

4. Taufe und Kirchengliederung in der »Kirchlichen Dogmatik« Karl Barths

Wolfgang Lienemann

4.1 Die Aufgabe dogmatischer Besinnung zur Taufe

Wenn man nach dem Verhältnis von Taufe und Kirchengliederung im theologischen Verständnis fragt, darf man sich nicht mit einer mehr oder weniger fragmentarischen Behandlung historischer Befunde begnügen. Vielmehr ist es unabdingbar, jedenfalls in Grundzügen eine gegenwärtig verantwortbare systematische Stellungnahme zu formulieren. Diese kann sich weder unmittelbar auf bestimmte Bibelstellen oder eine Harmonie verschiedener Bibelworte beziehen noch sich umstandslos auf eine oder mehrere Stimmen der Tradition, einschließlich konziliarer Entscheidungen und grundlegender Bekenntnisschriften, verlassen und berufen. Vor diesen Instanzen und besonders den biblischen Schriften hat sich jede Stellungnahme zwar zu verantworten, aber diese Verantwortung ist nur so wahrzunehmen, daß sie in der Form eines eigenen Antwortversuchs im Hinblick auf die Fragen der Gegenwart auftritt. Andererseits kann die Weise, wie die Gegenwart manche Fragen zu stellen und zu behandeln beliebt, nicht zur Richtschnur einer theologischen Stellungnahme dienen. Diese Regel dürfte nicht zuletzt für die Probleme von Taufe und Kirchengliederung gelten, es sei denn, daß man die aktuellen Interessen zum Maßstab von Kirchenreform und -ordnung erheben wollte, mögen diese nun den Zielen einer möglichst krisenfreien Erhaltung des Bestandes der Volkskirche oder ihrer tiefgreifenden Reform an Haupt und Gliedern verpflichtet sein. Gegenwärtig kann man ja der Überzeugung begegnen, der Bestand der Kirche stehe oder falle mit dem verbindlichen und insofern möglichst ausnahmslosen Vollzug der Säuglingstaufe – wobei das Stehen und Fallen und die dafür beigebrachten Gründe von den Befürwortern und Gegnern dieser Taufpraxis genau entgegengesetzt beurteilt werden. Jede derartige Verknüpfung einer Diagnose hinsichtlich der Zukunft der Kirche mit einer bestimmten Form der Taufe dürfte aber wohl ein – Kurzschluß sein.

Indes ist sogleich hinzuzufügen, daß auch das Forschungsprojekt,

welchem das vorliegende Buch entstammt¹, orientiert ist an der Frage nach der *Zukunft der Kirche*. Das darin sich aussprechende Forschungsinteresse ist bewegt durch die Frage, ob und inwiefern in der Gegenwart eine bestimmte geschichtliche Gestalt der Kirche Jesu Christi ihrem Ende oder ihrer Verwandlung entgegengeht und welche Zeichen und Merkmale einer künftigen Existenzform sich abzeichnen². Wenn in diesem Zusammenhang als erstes nach Taufe und Kircheng Zugehörigkeit gefragt wird, dann nicht, wie vielleicht mancher argwöhnen möchte, weil die Taufe und womöglich besonders die Kindertaufe als gewiesener Hebel einer denkbaren Kirchenreform erscheint. (Hier gilt wohl eher das Gegenteil, nämlich die Beobachtung einer überwältigenden Widerstandskraft der jahrhundertalten Taufpraxis gegenüber allen Kritiken und Reformen.) Uns geht es vielmehr darum, nach der Zukunft der Kirche in einer Weise zu fragen, die den möglichen künftigen Wandel der Existenzform nicht von der Peripherie der Kirche, sondern vom Zentrum ihrer Grundvollzüge her thematisiert. Für die Frage der Kircheng Zugehörigkeit hat der Grundvollzug der Taufe diese ausgezeichnete Stellung, und darum ist hier der gewiesene Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen. Nur eine Kirche, die in der Mitte ihrer Grundvollzüge dem Evangelium treu und gehorsam ist, findet die Freiheit zu zukunftsweisender Reform.

