor von Mopsuestia gilt, ist umstritten; s. die voranstehende Anm.

83 Näheres dazu bei M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 144–148; s. auch die tabellarische Aufstellung bei McDONNELL/MONTAGUE, *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, 326.

84 Die Wendung „Öl des Exorzismus“ begegnet auch in Trad. apost. 21; vgl. dazu M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 138 Anm. 47.

massiv exorzistisch aufgeladen.<sup>85</sup> (3) Die genannten Veränderungen gingen mit einer Verschiebung des biblisch-theologischen Bezugsrahmens der Taufinitiation einher.<sup>86</sup> Wurde die Taufe in vornizänischer Zeit – zumal in den frühen syrischen Texten<sup>87</sup> – hauptsächlich von der Taufe Jesu im Jordan her verstanden und explizit als Geburts- bzw. Wiedergeburtseignis (vgl. Joh 3,5; Tit 3,5) betrachtet (Just., apol. 1,61,1ff.; 1,66,1; dial. 138,2; Clem. Alex., paid. 1,25f.; Orig., hom. in Jos<sup>88</sup>),<sup>89</sup> so setzte sich Ende des 4. Jh.s zusehends die paulinische Deutung der Taufe als Nachvollzug des Todes, Begräbnisses und der Auferstehung Christi (vgl. Röm 6,3–5) durch (Cyrill H., myst. catech. 2,4–8; Joh. Chrys., catech. 2/1,8; 2/2,4f.; 3/2,11.25.29; Thdr. Mops., hom. catech. 14,5f.13; Const. apost. 3,17; 7,22).<sup>90</sup> Diese Qualifizierung des Taufaktes als Todes- und Auferstehungseignis erforderte eine Aufgabe der ehemals etablierten Verortung der Geistmitteilung in der präbaptismalen Salbung, wäre es doch widersinnig gewesen, dem rituellen Subjekt unmittelbar vor seinem symbolischen Tod im Taufbad mittels einer präbaptismalen Salbung den Geist zu verleihen. Die Geistmitteilung wurde folglich an den baptismalen Akt selbst oder an die darauffolgende postbaptismale Salbung gebunden. Der Aufstieg des paulinischen, an Tod und Auferstehung orientierten Taufverständnisses zum zentralen Paradigma des Taufrituals verdrängte indes die ehemals dominante Ausrichtung des Rituals an der Jordantaufe Jesu und die Verwendung von Geburtsmetaphorik nicht rundweg, vielmehr ist ab dem Ende des 4. Jh.s aufs Ganze gesehen ein komplexes Nebeneinander unterschiedlicher

- 
- 85 Vgl. WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing“, 78: „Nearly every part of the ritual was reshaped with mainly exorcistic elements: besides the daily exorcisms of the catechumen, the oil was exorcised, the anointing assumed an exorcistic character, and even from the baptismal water which once represented simply the Jordan, the demons were now expelled“; s. auch McDONNELL/MONTAGUE, *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, 324.
- 86 Einzelheiten zu dieser Entwicklung u.a. bei McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 218–235.242; McDONNELL/MONTAGUE, *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, 313–336.
- 87 Vgl. zur altsyrischen Tradition S. P. BROCK, „Syrische Taufriten“, 133: „Die Taufe wurde in erster Linie als Wiedergeburt zu etwas Neuem angesehen (vgl. Joh 3); sie ist Übertragung einer neuen Daseinsform auf den Taufkandidaten ...“; s. auch M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 62f.
- 88 Näheres dazu bei M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 71f.
- 89 Manifest greifbar wird die Qualifizierung der Taufe Jesu als Geburtseignis in einer abweichenden Lesart von Lk 3,22, die den letzten Satz des Verses („an dir fand ich Gefallen“) durch folgendes Zitat aus Ps 2,7 ersetzt: „Heute habe ich dich gezeugt.“ Neben dem Codex Bezae Cantabrigiensis und mehreren altlateinischen Handschriften bezeugen zahlreiche altkirchliche Autoren diese Lesart; vgl. dazu McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 86 Anm. 8.
- 90 Die Deutung der Taufe vom pln Taufverständnis in Röm 6 her findet sich im Osten zuvor nur bei Origenes (Belegstellen bei McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 201f; s. auch R. SCHLARB, *Wir sind mit Christus begraben*, 151–206). Im Westen sind diesbezüglich Andeutungen bei Tertullian, bapt. 19,1 zu konstatieren (vgl. M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 88).

Schwerpunktsetzungen zu konstatieren.<sup>91</sup> Dies gilt auch für die rituelle Symbolik des Taufbeckens bzw. -wassers, das nun vielfach als Grab (Taufe auf den Tod), nach wie vor aber auch als mütterlicher Schoß (Taufe als [Wieder-]Geburt) begegnet.<sup>92</sup> (4) Zu Röm 6 als neuem Paradigma der christlichen Taufe fügt sich die nun aufkommende Bestimmung der Fasten- und Osterzeit als bevorzugte Tauf-saison, die in den frühen syrischen Texten nicht begegnet.

Die Gründe für diese Veränderungen sind komplex. Einige in der Diskussion stehende Erwägungen, die nicht durchweg als Alternativen zu werten sind, seien genannt.<sup>93</sup>

(1) Ein entscheidender Faktor dürfte die generelle Wiederentdeckung der Paulusbriefe in der christlichen Theologie des späten 4. Jh.s n.Chr. gewesen sein.<sup>94</sup> (2) Darüber hinaus mag eine Rolle gespielt haben, dass die Profilierung der christlichen Taufe als Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Christi ein in symbolischer, dramatischer und imaginativer Hinsicht deutlich größeres Potenzial besaß als der Rekurs auf die Jordantaufe. Die sich im 4. Jh. in großer Zahl der Kirche zuwendenden Menschen wurden dergestalt mit einem die Existenz generell herausfordernden anthropologischen Grundereignis konfrontiert. (3) Ein weiterer Faktor war vermutlich der Umstand, dass Cyrill gezielt die Topographie Jerusalems nutzte und den rituellen Verlauf bewusst an jene Orte des Leidens und der Auferstehung Jesu band, die unter Kaiser Konstantin mit wichtigen kirchlichen Bauten versehen worden waren.<sup>95</sup> Die Pilgerströme taten das Übrige für die Verbreitung der in Jerusalem geübten Taufpraxis. (4) Hinzu dürften theologische Gesichtspunkte gekommen sein. Im Rahmen der trinitarischen Streitigkeiten im 4. Jh. wurde die Jordantaufe Jesu umstrittenen adoptianistischen Vorstellungen dienstbar gemacht. Dies mag mit dazu beigetragen haben, dass die Taufe Jesu und mit ihr die Geburtssymbolik den Status als zentrales Paradigma des christlichen

91 Vgl. McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 242: „Even those (John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia) having Roman 6:4 as the dominant paradigm try to combine it with the baptism of Jesus. While the baptism of Jesus is clearly dominant in Cyril's *Catechetical Lectures*, Romans 6:4 makes some gains in the *Mystagogical Catecheses*. Nonetheless, Cyril – together with Narsai and Philoxenus – maintain the baptism as the dominant symbol, while establishing rapport between the two paradigms. Aphrahat and Jacob of Serugh, unwilling to surrender baptism of Jesus, also keep harmony between the Jordan and Calvary. When Romans 6:4 grasped the imagination, it did not supplant the baptism of Jesus.“

92 Vgl. nur Cyr. H., catech. 2,4: καὶ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ὕδωρ καὶ τάφος ὑμῖν ἐγένετο καὶ μήτηρ. Die Mutterbauchsymbolik bleibt zumal im ostsyrischen Raum bestimmend, v.a. bei Ephraem; vgl. dazu McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 101–106. Nach Ambrosius, in Luc. 10,28 befinden sich bereits die Katechumenen gleichsam im Mutterschoß der Kirche, sodass ein Glaubensabfall für ihn einer Abtreibung gleichkommt.

93 Vgl. zum Folgenden M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 139–144; McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 230–232; SPINKS, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, 46f.; LANGE, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, 17; WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing“, 78 Anm. 63.

94 Vgl. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, 148f.

95 Näheres dazu bei RÖWEKAMP, „Einleitung“, 50–72.

Taufrituals verlor. (5) Als Hintergrund der Einführung der mit der Geistgabe assoziierten postbaptismalen Salbung wird überdies die rituelle kirchliche Reintegration rückkehrwilliger Ketzler erwogen, bei der keine Wiedertaufe, sondern lediglich eine Salbung praktiziert wurde. (6) Schließlich wird generell ein innerer Wandel in der Dynamik des Taufrituals selbst für die oben genannten Verschiebungen geltend gemacht, nämlich der Wandel von der Mimesis der Jordantaufe zum kathartischen Prinzip.<sup>96</sup>

Jenseits all dieser Erwägungen gilt es zu sehen, dass die Taufpraktiken im 4. Jh. nach wie vor zahlreiche Differenzen aufwiesen. Alfons Fürst ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Das grundsätzliche Merkmal dieser Epoche ist nicht Konzentration oder Vereinheitlichung, sondern eine noch stärkere regionale Ausdifferenzierung gegenüber den ersten Jahrhunderten. Teils aus rein praktischen Bedürfnissen, teils aus theologischen Überlegungen zum Sinn der Taufe und ihrer Riten wurde die eine Taufhandlung in zahlreiche rituelle Akte aufgefächert, von denen sich einige zunehmend verselbstständigten.“<sup>97</sup> Auf der anderen Seite ist aber nicht zu übersehen, dass sich in den Taufpraktiken der großen kirchlichen Zentren vergleichbare Grundmuster abzeichneten. Vor diesem Hintergrund sei abschließend ein Blick auf die westlichen Taufpraktiken in Mailand und die Taufe in Afrika geworfen.

Einen hinlänglichen Eindruck über die Grundgestalt des Taufrituals in Mailand vermitteln die einschlägigen Schriften des lateinischen Kirchenvaters Ambrosius (374–397 n.Chr. Bischof ebendort). Ambrosius hebt ausdrücklich hervor, dem Vorbild der römischen Ordnung zu folgen, wenngleich er unter Verweis auf Joh 13 in bewusster Abweichung von Rom auf einer postbaptismalen Fußwaschung (*pedilavium*) beharrt (sacr. 3,5f.).<sup>98</sup> Insgesamt vermitteln die Ausführungen des Kirchenvaters folgendes Bild:<sup>99</sup> Die Taufanmeldung (*nomendatio*) konnte offenbar bereits ab dem Epiphaniestag erfolgen. Die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe fiel in die Quadragesima. Sie umfasste fakultativ ein mündliches Sündenbekenntnis (sacr. 3,12–14), Bußpraktiken (Beweinung der Sünden, Beten, Fasten), Unterweisungen in der Glaubens- (in Luc. 6,107–109) und Sittenlehre (myst. 1), ferner Skrutinien, d.h. Prüfungsexorzismen, mittels derer die Reinheit des Körpers wie auch der Seele der Taufbewerber sichergestellt werden sollte (symb. 1), und schließlich die Übergabe des Glaubensbekenntnisses (*traditio symboli* [symb. 1]; Ambrosius schweigt darü-

96 So WINKLER, „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing“, 78 Anm. 63.

97 FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 161.

98 Ob und inwieweit die mailändische Taufpraxis in punkto postbaptismaler Riten tatsächlich der römischen folgte, ist eine schwierige Frage. Näheres bei M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 171–175.

99 Vgl. zum Folgenden ausführlich J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*; DERS., „Einleitung“, 15–68; FINN, „Ritual and Conversion“, 156–160; FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 635–640.

ber, wo und wann die *redditio symboli* [symb. 9] erfolgte). Die Tauffeier selbst fand in der Ostervigil statt (sacr. 4,2: der Bischof betrat nur an diesem Termin das Baptisterium). Das Ritual begann mit der *apertio*, einer Berührung von Ohren und Nase der Initianden seitens des Bischofs, die diesen die Aufnahme der sakramentalen Gnade samt der Rezeption und Bewahrung der bischöflichen Worte eröffnen sollte (sacr. 1,2f.; myst. 3f.). Es folgte die Weihe des Taufwassers (sacr. 1,18; myst. 8), eine präbaptismale Ganzkörpersalbung zur Rüstung für den lebenslangen Kampf mit dem Satan und der Welt (sacr. 1,4) sowie eine *apotaxis* und *syntaxis* (sacr. 1,5–8; myst. 5–7). Das Taufbad wurde in Verbindung mit einem trinitarischen interrogativen Glaubensbekenntnis mittels Immersion oder Submersion durchgeführt (sacr. 1,9f.; 2,16.20; myst. 21.28).<sup>100</sup> Nach dem Taufbad erfolgte die Salbung des Hauptes, welche für Ambrosius die Wiedergeburt in der Taufe abschloss, die Getauften ins geistliche Priestertum und Königtum integrierte und als Salbung zum ewigen Leben figurierte (sacr. 2,24; 3,1; 4,3; myst. 29f.). Die daran anschließende Fußwaschung der Getauften durch den Bischof (und sekundär durch Presbyter) war eine Besonderheit. Sie diente laut Ambrosius der heiligenden Christusteilhabe respektive der Reinigung von den ererbten Sünden, d.h. der Läuterung von der Neigung zur bzw. der Verfallenheit an die Sünde (sacr. 3,4–7; myst. 32; in Ps. 48).<sup>101</sup> Es folgte die Überreichung weißer Taufkleider (myst. 34). Schließlich erwähnt Ambrosius noch eine spirituelle Siegelung (sacr. 3,10; 6,6f.; myst. 42). Unklar und umstritten ist, ob es sich dabei überhaupt um einen eigenständigen Ritualakt handelte, und wenn ja um welchen (Gebet, Kreuzeszeichen auf die Stirn mit oder ohne Handauflegung oder Salbung?).<sup>102</sup> Die Initiationsfeier endete jedenfalls mit einer Taufeucharistie. In der Osterwoche folgten wie in Jerusalem (s. oben) Katechesen zur Erklärung der erfahrenen Taufriten (myst. 2).

Bekanntlich wurde Augustin, der bereits in seiner Kindheit unter die Katechumenen aufgenommen wurde (conf. 1,11,17), in Mailand von Ambrosius getauft (conf. 9,6,14).<sup>103</sup> Nach einer langjährigen Sinnsuche durchlief er im Jahr 387 n.Chr. als Kompetent den rituellen Initiationsprozess, um schließlich im nordafrikanischen Hippo 391 n.Chr. zunächst als Presbyter und 395 n.Chr. als Bischof zu wirken. Seinen Predigten und Katechesen lässt sich entnehmen, dass das nordafrikanische Taufritual wenn auch nicht in allen Punkten,<sup>104</sup> so

100 Zur Debatte über die Art der Wassertaufe vgl. SCHMITZ, „Einleitung“, 36–38.

101 Näheres zur Verbreitung der baptismalen Fußwaschung bei FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 152.

102 Vgl. zur Debatte M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 171f.; SCHMITZ, „Einleitung“, 46–51.

103 FINN, „Ritual and Conversion“, 151–161, deutet den in den Konfessionen geschilderten Lebensweg Augustins insgesamt als umfassenden Initiationsprozess.

