

KARL BARTHS LEHRE VON DER TAUFE

Von Albrecht Peters

Neben dem Gedenken an den Kirchenvater des vorigen Jahrhunderts, an Schleiermacher, soll dieses Heft auch dem Gedenken an den erst kürzlich verstorbenen Kirchenvater unseres Jahrhunderts, an Karl Barth, gewidmet sein. Karl Barth und Martin Luther, so müßte eigentlich unser Thema lauten; doch dies läßt sich nicht in einem kurzen Aufsatz abhandeln, dazu bedürfte es umfangreicher Studien. So konzentrieren wir uns auf Barths letzte größere Schrift, auf das »Fragment« seiner Ethik im Lichte der Versöhnung unter dem Titel »Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens«, Zürich 1967.

Es ist für einen reformatorisch orientierten Theologen keine leichte und angenehme Aufgabe, Karl Barth gerade im Hinblick auf dieses sein letztes Werk zu ehren. Barth selber wußte dies, schrieb er doch im Vorwort: »Ich sehe voraus, daß ich mit diesem Buch, das nach menschlichem Ermessen meine letzte größere Veröffentlichung sein wird, noch einmal in der gewissen Einsamkeit auf dem theologisch-kirchlichen Plan stehen werde, in der ich ihn vor bald 50 Jahren betreten habe, daß ich mir also mit ihm einen schlechten Abgang zu verschaffen im Begriff stehe. Sei es denn! Der Tag wird kommen, an dem man mir auch in dieser Sache nachträglich Recht geben wird« (KD IV, 4, S. XII f). Die Kernthese Barths: die *Wassertaufe* sei kein *sakramentales Gnadenhandeln Gottes* am Täufling, sondern das antwortende Bekenntnis des gläubigen Menschen! zu akzeptieren, das dürfte vom Neuen Testament und von der Reformation her kaum möglich sein. Wohl aber sollten wir seine kritischen Anfragen an die Taufpraxis unserer Kirchen sorgsam prüfen und beherzigen. Wie gehören jedoch nach Barth Theorie und Praxis, rechte Tauflehre und angemessener Taufvollzug zusammen? Um dies aufzeigen zu können, müssen wir in einem ersten Gedankenkreis andeuten, wie sich Barths Taufverständnis gewandelt hat von den Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik über den Gwatter Vortrag von 1943: »Die kirchliche Lehre von der Taufe« (Theol. Studien H. 14) bis hin zum Fragment der Ethik von 1967.

I Der Wandel im Ansatz der Tauflehre Barths

Setzen wir ein bei der Frage nach dem Ort der Taufe in Barths Theologie. Mit seinen Weggenossen Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Georg Merz bereitete dem jungen Landpfarrer im Schweizer Industriedorf Safenwil die Aufgabe, Sonntag für Sonntag Gottes Wort verkünden zu müssen, manche schlaflose Nacht. Jene »Situation des Pfarrers am

Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf seiner Kanzel«, sie wurde für ihn zum Kristallisationspunkt seiner Theologie (vgl. Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott, 1966, S. 13 ff). Sein Lehrer Adolf von Harnack hatte ihm noch auf einer seiner berühmten gedrängten Postkarten geschrieben: »Die Aufgabe der Theologie ist eins mit den Aufgaben der Wissenschaft überhaupt«; Barth stellt die Gegenthese auf, welche seine neue Sicht schroff zusammenrafft: »Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt. Sie besteht darin, das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben« (Theol. Fragen und Antworten, 1957, S. 14 und 10).

Von diesem existentiellen Kernerlebnis aus konzentriert sich für Barth das Christusevangelium auf die Sonntagspredigt des Pfarrers; die Sakramente stellt er nicht gleichwertig neben die Verkündigung, er ordnet diese vielmehr der Predigt dienend unter. Im Bd. I, 1 (S. 70-73) seiner Kirchlichen Dogmatik beruft er sich hierfür auf die »Urentscheidung« der Reformation. Den Reformatoren sei das Predigtamt »das höchste Ampt in der Kirchen«, es bilde gleichsam die Seele der Kirche, als »sichtbare Worte« (verba visibilia) seien ihm die Sakramente hinzugefügt; »also das Sakrament um der Predigt willen und nicht umgekehrt. Also: Nicht das Sakrament allein, auch nicht die Predigt allein und wenn man exakt reden will, auch nicht einfach zweispurig: die Predigt und das Sakrament, sondern die Predigt *mit* dem Sakrament, mit dem ihre menschliche Rede als göttliches Werk bestätigenden sichtbaren Handeln ist das konstitutive Element, die anschauliche Mitte des Lebens der Kirche« (S. 71). Dies ist die zentrale These Barths über die Taufe und deren Ort in der Kirche; wie das Abendmahl so ist auch die Taufe *Verheißung in Form eines Annexes zur Predigt* (S. 62).

In dieser These erscheint die Taufe noch als *Gnadenmittel* (vgl. KD I, 2, S. 249-253); sie ist mit dem Evangelium eingefügt in die Bewegung Gottes zu uns Menschen hin, vom Himmel auf die Erde. Noch stärker als das verkündigte Wort unterstreichen die Sakramentshandlungen dabei Gottes Menschwerdung: »Das Wort ward Fleisch«; deshalb komme es »im Wasser der Taufe und im Brot und Wein des Abendmahls an auf die Aufrichtung und Erkenntnis des Zeichens der konkreten, leibhaften, schöpferisch-ereignishaften Gottesherrschaft« (S. 252); so konnte Karl Barth noch in den Prolegomena zur Dogmatik schreiben.

Stärker und stärker drängt er jedoch im Verlauf seiner Dogmatik Gottes Handeln gleichsam in die Vergangenheit zurück auf das Christusgeschehen; damals vor nunmehr fast zweitausend Jahren und dort in Palästina ist aller Menschen Heil vollständig und letztgültig gewirkt worden. Uns kann dies nur noch *authentisch mitgeteilt* werden. Gott hat in Jesu Kreuz und Erhöhung schon alles für uns getan, uns bleibt nur die freie Antwort des Glaubensgehorsams.

Je kräftiger Barth herausstreicht, daß Gott bereits alles gewirkt hat, um so eindeutiger werden Taufe und Abendmahl herübergedrängt auf die Seite der menschlichen Antwort. Noch als Barth seine Versöhnungslehre - also die Teile des Bandes IV seiner Dogmatik - konzipierte, hatte er Taufe und Abendmahl auf die Seite des Heilswirkens Gottes stellen wollen. Im Vorwort zum Band IV, 2 (S. VIII f) deutet er den endgültigen Umbruch an; er hat sich entschlossen, Taufe und Abendmahl klar auf die Seite der Glaubensantwort des Menschen zu rücken; »als Grundlegung und Krönung des vierten, ethischen Teiles der Versöhnungslehre« sollen sie ihre »sachgemäße und würdige Stellung finden«. Barth fügt hinzu: »Ich ahne, welchen Verdächtigungen ich mich damit im voraus aussetze. Außer den Engeln hat wohl auch die ›Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung‹ längst gewußt, daß es etwa so kommen werde. Aber das muß nun mutig ertragen werden.«