Unter der Voraussetzung biblisch-exegetischer und kirchengeschichtlicher Untersuchungen gibt es mindestens drei Wege zur Erarbeitung eines eigenen dogmatischen Urteils: man kann (a) selbst eine Methode dogmatischer Urteilsbildung entwickeln und anwenden, und zwar in

1 Vgl. oben die Einleitung, 17.

2 »Es muß hinsichtlich des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Formen nicht alles so weitergehen, wie es bisher seinen Lauf genommen hat. Denn der Fortgang und Sieg der Sache Gottes ist nicht ausgerechnet an diese ihre bisherige Gestalt und an diesen ihren bisherigen Weg gebunden. Ja, die Stunde könnte kommen oder schon angebrochen sein, wo Gott dieser ihrer Gestalt – wegen ihrer immerhin greifbaren Unwahrhaftigkeit und Unfruchtbarkeit – zu unserem Leidwesen, aber zu seiner Ehre und zum Heil der Menschen ein Ende machen und einen anderen Weg mit seiner Kirche gehen will. So daß wir wohl Ursache haben, uns von der Bindung an die gewohnte bisherige Existenzform, auch wenn sie noch eine Weile Bestand haben mag, innerlich zu lösen und uns – unter Voraussetzung, daß sie einmal ganz wegfallen könnte – nach neuen Wagnissen auf neuen Wegen umzusehen. Ja, wir dürfen uns als Gemeinde Gottes darauf verlassen, daß er uns solche neuen Wege, die wir zur Zeit kaum ahnen können, zeigen wird.« (K. Barth)

mehr oder weniger großer Freiheit gegenüber bekannten Modellen, (b) ausgearbeitete Positionen referieren, vergleichen und gegebenenfalls beurteilen, und (c) eine einzelne Auffassung rekonstruieren und entfalten. Die letzte Möglichkeit wird hier gewählt, und zwar am Beispiel Karl Barths. Dafür sprechen folgende Gründe:

(1) Barths Tauflehre in ihrer reifen Gestalt ist integraler Bestandteil seiner »Kirchlichen Dogmatik« (KD) insgesamt und dabei mit den verschiedenen überlieferten dogmatischen Lehrstücken in einer inneren Folgerichtigkeit verknüpft, wie dies sonst in der systematisch-theologischen Literatur nicht zu beobachten ist. Man kann Barths Dogmatik deshalb nicht ohne seine Tauflehre rezipieren, aber ebensowenig seine Tauflehre von den übrigen Lehrstücken isolieren. (2) Seit geraumer Zeit ist »die Taufe als Band der Gemeinschaft neu ins Bewußtsein getreten. Die Christenheit hat sich in der Scham, die über ihren gespaltenen Zustand in ihr erwacht ist, auf die Tatsache besonnen, daß fast alle Kirchen gegenseitig die von ihnen vollzogenen Taufen als gültig anerkennen.«³ Dieser ökumenischen Anerkennung der Taufe korrespondieren zunächst die ökumenische Weite und der Anspruch bzw. das Angebot der (evangelischen) Katholizität, wie sie die KD enthält. Zugleich aber ist die von Barth als »katholisch«, d. h. für die gesamte Kirche Jesu Christi als akzeptabel und insofern wegweisend gemeinte Tauflehre von mancher Seite geradezu als häretisch empfunden worden⁴. Diese Kontroverse bedarf der Aufklärung, ist aber im Rahmen der folgenden Darstellung nicht entscheidbar. (3) Barths Tauflehre nimmt im Zuge ihrer Begründung und Entfaltung selbst auf fast alle zentralen Probleme und Positionen in dieser Frage Bezug. Ihre Kritik oder gar Widerlegung erfordert daher im Grunde nichts weniger als einen sie überbietenden dogmatischen Ge-

3 E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Bd. V, hg. v. K. F. Müller/W. Blankenburg, Kassel 1970, 639–806 (Zitat 640), vgl. auch ebd. den Schluß zur ökumenischen Bedeutung der Taufe (803–806).

4 »Eine Freigabe der Erwachsenentaufe und damit verbunden die Billigung eines neuen Taufverständnisses bedeutet den Bruch mit der Reformation und gefährdet die Einheit unserer Kirche.« So E. Volk in einem Votum für den »Lutherischen Konvent« angesichts der Taufdiskussion im Rheinland; Text in: *Pastoraltheologie* 57, 1968, 377–380 (379).