104 So wurde u.a. die Symbolwiedergabe seitens der Taufbewerber wiederholt (vgl. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, 239f.; FINN, „It Happened One Satur-

aber doch in Grundzügen<sup>105</sup> dem mailändischen Ritual korrespondierte.<sup>106</sup> Von besonderem Gewicht ist freilich Augustins wirkmächtige Profilierung der Tauftheologie im Zusammenhang theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen, namentlich der donatistischen und der pelagianischen Kontroversen.<sup>107</sup>

### 3. Ritualwissenschaftliche Annäherungen

Der voranstehend dargelegte Befund dürfte die außerordentlich komplexe rituelle Dynamik der frühchristlichen und altkirchlichen Taufvollzüge zur Genüge deutlich gemacht haben. Von früher Zeit an wurde die Taufe in unterschiedlichen Variationen ausgeführt und durch zahlreiche rituelle Elemente auf vielfältige Weise weiter angereichert, um in zusehends umfassenderen, sich über längere Zeiträume erstreckenden und von Ort zu Ort unterschiedlich ausgestalteten rituellen Initiationsprozessen aufzugehen. Dieser Befund lässt sich aus zahlreichen Perspektiven ritualwissenschaftlich durchleuchten.<sup>108</sup> Die anschließenden Ausführungen müssen sich auf die Applikation einiger ausgewählter Erkenntnisse und Konzepte der Ritualforschung beschränken.<sup>109</sup> Herangezogen werden zunächst einige ritologische Einsichten zur Dynamik ritueller Transformationen<sup>110</sup> und der Bedeutung ritueller Liminalität. Im Anschluss daran soll das Potenzial der ritologischen Konzepte *embodiment* und *habitus* für das Thema erschlossen

---

day Night“, 597f.), und die Fußwaschung war vermutlich ein Bestandteil der Taufvorbereitung (vgl. FINN, ebd., 593 mit Anm. 16).

- 105 Vgl. dazu im Näheren KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, 238–245; FINN, „It Happened One Saturday Night“, 590–599; HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*. Einschlägig sind v.a. auch die älteren Studien von B. BUSCH, „De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum“ und S. POQUE, *Augustin d'Hippone*; s. jetzt auch FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 778–789.
- 106 FINN, *From Death to Rebirth*, 221–230, bindet in seiner Darstellung das mailändische und nordafrikanische Taufritual unmittelbar zusammen. Vgl. auch die tabellarische Aufstellung bei M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, 199.
- 107 Näheres bei FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 795–816, und in aller Kürze bei V. GROSSI, „Baptismus“, 590.
- 108 BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 212–223, entfaltet z.B. das Thema „ritual change“ anhand der Entwicklung der christlichen Taufpraktiken.
- 109 Vgl. zur Ritualforschung grundsätzlich J. KREINATH u.a. (ed.), *Theorizing Rituals I–II*; BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*; DIES., *Ritual. Perspectives and Dimensions*; A. BELLIGER/D. J. KRIEGER (Hg.), *Ritualtheorien*; C. CADUFF/J. PFAFF-CZARNECKA (Hg.), *Rituale heute*; K.-P. KÖPPING/U. RAO (Hg.), *Im Rausch des Rituals*; D. HARTH/G. J. SCHENK (Hg.), *Ritualdynamik*; B. DÜCKER, *Rituale*.
- 110 Vgl. DÜCKER, *Rituale*, 2: „Wer rituelles Handeln untersucht, beschäftigt sich mit ... der Transformation von Welt und Wirklichkeit.“

werden. Abschließend folgen einige knappe Erwägungen zur christlichen Taufpraxis als einer kulturellen Performanz.

Vorab sei angemerkt, dass die Qualifizierung der Taufe als „Ritual“ eine erst in der Neuzeit geprägte Begrifflichkeit auf antikes Handeln appliziert. Ein direktes antikes griechisches oder hebräisches terminologisches Pendant des Begriffs „Ritual“ existiert nicht.<sup>111</sup> Im Deutschen ist der Terminus seit dem 18. Jh. belegt. Vermittelt über das Adjektiv „ritualis“ (= den „ritus“ betreffend), geht der fragliche Terminus auf das lateinische Wort „ritus“ (= Gebrauch, Sitte, Gewohnheit, Art) zurück, welches in der antiken römischen Welt eine nach alter, rechter Weise bzw. mit Erfolg durchgeführte Handlung bezeichnete.<sup>112</sup> Der lateinische Sprachgebrauch überschneidet sich insofern nur bedingt mit jenem sich in der Neuzeit herausbildenden Konzeptbegriff „Ritual“, der in seiner Abstraktheit ein weites, nur schwer eingrenzbares Feld disparater Handlungen und Handlungstypen markiert.<sup>113</sup> Letztlich wurzelt der neuzeitliche Ritualdiskurs in der kritischen Reflexion auf rituelles Handeln in der Reformationszeit, der Aufklärung und im europäischen Kolonialismus.<sup>114</sup> Die wissenschaftliche Ritualforschung setzte um 1900 ein.<sup>115</sup> Zunehmend an Bedeutung gewann sie in den 1960er und 1970er Jahren.<sup>116</sup> Damals entstanden mehrere richtungsweisende, bis heute diskutierte Ritualtheorien u.a. von Mary Douglas, Victor Turner und Clifford Geertz. Diese überwandten vollends die ehemals verbreitete Assoziierung rituellen Handelns mit solch pejorativen Stichworten wie Formalismus, Konformismus, Irrationalität und Primitivität sowie die Abqualifizierung der rituellen Welt als eine gegenüber der Welt des Diskursiven minderwertige Form des menschlichen Ausdrucks und der Kommunikation. Heute erfährt die Ritualforschung breite Aufmerksamkeit. Leitend ist dabei die Einsicht,

dass Rituale und Ritualisierungen in allen Bereichen menschlichen Lebens eine wichtige Rolle spielen. Für die Entstehung und Praxis von Religion, Gesellschaft und Gemeinschaft, Politik und Wirtschaft, Kunst und Kultur, Erziehung und Bildung sind sie unerlässlich. Mit ihrer Hilfe werden die Welt und die menschlichen Verhältnisse geordnet und interpretiert; in ihnen werden sie erlebt und konstru-

111 Zur Suche nach möglichen Äquivalenten vgl. A. CHANOITIS, „Greek“, 69f., und H.-M. HAUSSIG, „Hebrew“, 71f.

112 Vgl. DÜCKER, *Rituale*, 14f.; s. ferner die Ausführungen zum Aufkommen und zur Entwicklung des engl. Konzeptbegriffs „ritual“ bei BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 259–266. Zur Debatte über die etymologische Herkunft von „ritus“ vgl. M. STAUSBERG, „Ritual“, 51 Anm. 5.

113 Vgl. A. HENRICHs, „Dromena et Legomena“, 37: „Hinter dem lateinischen Vokabular verbirgt sich ein neuzeitliches Verständnis von rituellem Verhalten, das in seiner Abstraktionsfähigkeit weit über den antiken Ritusbegriff hinausgeht.“

114 Vgl. F. H. GORMAN, Jr., „Ritual Studies and Biblical Studies“ 14–20; J. Z. SMITH, *To Take Place*, 99–103.

115 Eine wichtige Rolle spielte William Robertson Smith. Vgl. dazu insgesamt J. N. BREMMER, „‘Religion’, ‘Ritual’ and the Opposition ‘Sacred vs. Profane’“, 14–24.

116 Vgl. dazu die zeitgeschichtliche Verortung bei DÜCKER, *Rituale*, 179–185.

iert. Rituelle Handlungen erzeugen einen Zusammenhang zwischen Geschichte, Gegenwart und Zukunft; sie ermöglichen Kontinuität und Veränderung, Struktur und Gemeinschaft sowie Erfahrungen, Transition und Transzendenz.<sup>117</sup>

Dieser Einsicht folgend, gewinnt die Ritualforschung in jüngerer Zeit zumal auch in der historischen Forschung an Relevanz.<sup>118</sup> Die Etablierung einer historischen Ritologie steht freilich noch in den Anfängen. Die anschließende ritualwissenschaftliche Durchleuchtung der dargelegten antiken christlichen Taufpraktiken hat insofern experimentellen und vorläufigen Charakter.

### 3.1. Transformation – Liminalität

Ungeachtet der oben beschriebenen differenten rituellen Ausformungen lässt sich die christliche Taufpraxis im Kern vom Modell der Passageriten (Übergangsriten) her verständlich machen, steht doch das frühchristliche und altkirchliche baptismale Agieren durchweg im Dienst der Transformation. Die Taufe ist mithin als transformative Performanz, als wirklichkeitsveränderndes rituelles Handeln zu begreifen. Im Näheren sind es drei ineinander verwobene Transformationsprozesse, die der Taufpraxis in unterschiedlicher Weise immanent sind. Sie betreffen die individuelle Ebene (die Ordnung des Selbst), die soziale Ebene (die Ordnung der Gesellschaft) und die kosmologische Ebene (die Ordnung der Äonen), wobei auf allen drei Ebenen der Dimension des Liminalen, d.h. der in die rituelle Transformationsdynamik eingelassenen Schwellenphase respektive der rituellen Schwellenexistenz, besonderes Gewicht zukommt.

In seinem 1909 erschienenen Hauptwerk „*Les rites de passage*“ gelangte der französische Ethnologe Arnold van Gennep zu der Einsicht, dass Übergangsriten grundsätzlich einem dreiphasigen Strukturverlauf folgen, nämlich: 1. Separation vom bisherigen Status, 2. Schwellen- bzw. Umwandlungsphase und 3. Aufnahme in einen neuen Status. Van Genneps Erkenntnisse aufnehmend, widmete sich Victor Turner eingehend der Erforschung der mittleren, der sog. liminalen Phase.<sup>119</sup> Ritologisch ist sie von entscheidendem Gewicht, vollzieht sich hier doch der eigentliche Übergang, die Transformation der rituellen Subjekte. Als elementare Charakteristika ritueller Schwellenphasen bestimmte Turner Erfahrungen des „Weder-noch“, der Ambiguität, der Außerkraftsetzung fixer Rollenverteilungen und etablierter sozialer Strukturen (Anti-Struktur), eine damit einhergehende Ermöglichung nichtalltäglicher egalitärer Sozialbeziehungen (Communitas), kreative Inversionen der tragenden Elemente der kulturellen Matrix, von den Ritualleitern verantwortete Instruktionen und Wissensvermittlungen, Demütigungen,

117 CHR. WULF/J. ZIRFAS, „Performative Welten“, 7f.

118 Gegen diesen Trend wendet sich allerdings PH. BUC, *The Dangers of Ritual*; kritisch dazu jedoch G. KOZIOL, „The Dangers of Polemic“; zur biblisch-historischen Forschung vgl. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, bes. 72ff.; G. A. KLINGBEIL, *Bridging the Gap*; DEMARIS, *The New Testament in Its Ritual World*; J. T. LAMOREAUX, „BTB Readers Guide: Ritual Studies“.

119 Vgl. zum Folgenden V. W. TURNER, *Das Ritual*; DERS., *The Forest of Symbols*, bes. 93–111.

Prüfungen und körperliche Kasteiungen, aber auch nichtalltägliche Transzendenzerfahrungen. Symbolisch wird der rituelle Schwellenzustand Turner zufolge vielfach mit Tod, Begrabensein, dem Dasein im Mutterschoß, Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Wildnis u.ä. assoziiert. Turner stellte zudem heraus, dass liminale Erfahrungen über den engen rituellen Rahmen hinaus in den Alltag und die Gesellschaft hineinwirken und sich überdies in Phänomenen „permanenter Liminalität“ manifestieren können, d.h. in Liminalität und *Communitas* auf Dauer verkörpernden Personen, Gruppen und Bewegungen.

Vor diesem ritualwissenschaftlichen Hintergrund lässt sich die den christlichen Taufprozeduren immanente Transformationsdynamik auf den drei oben genannten Ebenen wie folgt näher beschreiben:

(1) Was die Ordnung des Selbst anbelangt, wird die rituelle Transformationsdynamik der Taufe samt Akzentuierung der Liminalität unverkennbar in den Basisparadigmen des Taufdiskurses greifbar. Ausgehend von den einschlägigen ntl. Aussagen in Joh 3,5; Tit 3,5 und Röm 6,3–5 deutete man die Taufe in der christlichen Tradition, wie oben dargelegt, allenthalben als Geburts- bzw. Wiedergeburtseignis oder als Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Christi. Beide Paradigmen versinnbildlichen auf je eigene Weise eine fundamentale Transformation bzw. Neukonstitution des Selbst, sei es unter Rekurs auf die elementare Konstitution des Selbst zu Beginn des Lebens, sei es in Bezug auf jene elementare Umformung des Selbst am Ende des Lebens, die in Christi Auferstehung verbürgt ist. Beide Paradigmen untermauern dergestalt, dass sich in der Taufe eine fundamentale Neuformung bzw. Transformation des Selbst vollzieht. Im Blick ist namentlich die Transformation vom falschen, der sündigen Existenz verhafteten Selbst zum wahren, dem Willen Gottes gemäßen Selbst. Dabei streichen die Basisparadigmen im Besonderen den Vorgang der Transformation als solchen heraus. Sie qualifizieren die Taufe gewissermaßen als Schwellenritual, das wesentlich im Dienst der Transformation des Selbst und weniger im Dienst der Instituierung eines rundum bereits vollendeten, „festgestellten“ Selbst steht, indizieren doch die beiden Paradigmen der (Wieder-)Geburt und der Sequenz von Tod und Auferstehung je für sich ein noch Ausstehendes (das kommende Leben bzw. die kommende Auferstehung) und insofern Offenheit und Potenzialität. Das in der Taufe performativ konstituierte Selbst kommt insofern als liminales Selbst zu stehen.

Zu dieser Akzentuierung des Liminalen fügt sich die in der Tradition verbreitete Rückführung des baptismalen Handelns auf Jesu Taufe am Jordan.<sup>120</sup> Dies gilt in doppelter Hinsicht: (1) Zum einen fungierte die Wassertaufe des Johannes im Kern als Schwellenritual. Als Taufe der Umkehr (Mk 1,4/Lk 3,3) überführte sie die rituellen Subjekte mittels Sündenvergebung in einen Zwischenzustand proleptischer Rettung, der bis zur Durchführung der Taufe

120 Zu den zahlreichen, äußerst vielfältig ausgestalteten altkirchlichen Deutungen der Taufe Jesu am Jordan vgl. ausführlich McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*.

seitens des kommenden Stärkeren wahren sollte (Mk 1,8; Mt 3,11/Lk 3,16).<sup>121</sup> Dem entsprach die Lokalisierung des Rituals an einem heilsgeschichtlich bedeutungsvollen liminalen Ort, dem Ostufer des Jordans,<sup>122</sup> jenem Ort, der in der Wüstentradition bekanntlich die Schwelle ins gelobte Land markierte.<sup>123</sup> (2) Zum anderen gilt es zu sehen, dass Jesus nach synoptischem Zeugnis mit dem Vollzug der Taufe am Jordan als Sohn Gottes in eine spezielle permanent liminale Existenz eintrat, die durch besondere Prüfungen, Heimat-, Familien-, Besitz- und Schutzlosigkeit sowie viele weitere liminale Charakteristika geprägt war.<sup>124</sup> Nachdrücklich wies auch Tertullian auf die liminalen Versuchungen Jesu im Anschluss an die Jordantaufe (Mk 1,12f.; Mt 4,1–11/Lk 4,1–13) hin (bapt. 20,3). Gegen die Vorstellung einer fortwährenden Liminalität und die Deutung der Taufe als Schwellenritual scheint jedoch Clemens von Alexandrien zu stehen. In Abwehr gnostischer Anwürfe assoziierte er die Taufe nachdrücklich mit dem Erhalt der Vollkommenheit (paid. 1,25f.: τὸ τέλειον). Allerdings kann Clemens die Getauften auch als Kinder, Lämmer, junge Tauben und Füllen qualifizieren (paid. 1,14–19). Diese Qualifizierungen stehen in einer offenkundigen Spannung zur Idee der Vollkommenheit, indizieren sie doch das Moment des Anbruchs und darin den fortwährenden Status der Getauften als Initianden. In den besagten Qualifizierungen bricht sich mithin auch bei Clemens die Vorstellung permanenter Liminalität Bahn. Das Ritual der Taufe figuriert hier letztlich als erster Schritt in einem Prozess, der als sol-

121 Es sei hier offen gelassen, ob der historische Täufer die Taufe des Kommenden als reine Geisttaufe, als Geist- und Feuertaufe, als Sturm- und Feuertaufe oder als Feuertaufe ankündigte.