Was muß hier »mutig ertragen« werden? Barth kehrt in dieser Entscheidung Luther, aber auch Calvin und dem Heidelberger Katechismus den Rücken und schwenkt in das Lager Zwinglis ein. Gegen Zwingli hatte das Augsburger Bekenntnis formuliert: Die Sakramente sind eingesetzt »nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich die Christen kennen muge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken« (Art. XIII). Und auch der Heidelberger Katechismus umschreibt die Sakramente als »sichtbare, heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, daß er uns durch den Gebrauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele« (Frage 66). In den Prolegomena seiner Dogmatik und noch in dem Vortrag zur kirchlichen Tauflehre folgt Karl Barth dem Heidelberger Katechismus (vgl. KD IV, 4, S. 114 f) und scheut selbst vor der These nicht zurück: allen Ernstes muß man sagen, das Sakrament sei ein »unentbehrliches Gnadenmittel«; freilich müsse man bei diesem Begriff das Wort »Gnade« unterstreichen (KD I, 2, S. 253). In seinem letzten Wort zur Taufe stellt sich Barth dagegen bewußt auf die Seite Zwinglis, welcher »negativ und positiv das Richtige grundsätzlich erkannt« habe (KD IV, 4, S. 142). Die Wassertaufe sei primär und grundlegend »das alle Glieder des Bundesvolkes auszeichnende ›Pflichtzeichen‹, vergleichbar mit dem aufgenähten weißen Kreuz, mit dem bei der alljährlichen Näfelser Schlachtfeier jeder daran Teilnehmende kundgibt, ›daß er ouch von Herzen ein Eidgenoß sye« (S. 142; vgl. Die kirchliche Lehre von der Taufe, S. 20).

Die Taufe rückt hinein in die *Bewegung von unten nach oben*, in die Antwort des Menschen auf Gottes Sich-Herabneigen im Christusgeschehen. Nach Barths These zur »Begründung des christlichen Lebens« ist die Taufe des Menschen mit Wasser »das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, abgelegt in der Bitte um Gottes Gnade (KD IV, 4, S. 1).

Auf den ersten Blick könnte man den Schluß ziehen: Barth folge hierin nur der allgemeinen Öffnung der Kirche zur Welt und lege auf seine Weise nicht mehr den Akzent auf Gott, sondern auf den Menschen. Wird dies nicht dadurch bestätigt, daß er die reformatorische Formel von Gottes »Alleinwirksamkeit« ausdrücklich zurückweist und die »allseitig freie, bewußte und gewollte menschliche Entscheidung« fordert (KD IV, 4, S. 180)? Barth geht es hierbei jedoch nicht um die mündige Welt, sondern um den mündigen Christen in der mündigen Kirche (vgl. KD IV, 4, S. X). Er behält die biblisch-reformatorische Blickrichtung auf Gott hin bei; in der Wassertaufe soll die »Umkehr« des freien Menschen zu Gott manifest werden. Dies unterscheidet Karl Barth von dem heute üblichen Schlachtruf der Hinwendung zur Welt; für ihn kann und darf diese die biblische Umkehr zu Gott nicht verdrängen; in der Hingabe an die Welt wird für ihn vielmehr jene Umkehr gläubigen Gehorsams und liebender Hoffnung ständig neu vollzogen und aktualisiert.

Barth unterscheidet sich jedoch auch von den Reformatoren, insbesondere von Luther. Indem er die Wassertaufe auf die Seite der menschlichen Antwort rückt, nähert er sich eigenartig dem katholischen Meßopferverständnis. Wandelt sich ihm hier nicht gleichsam unter der Hand das *Sacramentum* in ein *Sacrificium*, die Heilsgabe Gottes an uns in unsere Selbsthingabe an Gott? Eine ähnliche Schau hat der katholische Theologe Otto Semmelroth entwickelt in seinem Buch »Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung« (1962, bes. S. 119-133). Nach ihm hat der Dialog, der Verkehr zwischen Gott und Mensch, gleichsam zwei Pole, das Wort und das Sakrament. Das Wort steigt von Gott zu uns Menschen herab und wird Fleisch in der Inkarnation; das Sakrament steigt von uns als Antwort empor zu Gott und wird Fleisch im Golgathaopfer Jesu.

Auch Karl Barth will die Wassertaufe als eine vollverantwortliche und eigenständige Tat des Christenmenschen gewertet wissen; in ihr erweise sich jener als ein echter Bundespartner Gottes. Auch Karl Barth deutet die Wassertaufe als zeichenhaftes Selbstopfer des Menschen und fügt sie ein in die antwortende Bewegung des Gebetes von unten empor zu Gott. Hierin scheint er das katholische Meßopferverständnis ganz ähnlich wie Otto Semmelroth auf die Taufe auszudehnen. Was hindert ihn noch, ins katholische Lager einzuschwenken, erhofft er doch für seine Tauflehre selber eine größere Aufgeschlossenheit bei den katholischen als bei den protestantischen Theologen (KD IV, 4, S. XIII)?

Barth vollzieht jedoch plötzlich das entscheidende Halt und die radikale Kehrtwendung; er *verwirft den Sakramentscharakter* der Taufe (KD IV, 4, S. 112-117). Hierin stemmt er sich jedoch nicht allein gegen Rom, vielmehr auch gegen Wittenberg und Genf. Er deutet die Wassertaufe dabei aber als

eigenständige, freie Antwort des Menschen; als solche kann und darf sie nach reformatorischem Verständnis keine heilsmittlerische Funktion haben, sonst würde ja ein menschlicher Akt additiv zum allgenugsamen Christusopfer hinzutreten. Das wäre Blasphemie. Um diesem sakrifiziellen Mißverständnis der Taufe zu wehren, muß Barth ihr zwangsläufig den Sakramentscharakter bestreiten. Dabei übersieht er jedoch, daß die Taufe in der rechten Kirche Jesu Christi niemals als ein heilsmittlerischer Akt von Menschen in der Richtung von unten nach oben verstanden wurde; immer hat man sie vollzogen als die konkrete Zuwendung des Christusheiles durch den Dienst der Kirche an glaubensgehorsame Menschen. In, mit und unter dem gehorsamen Handeln seiner Diener und Gläubigen ist der Dreieinige Gott selber auf dem Plan und nimmt uns auf in seine Gnadengegenwart, ver gibt die Schuld und wendet uns das Christusheil zu.

II Das spannungsreiche Verhältnis zwischen der göttlichen Geisttaufe und der menschlichen Wassertaufe

Jenes »In, Mit und Unter« zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wirken löst Karl Barth jedoch zunehmend auf. Bereits in dem Gwatter Referat unterscheidet er zwischen einer *Taufe mit dem Heiligen Geist* und einer *Taufe mit Wasser* (S. 5 f). Allein die Geisttaufe richte Jesus Christus »selbst und direkt aus«; die Wassertaufe bilde als ein leibliches, äußerliches Geschehen jenes innere Geheimnis ab, daß wir durch den Geist dem Christusereignis gleichzeitig werden. Die Wassertaufe sei Zeugnis, Abbild, Siegel, Zeichen, Symbol, Nachahmung der Geisttaufe (S. 6 f, 17 f); sie sei dieses alles »nur«. Wie gebannt blickt Barth auf die Gefahr hin, daß der souveräne Gott zu eng an die leibhafte Handlung gefesselt werden könnte, daß sich das irdische Element als Heilmittel eigenständig neben Christus oder dem Heiligen Geist etablieren könnte, daß der Mensch mit Hilfe jenes objekthaften Mediums Gott in den Griff bekommen könnte (S. 13 f). So löst er das leibliche Geschehen so weit wie irgend möglich vom inneren Vollzug ab; nur eine lockere Analogie solle gelten. Der äußere Vollzug dürfe keine heilsmittelnde, er dürfe lediglich eine mitteilende Funktion ausüben. Das Band zwischen der inwendigen Geisttaufe und der auswendigen Wassertaufe lockert sich zusehends.