5 So E. Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme (ThSt 98), Zürich 1968, 3. Aus der übrigen Literatur zu Barths Tauflehre hebe ich hervor: A. Peters, Karl Barths Lehre von der Taufe, in: *Luther* 40, 1969, 69–86; D. Schellong, Der Ort der Tauflehre in der Theologie Karl Barths, in: ders. (Hg.), *Warum Christen*

samentwurf⁵. Ein solcher ist nicht in Sicht, und deshalb erscheint der Versuch sinnvoll, zuerst einmal einen Teil des Reichtums der in der KD vorgetragenen Einsichten auszulegen und zur Geltung zu bringen. Von den Kritikern Barths aber sollte man wünschen, daß sie sich in den Umkreis der Stärken ihres Gegners stellen und nicht von der Peripherie – wie z. B. der Kindertaufe her – argumentieren. Zu erwarten ist also, daß vermittels einer Darstellung der Tauflehre Barths zwar keine Stellungnahme formuliert werden kann, die einen »magnus consensus« bildet, wohl aber eine solche, die die zentralen und kontroversen Probleme jeder Tauflehre zur Sprache kommen läßt. Niemand muß diese Lehre blindlings übernehmen, aber jede Gegenposition ist nur so stark wie die Barthschen Argumente, die sie zu widerlegen imstande ist.

Im folgenden soll lediglich Barths Tauflehre in ihrer reifen Gestalt und das heißt vor allem im Zusammenhang seiner Versöhnungslehre betrachtet werden. Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten im hier gegebenen Rahmen die weitere Entwicklung von Barths Tauflehre zu referieren. Angemerkt sei aber zum Zwecke der Orientierung, daß die Frage der Sakramentslehre im allgemeinen und der Tauflehre im besonderen in seinem Werk immer wieder in neuen Anläufen auftaucht. 1929 hat Barth einen Vortrag über die Sakramente gehalten⁶, ohne mit dem Ergebnis wirklich zufrieden zu sein⁷. Die in der »Christlichen Dogmatik im Entwurf« von 1927 vorgetragene Sakramentslehre hat Barth später ausdrücklich revoziert⁸. Erst in den Gifford-Lectures von 1937/38 bereitet sich dann eine neue Auffassung vor, wenn das Sakrament bestimmt wird als eine »Aktion, in der Gott handelt und der Mensch dient«⁹, also in zwei Hinsichten entfaltet wird, die zu

ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, Frankfurt/M. 1969, 108–142; F. Vierung (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971 (= 21972); sowie von katholischen Autoren R. Schlüter, Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch, Paderborn 1973; und H. Stirnimann, Barths Tauf-Fragment KD IV/4, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15, 1968, 3–28.

6 Die Lehre von den Sakramenten, in: Zwischen den Zeiten 7, 1929, 427–460. Vgl. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 198.

7 Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel Bd. II, Zürich 1974, 662.

8 I/2, 225, 3 ff. Ich zitiere die KD nicht nur mit Band- und Seitenzahlen, sondern in der Regel auch unter Angabe der jeweiligen Zeilen, in der Hoffnung auf entsprechende Erleichterungen durch Randnummern bei Neuauflagen der KD!

9 K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938, 184.

unterscheiden, aber gerade nicht zu trennen sind¹⁰. Weil nach Barths Lehre der kirchliche Gottesdienst insofern menschliches Handeln ist, muß er »ohne die Sakramente ein äußerlich unvollständiger Gottesdienst« sein¹¹. Diese Linie verfolgt Barth weiter in seinem 1939 in Holland und Dänemark gehaltenen Vortrag über »Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens«¹², der neben seinen aktuell-politischen Perspektiven auch eine neue kritische Einstellung zur Taufe andeutungsweise erkennen läßt¹³, um dann im Mai 1943 in Gwatt vor Schweizer Theologiestudenten seine Auffassungen zur Taufe näher zu begründen. Nach 1945 war es vor allem diese Schrift, die die verschiedenen Taufdiskussionen stimulierte, wobei Barth selbst die Fragen keineswegs allein auf das leidige Problem der Kindertaufe (»die ja für mich wirklich nur zu den Randproblemen gehört!«¹⁴) zugespitzt sehen wollte. Mit KD IV/4 hat Barth dann seine abschließende und zusammenfassende Stellungnahme vorgelegt.

4.2 Die Begründung der Tauflehre in der Lehre von der Versöhnung

Barths Lehre von der Taufe in ihrer reifen Gestalt ist für sich genommen alles andere als ein Fragment¹⁵. Sie gliedert sich bekanntlich in zwei große Abschnitte von erheblich unterschiedlichem Umfang¹⁶.