122 Die genaue Lokalisierung der/des Tauforte/s ist angesichts der vielfältigen ntl. Angaben freilich umstritten. Näheres zur Debatte bei J. ERNST, „Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht“, 167–172. Mehrheitlich wird die Johannestaufe aber an den Jordanfurten östlich bzw. südöstlich von Jericho im südlichen Teil von Peräa verortet.

123 Die Exodus- und Wüstentradition lässt sich, wie R. L. COHN, *The Shape of Sacred Space*, 7–23, zeigt, ihrerseits als literarische Umsetzung der Dynamik von Passageriten unter besonderer Akzentuierung der liminalen Phase und liminaler Phänomene deuten. Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht wunder, dass das Schwellenritual der Taufe in der christlichen Tradition immer wieder mit der Exodus- und Wüstentradition korreliert wurde. Die typologische Korrelierung setzt bereits bei Paulus in I Kor 10,1–4 ein (vgl. dazu STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 222–230) und wird dann v.a. bei Origenes breiter ausgestaltet, der den gesamten rituellen Prozess der Taufe konsequent von daher beleuchtet. Vgl. zu Letzterem BENOÎT/MUNIER, *Die Taufe in der Alten Kirche*, lvi: „Während die Väter mit Vorliebe den Symbolgehalt des Durchzugs durch das Rote Meer als Figur der Taufe entwickelt haben, sieht Origenes im Auszug aus Ägypten die Aufkündigung des Götzendienstes, in der Überquerung des Roten Meeres den Eintritt in das Katechumenat und in der Durchquerung der Wüste die Ausbildung der Katechumenen. Origenes legt also in seiner Deutung den Akzent auf die vorbereitende und pädagogische Aufgabe des Katechumenats, die durch den langen Zug der Hebräer von Ägypten bis zum Land der Verheißung vorgebildet ist; in dieser Typologie ist es die Überquerung des Jordans, die den Eintritt in das verheißene Land bezeichnet, in dem Jesus sich des Neophyten annimmt, um ihn auf seinem Weg zu leiten.“

124 Vgl. M. McVANN, „Baptism, Miracles and Boundary Jumping in Mark“.

cher eine Vollkommenheit antizipiert, die vollauf allererst in der Auferstehung greifbar wird (paid. 1,29).<sup>125</sup> Diese liminale Verortung der getauften Gläubigen akzentuiert Theodor von Mopsuestia im 4. Jh. n.Chr. auf seine Weise besonders eindrücklich, wenn er schreibt: „Alle, die wir in diesem gegenwärtigen Leben an Christus glauben, sind in der Mitte zwischen dem gegenwärtigen und dem kommenden Leben“ (in Gal 2,15f.).<sup>126</sup> Die Wiedergeburt in der Taufe, die für Theodor in Jesu Jordantaufer ihr Vorbild hat (hom. catech. 6,2.11; 14,22–24), öffnet dergestalt einen Raum des Zwischen, der bis zur kommenden Geburt bei der Auferstehung reicht, die Theodor als volle Geburt zur unsterblichen Natur fasst.<sup>127</sup>

Dass die im Ritual der Taufe gründende Transformation des Selbst maßgeblich im Raum des Liminalen ankert, kommt indes nicht nur in den liminal geprägten Basisparadigmen des antiken Taufdiskurses zum Ausdruck, sondern insbesondere auch in diversen frühchristlichen und altkirchlichen Taufpraktiken und -gegenständen, die augenfällige liminale Deutungen erfuhren und v.a. liminale Erfahrungen eröffneten. Wie bereits oben erwähnt, wurde das Taufbecken bzw. das Taufwasser vor dem Hintergrund der genannten Basisparadigmen immer wieder mit den beiden klassischen liminalen Symbolen des Mutterschoßes und des Grabes assoziiert.<sup>128</sup> Die liminale Dimension der Taufe als Schwellenritual akzentuierte darüber hinaus in besonderer Weise der im Verlauf der ersten vier Jahrhunderte immer weiter voranschreitende Ausbau der Taufe zu einem umfassenden, sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden rituellen Prozess mit diversen Etappen und rituellen Vollzügen. Einige der liminalen, auf die Transformation des Selbst zielende Praktiken seien im Folgenden in aller Kürze bedacht.

Wie im obigen historischen Überblick gezeigt, wurde dem eigentlichen Taufakt in diversen geographischen Räumen schon bald eine Vorbereitungszeit vorgeschaltet, die u.a. eine Praxis des Fastens einschloss (vgl. nur Did 7,4; Just., apol. 1,61,2; Tert., bapt. 20,1; s. auch Trad. apost. 20,7). Die Art wie auch die Dauer dieses sog. Tauffastens variierte im Laufe der Zeit von Ort zu Ort. Das konkrete Profil der Fastenpraktiken ist meist nicht mehr zu ermitteln. Unge-

125 Vgl. dazu auch BENOÎT/MUNIER, *Die Taufe in der Alten Kirche*, lii–liiii.

126 Übersetzung nach S. GERBER, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, 213.

127 Die genaue Beziehung zwischen den beiden Geburtseignissen beschreibt Theodor in Anlehnung an die klassische Potenz-Akt-Lehre, wie sie sich im Buch *Theta* der Metaphysik des Aristoteles findet: Die Initianden empfangen in der Taufe die ganze Kraft der unsterblichen Natur als mögliche Kraft (δύναμις), deren Verwirklichung und volle Wirksamkeit (ἐνέργεια) freilich erst mit der eschatologischen Totenaufstehung einhergehen wird (hom. catech. 14,10).

128 Vgl. dazu die obigen Ausführungen im Zusammenhang mit Anm. 92. Für Victor Turner ist die Deutung ein und desselben rituellen Objekts sowohl als Mutterschoß wie auch als Grab („womb and tomb“) typisch für die dichte Verschmelzung widersprüchlicher Erfahrungen in rituellen liminalen Phasen und in Zeiten des Übergangs; vgl. TURNER, *The Forest of Symbols*, 99; DERS., „Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie“, 443.

achtet der zahlreichen möglichen Motive, aus denen heraus Fastenpraktiken im antiken Christentum durchgeführt werden konnten,<sup>129</sup> lässt sich für das Tauffasten aber grundsätzlich festhalten: „Fasting creates a break between the food of the old life and the life-giving food of the new community.“<sup>130</sup> Der im Genaueren wie auch immer provozierte Hunger separierte die rituellen Subjekte aus den Alltagsprozessen und überführte sie in eine unmittelbar am eigenen Leib erlebte Schwellensituation, die in der den rituellen Initiationsprozess abschließenden Taufeucharistie ihr Ende fand und dergestalt den eucharistischen Gaben ein besonderes Gewicht verlieh. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass in der Taufeucharistie neben Brot und Wein vielfach auch eine Mischung aus Milch und Honig verabreicht wurde (Just., apol. 1,65,3; Tert., adv. Marc. 1,14,3; Tert., coron. 3,3; Trad. apost. 21). Ungeachtet des Umstandes, dass Milch und Honig auch in den Mysterienkulten Verwendung fanden,<sup>131</sup> erklärt sich diese Gabe am ehesten aus der in der Exodus- und Wüstentradiation verankerten Verheißung des gelobten Landes als Land, „in dem Milch und Honig fließt“ (Ex 3,8; 33,3 u.ö.). Es liegt hier mithin die rituelle Inszenierung jener göttlichen Verheißung vor, die in einer heilsgeschichtlichen Schwellenphase ankert.<sup>132</sup> Auch wenn man die Gabe von Milch und Honig in der Taufeucharistie vor diesem Hintergrund als Erfüllung der besagten Verheißung und damit als Abschluss der liminalen Phase der gestreckten Taufinitiation verstehen kann, gilt es zugleich zu sehen, dass zumal die Milch als Kindernahrung gedeutet wurde, die die Getauften in den Himmel führt (vgl. Clem. Alex., paid. 1,34,3–51,2). In dieser Deutung wird erneut das Moment fortwährender Liminalität greifbar. Die Initiierten bleiben aus dieser Perspektive bis zur Einbürgerung in den Himmel Neophyten.<sup>133</sup>

129 Vgl. dazu R. ARBESMANN, „Fasten“, 485–492; s. zum Thema grundsätzlich BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 123.

130 DRAPER, „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, 135. Mit Blick auf Justins Angaben zum Tauffasten akzentuiert MESSNER, „Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche“, 401, die liminale Prägung des Fastens wie folgt: „Gleichzeitig stellt diese Fastenperiode eine Schwellenzeit dar zwischen der Zeit des alten Menschseins, der Herkunftigkeit von der natürlichen Geburt, gekennzeichnet durch ‚Unwissenheit‘, also wohl in erster Linie fehlende Gotteserkenntnis, und durch dem entsprechende ‚üble Gewohnheiten und schlechte Erziehung‘, und der neuen Existenzweise als Getaufter.“

131 Vgl. W. BURKERT, *Antike Mysterien*, 86. CHUPUNGO, „Baptism in the Early Church and Its Cultural Settings“, 51, verweist überdies auf den antiken römischen Brauch, Neugeborenen mit Honig vermischte Milch darzureichen.

132 Vgl. dazu die Ausführungen oben in Anm. 123.

133 Vgl. P. CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, 46f., der in Anbetracht antiker Taufdeutungen grundsätzlich betont: „In its early form, Christianity was not a state of being but a state of becoming; a transition ... It follows from this that the identity of the Christian is in the sense he has of his own becoming: he has become what he was not before; and ... he will, paradoxically, continue to become.“

Von besonderer Relevanz ist das Aufkommen des organisierten Taufkatechumenats, der als solcher ab der Wende vom 2. zum 3. Jh. breiter bezeugt ist und, wie oben dargelegt, neben der Unterrichtung eingehende Prüfungen und Disziplinierungen (vgl. z.B. Tert., bapt. 20,1: Niederknien und Nachtwachen) sowie zahlreiche weitere rituelle Akte umfasste, insbesondere solche exorzistischer Art. Mit der Anerkennung des Christentums im 4. Jh. trat freilich insofern eine Veränderung ein, als viele der sich dem Christentum zuwendenden Menschen die Taufe zeitlich weit hinausschoben (oft bis kurz vor den Tod), wodurch aus dem Katechumenat allmählich „eine weniger verbindliche Form des Christseins, eine Art minderer Dauerzustand von Christen“<sup>134</sup> wurde. Der entscheidende Eintritt in den Initiationsprozess erfolgte nun nicht mehr mit der Aufnahme in den Katechumenat, sondern mit der direkten Anmeldung zur Taufe zu Beginn der Fastenzeit, die dann, wie oben dargelegt, in eine äußerst intensive Phase der Taufvorbereitung während der Fastenzeit mündete, in den sog. Photizomenat. Wie auch immer: Sowohl der frühere Katechumenat als auch der Photizomenat konstituierten eine eigene herausgehobene Zeit, in der die Initianden als besondere Gruppe, als eigener Stand der *competentes*, *electi*, der φωτιζόμενοι bzw. οἱ μέλλοντες φωτιζέσθαι zusammengebunden und erkennbar von den Getauften separiert wurden, in der sie in vielfältiger Weise getestet und mit hohen sittlichen Anforderungen konfrontiert wurden, in der ihnen in manifester Form eine Gehorsamshaltung gegenüber den geistlichen Autoritäten abverlangt wurde, in der sie sich angesichts exorzistischer Praktiken in welcher Weise auch immer mit bedrohlichen transzendenten Mächten auseinandersetzen hatten und in der sie zugleich mit mystagogischen Einsichten, mit christlichen Verhaltensweisen, biblischen Überlieferungen und dem Glaubensbekenntnis, also den „sacra“<sup>135</sup> der Gemeinschaft der Christusgläubigen intensiv vertraut gemacht wurden, um sich diese weitmöglichst anzueignen. Als Zeit der reflexiven Formung und Bewährung begegnet uns im antiken christlichen Katechumenat bzw. Photizomenat insofern ein in vielerlei Hinsicht klassisches Beispiel ritueller Liminalität.<sup>136</sup>

Liminale Praktiken reicherten aber auch den eigentlichen Taufakt an. Hier können und sollen nur wenige Punkte beispielhaft herausgegriffen werden. So ist für die rituellen Subjekte mehrfach ein Ablegen von Kleidern samt Schmuck

134 FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 117.

135 TURNER, *The Forest of Symbols*, 102–108, stellt heraus, dass rituelle Liminalität häufig mit der Übermittlung sog. „sacra“ einhergeht. Dabei handelt es sich um bestimmte Gegenstände („what is shown“: Masken, Figuren, Bilder), Handlungen („what is done“: Tänze, Gesten etc.) und verbale Mitteilungen bzw. Anleitungen („what is said“: Geheimwissen, Offenbarung von heiligen Götternamen, Mythen etc.), mit denen die Neophyten während des Rituals konfrontiert werden. Diese „heiligen“ Objekte, Akte und Lektionen verdichten in sich gleichsam die grundlegenden kulturellen Muster der jeweiligen Gesellschaft in konzentrierter Form.

136 Vgl. zu den voranstehend genannten Elementen die generellen ritologischen Ausführungen bei TURNER, *The Forest of Symbols*, 93–111.

(so bei den Frauen) und dementsprechend ein Vollzug der Taufe in ritueller Nacktheit bezeugt (Trad. apost. 21; Joh. Chrys., catech. 2/3,8; Cyr. H., myst. catech. 2,2; Thdr. Mops., hom. catech. 14,8; s. auch EvPhil 23a). Die Kirchenväter deuteten diese Nacktheit theologisch als Ablegung des alten Menschen samt seiner sündigen Werke, als Rückkehr zur adamitischen Reinheit im Paradies wie auch als Gleichgestaltung mit der Nacktheit Christi am Kreuz, welcher dergestalt die alten Mächte und Gewalten ausgezogen habe. Aus ritologischer Sicht wird in der rituellen Nacktheit v.a. eine manifeste Einebnung sozialer und kultureller Unterschiede greifbar, schließlich wurden diese Unterschiede maßgeblich durch Kleidung und Schmuck markiert. Eine solche Einebnung soziokultureller Differenzen und Rangunterschiede, die im Übrigen Johannes Chrysostomos nachdrücklich als wichtiges Kennzeichen der Täufler herausstellt (catech. 2/3,4), ermöglichte die Erfahrung jener außergewöhnlichen, nichtalltäglichen Gemeinschaftlichkeit und Verbundenheit unter den rituellen Subjekten, die typisch ist für die rituelle Liminalität. In der baptismalen „Communitas“ trafen die Ritualteilnehmer nicht länger als Inhaber von Rollen, Statuspositionen und klar abgegrenzten Identitäten aufeinander, sondern als „Menschen an sich“, als Rohmaterial, aus dem eine neue Schöpfung hervorgehen sollte. Diese Einebnung der Differenzen fand nach dem Taufakt in der Ankleidung mit weißen Taufgewändern (Cyr. H., myst. catech. 4,8; Joh. Chrys., catech. 2/2,3; 3/3,18; 3/6,24–27; Thdr. Mops., hom. catech. 14,26; Ambr., myst. 34) eine gewisse Fortsetzung.<sup>137</sup> Die besagte Tracht ebnete dabei in ihrer Uniformität insbesondere auch die geschlechtliche Differenz symbolisch ein. Allerdings war zumal die geschlechtliche Communitas offenbar heikel und problembehaftet. Bereits im Neuen Testament zeigt sich dies darin, dass in I Kor 12,13 das letzte der drei in Gal 3,28 genannten Elemente der Taufcommunitas, nämlich die Aufhebung der Differenz zwischen männlich und weiblich, keine Erwähnung mehr findet. Auch sonst weisen Indizien darauf hin, dass in der Taufe auf die Schamgrenzen und damit auf die geschlechtliche Differenz geachtet wurde, etwa wenn die Durchführung der Taufe nach der *Traditio apostolica* (Kap. 21) in der Reihenfolge Kinder – Männer – Frauen, also geschlechtlich getrennt erfolgen sollte oder wenn nach der Didaskalia den weiblichen Initianten eigens Frauen (Diakoninnen) assistieren sollten.<sup>138</sup> Nichtsdestotrotz bot

137 Die weiße Farbe symbolisierte die in der Taufe erlangte Sündenvergebung und dementsprechend Unschuld und Reinheit; vgl. Ambr., myst. 34.