In dem Vortrag von 1943 zieht Barth es dann jedoch plötzlich wieder an. Sicher soll das äußerliche Geschehen der Wassertaufe nur hinweisen, erklären, vergegenwärtigen und anbieten, aber indem es dieses alles wirklich tut, sagt der Herr sich selber dem Täufling zu und verpflichtet diesen für sich, deshalb erfolgt nun doch ein Darreichen und Zuwenden, ein Empfangen und Erlangen (S. 19). So recht verstanden, könne und müsse man mit

der Schrift von der Taufe bekennen: »Sie rettet, heiligt, reinigt, sie vermittelt und gibt die Vergebung der Sünden und die Gnade des Heiligen Geistes, sie wirkt die Wiedergeburt, sie ist des Menschen Aufnahme in den Bund der Gnade und in die Kirche. Das ist Alles wahr, sofern es wahr ist, daß uns über das Alles in der Taufe *authentisch Bescheid gesagt* wird« (S. 20).

In seinem »letzten Wort« zur Taufe treibt Barth jene Unterscheidung zwischen Geist- und Wassertaufe noch weiter voran und sucht auch das Band der Analogie, so weit es irgend geht, aufzulösen. Radikal spricht er der Wassertaufe den Sakramentscharakter ab. Hierbei »pflügt« der greise Vater mit dem »Kalb« seines »gelehrten Sprößlings« Markus Barth, d. h. er greift auf dessen Schrift »Die Taufe ein Sakrament?« (1951) zurück (KD, IV, 4, S. X f). Die effektiven und kausativen Worte des Neuen Testaments möchte er eingrenzen auf das grundlegende Christuswerk der *Geisttaufe*; mit dieser Chiffre sucht er das Geheimnis zu umschreiben, welches unsere christliche Existenz begründet, »das Ereignis echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch . . . die göttliche Wendung, in deren Vollzug einer ein Christ wird« (KD IV, 4, S. 25). Diese Geisttaufe allein ist ihm »mehr als Hinweis und Anzeige durch Bild und Symbol . . . mehr als Angebot und Chance . . . Sie ist *effektives, kausatives, ja kreatives* und zwar *göttlich* wirksames, *göttlich* verursachendes, *göttlich* schöpferisches Handeln am und im Menschen. Wenn irgendwo, so könnte und dürfte hier von einem »sakramentalen« Geschehen im gängigen Sinn des Wortes die Rede sein: sie reinigt, erneuert, verändert ihn wirklich und gänzlich« (S. 37). Aller Gottesglanz ist ausgegossen über diese Geisttaufe; in ihr vollzieht sich Gottes gnädige Zuwendung zum Menschen.

Die *Wassertaufe* dagegen rückt Barth konsequent auf die Gegenseite der *menschlichen Antwort*. Das Urbild der Jordantaufe Jesu zeige uns, die Wassertaufe sei der gottgebotene erste Schritt bei der Heimkehr des verlorenen Sohnes ins Vaterhaus; die Wassertaufe markiere als öffentlicher Akt demütigen Gehorsams, radikaler Buße und sehnsüchtiger Hoffnung die Eingangspforte in das neue Leben aus Gott und auf Gott hin. Barth definiert: »Die von der Gemeinde zu spendende, von ihren Täuflingen begehrte und zu empfangende Taufe mit Wasser ist das dem Tun Gottes in der Grundlegung des christlichen Lebens entsprechende und begegnende, auf die Taufe mit dem Heiligen Geist antwortende und nach ihm rufende menschliche Tun, dessen Sinn ihr Gehorsam gegen Jesus Christus und ihre Hoffnung auf ihn ist« (KD IV, 4, S. 116). Das Band zwischen der Geisttaufe als der inwendigen Gottestat und der Wassertaufe als der leibhaften Antwort des Menschen scheint sich zu reduzieren auf eine Analogie, auf eine vage Entsprechung zwischen zwei Handlungen, die eigentlich einander so ferne sind wie Himmel und Erde, Gott und Mensch. Wie kommt Barth zu dieser

schroffen Gegenüberstellung zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, und vermag er sie auch wirklich durchzuhalten?

Eine erste Beobachtung ist sonderbar und gibt zu denken: Schon im Gwatter Vortrag erhebt Barth das Gegenüber von Geist- und Wassertaufe nicht exegetisch aus dem Neuen Testament; er verweist lediglich ganz allgemein auf die vier Evangelien und die Apostelgeschichte (S. 5). In der Kirchlichen Dogmatik trägt er für die Geisttaufe folgende Belege zusammen: Mark 1, 8 (par); 1 Kor 12, 13; Joh 1, 33; Apg 1, 5; 11, 16; 19, 2 f (KD IV, 4, S. 33 f); er legt sie jedoch auch hier nicht aus, sondern dekretiert: »Taufe mit dem Heiligen Geist . . . ist, von der von Menschen vollzogenen Taufe mit Wasser scharf unterschieden, die Reinigung und also Neubestimmung eines Menschen durch die Mitteilung und das Werk des Heiligen Geistes.« Erst viel später (KD IV, 4, S. 120-140) legt er die einschlägigen Tauftexte aus und sucht mit nie ermattendem Spürsinn jene schroffe Alternative: Entweder Gotteswerk - oder Menschenantwort in ihnen aufzudecken. Er spürt selber, wie fraglich dies Unterfangen ist (S. 121), möchte dennoch hohe, ja höchste *Wahrscheinlichkeit* (S. 140) für das ständig urgierte Ergebnis fordern. Wir können hier seinen subtilen Gedanken unmöglich folgen, wir müssen aber den allem zugrundeliegenden Vorgang aufdecken.

Die Weichen werden bereits gestellt bei der Neuinterpretation des Begriffes Mysterion (S. 118-120). Barth trägt sofort die Alternative ein: *Mysterium* sei entweder Gottes Handeln und Offenbaren in der Geschichte, oder es umschreibe die menschlichen Reaktionen (S. 119). Dabei muß der springende Punkt im Wortgebrauch vor allem des Apostels Paulus genau in die ausgesparte Lücke fallen. Nach Paulus offenbart und enthüllt Gott ja gerade sein eschatologisches Christusgeheimnis durch die apostolische Verkündigung. Deshalb gewinnen die apostolischen Zeugen als »Haushalter der Mysterien Gottes« und »Diener Christi« (1 Kor 4, 1) selber einen festen Platz in Gottes weltumspannender Heilsökonomie (Eph 3, 2; Kol 1, 25); auch die Kirche als die Schar der Erretteten rückt ein in jenes Sich-Offenbaren Gottes den Menschen wie den Mächten gegenüber (Eph 3, 10). Dieses alles ist noch ausgesagt im Vorstellungshorizont alttestamentlich-jüdischer Apokalyptik; hier handelt es sich keineswegs um eine mystisch-symbolhafte »Vergegenwärtigung eines Kultgottes« in der Gestalt »griechisch-hellenistischer Geheimreligion« (S. 120).