138 Nur schwer beantworten lässt sich die Frage, ob und inwieweit Frauen als Täuferinnen in Erscheinung traten. Ob man aus dem Taufverbot für Frauen in der Didaskalia (Const. apost. 3,9) auf eine solche Praxis zurückschließen darf, ist umstritten (Näheres bei CH. METHUEN, „Widows, Bishops and the Struggle for Authority“, und im Beitrag von A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“ in vorliegender Publikation, Punkt 3.2.1.1.). In der Briefkorrespondenz des Cyprian findet sich ein Schreiben des Firmilianus, der von einer Frau berichtet, die um 235 n.Chr. angeblich unter Benützung der gewöhnlichen und rechtmäßigen Frageformel viele Taufen vornahm, sodass sie nicht von der kirchlichen Regel abzuweichen schien

die komplexe Taufzeremonie als Ganze noch genügend Potenzial für liminale Communitäts Erfahrungen.

Es ließen sich noch weitere rituelle Bausteine nennen, die den liminalen Charakter der Taufe weiter profilierten – etwa die in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s verbreitete Ansetzung des Tauftermins in der heilsgeschichtlich respektive kirchenkalendarisch bedeutsamen liminalen Übergangszeit zwischen Karfreitag und Ostersonntag.<sup>139</sup> Die voranstehenden Darlegungen dürften aber auch so deutlich gemacht haben, dass die in den christlichen Taufpraktiken anvisierte Transformation des Selbst maßgeblich in einer rituellen Liminalität gründete, die inszenatorisch zusehends breiter ausgestaltet wurde. Im Folgenden soll nun die mit der baptismalen Transformation des Selbst verbundene Transformationsdynamik auf sozialer (Ordnung der Gesellschaft) und kosmologischer Ebene (Ordnung der Äonen) erörtert werden.

(2) Dem Taufritual kam unübersehbar eine wichtige soziale Funktion zu.<sup>140</sup> Es zog eine Differenz in das gesellschaftliche Feld ein, nämlich eine Differenz zwischen denen, die sich dem Ritual unterzogen, und denen, die sich ihm verweigerten oder von ihm – zumindest tendenziell – ausgeschlossen wurden. Letzteres betraf in späterer Zeit bestimmte Berufsgruppen, deren Tätigkeiten sich nicht mit den christlichen Glaubensvorstellungen vereinbaren ließen.<sup>141</sup> Dieser rituelle Exklusivismus fiel jedoch aufs Ganze gesehen nicht so sehr ins Gewicht, zumal er vermutlich nicht rigide praktiziert wurde. Wichtig ist, dass das Taufritual grundsätzlich als sozialer Konstituierungsakt der christusgläubigen Gemeinschaften fungierte, indem es generell Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit markierte und performativ herstellte. Veränderungen in der symbolischen Vorstellungswelt gingen dabei mit Veränderungen in der sozialen Welt einher. Die rituellen Praktiken bewirkten schließlich aufseiten der Getauften eine veränderte Vorstellung über die eigene Person wie auch eine Veränderung ihres Verhaltens, insofern dieses dem neuen Selbstverständnis zu entsprechen hatte. Damit provozierte die Taufe aber auch aufseiten der Außenstehenden

---

(Cyprian, ep. 75,10f.). Unklar ist, ob es sich dabei um eine Montanistin handelte; vgl. dazu SAXER, „Die kirchliche Organisation im 3. Jahrhundert“, 27f.; vgl. zum Thema insgesamt auch A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“ in vorliegender Publikation, Punkt 3.2.1. einschließlich 3.2.1.1.), der ebd. noch Tert., bapt. 17,5; praescr. 41,5 und ActPaul 25.34.40 heranzieht.

139 Einzelheiten zum Aufkommen und zur Verbreitung der Bindung der Taufpraxis an den Osterfestkreis bei BRADSHAW, „Diem baptismo sollemniorem“; s. auch FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 127f. Die Taufe wurde auf diese Weise in einigen Regionen vorübergehend zum Bestandteil des Kirchenkalenders. Ein okkasionelles Ritual wurde mit anderen Worten in einen periodischen Ritualkomplex eingefügt; vgl. dazu grundsätzlich BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 175f., sowie ebd., 102–108. Näheres zum Osterfestkreis im 4. Jh. bei MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 322–333.

140 Die folgenden Ausführungen lehnen sich z.T. an P. BOURDIEU, „Einsetzungsriten“, bes. 84.86 an.

141 Näheres dazu bei FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 109f.; s. auch unten Anm. 193.

zwangsläufig eine Veränderung der Vorstellungen über die nun Getauften und ihres Verhaltens diesen gegenüber. Insgesamt trug das Ritual der Taufe auf diese Weise manifeste Verschiebungen und zugleich auch Spannungen in die etablierten sozialen Vernetzungen ein.<sup>142</sup> Dabei gilt es zu sehen, dass die Taufe in vorkonstantinischer Zeit den Eintritt in eine weithin marginalisierte und ausgegrenzte, also in sozialer Hinsicht liminale Gruppe bzw. Bewegung bedeutete. In diesem Sinn trifft für die besagte Zeit generell zu, was Jonathan A. Draper in einer Spezialuntersuchung über die Didache wie folgt formuliert hat: „The initiated are to remain permanent liminals with respect to the wider Graeco-Roman society from which they come, in their new status as members of a society of liminals.“<sup>143</sup> Die oben angesprochene permanente Liminalität in theologischer Hinsicht ging gewissermaßen mit einer permanenten Liminalität in sozialer Hinsicht einher. Mit der sog. konstantinischen Wende im 4. Jh. verlor das Christentum freilich allmählich den sozialen Status einer „society of liminals“. Dem Wegfall sozialer Ausgrenzung folgte allerdings keineswegs umgehend eine Relativierung der hohen, zumal auch ethischen Anforderungen, die mit der Taufe als einem Schwellenritual verbunden waren, das theologisch auf die Aufnahme in die Bürgerschaft des Himmels ausgerichtet war. Die in dieser Zeit aufkommende Praxis des Aufschubs der Taufe gibt beredtes Zeugnis von der kritischen Wahrnehmung der mit dem Ritual verbundenen Anforderungen. Der Taufaufschub schuf signifikanterweise eine neue „society of liminals“, der nun all diejenigen zugehörten, die sich zwar zum Katechumenat, aber nicht zur Taufe und dem der Taufe nun eigens vorgeschalteten Photizomenat anmeldeten. So wurde eine Art präliminale Liminalität kreiert, eine Existenz, die man als „Auf-dem-Weg-zum-Christsein“ beschreiben kann, eine Existenz, in der sich die beiden Welten, die christliche und die nichtchristliche, in einer neuartigen, ungewöhnlichen Form der Liminalität überschneiden und die darin zugleich ritueller und sozialer Ausdruck einer epochalen Schwellensituation war.

(3) Nicht unerwähnt darf schließlich die kosmologische Dimension bleiben, die dem Ritual der Taufe aus emischer Perspektive, d.h. aus der Perspektive der Beteiligten, zukam. In der klassischen Ritualforschung wird immer wieder darauf verwiesen, dass Rituale die fundierenden mytho-kosmischen Ereignisse einer bestimmten Gesellschaft oder Gruppe im Modus sog. heiliger, unvergänglicher Zeit reaktualisieren. Nach Mircea Eliade durchbrechen religiöse Menschen im Ritual die profane historische Zeit – gemeint ist das Konzept der „verrinnenden Zeitdauer“ – und begeben sich in das Refugium der heiligen Zeit, die Eliade als ahistorische Zeit definiert, als eine Qualität der Zeit, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie ein mythisches Ereignis vergegenwärtigt. Heilige

142 Auf diese Thematik geht mit Blick auf die neutestamentliche Zeit ausführlich und sehr differenziert DEMARIS, *The New Testament in Its Ritual World*, 14–36, ein.

143 DRAPER, „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, 133.

Zeit meint mit anderen Worten „eine Art mythische ewige Gegenwart ... , der man sich vermittelt der Riten periodisch wieder einfügt“<sup>144</sup>. Victor Turner stellte heraus, dass zumal die rituelle Liminalität eine „time outside time“ schaffe, in der die alltäglichen Zeitordnungen symbolisch aufgehoben seien. Dies erkläre sich daraus, dass in der maßgeblich durch Ambivalenz charakterisierten Liminalität nicht länger gelte, was vorher war, und gleichzeitig noch nicht voll auf gelte, was sein wird, sodass der alltägliche, kontinuierliche Zeitlauf zwangsläufig durchbrochen sei.<sup>145</sup> Auf dieser Linie notiert Roy A. Rappaport, rituelle Subjekte in der Liminalität „do not have their unambiguous before or after values, but are, rather, changing. It is a time out of ordinary time and is marked as such by the prominent place given to representations that connect the moment to the eternal, and thereby disconnect it from the everyday and ordinary.“<sup>146</sup>

Was die Taufpraktiken anbelangt, so sind vor dem Hintergrund des Gesagten zwei fundierende Ereignisse zu nennen, die nach antiker christlicher Tradition im rituellen Handeln in z.T. sehr unterschiedlicher Weise reaktualisiert bzw. mimetisch nachvollzogen wurden. Wie bereits mehrfach deutlich wurde, handelt es sich dabei einerseits um die Taufe Jesu am Jordan (also Jesu Initiation in sein irdisches Amt), und andererseits um den Tod und die Auferstehung Christi (also Jesu Initiation in sein himmlisches Amt). Mit Blick auf die Taufe Jesu am Jordan sei in aller Kürze Folgendes angemerkt: Die besagte Begebenheit wurde in der christlichen Tradition in mannigfachen komplexen theologischen Reflexionen als ein Fundamentalereignis gedeutet, in dem die Ordnung der göttlichen Trinität und die auf Rettung hin angelegte kosmische Ordnung gründeten bzw. manifest wurden. Dies kann hier nicht im Einzelnen entfaltet werden. Kilian McDonnell ist in seiner materialreichen Studie „The Baptism of Jesus in the Jordan“ all den entsprechenden frühchristlichen und altkirchlichen Aussagen umfassend nachgegangen. Wichtig ist, dass die Taufe vor diesem Hintergrund als Fest zu stehen kam, das die Jordantaufe Jesu als jenes Mysterium rituell zelebrierte, „that laid out the trinitarian and cosmic order of salvation“<sup>147</sup>. Dass die Taufe darüber hinaus aber zumal auch als rituelle Hineinnahme in das äonenwendende Ereignis des Todes und der Auferstehung Christi begangen werden konnte, wird bekanntlich bereits in den Ausführungen des Apostels Paulus in Röm 6,3–5 greifbar.<sup>148</sup> V.a. im 4. Jh. setzte sich die Feier der Taufe als Integration in die rettende Dynamis des besagten heilsgeschichtlich epochalen Ereignisses auf breiter Ebene durch, was sich insbesondere an der in dieser Zeit geläufigen terminlichen Verortung des eigentlichen

144 M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 64.

145 Vgl. TURNER, „Images of Anti-Temporality“.

146 R. A. RAPPAPORT, *Ecology, Meaning, and Religion*, 212.

147 McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 246.

148 Vgl. dazu STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus*, 177–189.

Taufakts in der Zeit zwischen Karfreitag und Ostersonntag ablesen lässt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Umstand, dass die Taufe in Jerusalem in der Grabeskirche gefeiert wurde.

Grundsätzlich kommt die kosmologische Dimension des Taufrituals aber auch in einigen jener rituellen Praktiken zum Ausdruck, die jenseits des eigentlichen Taufakts verortet waren. Dies gilt namentlich für die *apotaxis* (Absage an Satan) und die *syntaxis* (Zusage an Christus), die unter expliziter Berücksichtigung der Himmelsrichtungen des Westens (Ort des Sonnenuntergangs, der Finsternis und der dunklen Mächte) und Ostens (Ort des Sonnenaufgangs, des Lichts und des wiederkommenden Herrn) als Loslösung von bzw. Vertragsschließung mit den großen kosmischen Mächten dramatisch in Szene gesetzt wurde und dergestalt die Einbindung des Leibes der Initianden in dem von Mächten durchwalteten kosmischen Raum greifbar werden ließ. Überhaupt weisen die manifesten exorzistischen bzw. apotropäischen Praktiken den baptismalen Initiationsprozess als Schauplatz einer sinnfälligen Konfrontation mit den kosmischen Mächten aus.<sup>149</sup>

### 3.2. Embodiment – Habitus

„Ritual centers on the body, and if we would understand ritual we shall have to take the body as a vehicle for religious experience. It is evident that without a body we would have no awareness of a world at all ... The self is first of all a bodily self.“<sup>150</sup> Evan M. Zuesse streicht mit diesen Sätzen zu Recht die zentrale Bedeutung des Körpers in rituellen Handlungen heraus, zumal in denjenigen, die mit religiösen Erfahrungen einhergehen. An der manifesten Bedeutung des Körpers kann keine Ritualanalyse vorbeigehen, will sie nicht Wesentliches ignorieren. Der Verdienst der *ritual studies* liegt nicht zuletzt darin, die große Relevanz von Körpertechniken und -praxen für das Verständnis menschlicher Lebenswelten neu ins Bewusstsein gerufen und im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs fest verankert zu haben. Was aber ist der Körper? In der Forschungsliteratur findet man als Antwort auf diese Frage eine erdrückende Fülle disparater Positionen und Akzentuierungen: der Körper als schwer zu fassende prädiskursive Entität, als Zeichenoberfläche für die Eintragung kultureller Inskriptionen, als Symbolträger und Kommunikationsmedium, als Diskurseffekt, als Medium gesellschaftlicher Disziplinierung u.a.m. Die zahlreichen im Gespräch stehen-

---

149 Vgl. dazu HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 261, der ebd. mit Blick auf die antiken Christen betont: „[T]hey envisioned conversion in cosmological terms: it was marked by a metaphysical shift, a transfer of power of the reign of Satan to the reign of god. With this transfer of power came a change in status: the convert ceased to suffer Satan's tyranny and came to enjoy God's magnanimous rule. This awesome transition was necessarily tumultuous.“

150 E. M. ZUESSE, „Ritual“, 406.

den Auffassungen können hier nicht genauer entfaltet und diskutiert werden.<sup>151</sup> Im Wissen darum, der Komplexität des aktuellen wissenschaftlichen Diskurses über den Körper und den zahlreichen sich daraus ergebenden Applikationsmöglichkeiten in nur sehr begrenztem Maß gerecht werden zu können, sollen im Folgenden zumindest einige rudimentäre Erwägungen zur Rolle des Körpers in den antiken Taufpraktiken angestellt werden.