Im Verlaufe der Kirchengeschichte wurde der zeitliche Abstand zwischen dem grundlegenden Christusereignis damals und dort und den Taufen auf jene Christusoffenbarung hier und heute zwangsläufig immer größer. So mußte die Frage, welche sich im Neuen Testament erst andeutet, ständig virulenter werden: Wie wird die *Brücke* geschlagen zwischen dem *Damals* und *Dort* und dem *Hier* und *Jetzt*? Die Reformatoren, vor allem Luther,

verweisen uns hierzu auf Christi Einsetzung und Befehl; wo immer in der Christenheit im Gehorsam gegen diese Stiftung des Herrn gehandelt wird, da ist der Dreieinige Gott selber auf dem Plan und nimmt uns auf in seine Heilsgegenwart. Wir sollen glauben, »wo die Taufe ist, daß da gewißlich der Himmel offen und die ganze Dreifaltigkeit gegenwärtig sei und durch sich selbst den, so getauft wird, heilige und selige (WA 37, 649, 6).

Luther hebt dabei die indikativische Taufformel und den leibhaften Wasserguß aus der gesamten Taufhandlung heraus; der Dreieinige Gott bedient sich der schlichten Worte seines Dieners und seiner irdischen Kreatur, um sich hier und jetzt zu offenbaren. »Wir bringen die Kindelein zur Taufe und bringen sie zum Herrn Christo. Der Prediger spricht die Wort der Taufe und geußt das Wasser über das Kind, aber Gott der Vater, Sohn und Heiliger Geist sind gegenwärtig und täufen selbst« (WA 47, 329, 34). Wie nach dem neutestamentlichen Verständnis des Christumysteriums das Zeugnis der Apostel unmittelbar hineingehört in Gottes Selbstoffenbarung, so stößt nach dem Zeugnis der Reformatoren Gott noch hier und heute auf uns zu in, mit und unter dem gehorsamen Dienst seiner Kirche. Gottes Heilshandeln damals und dort ist heute und hier auf dem Plan und greift nach uns, um uns für sich mit Beschlag zu belegen.

Ist die Blickrichtung bei den Reformatoren noch recht variabel, entweder: Christus kommt zu uns, oder: wir werden zu Christus gebracht, so lenkt Barth unseren Blick eigenartig zurück zum zentralen Christusereignis; nach ihm werden wir gleichsam aus dem Heute und Hier zurückversetzt in das grundlegende Damals und Dort. Für ihn erfolgte das heilsame Sterben der Gläubigen »nicht jetzt und hier, sondern in höchster Realität dort und damals - als in und mit der Todestaufe Jesu auch sie getauft wurden, als er »erhöht von der Erde . . . sie alle zu sich zog« (Joh 12, 32 f) - vielmehr: es geschah jetzt und hier, indem es dort und damals geschah« (KD IV, 4, S. 18; vgl. Die kirchliche Lehre von der Taufe, S. 4 f).

Indem Barth derart gebannt zurückschaut auf das Christusereignis, rückt er zugleich die Kette der Zeugen aus dem Blickfeld, durch welche jenes Geschehen unter Wort und Sakrament auch zu uns gelangt ist. In der ersten Hälfte seiner Kernthese zur Begründung des christlichen Lebens, in der These zur Taufe mit dem Heiligen Geist, *überspringt* er die Kirche; als Gemeinde wird jene erst in der zweiten Hälfte bei der Wassertaufe erwähnt.

Läßt sich jedoch die Christenheit derart ausklammern? Kann man so die Geisttaufe als Gottes Werk in Christus abtrennen von der Wassertaufe durch die Kirche? Stellt sich nicht zwangsläufig auch für Karl Barth die Doppelfrage: Einerseits, auf welchem Wege kommt Gottes Heilswirken damals und dort im Heiligen Geist heute und hier zu uns? Andererseits, was

heißt es konkret, daß die menschliche Wassertaufe als gehorsame Antwort ausgerichtet bleibt auf die göttliche Geisttaufe? Suchen wir sorgfältiger nach jenen heimlichen Verknüpfungen zwischen der Geisttaufe und der Wassertaufe, so finden sich jene auch noch in Barths »letztem Wort«.

Die Geisttaufe ist »der Anfang des christlichen Lebens« und »geschieht in einer unmittelbaren Selbstbezeugung und Selbstmitteilung des lebendigen Jesus Christus: in seinem im Werk des Heiligen Geistes hic et nunc an einem bestimmten Menschen ergehenden Macht- und Tatwort« (KD IV, 4, S. 35). Jenes »Macht- und Tatwort« muß unser Herz doch irgendwie erreichen; wie aber soll es unser Herz umwandeln, ohne vorher zu unseren Ohren gedrungen zu sein? Auch Karl Barth vermag das inwendige Wirken des Gottesgeistes nicht völlig zu trennen von der äußeren Christusverkündigung. Auch für ihn muß die Christenheit irgendwie »assistierend und ministrierend teilnehmen« (S. 35) an der grundlegenden Geisttaufe. Barth möchte jedoch jenes »Mitwirken« der Christenheit so gering wie möglich halten; sie sei »weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung« (S. 35).

Steckt in diesem Satz nicht noch viel von jenem »Enthusiasmus«, welchen nach Luthers Worten in den Schmalkaldischen Artikeln der alte Drache in Adam und dessen Kinder vom Anfang bis zum Ende der Welt »gestiftet und gegiftet« habe: die Trennung des inwendigen Geisteswirkens vom auswendigen Gotteswort? Im Grundlegenden würde der Reformator fraglos Karl Barth beipflichten: niemand unter uns, auch nicht die Kirche kann einem Menschen den rechten Heilsglauben ins Herz senken. Der entscheidende Akt, die Umkehr des Menschen aus dem Unglauben zum Glauben, ist ausschließlich und allein das Werk des Schöpfer-Geistes und steht nicht in der Macht eines Geschöpfes, auch nicht der Christenheit. Insofern ist *die Kirche nicht souveräne Spenderin oder gar Urheberin* des Christusheiles. Darin hat Karl Barth unbedingt Recht. Zugleich aber muß auch das andere unterstrichen werden, »daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel« (BSLK 456, 1). Gott selber hat sich an diese seine Stiftungen gebunden und ruft auch seine Christenheit hinein in die freie, verantwortliche Mitwirkung. Insofern ist die Kirche Gottes *dienende Vermittlerin* und *verantwortliche Ausspenderin* des Christusheiles. Wie bei den Schwärmern der Reformationszeit und den Spiritualisten der Gegenwart, so entsteht auch bei Karl Barth die Gefahr, daß wir mit aller Überredungskunst auf jenes hohe und geheimnisvolle Wirken des Gottesgeistes verwiesen werden, zugleich jedoch die Wege zerstört und die Brücken abgebrochen werden, auf denen der Geist zu uns kommen will. Natürlich geschieht dies auch bei Barth nicht aus bewußter Ab-

sicht heraus, vielmehr ist er wie gefangen in kurzschlüssigen Alternativen.

Ganz ähnlich wie hier Barth, so hat schon das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils gezeigt, daß eigentlich ein Akt echten Glaubens und radikaler Umkehr am Anfang des Christenlebens stehen solle; so war es einmal in der Missionssituation der Urkirche, so wird es vielleicht in Zukunft wieder sein. Wie können wir dies jedoch auf uns übertragen, die wir weithin noch im Raume christlicher Tradition aufwachsen? Drängt man erneut auf eine derartig zentrale Umkehr als das rechte Sakrament der Geisttaufe, so droht diese zu einem methodistischen Postulat zu werden, welches als ein hohes Ideal über unserem wirklichen Christsein steht. Wann und wo ist denn diese allumfassende »Wendung zur Treue gegen Gott« bei den meisten von uns erfolgt; wann und wo setzte jener »Neubeginn« der Existenz aus der umschaffenden Macht des Gottesgeistes heraus wirklich ein? Und wenn wir eine derartige zentrale Umkehr erfahren zu haben meinen, würden wir es wagen, uns auf diese Gewißheit hin taufen zu lassen? Würden wir uns dabei nicht taufen lassen auf unseren eigenen Glauben und darin letztlich auf uns selber bauen?

So bleibt auch für die hohe Geisttaufe nichts anderes als für die arme Wassertaufe; wir können und dürfen nicht bauen auf das inwendige Fühlen des Geisteshauches, wir müssen uns hineinbergen in das uns zugesprochene und zugehandelte Evangelium. Dies Evangelium ist uns nicht vom Himmel herab direkt und unmittelbar geöffnet, sondern es ist uns vermittelt durch fehlsame Menschen und erdhafte Elemente. Die von Barth so herausgestrichene grundlegende Gottestat der Geisttaufe hat keine andere Gestalt als die von ihm auf die Antwortseite gerückte Wassertaufe. In beidem naht sich uns der unsichtbare und unfäßliche Gott durch die Worte und Handlungen seiner Christenheit hindurch; insofern gilt für die Geisttaufe wie für die Wassertaufe die Grundordnung: *Gotteswort in, mit und unter Menschenwort; Gotteswerk in, mit und unter Menschenwerk.*

Dieselbe Erkenntnis gewinnen wir, wenn wir Karl Barths Ausführungen zur Zukunft der Wassertaufe sorgfältig lesen. Hier zeigt er selber schließlich doch, daß die Wassertaufe teilhat am sakramentalen Charakter der Geisttaufe. Für ihn typisch ist nur, daß er zunächst über fast zweihundert Seiten unermüdlich das Nein einbleut: die Wassertaufe ist kein Sakrament, um auf den letzten vier Seiten (KD IV, 4, S. 230-234) das »tiefe, heimliche Ja« unter dem Nein kurz anzudeuten: In der Wassertaufe ist die Geisttaufe auf dem Plan! Er legt hier 1 Petr 3, 21 aus: Die Taufe ist nicht eine leibliche Reinigung; sie errettet uns als Frage an Gott und als Bitte zu ihm um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi. Die Taufe mit Wasser ist eben doch mehr als ein rein leiblicher Akt, erfolgt sie doch unter Gebet auf den Namen des Dreieinigen Gottes hin.

Auf der letzten Seite des »letzten Wortes« von Karl Barth steht dieses heimliche Ja; auch für ihn gilt letztlich doch: Als Gebets- und Zeugnisakt der Gemeinde erfleht und bekennt die menschliche Wassertaufe, daß über und damit in ihr Gottes Geisttaufe mächtig und kräftig ist. Wie schon Luther in seiner Vorrede zum Taufbüchlein, so unterstreicht Barth die *Gebetsdimension* der Wassertaufe; es dürfen und sollen hier nicht leichtfertig und unbedacht, nicht magisch und ritualistisch bloße Formeln gesprochen und äußerliche Handlungen vollzogen werden. Die Taufe ist zentral ein Gebetsakt, in welchem wir uns unter Gottes Gebot beugen und ihn bei seiner Zusage ergreifen; die Wassertaufe ist Epiklese, ist Herabflehen des Dreieinigen Gottes auf den Täufling innerhalb der versammelten Christenschar. Darin ist sie ein höchst verantwortliches Tun der Christenheit, ist es doch höchst notwendig, »dem armen Kindlin aus ganzem Herzen und starkem Glauben beistehen, aufs andächtigst bitten, daß ihm Gott nach Laut dieses Gebet nicht allein von des Teufels Gewalt helfe, sondern auch stärke, daß es müge wider ihn ritterlich im Leben und Sterben bestehen« (BSLK 536, 14).

III Mündigentaufe gegen Unmündigentaufe

Barths zentraler Angriff, die konkrete Spitze seiner Tauflehre stößt vor gegen die Kindertaufe. Bereits im Gwatter Referat nennt er sie eine »nicht rechte . . . nicht im Gehorsam, nicht ordnungsmäßig vollzogene und dadurch notwendig *verdunkelte* Taufe« (Die kirchl. Lehre von der Taufe, S. 28). Sie sei deshalb »eine *Wunde* am Leibe der Kirche und eine *Krankheit* der Getauften« (ebd., S. 28 f). In seiner Kirchlichen Dogmatik verschärft er diesen Angriff, indem er das Für und Wider die Unmündigentaufe ausführlich diskutiert (KD IV, 4, S. 180-214). Die beste Theorie der Kirche und jegliches Ringen um deren Mündigkeit müßte eine Farce bleiben, solange man »verstockt und gegen alles bessere Wissen und Gewissen fortfährt, mit dem Taufwasser so respektlos verschwenderisch umzugehen, wie es nun seit Jahrtausenden geschehen ist« (Vorwort, S. XII). Wo die »Taufe mit Wasser« als der erste konkrete Schritt im neuen verantwortlichen Christusgehorsam angesehen wird, da muß man die »eigene Entscheidung und Tat« des Täuflings fordern (S. 205). Dennoch hält Barth noch in seinen letzten Äußerungen fest an der Gültigkeit der Kindertaufe und verwirft eine erneute Taufe im Mündigenalter (KD IV, 4, S. 208; vgl. Die kirchl. Lehre, S. 24 f).

Den Verteidigern der Kindertaufe von den Reformatoren bis hinein in die Gegenwart meint Barth eine »gewisse verdächtige Nervosität« abspüren zu können (KD IV, 4, S. 189). Dabei verdrängt er jedoch - wohl eher unbewußt als bewußt - das zentrale Argument für die Kindertaufe seit Augustin: Die Taufe reißt uns heraus aus der Tyrannei des Fürsten dieser Welt

und unterstellt uns der Gnadenherrschaft Gottes; sie schenkt uns »ein neue Geburt . . . damit wir aller Tyrannei des Teufels ledig, von Sunden, Tod und Helle los, Kinder des Lebens und Erben aller Güter Gottes und Gottes selbs Kinder und Christus' Brüder werden« (BSLK 537, 37). Stimmt dies wirklich, dann müßte auch gelten: Wer den Unmündigen die Taufe verweigert, wäre »schuldig an allen Kindern, so ohn Taufe verloren wurden; das wäre grausam und erschrecklich« (WA 26, 166, 29).