Blickt man auf die oben unter Punkt 2 dargelegte historische Entwicklung und Ausgestaltung des Taufrituals zurück, fällt auf, dass der baptismale Ritualkomplex auf der einen Seite mit bedeutenden diskursiv geprägten Praktiken, nämlich Gebeten, Bekenntnistexten, ausgestalteten Taufformeln und umfangreichen prä- oder postbaptismalen katechetischen Unterweisungen zusehends diskursiv ausgebaut wurde, dass er aber auf der anderen Seite ebenso mit einem bemerkenswert großen Reichtum nichtdiskursiver<sup>152</sup>, körperorientierter Praktiken angereichert wurde, nämlich mit Fasten, Niederknien, Nachtwachen, Handauflegungen, Salbungen von Stirn, Ohren, Nase oder des ganzen Körpers, Signierungen der Stirn mit dem Kreuzzeichen, mit exorzistischen bzw. apotropäischen Gesten, Berührungen von Ohren und Nase (*apertio*), Aus- und Ankleidungen, vereinzelt auch Fußwaschungen u.a.m. Hinzu kommt natürlich, dass die Kernhandlung des Rituals, nämlich das wie im Einzelnen auch immer durchgeführte Taufbad, ebenfalls eine Körperpraxis war. Vor diesem Hintergrund lässt sich in geringfügiger Abwandlung des eingangs wiedergegebenen Zitats durchaus sagen: „baptism centers on the body“. Was aber ergibt sich daraus für das Verständnis der antiken Taufe? Konkret gefragt: In welchem genauen Verhältnis standen in dem Ritualkomplex diskursive und nichtdiskursive Praktiken zueinander?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es angezeigt, zunächst zwei grundlegende Körperkonzepte zu unterscheiden, die in der Forschung beide unter dem Stichwort *embodiment* kursieren, zum einen das semiotische und zum anderen das phänomenologische Körperkonzept. Im ersten Fall ist der Körper primär als Objekt im Blick, genauerhin als Zeichenträger bzw. Symbol bestimmter, ihm vorgegebener diskursiver Welt- oder Glaubensvorstellungen. Im zweiten Fall ist der Körper dagegen als Subjekt im Blick. Hier geht es um die kultur-, glaubens- und sinngenerierende Kraft körperlicher Erfahrungen. In den überlieferten Taufkatechesen des 4. Jh.s spiegeln sich in gewisser Weise beide Konzepte.

---

151 Einen konzisen Überblick über das breit gestreute Forschungsfeld bietet BELL, „Embodiment“, 533–537.

152 Der Körper lässt sich selbstredend nicht völlig vom Diskursiven losgelöst erfassen und erfahren. Der Begriff „nichtdiskursiv“ soll aber anzeigen, dass Körpererfahrungen nicht völlig im Diskursiven aufgehen. Trotz aller grundlegenden Einbindung in verschiedenste diskursive Felder erweist sich der Körper immer wieder als unverfügbare, widerständige Entität und Kraftinstanz *sui generis*, die ihrerseits auf die diskursive Welt zurückzuwirken vermag.

Auf der einen Seite stehen dabei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia, die ihre die einzelnen Taufriten erläuternden Katechesen *vor* dem rituellen Vollzug hielten. Theodor begründet dies wie folgt: „Ein jedes Sakrament (μυστήριον) ist nun zeichenhafte (σημείον) und symbolische Kundgabe von unsichtbaren und unausgesprochenen Dingen. Es bedarf daher einer Offenbarung und einer Erläuterung für derartige Dinge, damit, wer auch immer sich ihnen nahen will, ihren Sinn erkennt. Wenn dies nämlich in den Dingen selbst vorhanden wäre, dann wäre jede Rede überflüssig, da das bloße Hinschauen genügen würde, uns jedes einzelne Geschehen zu zeigen. Da aber Sakramente Zeichen sind für Dinge, die geschehen, oder für solche, die bereits geschehen sind, ist das Wort erforderlich“ (hom. catech. 12,2).<sup>153</sup> Das Ritual kommt hier im Wesentlichen als symbolischer Träger vorgegebener Offenbarungen bzw. eines vorgegebenen Wortes zu stehen. Der rituelle Körper figuriert dementsprechend als semiotischer Körper, als Objekt, an dem sich ein zeichenhaftes Geschehen vollzieht, das nicht aus sich heraus verständlich ist, sondern einer vorgelagerten Erklärung, einer vorausgehenden Einbettung in einen Diskurs bedarf.<sup>154</sup> Die traditionell Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen<sup>155</sup> wurden dagegen *nach* der Taufe abgehalten. Gleich zu Beginn spricht der Autor seine Adressaten wie folgt an: „Ihr wahren und ersehnten Kinder der Kirche! Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erklären. Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist“ (myst. catech. 1,1).<sup>156</sup> Der eigenen Wahrnehmung, dem eigenen Erleben und der körperlichen Erfahrung der Taufe wird hier unverkennbar ein Vorrang gegenüber den diskursiven theologischen Erklärungen zugeschrieben. William Harmless führt dazu aus: „Cyrill trusted that being stripped naked, dunked, then oiled from head to foot was itself splendid catechesis. Only after his intimates had drunk in and savored the rich, elusive power of such symbols did instruction assume its proper place.“<sup>157</sup> Offenkundig bricht sich hier ein eher phänomenologisches Körperkonzept Bahn. Der rituelle Körper wird

---

153 Übersetzung nach BRUNS.

154 Dies gilt unabhängig von der vieldiskutierten theologischen Frage, ob und inwieweit Theodors Deutung der Taufe als Zeichen und Symbol in einem Verständnis des Rituals als einem bloßen Hinweis auf das vergangene und kommende Heilsgeschehen aufgeht oder ob dabei auch eine reale Anteilgabe an den Heilsgütern im Blick ist. Vgl. zu dieser Problematik ausführlich BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden*, 92–99.330–337.342–344; S. GERBER, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, 214–220; F. G. McLEOD, „The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and Eucharist“.

155 Zur Debatte über den Autor der Mystagogischen Katechesen vgl. Anm. 69.

156 Übersetzung nach RÖWEKAMP.

157 HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 69.

gezielt als ein aus sich heraus Sinn eröffnender Erfahrungsraum verstanden. Die Erinnerungen der Initiierten aufgreifend, verfeinern und erweitern die katechetischen Predigten dann im Nachhinein lediglich jenes unmittelbar in die rituellen Erfahrungen eingelassene Sinnpotenzial. Mit anderen Worten: „Von innerhalb des Geheimnisses führt der Mystagoge den Weg durch Erinnerung zur Einsicht. Der Bischof/Mystagoge nimmt die Neugetauften mit auf eine Reise ins Zentrum der erinnerten Erfahrung. ... In der Klarheit dieser Erinnerung erleben sie noch einmal die Bedeutung der Geheimnisse, die die Riten selbst enthüllen.“<sup>158</sup> Ähnliches lässt sich auch bei Ambrosius in Mailand ausmachen. So teilt der Bischof den Initiierten nachdrücklich mit: „Wenn wir der Meinung gewesen wären, dies [= der eigentliche Sinn der Sakramente] vor der Taufe Personen mitteilen zu sollen, die die Initiation noch nicht empfangen haben, würden wir eher als Verräter denn als Lehrer angesehen. Ferner (erläutern wir dies erst jetzt), weil das Licht der Mysterien sich selbst in Unwissende besser hineingießt, als wenn ihnen eine Erklärung vorausgegangen wäre“ (myst. 2; vgl. auch sac. 1,1).<sup>159</sup> Auch hier tritt die Hochschätzung der rituellen Erfahrungen, die ja im Wesentlichen somatische Erfahrungen waren,<sup>160</sup> deutlich zu Tage. In den Taufdeutungen des Ambrosius wird folglich ebenso wie in den Mystagogischen Katechesen implizit ein phänomenologisches Verständnis des Körpers als mystischer Erfahrungsraum greifbar.<sup>161</sup>

Die dargelegten unterschiedlichen Bewertungen und Umgangsweisen mit den somatischen Erfahrungen im Initiationsprozess wollen und sollen nun freilich nicht einer prinzipiellen dichotomischen Trennung von Denken und Handeln, symbolischer und phänomenaler Welt, diskursivem und nichtdiskursivem Agieren das Wort reden. Ungeachtet der verschiedenen Schwerpunktsetzungen bei den genannten Kirchenvätern gilt es zu beachten, dass in rituellen Prozessen Denken und Handeln, Symbolik und Erleben, diskursives und nichtdiskursives Agieren generell auf komplexe Weise ineinander verwoben sind.<sup>162</sup> Der rituelle Körper ist mithin als Subjekt und Objekt ritueller Prozesse zu betrachten: Körperliche Erfahrungen vermögen die Lehre und den Glauben ebenso auszuformen wie umgekehrt Lehr- und Glaubensinhalte die rituellen körperlichen Erfahrungen prägen und bestimmen. Die Forschung – die ritologische ebenso wie die theologische – neigte freilich lange Zeit dazu,

158 McDONNELL/MONTAGUE, *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, 268.

159 Übersetzung nach SCHMITZ.

160 Vgl. dazu insgesamt die Ausführungen zu Ambrosius gegen Ende von Punkt 2.3.

161 Vgl. dazu auch CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, 64–72, der genauer darlegt, dass und wie Ambrosius auf die körperlichen und affektiven Erfahrungen in der Taufinitiation abhebt.

162 Die Überwindung der geläufigen Dichotomisierung von Denken und Handeln in der Ritualanalyse ist eines der zentralen Anliegen der vielbeachteten Studie von BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*; s. auch DIES., „Embodiment“, 538f.

einseitig den letztgenannten Aspekt zu akzentuieren und den rituellen Körper hauptsächlich als eine Art zu lesenden Text und Symbolträger zu untersuchen. Der Lehre bzw. dem Dogma wurde dementsprechend größere Aufmerksamkeit und größeres Gewicht zugemessen als den rituellen somatischen Handlungen. Diese Sicht der Dinge wird zwar inzwischen zusehends problematisiert,<sup>163</sup> gleichwohl scheint es angesichts der lange Zeit mit großer Selbstverständlichkeit etablierten einseitigen Hochschätzung des Denkens und des Geistes gegenüber dem Handeln und dem Körper angezeigt, die Bedeutung des rituellen Körpers nochmals eigens herauszustellen und die über den Körper vermittelte rituelle Hervorbringung von Wirklichkeit sowie die über rituelle Körperpraktiken und somatische Erfahrungen vermittelte Transformation des Selbst in einigen groben Zügen zu bedenken, und zwar zunächst mit Blick auf rituelle Prozesse im Allgemeinen und sodann mit Blick auf die antiken Taufpraktiken im Besonderen.

Catherine Bell beschreibt die Bedeutung des rituellen Körpers am Beispiel der in vielen rituellen Prozessen begegnenden Praxis des Niederknien wie folgt: „Required kneeling does not merely *communicate* subordination to the kneeler. For all intents and purposes, kneeling produces a subordinated kneeler in and through the act itself.“<sup>164</sup> Folgt man dieser These, ist es zu kurz gegriffen, den rituellen Körper lediglich als Ausdrucksmedium bestimmter innerer Bewusstseinszustände, als sekundären Träger vorgängiger gemeinschaftlicher Vorstellungen und Werte oder als bloße Repräsentationsfläche kultureller Symbole zu betrachten. Der rituelle Körper ist danach vielmehr gezielt auch als produktive Größe ernst zu nehmen, als produktiver Ort der Konstitution respektive Transformation des Selbst wie auch der mit anderen geteilten Wirklichkeit insgesamt. Das somatische rituelle Handeln ist mit anderen Worten als performatives Handeln zu begreifen.<sup>165</sup> Die vielfältigen somatischen Erfahrungen im rituellen Prozess, bei denen die Körper der rituellen Subjekte ostentativ

163 Vgl. nur R. L. WILKEN, *Der Geist des frühen Christentums*, 42: „Die ständig wiederholte Feier der Liturgie beeinflusste die Vorstellungskraft frühchristlicher Denker stark. ... Bevor es Traktate über die Trinität und gelehrte Bibelkommentare gab, bevor man sich über die Gnadenlehre stritt oder Abhandlungen über moralische Lebensführung schrieb, gab es ehrfürchtige Anbetung vor dem erhöhten Sohn Gottes, der im Messopfer der Eucharistie lebendig und gegenwärtig ist. Diese Wahrheit ging allen Bemühungen um Verstehen voraus und stützte jeden Versuch, in Worte und Begriffe zu fassen, was die Christen glaubten.“ Vgl. ferner J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, 55: „Ich wäre geneigt, Theologie aus Liturgie zu entwickeln.“ Zur großen Bedeutung körperlicher Performanzen in der ritologischen Forschung s. nur KÖPPING/RAO (Hg.), *Im Rausch des Rituals*, passim.

164 BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 100; s. dazu auch RAPPAPORT, *Ecology, Meaning, and Religion*, 200. BELL weist ebd. freilich darauf hin, dass rituellem Niederknien in bestimmten Fällen auch subversives Potential immanent sein kann.

165 Vgl. dazu und zum Folgenden die vielfältigen Beispiele in KÖPPING/RAO (Hg.), *Im Rausch des Rituals*. DÜCKER, *Rituale*, 35, spricht grundsätzlich vom „performative[n] Gestus ritueller Handlungen“; vgl. auch ebd., 37.114–122.

auf unterschiedlichste Weise positioniert, bewegt, berührt, verletzt, erregt, betäubt, bemalt und/oder kostümiert werden, können nicht zuletzt vermittels der Dynamik der dabei ausgelösten Empfindungen und Affekte, deren Bewahrung im Gedächtnis und kraft sozialer Verstärkungen zunächst seitens des rituellen und dann des sozialen Umfeldes veränderte bzw. neue Selbst- und Weltwahrnehmungen evozieren. Im religiösen Kontext können die am rituellen Subjekt vorgenommenen somatischen Praktiken (ebenso rituelle ekstatische Selbstpraktiken) im Besonderen als Erfahrungen göttlicher Übermächtigung respektive als Formen der Begegnung oder der Kommunikation zwischen der menschlichen und der nichtmenschlichen Welt wahrgenommen werden. Diese Dynamiken ruhen freilich keinem Automatismus auf. Performative Prozesse unterliegen selbstredend dem Risiko des Scheiterns. Das Gelingen hängt von einem komplexen Zusammenspiel zahlreicher Faktoren ab, zu denen u.a. die Stimmigkeit des jeweiligen situativen Kontextes, die Kompetenz und Autorität der Ritualleiter und zumal die innere Haltung und Hingabe der rituellen Subjekte zählen, aber auch das soziokulturell geprägte Vorwissen über den rituellen Prozess und seine Bedeutung.<sup>166</sup>

Was nun die antiken Taufpraktiken angeht, gilt es zunächst einzuräumen, dass es schwierig und nicht ganz unproblematisch ist, aus den Angaben in den antiken Quellen Rückschlüsse auf die somatisch-affektive Dimension der Taufe bzw. der Tauferfahrung zu ziehen. Dennoch wird man diese Dimension vor dem Hintergrund der voranstehenden ritologischen Ausführungen nicht ignorieren oder herabsetzen dürfen, zumal die zentrale Rolle des Körpers und somatischer Erfahrungen in der Taufinitiation in den Quellen wiederholt sichtbar wird oder zumindest durchscheint. Neben der oben bereits dargelegten Akzentuierung der rituellen Körpererfahrung in den postbaptismalen Taufdeutungen der Mystagogischen Katechesen und des Ambrosius ist diesbezüglich etwa Tertullian zu nennen. In Abwehr gnostischer antimaterialistischer Vorstellungen stellt er heraus: *caro salutis est cardo* (resurr. 8,2). Diese pointierte Beschreibung des Fleisches als Angelpunkt des Heils entfaltet Tertullian im Folgenden unter Verweis auf die rituellen Praktiken in der Taufinitiation. Ausdrücklich betont er, dass es die körperlichen Vollzüge der Abwaschung, der Salbung, der Signation und der Handauflegung sind, die entsprechende heilvolle Wirkungen in der Seele hervorrufen, nämlich deren Reinigung, Heiligung, Befestigung und Erleuchtung (resurr. 8,3). Tertullian macht die Wirksamkeit der Taufe dergestalt explizit am körperlichen Vollzug des Rituals fest. Auch wenn er nicht näher auf die baptismalen somatischen Erfahrungen als solche eingeht, son-

---

166 Zumal bei dem letztgenannten Punkt wird die nicht wegzudiskutierende diskursive Dimension ritueller Prozesse greifbar; vgl. dazu oben Anm. 152.

dern im Wesentlichen intellektualistisch-theologisch argumentiert,<sup>167</sup> weist er der Körperlichkeit des rituellen Aktes unübersehbar eine Schlüsselrolle zu.