Mit der reformierten Tradition sieht Barth diese Aporie nicht so scharf wie Luther, ist doch für ihn das Christusereignis bereits heilswirksam ausgerichtet über allen Menschen, erkennen wir es in der Wassertaufe doch nur als für uns gültig an. Dennoch formuliert auch Barth noch im Referat von 1943: »Ein getaufter Mensch ist im Unterschied zu einem nicht getauften unter allen Umständen ein solcher Mensch, der unter das Zeichen des Todes und der Auferstehung Jesu Christi als unter das Zeichen seiner Hoffnung, seiner Bestimmung, seiner Zukunft, weil der über ihn gefallenen und ausgesprochenen göttlichen Entscheidung gestellt ist« (S. 44). Und selbst im abschließenden Wort von 1967 finden sich noch Sätze wie dieser: »In jedem Taufakt bricht die Kirche . . . hinaus über ihre Grenzen und hinein in den Bereich des Volkes, das im Finstern wandelt« (S. 220).

Weil Barth jedoch das Versklavtsein der Menschheit unter die Todesgewalten nicht mehr so radikal und total sieht wie Augustin, Thomas von Aquin und Luther, deshalb bleibt ihm die Stoßrichtung des kirchlichen Ja zur Kindertaufe verborgen. Nicht die Theologie »müßte erklären, begründen und rechtfertigen, daß es geboten, erlaubt und notwendig ist, »junge Kinder« zu taufen« - so sieht es Barth (KD IV, 4, S. 192); vielmehr: die Theologie muß begründen, warum und in welchen konkreten Fällen ein Diener der Gemeinde das zur Taufe herzugetragene Kind zurückweisen muß - so sieht es Luther. Die verheißene Christusgnade ist universal; der Apostel bezeugt, daß in Christus jeglicher Unterschied aufgehoben ist; der Herr läßt im Kinderevangelium (Mark 10, 13-16; siehe die Auslegung in KD IV, 4, S. 200) die Kinder zu sich kommen und die Säuglinge von den Ihrigen herzutragen; er spricht ihnen den Segen und die Gottesherrschaft ausdrücklich zu. Der Missionsbefehl weist uns an alle Heiden, in ihn ist der Taufbefehl eingeschlossen; wer gibt uns das geistliche Recht und das getroste Gewissen, die herzugetragenen Unmündigen auszuschließen? »Weil Gott seinen Bund mit allen Heiden macht durchs Euangelion und die Taufe zum Zeichen einsetzt, wer kann da die Kindlin ausschließen?« (WA 26, 169, 20). Dies ist die eigentliche Fragerichtung der Reformatoren; sie wird verschärft durch die Verknüpfung von Taufe und Wiedergeburt. *Wer das unmündige Kind von der Taufgnade zurückweist, der weist es zurück vom Christusheil.*

Auch bei Barth schwingt dieser Gesichtspunkt indirekt noch mit; in dem Gwatter Referat möchte er den Taufakt umwandeln in »eine Art öffentliche Darbringung und *Segnung* (présentation) der neugeborenen Kinder« (S. 37). Später grenzt er jene »im Rahmen des Gemeindegottesdienstes stattfindende Darbringung, Vorstellung und Empfehlung der Neugeborenen« ab gegenüber »einer Kindertaufe ohne Wasser in Form einer *bénédiction*« (S. 213). Woher nimmt aber Barth das Recht, uns zu verbieten, die herzutragenen Kinder zu segnen? Warum sollen wir sie lediglich der Gemeinde vorstellen und die Eltern mit den Paten zum Gebet wie zur Fürsorge verpflichten; warum sollen wir ihnen in diesem Gottesdienst nicht die Hände auflegen, über ihnen das Vaterunser beten und sie in Christi Segenshände befehlen? Das wäre jedoch nichts anderes als das, was Barth als den positiven Sinn der Wassertaufe ansieht, das Herabflehen der Christusgnade und der Geistestaufe über dem Täufling. Wenn ein derartiges Segenshandeln unter Gebet das Zentrum der Wassertaufe bildet, warum sollen wir dann noch den Unmündigen jene Gnadengabe verweigern?

Fraglos hat Karl Barth darin Recht, daß in unseren abendländischen Kirchen »eine tief unordentliche Taufpraxis« herrscht (KD IV, 4, S. 213). Nach Matth 28, 16-20 steht der Taufbefehl nicht isoliert da; neben das »Taufet sie...« ist gleichwertig die Weisung gesetzt: »Lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe!« Diese doppelte Weisung entfaltet das Grundgebot: »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker!« Und dieses erwächst seinerseits aus der Erhöhung des Sohnes zur Rechten des himmlischen Vaters: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden«; zugleich bleibt der Sendungsbefehl umschlossen und getragen von der Verheißung: »Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (vgl. Barths Auslegung in KD IV, 4, S. 104-110). Die Kindertaufe drängt über sich hinaus auf die Unterweisung und das freie Bekenntnis des Getauften. Schon Thomas von Aquin interpretiert die Firmung vom Priestertum aller Gläubigen her; dem Heranwachsenden werden die Züge des Leidensgehorsams Christi eingepreßt; als verantwortliches Glied der Christenheit wird er hineingerufen in das priesterliche, lehrende und königliche Amt seines Herrn und in den Auftrag, das Königtum Gottes in dieser Welt voranzutreiben (vgl. M. Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. IV, 1, 5. Aufl. 1957, S. 195 ff). Und noch Schleiermacher schreibt in seiner Glaubenslehre: die Kindertaufe sei nur dann »eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntnis als den letzten dazu noch gehörigen Akt ansieht« (*Der christl. Glaube*, § 138, Leitsatz; vgl. KD IV, 4, S. 206 f). Die Kindertaufe kann und darf nicht herausgelöst werden aus dem umfassenden Missionsbefehl des Auferstandenen; hierauf hat Karl Barth uns wieder eindringlich hingewiesen.

Wenn Barth jedoch der Kirche unterstellt, sie verteidige die Kindertaufe aus Angst um ihren Bestand; sie fürchte sich davor, sich erneut herauszulösen aus den Bindungen an Staat und Volk und wieder »eine kleine, sehr unansehnliche Fremdlingschaft« und »mobile Bruderschaft inmitten der Völker« zu werden (KD IV, 4, S. 185 f), so dürfte dies nur die halbe Wahrheit sein. Für die gegenwärtigen Kirchenkörper hier bei uns spielt die Frage der Kirchensteuer bestimmt eine zentrale Rolle; wer unter uns könnte mit gutem Gewissen leugnen, daß die Angst um die Zukunft der kirchlichen Institutionen hineinspielt in die Verteidigung der Kindertaufe? Wenn Barth diesen »Verdacht« aber auch den Reformatoren gegenüber ausspricht, dann übersieht er geflissentlich, daß jene sich nicht gescheut haben, von allen Getauften eine harte Rechenschaft zu fordern im Hinblick auf den Katechismus; sie schufen feste Formen des Unterrichtes, der ständigen Überprüfung und Beaufsichtigung, die uns sicher als ein furchtbarer Zwang erscheinen würden. Dies unterscheidet unsere moderne Kirche grundlegend von der gesamten Christenheit seit der vielgeschmähten Konstantinischen Wende bis in die Aufklärung hinein. Immer wieder haben Bischöfe und Pastoren, Kaiser und Fürsten, Stadträte und Zünfte, Presbyterien und Konsistorien mit allen Mitteln von der Unterweisung bis hin zu Bann und Acht den Getauften auch jene andere Seite des Missionsbefehls eingebleut, alles zu halten, was der Herr seiner Kirche aufgetragen hat. Dies erfolgte sicher überall »in der Schwachheit des Fleisches«, aber man scheute nicht davor zurück. Noch Hans Asmussen wurde vor allem deshalb aus Schleswig-Holstein ausgewiesen, weil er auch den nationalsozialistischen Parteigrößen gegenüber kein Blatt vor den Mund nahm und ihnen die Zehn Gebote vorhielt. An dieser Stelle liegt der wirkliche Unterschied zwischen damals und heute. Auch die Kindertaufe erfolgte als harte und drastische Inpflichtnahme des Menschen durch die Gemeinde. An diesem Punkte bricht die eigentliche Not unserer heutigen Kirchen auf; wir können kaum noch hineintaufen in eine christliche Gemeinde, welche das Kind aufnimmt und in Elternhaus und Schule, am Arbeitsplatz und im Gottesdienst anleitet, ein mündiges Glied am Leibe Christi zu werden.