Die zentrale Bedeutung der somatischen Dimension lässt sich freilich indirekt bereits an der Johannestaufe ablesen. Diese auf das Moment einer bloß äußerlichen, zeichenhaften Bestätigung der Umkehrpredigt des Täufers zu reduzieren, greift in jedem Fall zu kurz, eröffnete der Taufakt des Johannes den rituellen Subjekten doch eine besondere Körpererfahrung. Die oben unter Punkt 2.1. dargelegten Charakteristika der Johannestaufe, nämlich der Spendecharakter und die Einmaligkeit des rituellen Vollzugs, vermittelte derer sich das Ritual deutlich von herkömmlichen rituellen Waschungen unterschied, dürften unter den rituellen Subjekten im Vorhinein eine besondere rituelle Einstellung provoziert und zumal während des baptismalen Aktes eine merkliche Steigerung der somatischen Aufmerksamkeit erwirkt haben. Vor diesem Hintergrund mag die Hingabe des Körpers in der durch den Täufer vollzogenen Sub- oder Immersion eben nicht nur als bloßer Symbolakt wahrgenommen, sondern als transzendente Übermächtigung erlebt worden sein und entsprechende Stimmungen und Affekte evoziert haben. In und mit der Taufe ließ der Gerichtsprediger Johannes seiner Anhängerschaft gewissermaßen eine somatische Erfahrung zukommen, in der die von ihm gepredigte Umkehr und zumal die Gewissheit der vom Gericht endgültig befreienden Sündenvergebung<sup>168</sup> spür- und erinnerbar im Körper verankert wurden, wodurch das Selbstverständnis und die Wirklichkeit der rituellen Subjekte grundsätzlich eine merkliche Neuausrichtung erfahren konnten. Freilich lassen sich diese Zusammenhänge nicht mit Sicherheit belegen, enthalten die wenigen Quellen über die Johannestaufe doch bekanntermaßen keine Erfahrungsberichte. In Anbetracht der oben dargelegten ritologischen Forschungen liegen sie aber durchaus nahe. Im Übrigen mag man erwägen, dass die baptismalen Körpererfahrungen und deren fortwährende Abrufbarkeit im Erinnern mit dazu beitrugen, dass die Täuferbewegung nach Johannes' Hinrichtung unter Herodes Antipas (Mk 6,17–29 par.; Jos., ant. 18,116–118) fortbestand (Act 18,25; 19,3).<sup>169</sup>

167 Vgl. zu den Hintergründen der Argumentation im Näheren SCHLEYER, „Einleitung“, 65–68. CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, 64, kontrastiert den seiner Meinung nach intellektualistischen Zugang Tertullians zur Taufe gezielt mit dem stärker erfahrungsorientierten bei Ambrosius; vgl. dazu insgesamt ebd., 46–72.

168 Die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage, ob dabei eine direkte Umsetzung der Sündenvergebung im Ritual oder eine verlässliche rituelle Zusage des später im Endgericht erfolgenden Sündenerlasses im Blick war, kann hier offen bleiben.

169 Die von den sog. Zeichenpropheten (Theudas [Jos., ant. 20,97f.], Ägypter [ant. 20,169–172; bell. 2,261–263] u.a.) hervorgerufenen Bewegungen, die keine vergleichbare rituelle „Einverleibung“ der Botschaft kannten, überstanden jedenfalls die – freilich massiveren – politischen Konfrontationen nicht.

In der christlichen Taufpraxis fand die somatisch-affektive Dimension des baptismalen Handelns eine weitere Vertiefung.<sup>170</sup> Wie unter Punkt 2.1. dargelegt, lässt sich zwar für die früheste Zeit die in späteren Quellen belegte breite Anreicherung und Ausweitung des Taufrituals durch zahlreiche somatische Praktiken und Gesten noch nicht nachweisen, ungeachtet dessen mag aber die nachösterliche Etablierung der christlichen Taufe durchaus in einem Zusammenhang mit den im rituellen Akt angelegten manifesten körperlichen Übermächtigungserfahrungen stehen. Jedenfalls verbindet der Bericht über die Taufe Jesu in Mk 1,9–11 par. den Taufakt ausdrücklich mit einer Geisterfahrung, die das rituelle Subjekt Jesus von Nazareth unwillkürlich überkam. Im Rahmen des Taufrituals wurden Jesus demnach somatisch induzierte außeralltägliche visionäre und auditive Erfahrungen zuteil. Auch wenn der Taufbericht angesichts der unübersehbaren christologischen Prägungen selbstverständlich nicht unbesehen als historischer Bericht verwertet werden kann,<sup>171</sup> und auch wenn Jesu Taufe hier als letztlich individuelles Schlüsselereignis im Leben des Nazareners präsentiert wird, so lässt sich der besagten Darstellung eine paradigmatische Bedeutung mit Blick auf die frühchristliche Taufpraxis doch nicht rundweg absprechen.<sup>172</sup> Dies findet seine Bestätigung darin, dass das ntl. Zeugnis die Taufe der frühen Christusgläubigen in der einen oder anderen Weise ebenfalls mit dem Geist verbindet (Mk 1,8; Mt 3,11/Lk 3,16; Act 1,5; 2,38; 8,14–25; 9,17f.; 11,16; I Kor 6,11; 12,13; II Kor 1,21f.; Joh 3,5; Tit 3,5).<sup>173</sup> Was die konkreten Übereignungs- bzw. Ausdrucksformen der baptismalen Geistgabe anbelangt, werden im Näheren verschiedene ekstatische Phänomene namhaft gemacht, nämlich Zungenrede, Prophetie und enthusiastisches Gotteslob (Act

---

170 Das ntl. Zeugnis hebt die christliche Taufe von der des Johannes unter explizitem Verweis auf die baptismale Verleihung des Geistes deutlich ab (vgl. Act 1,5; 19,2–7; s. auch Mk 1,8; Mt 3,11/Lk 3,16).

171 Vgl. dazu nur MEIER, *A Marginal Jew II*, 106f., und aus kulturanthropologischer Sicht DEMARIS, „Die Taufe Jesu im Kontext der Ritualtheorie“, 47–52.

172 So etwa auch L. T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity*, 76f.

173 Das genauere Verhältnis von Taufe und Geistempfang wird in den Act bekanntlich unterschiedlich bestimmt und dementsprechend in der Forschung kontrovers diskutiert. Namentlich pentekostale Exegeten pochen vor diesem Hintergrund auf eine generelle Unterscheidung zwischen Taufe und Geistgabe. Ungeachtet einiger weniger Ausnahmen, die rudimentäre Taufformen ohne Bezug auf eine Geistvermittlung indizieren mögen (s. dazu die obigen Hinweise in Zusammenhang mit Anm. 37), ist den Angaben der Act jedoch durchaus eine prinzipielle Zusammengehörigkeit von Taufe und Geistempfang zu entnehmen; vgl. dazu im Genaueren AVMARIE, *Die Taufersählungen der Apostelgeschichte*, bes. 129–174. Es geht dabei schwerlich an, die Rede vom baptismalen Geistempfang unter gänzlicher Ausblendung der Dimension der Erfahrung auf ein bloß theologisches Motiv zu reduzieren. Näheres zur komplexen Forschungsdebatte über die vielfältige Rede vom „Geist“ im Neuen Testament bei CHR. STRECKER, „Zugänge zum Unzugänglichen“.

10,44–46;<sup>174</sup> 19,6); vielleicht ist auch der in Röm 8,15; Gal 4,6 erwähnte pneumatisch inspirierte Abbaruf hier zu verorten.<sup>175</sup> Alle diese Phänomene implizieren Erfahrungen der Übernahme des Körpers durch eine auf Gott zurückgeführte Krafterwirkung im rituellen Rahmen der Taufe. Ebenso mag sich in der baptismalen Handauflegung (Act 8,17; 19,6) ein somatisches Erspüren der Geistverleihung manifestiert haben. Auch wenn all diese Angaben zugegebenermaßen keine rundweg gesicherten Rückschlüsse auf die damaligen baptismalen Erfahrungen zulassen, so indizieren sie in ihrer Zusammenschau doch, dass die Taufpraxis von früher Zeit an als Ritual wahrgenommen wurde, das in aller Regel somatische Erfahrungen göttlicher Übermächtigung einschloss.

Die weitere Entwicklung der christlichen Taufe ging, wie in Punkt 2.2.–2.3. entfaltet, mit einer breiten Ausweitung des somatisch-affektiven Erfahrungsraums einher. Die Taufinitiation wurde im Katechumenat bzw. Photizomenat wie auch im Rahmen des eigentlichen Taufaktes durch zahlreiche am Körper vollzogene rituelle Handlungen und Gesten zusehends ausgebaut. Auch die Taufkonzeptionen eines Johannes Chrysostomos und eines Theodor von Mopsuestia, aus denen oben ein eher semiotisches Körperkonzept erhoben wurde, fußten letztlich einem rituellen Agieren auf, das einen äußerst breiten, in vielfältiger Form dramatisch ausgestalteten somatischen Erfahrungsraum öffnete. Dies gilt namentlich für Theodor von Mopsuestia, in dessen katechetischen Homilien eine bemerkenswerte Vielfalt von Körperhaltungen, somatischen Praktiken und dramaturgischen Ausformungen thematisiert wird.<sup>176</sup> Dazu zählen das Ausbreiten der Arme in Gebetshaltung, das Senken des Blickes, das Ablegen des Obergewandes, das barfüßige Stehen auf härenen Matten, das Niederknien bei gleichzeitig aufrechter Körperhaltung, das Aufblicken zum Himmel, die Ausbreitung einer Leinenstola auf dem Haupt u.a.m. (vgl. hom. catech. 12–14). Ungeachtet des oben konstatierten Umstandes, dass Theodor diese Gesten und Körperhaltungen in seinen Katechesen vorab in bestimmter Weise diskursiv auflud und als Zeichen theologischer Wahrheiten auswertete, gilt es zu sehen, dass die mit den besagten Gesten und Haltungen einhergehenden Sinneserfahrungen den Initianden im rituellen Vollzug letztlich einen

174 An dieser Stelle geht der Geistempfang der Taufe voraus. AVEMARIE, *Die Tauf erzählungen der Apostelgeschichte*, 174, erwägt freilich, „dass Lukas die Reihenfolge von Taufe und Geistempfang im Grund für zweitrangig hielt“.

175 So MEEKS, *The First Urban Christians*, 152; M. E. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity*, 73 mit Anm. 21.

176 KELLY, *The Devil at Baptism*, 10 Anm. 13, wendet sich gegen RILEY, *Christian Initiation*, der die bei Theodor vorausgesetzte Taufinitiation im Vergleich zu den Taufpraktiken, die Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomos und Ambrosius in ihren Katechesen besprechen, als am wenigstens dramatisch ausgestaltete schildert, „whereas it is in fact the most dramatic when viewed as a whole“. Theodor beschreibt die Taufinitiation insgesamt als ein „courtroom drama“, in welchem sich Exorzisten vor Gott als Richter gegen Satan für die Taufkandidaten einsetzen; vgl. dazu KELLY, ebd., 148–152.

dynamischen Raum des Erlebens aufschlossen, der die gepredigten theologischen Wahrheiten gewissermaßen im Körper bzw. im körperlichen Empfinden der Initianden verankerte, der aber auch unwillkürliche, unmittelbar aus dem leibhaften Erleben heraus gewonnene religiöse Erfahrungen und Einsichten unter den rituellen Subjekten ermöglichte.<sup>177</sup> Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang bleiben, dass namentlich Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos nachdrücklich darauf abhoben, dass bei der Taufformel die Passivform im Sinne des *passivum divinum* verwendet wird, um dergestalt Gott als Subjekt des Taufaktes respektive als Spender der Taufe auszuweisen (Joh. Chrys., catech. 2/3,3; 3/2,26; Thdr. Mops, hom. cat. 14,15).<sup>178</sup> Damit wurde der Höhepunkt des Initiationsprozesses gezielt der göttlichen Wirkmacht (*agency*) unterstellt und der zentrale Taufakt zumindest implizit für mögliche Übermächtigungerfahrungen geöffnet. Im Übrigen gilt es zu sehen, dass in einigen Quellen die Überwältigung durch intensive Emotionen während des Initiationsprozesses zur Sprache kommt. Bekanntlich bezeugt Augustin, dass er in den Tagen der Taufe tief bewegt war und bei den Hymnen und Gesängen der Kirche weinte (conf. 9,6,14). Egeria bekundet mehrmals in ihrem Reisebericht, dass es in Jerusalem während des Initiationsprozesses bei den Lesungen an den heiligen Orten zum Ausbruch starker Gefühle und Tränen der Rührung kam (itin. 34; 36,3; 37,7).

„Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“<sup>179</sup> Die Bedeutung der voranstehend erörterten somatisch-affektiven Dimension der antiken Taufpraktiken lässt sich vor dem Hintergrund dieses pointierten Diktums Pierre Bourdieus noch etwas weiter profilieren. Wie jede Gesellschaft und gesellschaftliche Gruppe war auch das antike Christentum darauf angewiesen, dass seine Anhänger die gruppenspezifischen Lebensformen und die in diese eingeschriebenen Rollenmuster nicht etwa nur spielten, sondern auch verinnerlichten und auf Dauer bewahrten. Angezeigt war mithin eine konsequent-nachhaltige „Verkörperung“ christlicher Vorstellungen, Werte und Verhaltensnormen. Es war die Taufe, die sich schon bald als jener institutionalisierte Ort etablierte, an dem die Christusgläubigen auf rituellem Weg in die neue christliche Lebensform überführt und darin verankert wurden. Eine solche Überführung und Verankerung war erfolgreich nur zu verwirklichen, wenn neben diskursiven eben zumal auch

177 LONGEAT, „Les rites du baptême“, 196, schreibt über die Taufriten bei Theodor: „Les attitudes du catéchumène pendant les divers rites du baptême expriment très clairement les sentiments intérieurs qui conviennent.“ *In praxi* mögen die rituellen Gesten und Körperhaltungen innere Stimmungen der rituellen Subjekte freilich nicht nur ausgedrückt, sondern auch hergestellt haben. So gewinnt die Feststellung, in den Taufpraktiken manifestiere sich nach Theodor „une réalité plus haute que ce qui est visible dans les rites“ (ebd., 197), umso mehr an Gewicht.

178 Zur Verbreitung der aktiven Taufformel und dem dahinter stehenden Amtverständnis vgl. im Näheren FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 151.

179 BOURDIEU, *Sozialer Sinn*, 135.

nichtdiskursive körperliche Praktiken zur Anwendung kamen, durch die der Christusglaube gleichsam „in Fleisch und Blut übergang“. Die ungewöhnliche und im damaligen antiken Kontext weithin analogielose<sup>180</sup> Entwicklung und Etablierung eines organisierten, sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden, in ein Wasserritual mündenden Katechumenats (bzw. Photizomenats) mit Anmeldung, Prüfungen, Exorzismen und dergleichen mehr erklärt sich am ehesten aus den großen Anstrengungen, derer es bedurfte, um Modifikationen im hergebrachten „Habitus“ der Initianden zu erlangen bzw. unter ihnen eine neue, christliche Ausformung des Habitus herauszubilden. Letztlich zielte die Taufe auf die Ausbildung einer Art christlichen Habitus, der aufgrund seiner liminalen Prägung in vielerlei Hinsicht in Spannung zu den Habitusformen der Mehrheitsgesellschaft stand. Der in diesem Zusammenhang von Pierre Bourdieu entlehnte Begriff des „Habitus“ erweist sich deshalb als hilfreich, weil Katechumenat und Taufe nicht auf eine bloß mentale Umorientierung, sondern auf eine grundlegende Neuausrichtung des ganzen Menschen einschließlich der Anlage der Dispositionen zielten,<sup>181</sup> also auf eine grundlegende Transformation des Selbst im Sinne einer neuen Schöpfung (II Kor 5,17).<sup>182</sup>

Bourdieu bestimmt den „Habitus“ als Dispositionssystem sozialer Akteure.<sup>183</sup> Er versteht darunter im Näheren ein System von Verhaltens-, Denk-, und Wahrnehmungsd dispositionen, das in unterschiedlichsten Sozialisationsprozessen vermittle Verinnerlichung der äußeren gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Strukturen unbewusst in Form einer stillen Pädagogik von Individuen erworben wird und von da aus seinerseits produktiv auf die sozialen Strukturen einzuwirken vermag. Der Habitus ist also gleichermaßen Produkt und Produzent der sozialen Welt respektive der sozialen Praxis. In konzentrierter Form definiert Bourdieu Habitusformen als „Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen“<sup>184</sup>. Wichtig ist: Der Habitus ankert im Körper. Er prägt sich somatisch ein, in die Art der Körperhaltung, des Gehens, des Redens bis hin zum Geschmack. Diese explizit leibliche Dimension des Habitus nennt Bourdieu „Hexis“. In Form der Hexis stellt der Habitus im wahrsten Sinne des Wortes die „Inkorporation“ des Sozialen dar. Der Habitus prägt aber insgesamt das Den-

180 Vgl. dazu M. METZGER/W. DREWS/H. BRAKMANN, „Katechumenat“; FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 104f.

181 HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 271, schreibt mit Blick auf Augustins' Verständnis des Katechumenats: „Augustine was convinced that faith was much more than theological know-how; it was rather a *habitus*, a whole web of attitudes, feelings, and behaviors that imbued and shaped the lives of the faithful.“

182 BOURDIEU, Einsetzungsriten, 89, bezeichnet den Habitus selbst grundlegend als „zweite Natur“.

183 Vgl. zum Folgenden insgesamt BOURDIEU, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, und DERS., *Sozialer Sinn*. Die beiden Arbeiten bieten die klassische Entfaltung des Habituskonzepts.

184 BOURDIEU, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 165.

ken, Fühlen, Wahrnehmen, Bewerten. In ihm manifestiert sich letztlich „nichts anderes als der gesellschaftlich geformte Körper, mit all seinen Neigungen und Abneigungen, seinen Verpflichtungen und Repulsionen, in einem Wort: mit all seinen *Sinnen*, d.h. nicht nur seinen ihm zugebilligten fünf Sinnen, die ja doch der strukturierenden Aktion der sozialen Determination nicht entgehen, sondern auch dem Sinn für die Verpflichtung und die Pflicht, dem Orientierungs- und Wirklichkeitssinn, dem Gleichgewichts- und Schönheitssinn, dem Sinn für das Sakrale, dem Sinn für die Wirkung, dem politischen Sinn und dem Sinn für die Verantwortung, für Rangfolgen, für Humor und für das Lächerliche, dem praktischen Sinn, dem Sinn für Moral und dem Sinn fürs Geschäft, *und so weiter und so fort* ...“<sup>185</sup> Der Dispositionscharakter hebt den Habitus dabei jedoch deutlich von bloßen sozialen Normierungen oder Regeln ab. Es handelt sich um eine Art „Handlungsgrammatik“, die Rahmenschemata vorgibt, die Grenzen möglicher und unmöglicher Praktiken absteckt, darin aber Varianzen und Innovationen zulässt. Massive gesamtgesellschaftliche Veränderungen der sozialen Existenzbedingungen und individuelle Mobilität in komplexen Gesellschaften können aber auch manifeste Veränderung von Habitusformen herbeiführen. Grundsätzlich ist der Habitus aber auf Dauerhaftigkeit hin angelegt.

Der rituelle Raum des Katechumenats und der Taufe war offenkundig darauf hin ausgerichtet, den Initianden die Aneignung einer neuen christlichen „Handlungsgrammatik“ zu ermöglichen und ihnen nicht allein nur neue Vorschriften des Handelns zu übermitteln. Katechumenat und Taufe eröffneten mit anderen Worten einen Erfahrungsraum, in welchem vermittelt durch diskursive und v.a. nicht-diskursive Praktiken im körperlichen Erleben eine auf Dauer tragende Neuausrichtung des Denkens, Fühlens, Wahrnehmens und Bewertens der Initianden evoziert werden sollte. Es ging in der Taufe mithin um eine Neuausrichtung der „Sinne“ im oben dargelegten, umfassenden Bourdieuschen Verständnis, es ging um die Evozierung einer – wie unter Punkt 3.1. erörtert – liminal gefärbten neuen Welt- und Selbstwahrnehmung.

Dass sich die Taufe als zentraler Ort für die besagte Neuausrichtung erfolgreich etablierte, erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass Ritualen grundsätzlich eine Schlüsselfunktion bei der Konstituierung und Veränderung von Habitusformen als Systemen bleibender Dispositionen zukommt. Dies wurde und wird in der Ritualforschung auf verschiedene Weise immer wieder diagnostiziert. So betont z.B. Burckhard Dücker: „Rituale vermitteln den Teilnehmern Dispositionen für weitere Handlungen, die im ritualtranszendenten Bereich in allen gesellschaftlichen Feldern ausgeführt werden können.“<sup>186</sup> Die Evozierung dauerhaft bleibender, einverleibter Dispositionen basiert dabei im Näheren auf der rituellen Arbeit am Körper, denn es gilt wie gesagt: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das

---

185 BOURDIEU, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 270 (Kursivierungen im Original).

186 DÜCKER, *Rituale*, 34.

ist man.<sup>187</sup> Eine wichtige Rolle kommt hierbei mehr oder weniger leid- bzw. schmerzvollen asketischen und disziplinierenden Übungen zu, die mit Erfahrungen einhergehen, die sich tief im Körper festsetzen, in der Erinnerung haften bleiben und überdies langfristig anhaltende Bindungen an Gruppen und Institutionen fördern. Bei Pierre Bourdieu heißt es dazu: „Alle sozialen Gruppen vertrauen ihr kostbarstes Vermächtnis dem Körper an, der wie ein Gedächtnis behandelt wird; und daß in allen Gesellschaften die Initiationsriten mit dem Leiden arbeiten, das sie dem Körper zufügen, wird verständlich, wenn man weiß, daß ... die Menschen einer Institution umso stärker anhängen, je strenger und schmerzhafter die Initiationsriten waren, die ihnen von dieser Institution auferlegt wurden.“<sup>188</sup> Wie im obigen historischen Überblick deutlich wurde, spielen asketische und disziplinierende Praktiken auch beim Ausbau der Taufinitiation eine durchaus wichtige Rolle. Extreme Erfahrungen des Schmerzes, die die Ritualforschung für diverse Initiationsrituale immer wieder bezeugt, bleiben freilich aus.

Die Bestimmung der christlichen Taufe als Ritual, das die Initianden in eine neue Lebensform überführt und damit auf eine Neuausrichtung deren habitueller Prägungen zielt, wird grundsätzlich bereits im ältesten christlichen Schriftencorpus greifbar, nämlich bei Paulus, der in Röm 6,4 hervorhebt, dass die Taufe den Initiierten einen Wandel (περιπατεῖν) in **jener Neuheit des Lebens** (ἐν καινότητι ζωῆς) **eröffnet, die im eschatologischen Ereignis der Auferweckung Christi grundgelegt ist.** Das Wissen um die große Kraft und Mühe, derer es bedarf, um derart manifeste habituelle Verschiebungen zu erreichen, dass von einer neuen Lebensform, einem neuen Lebenswandel gesprochen werden kann, spiegelt sich später u.a. in Cyprians Schrift *Ad Donatum* wider. Cyprian beschreibt dort im 3. und 4. Kapitel in der Sprache seiner Zeit eindrücklich, dass er ehemals eine neue Sozialisation für unmöglich hielt, dann aber durch die Taufe eines Besseren belehrt wurde. Auch Chrysostomos betont, ein Getaufter solle daran zu erkennen sein, dass er ein neues Leben beginnt, wobei er dann in besonders markanter Weise darauf abhebt, dass sich die in der Taufe gründende neue Ausformung des Lebens bis ins Körperliche hinein bemerkbar machen sollte. So setzt er voraus, dass man Getaufte u.a. auch am Gang, am Blick, an der Haltung, an der Stimme zu erkennen habe (hom. in Matth 4,7). Hier wird der christliche Habitus sogar explizit in seiner körperlichen Ausprägung, der Hexis, zum Thema.

---

187 BOURDIEU, *Sozialer Sinn*, 135.

188 BOURDIEU, „Einsetzungsriten“, 89f.

### 3.3. Kulturelle Performanz

Trifft das voranstehend Gesagte über das Hervortreten eines spezifisch christlichen Habitus in der Taufe zu, wird möglicherweise auch leichter nachvollziehbar, warum das Taufritual ab dem 3. Jh., als sich der organisierte Katechumenat herausbildete, verstärkt zu einem Brennpunkt wichtiger theologischer Debatten und kirchlicher Entwicklungen avancierte. Die diesbezüglich wichtigsten Entwicklungen und Debatten lassen sich mit Alfons Fürst wie folgt bündig zusammenfassen: „An der Frage nach der Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe wurden Themen wie das Amtsverständnis, der Kirchenbegriff und das Sakramentsverständnis geklärt, so im 3. Jahrhundert im Streit zwischen Cyprian von Karthago und Stephan von Rom und an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert durch Augustinus in Auseinandersetzung mit den Donatisten. Mit den Pelagianern diskutierte Augustin zu Beginn des 5. Jahrhunderts über die Heilsnotwendigkeit der Taufe und speziell der Kindertaufe und schuf in diesem Zusammenhang seine Gnaden- und Erbsündenlehre. In den trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Debatten des 4. und 5. Jahrhunderts spielte die Taufformel eine nicht unwichtige Rolle.“<sup>189</sup> Es hat den Anschein, als ob sich das Selbstverständnis des christlichen Glaubens wie auch die Konturen kirchlicher Organisation maßgeblich im bzw. am Taufritual schärften. Die Taufe lässt sich von daher als kulturelle Performanz des spätantiken Christentums beschreiben.

Es war der amerikanische Ethnologe Milton Singer, der in den 50er Jahren des 20. Jh.s das Konzept der kulturellen Performanz prägte. In seinen Studien zur indischen Kultur formulierte er die wegweisende Einsicht, dass kulturelle Inhalte großer Traditionen bei bestimmten Anlässen in konkreten kulturellen Medien organisiert und über diese weitervermittelt würden. Diese „particular instances of cultural organization“ belegte er mit dem Begriff der „cultural performances“.<sup>190</sup> Als Beispiele verwies er auf Hochzeiten, Tempelfeste, Vortragsstücke, Spiele, Tänze und Musikkonzerte. In solchen einzelnen Darbietungen verdichtete sich das Selbstverständnis einer Kultur maßgeblich und würde dergestalt sowohl Mitgliedern der eigenen Kultur wie auch Außenstehenden vorgeführt. Dieser Ansatz wurde von zahlreichen Kulturanthropologen aufgenommen und dahingehend weiterentwickelt, dass der Aspekt der Repräsentation des kulturellen Selbstverständnisses um den der Produktion des kulturellen Selbstverständnisses erweitert wurde. So versteht Clifford Geertz in seinem berühmten Hahnenkampffessay das balinesische Ritual gleichermaßen als Repräsentation *und* Ausdruck balinesischer Lebensart. Kulturpräsentation und Kulturproduktion, Weltkonstitution und Welterschließung gingen darin in performativer Weise Hand in Hand. Dementsprechend heißt es bei Geertz

189 FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*, 100f.

190 M. SINGER, *Traditional India. Structure and Change*, xii.

(in etwas paternalistischem Ton): „Im Hahnenkampf *schafft* und *entdeckt* ... der Balinese zur gleichen Zeit sein Temperament und das seiner Gesellschaft.“<sup>191</sup> In der nichtchristlichen griechisch-römischen Welt fanden solche kulturellen Performanzen in der Arena, im Theater und im Stadion statt. An diesen Orten wurden in den Gladiatorenspielen, in den Schauspielen und Wettkämpfen die anerkannten Tugenden, der Umgang mit Gefühlen, die etablierten sozial-hierarchischen Distinktionen, die Geschlechterrollen und vor allem auch die politischen Strukturen öffentlich in Szene gesetzt und darin fortwährend machtvoll neu fabriziert.<sup>192</sup> Die betreffenden Menschen schufen und entdeckten darin ihr Selbstverständnis und die Grundelemente der Matrix ihrer Kultur. Ebenso schufen und entdeckten Christen, so darf man vielleicht sagen, im Ritualkomplex der Taufe ihr Selbstverständnis, ihre Distinktionen und die entsprechende Habitusform.

Treffen diese Überlegungen zu, wirft dies auch neues Licht auf die in den Tauftexten auffällig häufig thematisierte Ablehnung der oben genannten nichtchristlichen Performanzen (vgl. Joh. Chrys., catech. 2/2,3; Tert., spec.; Quodvultdeus, de symb. 1,1,17–1,2,28; s. auch die Ausgrenzung der Berufsgruppen in Trad. apost. 16 und Const. apost. 8,32<sup>193</sup>), die auch bei der baptismalen Abschwörung vom Pomp des Teufels (Cyr. H., myst. catech. 1,6 identifiziert den Pomp als Theaterleidenschaft, Pferderennen und Jagd) bzw. seinem weltlichen Irrtum (Thdr. Mops., hom. catech. 13,12 zählt diesbezüglich u.a. das Theater, den Zirkus, das Stadion, Wettkämpfe der Athleten, Gesänge und Tänze auf) durchschlägt. Das Ritual der Taufe tritt hier in eine explizite Konkurrenz zu den kulturellen Performanzen der Mehrheitsgesellschaft. Dies mag sich nicht zuletzt aus einem impliziten Bewusstsein für die oben erläuterte performative Kraft der Aufführungen in der Arena, im Theater und im Stadion erklären. Die sich in diesen Performanzen artikulierende und immer wieder neu konstituierende soziokulturelle Identität stand in Spannung zum christlichen Selbstverständnis. Das Ritual der Taufe, in dem sich das christliche Selbstverständnis und die maßgeblich liminal geprägte christliche Identität bekundete und immer wieder neu gründete, fungierte folglich als Gegenmodell zu den genannten nichtchristlichen kulturellen Performanzen. Die Taufe war in der Spätantike mit anderen Worten die zentrale christliche Performanz. „Die Taufe war das große christliche Schauspiel.“<sup>194</sup>

191 C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, 257 (Kursivierungen nicht im Original).

192 Vgl. STRECKER, „Kulturelle Performanzen“.

193 Genannt werden in Trad. apost. 16 u.a. Schauspieler, Wagenlenker, Wettkämpfer, Gladiatoren, Tierkämpfer, Organisatoren von Gladiatorenspielen. In Const. apost. 8,32 ist dieses Spektrum u.a. um konkrete Wettkämpfer und bestimmte Musiker erweitert.