Diese notvolle Situation bleibe - wie ein jeder Großstadt- oder Studentenfarrer durch Beispiele leicht belegen kann - zunächst auch dann, wenn wir die Erwachsenentaufe grundsätzlich freigeben. Auch dort geschieht es nur allzu häufig, daß jenem ersten verantwortlichen Schritt ins christliche Leben kaum weitere folgen und es schnell wieder so aussieht, als wäre nichts geschehen; auch diese Problematik deutet Barth indirekt an (KD IV, 4, S. 222 ff). Wo wir die Getauften nicht durch lebendige Gemeinden auf dem Weg ihres Glaubensgehorsams geleiten können, da ist der Unterschied zwischen einer Unmündigentaufe und einer Mündigentaufe leider nicht so

groß, wie Barth es darstellt. Das Doppelgebot: »Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe!« würde auch in dieser neuen Situation gültig bleiben. Unsere Kirchen sollten diesen doppelten Auftrag in seiner inneren Einheit neu praktizieren, die Kindertaufe sorgfältiger handhaben, die Erwachsenentaufe freigeben, alle Getauften als Christen hineinrufen in den Glaubensgehorsam und die Unwilligen und Gleichgültigen aus der Gemeinschaft der Christen zu entlassen wagen. Eine Reformation der Taufe ohne Erneuerung der Gemeinden würde jene schwärende Wunde am Leibe der Kirche nicht wirklich heilen; nur »die Taufe der in der *Reformation* begriffenen Kirche ist die rechte Taufe« (Die kirchl. Lehre von der Taufe, S. 28).

Hinter Barths Nein zur Kindertaufe wird zugleich ein Wandel im Verständnis menschlicher Freiheit und Autonomie, aber auch des Glaubensvollzuges faßbar, welcher sich im hohen Mittelalter anbahnt, jedoch erst mit der Aufklärung virulent wird und im gegenwärtigen Ringen um die Taufe heimlich mitschwingt. Unermüdlich wehrt sich Barth gegen jenen »Gewaltakt«, in welchem ein Kind, ohne gefragt zu werden, zur Taufe geschleppt wird, in welchem »irgendwelche andere Leute« für es sich verpflichten (Die kirchl. Lehre . . ., S. 34. 37; KD IV, 4, S. 180 ff). Ständig prägt er die Unterscheidung ein zwischen einer Entscheidung, welche ich selber frei auf mich nehme, und einer Verantwortung, in welche man durch andere Menschen hineingestoßen wurde (KD IV, 4, S. 212). Die rechte Taufe ist für ihn »jedemal eine gemeinsame Aktion zweier christlicher Individuen« (S. 144), welche natürlich irgendwie die gesamte Gemeinde repräsentieren. Auch den je eigenen Glauben interpretiert er als ganz persönliche »Entscheidung und Tat« (S. 205).

Fraglos knüpft Barth hierin an Luthers Drängen auf einen eigenen Glauben der Kinder an; hatte der Reformator doch schroff herausgestrichen: »Fremder Glaube hilft nichts. Und wenn zwei Christenheiten dabeistünden, so gälten sie nichts. Es muß ein jeder eigenen Glauben haben und selber frei werden vom Tode und selber das Leben erlangen« (nach WA 15, 709, 38). Luther löst den Einzelnen jedoch nicht derart heraus aus der Gemeinschaft und bindet auch den Glauben nicht so eng an unser Erkennen und Wollen. Hierin steht er der Bibel und wohl auch der alltäglichen Wirklichkeit näher als Barth, wenn an diesem Punkte sich der moderne Mensch rationaler Information, wissenschaftlicher Planung und technischer Weltbeherrschung auch schwer tut, die handgreiflichen Realitäten anzuerkennen.

Im Neuen Testament hören wir davon, daß ganze Hausgemeinschaften getauft wurden, wenn ihr Oberhaupt sich bekehrte (Apg 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor 1, 16); Karl Barth insistiert darauf, daß auch hierbei »die Folge: Verkündigung - Glaube - Taufe« gelte (S. 198). Man wird aber nur mit sophisti-

scher Künstelei behaupten wollen: die Haussklaven und Kinder waren zu einer eigenständigen Entscheidung aufgerufen worden. Der Einzelne steht nicht »irgendwelchen anderen Leuten« gegenüber; er ist gliedhaft eingefügt in die Gemeinschaft. Für uns am schockierendsten wird diese Gemeinschaft wohl in derjenigen Praxis realisiert, welche der Apostel im 1. Korintherbrief (15, 29) positiv in seine Argumentation für die Totenauferstehung einbezieht, in der Sitte, sich »stellvertretend für die Toten taufen zu lassen«, um hierdurch auch die ungetauft Verstorbenen in die Christusgnade hereinzunehmen. Hier dürfte man die Toten kaum befragt haben, ob sie dies auch wünschen und verantwortlich bejahen. Es ist nicht verwunderlich, daß Barth jenes scheinbar »umstrittene und in der Tat dunkle Wort« spiritualisiert zu einer »Einweisung« in den Verkündigungsdienst an Ungläubigen und deshalb geistlich Toten (S. 221).

Diese eigenartige Struktur, daß wir *Entscheidungen anderer Menschen verantwortlich übernehmen* und aufarbeiten müssen, prägt doch unser gesamtes Leben von der Wiege bis zur Bahre. Haben wir uns denn unsere Eltern, das Volk, das Zeitalter, das Geschlecht, ja die eigene Person ausgesucht; sind hierin nicht ständig »Gewaltakte« an uns vollzogen worden? In dieser Hinsicht würde sich die Wiedergeburt nicht unterscheiden von der Geburt. Bei beidem geht es um etwas, das über uns verfügt wurde, in das wir hineingestoßen oder aufgenommen wurden, beides müssen und dürfen wir jedoch als Gabe und Aufgabe annehmen. Insofern symbolisiert die Unmündigentaufe das helle wie dunkle Geheimnis der zuvorkommenden Erwählung oder Verwerfung durch Gott, seiner zuvorkommenden Gnade. Trotz aller noch denkbaren Manipulationen und Eingriffe in die Erbsubstanz dürfte ein Analogon für unsere Geburt gültig bleiben. Daß die Eltern ihre Kinder erst fragen, ob sie von ihnen in die Welt gesetzt werden wollen und welches personhafte Wesen sie ihnen dabei mitgeben sollen, bevor Zeugung und Geburt erfolgen, dieses höchste Ideal individueller Freiheit dürften wir kaum jemals erreichen. Kurt Tucholsky persifliert jene Utopie in einem Gespräch, daß er zwei Embryos Erna und Max an einem trüben Herbsttag im Leibe ihrer Mutter halten läßt (Colloquium in utero; Roro-Tucholsky, S. 136 f).

Luther hat die Aporie, welche sich in diesem überspitzten Freiheitsideal andeutet, auch im Hinblick auf den Glauben durchreflektiert. Der Unglaube oder Glaube reicht ebenfalls viel tiefer als unsere reflexe Erkenntnis und unsere willentliche Entscheidung. Wie unsere Versklavung unter die Menschheits-Schuld und Not umfassender ist und tiefer greift als unsere bewußten und willentlichen Gebotsübertretungen, so umspannt und übergreift auch die Gabe des Gottesgeistes und Christusglaubens unser bewußtes und willentliches Ja zum Herrn.

Dieser Glaube prägt unser gesamtes Leben bis hinein in unsere leiblichen Vollzüge. Für Luther besteht hier eine wichtige Verbindung zur Taufe, eine echte Korrespondenz von *Sakrament* und *Ethos*: So konkret wie das Wasser einbezogen ist in Gottes Gnadenwirken, so konkret beschlagnahmt auch Gott unseren leibhaften Menschen für seine Herrschaft. In Jesu Jordantaufe deutet sich jenes Geheimnis an, daß auch in unseren Taufen der Dreieinige Gott nicht allein der Täufer bleibt, sondern im Miteinander zwischen der gesprochenen Segensformel und dem applizierten Wasserguß den Täufling wort-leibhaft aufnimmt in die Heilsgegenwart seines Namens. Ja, dieses Wasser ist mit Gottes Namen »durchzuckert« und »durchnamet« und dadurch ein »Wasser der göttlichen Majestät selbst« geworden (WA 37, 642, 18). Dieses Wasser steht nicht jenseits des Gotteswortes, welches in betendem Glaubensgehorsam dem Kind zugesprochen wird; im Wasser gewinnt vielmehr Gottes worthaftes Handeln seine leibhafte Gestalt, ganz analog wie sich der erkennende Glaube in der tätigen Liebe inkarniert. Es ist ein tiefer geistlicher Schade, daß Barth jene leiblichen Konkretionen des Christenglaubens zunehmend zurückdrängt aus Furcht vor einem Mächtigwerden des Menschen über Gott.

So wird das Urteil über Barths Tauflehre zwiespältig bleiben. Mit prophetischem Grimm und leidenschaftlichem Herzen legt Barth die schwärende Wunde unserer Kirchen bloß; dabei verschleiert er sich und uns jedoch leider die zentralen geistlichen Impulse, welche die Säuglingstaufe seit Augustin getragen haben, und übersieht das Jahrhunderte währende zähe Ringen um den Gehorsam der Getauften. Seine Angriffe gegen die Taufe Unmündiger werden von der außerparlamentarischen Opposition aufgegriffen und auf die politische Ebene transponiert; nur durch dieses »steuerzahlende Nachwuchspotential von etwa 90 Prozent der Bevölkerung« könnten die Kirchen ihren politischen Einfluß aufrechterhalten. Ein utopisches Freiheits- und Entscheidungspathos bildet eine gewisse gemeinsame Basis. Hierin verfällt Barth in seiner Tauflehre zunehmend einem aufklärerischen Neuprotestantismus. Von denen, welche sich in Kirche und Gesellschaft seiner Argumente bedienen, unterscheidet sich Barth darin jedoch grundlegend, daß er die mündige Christenheit in der radikalen Hinwendung zu Gott sucht und nicht in einer leichtfertigen Selbstauflösung hinein in die Welt. Hierin bleibt er dem biblisch orientierten Altprotestantismus verpflichtet.

Wir werden Barths abstrahierende Gegenüberstellung: Hier Gottes Wort und Werk in der *Geisttaufe* - dort des Menschen Tat und Antwort in der *Wassertaufe* überwinden müssen; wir werden ihm seine vorschnelle Alternative: Entweder verantwortungslose *Unmündigentaufe* - oder verantwortliche *Mündigentaufe* nicht abnehmen können; wir werden sein platonisierendes *Analogiedenken* handfester und leibnaher gestalten müssen und seine

spiritualisierende Schriftauslegung überprüfen und korrigieren. Seine Kernthese meine ich jedoch - wenn auch in der angedeuteten Modifizierung - aufgreifen und unterstreichen zu müssen: Die gegenwärtige Taufpraxis verstößt weithin gegen den umfassenden Sendungsbefehl des Auferstandenen.

Diese oft recht kritischen Gedanken zum Taufverständnis Karl Barths möchte ich beschließen mit denjenigen Worten aus den Prolegomena zu seiner Kirchlichen Dogmatik, welche mich dabei heimlich geleitet haben, unter welche Barth damals selber seine Theologie gestellt wissen wollte: »Die Kirche ist nach ihrer objektiven Seite sakramental, das heißt nach Analogie von Taufe und Abendmahl zu verstehen. Oder: der Raum der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung ist der sakramentale Raum . . . der Raum, in welchem sich der Mensch zu verstehen hat als auf dem Weg von der ihm schon gespendeten Taufe zu dem ihm zu spendenden Abendmahl . . . Man wird es nicht zuletzt einer Theologie immer anmerken, ob sie um Taufe und Abendmahl weiß, oder ob diese Dinge ihr im Grunde eine Verlegenheit sind, über die irgend etwas Sinniges zu sagen, sie sich plagen muß« (KD I, 2, S. 253. 251).

VISION EINES GANZ NEUEN CHRISTENTUMS

Von Franz Lau

Gott hat uns tüchtig gemacht zu Dienern des Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. 2. Korinther 3, 6

Es gibt wenige Worte in der Heiligen Schrift, die in dem einzigartigen Sinne von geradezu weltgeschichtlicher Bedeutung sind, in dem es unser Textwort ist. Zu den ganz bekannten Bibelworten gehört es bestimmt nicht. In unseren alten unrevidierten Lutherbibeln gab es die fettgedruckten Stellen, die im allgemeinen sehr viele Bibelleser kannten. Durch Fettdruck war unser Bibelwort nicht ausgezeichnet. Wenn man bei einer Revision des Textes das Wort etwa verändert hätte, hätten es die meisten Leute vermutlich gar nicht gemerkt. Nichtsdestoweniger ist das Wort von weltgeschichtlicher Bedeutung, und es taucht an mehreren Wendepunkten der Weltgeschichte wieder auf.

Das Wort von dem Buchstaben, der tötet, und von dem Geist, der lebendig macht, steht über der Geburtsstunde des christlichen Abendlandes. Der Mann, mit dem das christliche Abendland ins Leben trat, ist der Kirchen-