194 WILKEN, *Der Geist des frühen Christentums*, 45. Vgl. auch MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 102: „Für den Christen der Spätantike war die Taufe gewiß der eindrucksvollste und wichtigste Gottesdienst seines Lebens“, und KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottes-*

## Bibliographie

- ARBESMANN, RUDOLF, Art. „Fasten“, in: *RAC* 7 (1969) 447–493.
- ASCOUGH, RICHARD S., „An Analysis of the Baptismal Ritual of the Didache“, in: *SL* 24 (1994) 201–213.
- AVEMARIE, FRIEDRICH, *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (WUNT 139), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- BARTH, GERHARD, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag <sup>2</sup>2002.
- BELL, CATHERINE, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford: Oxford University Press 1992.
- *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford: Oxford University Press 1997.
- „Embodiment“, in: J. Kreinath/J. Snoek/M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals I*, Leiden/Boston: Brill 2006, 533–543.
- BELLIGER, ANDRÉA/KRIEGER, DAVID J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998.
- BENOÎT, ANDRÉ/MUNIER, CHARLES, *Die Taufe in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert)*, Bern u.a.: Lang 1994.
- BÖCHER, OTTO, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (BWANT 96), Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1972.
- BOURDIEU, PIERRE, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- „Einsetzungsriten“, in: ders., *Was heisst Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien: Braumüller 1990, 84–93.
- *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp <sup>2</sup>1997.
- BRADSHAW, PAUL F., „‘Dium baptismo sollemnioem’: Initiation and Easter in Christian Antiquity“, in: M. E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995, 137–147.

---

*dienstes in der alten Kirche*, 5: „Wenn man einen Christen im dritten Jahrhundert nach der zentralen gottesdienstlichen Handlung der Kirche gefragt hätte, dann hätte er in seiner Antwort von der Taufe, nicht vom sonntäglichen Herrenmahl gesprochen. Denn in der Taufe war er zum Christen geworden, hier hatte ihm Gott alles Heil geschenkt, die Sünde getilgt, die Überwindung des Todes zugesagt und ihn eingereiht in die Schar seiner Diener.“

- „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western?“, in: M. E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995, 82–100.
  - *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford: Oxford University Press <sup>2</sup>2002.
- BRADSHAW, PAUL/JOHNSON, MAXWELL E./PHILLIPS, L. EDWARD, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Minn.: Fortress Press 2002.
- BREMMER, JAN N., „Religion, 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. Notes towards a Terminological 'Genealogy'“, in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig: Teubner 1998, 9–32.
- BROCK, SEBASTIAN P., „Syrische Taufriten“, in: *Concilium* 15 (1979) 132–135.
- BROWN, PETER, *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, Leipzig: Benno-Verlag 1991.
- BRUNS, PETER, „Einleitung“, in: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien II* (FC 17/1–2), Freiburg u.a.: Herder 1995, 1–71.239–296.
- *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO 549), Louvain: Peeters 1995.
- BUC, PHILIPPE, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 2002.
- BURKERT, WALTER, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München: Beck 1990.
- BUSCH, BENEDICT, „De initiatione christiana secundum sanctum Augustinum“, in: *Ephemerides Liturgicae* 52 (1938) 159–178.385–483.
- CADUFF, CORINA/PFAFF-CZARNECKA, JOANNA (Hg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin: Reimer Verlag 1999.
- VON CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR, „Taufen auf den Namen Jesu?“, in: ders., *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1979, 197–216.
- CHANOITIS, ANGELOS, „Greek“, in: J. Kreinath/J. Snoek/M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals I*, Leiden/Boston: Brill 2006, 69f.
- CHILTON, BRUCE, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York u.a.: Doubleday 2000.

- CHUPUNGCO, ANSCAR J., „Baptism in the Early Church and Its Cultural Settings“, in: S. A. Stauffer (ed.), *Worship and Culture in Dialogue*, Geneva: Lutheran World Federation 1994, 39–56.
- COHN, ROBERT L., *The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies* (AAR.SR 23), Chico Calif.: Scholars Press 1981.
- COLLINS, ADELA YARBRO, „The Origin of Christian Baptism“, in: M. E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995, 35–57.
- COURATIN, A. H., „Justin Martyr and Confirmation – A Note“, in: *Theology* 55 (1953) 458–460.
- CRAMER, PETER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages c. 200 – c. 1150*, Cambridge, Cambridge University Press 1993.
- CULLMANN, OSCAR, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich: Zwingli-Verlag 1948, 65–73.
- DAY, JULIETTE, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. 4th and 5th Century Evidence in Jerusalem, Egypt and Syria*, Aldershot: Ashgate Publishing 2007.
- DEMARIS, RICHARD E., „Die Taufe Jesu im Kontext der Ritualtheorie“, in: W. Stegemann/B. J. Malina/G. Theißen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 43–52.
- *The New Testament in Its Ritual World*, London/New York: Routledge 2008.
- DÖLGER, FRANZ JOSEPH, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1909.
- *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (SGKA 5), Paderborn: Ferdinand Schöningh 1911.
- DOVAL, ALEXIS JAMES, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue. The Authorship of the Mystagogic Catechesis* (North American Patristic Society Patristic Monograph Series 17), Washington DC: The Catholic University of America Press 2001.
- DRAPER, JONATHAN A., „Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10“, in: *VigChr* 54 (2000) 121–158.
- DRURY, MAURICE O’C., „Gespräche mit Wittgenstein“, in: R. Rhees (Hg.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 142–235.

- DÜCKER, BURCKHARD, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007.
- DUJARIER, MICHEL, „Kurze Geschichte des Katechumenats“, in: ders. u.a., *Katechumenat in Geschichte und Gegenwart* (Pastoral-katechetische Hefte 65), Leipzig: St. Benno-Verlag 1987, 18–96.
- ELIADE, MIRCEA, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- ENSLIN, MORTON, „John and Jesus“, in: *ZNW* 66 (1975) 1–18.
- ERNST, JOSEF, „Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht“, in: *NTS* 43 (1997) 161–183.
- FERGUSON, EVERETT, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009.
- FINN, THOMAS M., „The Ritual Process and Survival in Second-Century Rome“, in: *Journal of Ritual Studies* 3 (1989) 69–89.
- „It Happened One Saturday Night. Ritual and Conversion in Augustine’s North Africa“, in: *JAAR* 58 (1990) 589–616.
- *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press 1997.
- „Ritual and Conversion. The Case of Augustine“, in: J. Petruccione (ed.), *Nova et vetera. Patristic Studies in Honor of Th. P. Halton*, Washington DC: Catholic University of America Press 1998, 148–161.
- FÜRST, ALFONS, *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster: Aschendorf 2008.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt u.a.: Campus 1986.
- GERBER, SIMON, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien* (VigChr.S 51), Leiden/Boston/Köln: Brill 2000.
- GERLITZ, PETER, Art. „Initiation/Initiationsriten“, in: *TRE* 16 (1987) 156–162.
- GORMAN, JR., FRANK H., „Ritual Studies and Biblical Studies. Assessment of the Past, Prospects for the Future“, in: *Semeia* 67 (1994) 13–42.

- GROSSI, VITTORINO, „Baptismus“, in: *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994) 583–591.
- HAENCHEN, ERNST, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin: de Gruyter <sup>2</sup>1968.
- HARMLESS, WILLIAM, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995.
- HARTH, DIETRICH/SCHENK, GERRIT JASPER (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg: Synchron 2004.
- HARTMAN, LARS, *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften* (SBS 148), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992.
- HAUSSIG, HANS-MICHAEL, „Hebrew“, in: J. Kreinath/J. Snoek/M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals I*, Leiden/Boston: Brill 2006, 71f.
- HENRICH, ALBERT, „Dromena et Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen“, in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig: Teubner 1998, 33–71.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958.
- JLEK, AUGUST, „Die Taufe“, in: H.-C. Schmidt-Lauber/M. Meyer-Blanck/K.-H. Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>3</sup>2003, 285–318.
- JOHNSON, LUKE TIMOTHY, *Religious Experience in Earliest Christianity*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press 1998.
- JOHNSON, MAXWELL E. (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995.
- *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press <sup>2</sup>2007.
- KACZYNSKI, REINER, „Einleitung“, in: Johannes Chrysostomus, *Taufkatechesen I* (FC 6/1), Freiburg u.a.: Herder 1992, 9–104.
- KAVANAGH, AIDAN, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1991, 2. print.
- KELLY, HENRY ANSGAR, *The Devil at Baptism. Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca, N.Y./London: Cornell University Press 1985.
- KLINGBEIL, GERALD A., *Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2007.

- KÖPPING, KLAUS-PETER/RAO, URSULA (Hg.), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*, Münster/Hamburg/London: Lit Verlag 2000.
- KOZIOL, GEOFFREY, „The Dangers of Polemic: Is Ritual Still an Interesting Topic of Historical Study“, in: *Early Medieval Europe* 11 (2002) 367–388.
- KRAUS, WOLFGANG, *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179)*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1999.
- KREINATH JENS/SNOEK, JAN/STAUSBERG, MICHAEL (eds.), *Theorizing Rituals. Vol I: Issues, Topics, Approaches, Concepts. Vol. II: Annotated Bibliography of Ritual Theory 1966–2005*, Leiden/Boston: Brill 2006/2007.
- KRETSCHMAR, GEORG, „Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Tauf liturgie“, in: Ägypten, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 8 (1963) 1–54.
- *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (Leiturgia V), Kassel: Stauda 1970.
- „Recent Research on Christian Initiation“, in: M. E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995, 11–34.
- LAMOREAUX, JASON T., BTB Readers Guide: Ritual Studies, in: *BTB* 39 (2009) 153–165.
- LANGE, CHRISTIAN, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, in: ders./C. Leonhard/R. Olbrich (Hg.), *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.
- LEEPER, ELIZABETH A., „From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite“, in: *VigChr* 44 (1990) 6–24.
- *Exorcism in Early Christianity*, Ann Arbor, Mich.: UMI 1991.
- LONGEAT, JEAN-PIERRE, „Les rites du baptême dans les homélies catéchiques de Théodore de Mopsueste“, in: *Questions liturgiques* 66 (1985) 193–202.
- MACK, BURTON L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia, Pa.: Fortress Press 1988.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte“, in: W. Kinzig/ders./M. Vinzent (Hg.),

- Tauffragen und Bekenntnis* (AKG 74), Berlin/New York: de Gruyter 1999, 1–74.
- MCDONNELL, KILIAN, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1996.
- MCDONNELL, KILIAN/MONTAGUE, GEORGE T., *Eingliederung in die Kirche und Taufe im Heiligen Geist*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1998.
- MCLEOD, FREDERICK, G., „The Christological Ramifications of Theodore of Mopuestia's Understanding of Baptism and Eucharist“, in: *JES* 10 (2002) 37–75.
- MCVANN, MARK, „Baptism, Miracles and Boundary Jumping in Mark“, in: *BTB* 21 (1991) 151–157.
- MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Conn./London: Yale University Press 1983.
- MEIER, JOHN P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus II: Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday 1994.
- MESSNER, REINHARD, „Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche“, in: L. Piétri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. 1. Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 340–454.
- *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2009.
- METHUEN, CHARLOTTE, „Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum“, in: *JEH* 46 (1995) 197–213.
- METZGER, MARCEL/DREWS, WOLFGANG/BRAKMANN, HEINZGERD, Art. „Katechumenat“, in: *RAC* 20 (2004) 498–574.
- MILAVEC, AARON, *The Didache. Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities 50–70 C.E.*, New York: Newman Press 2003.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache (KAV 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- POQUE, SUSANNE, *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque*, Paris: Les Éditions du Cerf 1966.
- RAPPAPORT, ROY A., *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley Calif.: North Atlantic Books 1979.
- RATCLIFF, E. C., „Justin Martyr and Confirmation“, in: *Theology* 51 (1948) 133–139.

- RILEY, HUGH M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (SCA 17), Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1974.
- RÖWEKAMP, GEORG, „Einleitung“, in: Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* (FC 7), übers. und eingel. von dems., Freiburg u.a.: Herder 1992, 8–91.
- RUCK-SCHRÖDER, ADELHEID, *Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie* (WMANT 80), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999.
- SAXER, VICTOR, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1988.
- „Die kirchliche Organisation im 3. Jahrhundert“, in: Ch. und L. Piétri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 23–54.
- SCHLARF, ROBERT, *Wir sind mit Christus begraben. Die Auslegung von Röm 6,1–11 im Frühchristentum bis Origenes*, Tübingen: Mohr 1990.
- SCHLEYER, DIETRICH, „Einleitung“, in: Tertullian, *Von der Taufe. Vom Gebet* (FC 76), übers. und eingel. von dems., Turnhout: Brepols 2006, 9–157.
- SCHMITZ, JOSEF, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius (gest. 397)* (Theoph 25), Köln: Hanstein 1975.
- „Einleitung“, in: Ambrosius, *Über die Sakramente. Über die Mysterien* (FC 3), übers. und eingel. von dems., Freiburg u.a.: Herder 1990, 7–68.
- SINGER, MILTON, *Traditional India. Structure and Change*, Philadelphia, Pa.: American Folklore Society 1959.
- SMITH, JONATHAN Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1987.
- SORENSEN, ERIC, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT II/157), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- SINKS, BRYAN D., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot: Ashgate 2006.

- STEWART-SYKES, ALISTAIR, *Hippolytus, On the Apostolic Tradition. An English Version with Introduction and Commentary* (SVSP Popular Patristic Series), Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 2001.
- „Manumission and Baptism in Tertullian's Africa. A Search for the Origin of Confirmation“, in: *Studia Liturgica* 31 (2001) 129–149.
- STOMMEL, EDUARD, „Christliche Taufriten und antike Badesitten“, in: *JAC* 2 (1959) 5–14.
- STAUSBERG, MICHAEL: „‘Ritual’: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective“, in: J. Kreinath/J. Snoek/ders. (eds.), *Theorizing Rituals I*, Leiden/Boston: Brill 2006, 51ff.
- STRECKER, CHRISTIAN, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- „Kulturelle Performanzen: Theater, Spiel und Sport“, in: K. Erlemann (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur II*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, 123–127.
- „Zugänge zum Unzugänglichen. ‚Geist‘ als Thema neutestamentlicher Forschung“, in: *ZNT* Heft 25 (2010) 3–20.
- TAUBES, JACOB, *Die Politische Theologie des Paulus*, A. und J. Assmann (Hg.), München: Wilhelm Fink 1993.
- TAYLOR, JOAN E., *The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans 1997.
- THEISSEN, GERD, „Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen“, in: J. Assmann/G. G. Stroumsa (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Studies in the History of Religions 83), Leiden u.a.: Brill 1999, 87–114.
- *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Kaiser 2001.
- THRAEDE, KLAUS, Art. „Exorzismus“, in: *RAC* 7 (1969) 46–117.
- TURNER, VICTOR W., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y./London: Cornell University Press 1967.
- „Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie“, in: *Conc(D)* 16 (1980) 442–447.
- „Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience“, in: *HThR* 75 (1982) 243–265.

- Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/New York: Campus 1989.
- VIELHAUER, PHILIPP, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York: de Gruyter 1978.
- WILKEN, ROBERT LOUIS, *Der Geist des frühen Christentums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- WINKLER, GABRIELE, *Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 217), Rom: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1982.
- „The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications“, in: M. E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press 1995, 58–81.
- WULF, CHRISTOPH/ZIRFAS, JÖRG, „Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals“, in: DIES. (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*, München: Wilhelm Fink 2004, 7–45.
- YARNOLD, EDWARD J., Art. „Taufe. III. Alte Kirche“, in: *TRE* 32 (2001) 674–696.
- ZUESSE, EVAN M., Art. „Ritual“, in: *EncRel(E)* 12 (1987) 405–422.