10 Ich sehe hier die Wurzel der späteren Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe; s. u., 257–269.

11 Gotteserkenntnis (Anm. 9), 199. Vgl. aber I/1, 63, 7 ff, gegen einen isolierten Sakramentsbegriff.

12 Zollikon 1939.

13 Vgl. Busch (Anm. 6), 305, Den Besuch in Holland 1939 als terminus a quo von Barths neuer Tauflehre stellt ebenfalls heraus P. Schoonenberg, Theologische Fragen zur Kindertaufe, in: W. Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 108–128 (108). Zu Barths Einfluß in Frankreich vgl. J. D. Fischer, Taufpraxis in der Reformierten Kirche Frankreichs, in: Pastoraltheologie 57, 1968, 403–408 (405).

14 Brief von N. H. Sørensen v. 30. 4. 1963 im Blick auf die dänische Taufdiskussion, in: Karl Barth, Briefe 1961–1968, hg. v. J. Fangmeier/H. Stoevesandt, Zürich 1975, 143.

15 In einem Entwurf zum erst aus dem Nachlaß edierten § 74 der KD hat Barth zu seiner Tauflehre notiert: »NB Am Text des § 75 (Taufe) würde sachlich bestimmt nichts geändert worden sein!« (IV, 4, Gesamtausgabe = GA, 501).

16 Zum Aufbau im Einzelnen sei auf die musterhafte Gliederung bei Jüngel (Anm. 5), 11–13, verwiesen.

Diese behandeln einerseits die Taufe mit dem Heiligen Geist, andererseits die Taufe mit Wasser. In dieser grundlegenden Unterscheidung sind Ansatz, Gehalt und Problematik von Barths Tauflehre begründet, aber diese Unterscheidung wird nur verständlich auf dem Hintergrund der innerhalb der KD begründeten Voraussetzungen, denen daher zuerst die Aufmerksamkeit gelten muß.

Der Einsatz der Tauflehre Barths ist grundgelegt in der Lehre vom Heiligen Geist, wie sie im Rahmen der Versöhnungslehre entfaltet wird. Schon diese Zuordnung von Christologie und Pneumatologie ist, dogmengeschichtlich gesehen, keineswegs selbstverständlich¹⁷, aber sie bringt sachlich angemessen sowohl die Macht wie die Freiheit und Unverfügbarkeit der allein in Jesus Christus offenbaren Zuwendung Gottes zum Menschen zum Ausdruck. Sowohl die Gestalt des Parakleten im Johannes-Evangelium als auch die Identifikation des Heiligen Geistes mit Christus bei Paulus (2Kor 3,17) legen diese Behandlung der Pneumatologie nahe. »Wenn der Heilige Geist nichts anderes als der Geist *Christi* ist, dann ist Christozentrik immer auch Pneumatozentrik. Der Heilige Geist ist der Christus praesens.«¹⁸ Barth entfaltet nun die Lehre vom Heiligen Geist als Beschreibung »der subjektiven Realisierung der Versöhnung«¹⁹. Der Heilige Geist ist danach die Macht, in welcher Jesus Christus wirkt; in verschiedenen Hinsichten wird diese Grundbestimmung dann näher entwickelt. Im § 58, der eine vorausblickende und ungemein konzentrierte Übersicht der gesamten Versöhnungslehre gibt, hat Barth die Stellung der Pneumatologie in dieser kunstvollen Architektonik genau bestimmt. Demzufolge ist die *Erkenntnis Jesu Christi* der *Inhalt* der Lehre von der Versöhnung, in welchem eine vierfache Erkenntnis beschlossen liegt: die Erkenntnis der Sünde des Menschen, die Erkenntnis des Geschehens, in welchem sich die Versöhnung des Menschen vollzieht, die Erkenntnis des Werkes des Heiligen Geistes und die Erkenntnis des Seins der Christen in Jesus Christus²⁰. Es ist vielleicht nützlich, sich die Grobgliederung von KD IV anhand des Schemas von E. Jüngel²¹ zu verdeutlichen.

17 Der traditionell ausgezeichnete Ort der Lehre vom Heiligen Geist ist die Trinitätslehre, aber viele andere Möglichkeiten sind erprobt worden. Jüngst hat G. Ebeling z. B. in seiner »Dogmatik des christlichen Glaubens«, Bd. III, Tübingen 1979, die Pneumatologie der Eschatologie zugeordnet.

18 H. G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh³1980, 259.

19 IV/1, 719, 5 f.

20 Vgl. den Wortlaut des Leitsatzes zu § 58 (IV/1, 83).

21 TRE 5 (1980), 265. Grundsätzlich gilt nach Barth von der Architektonik der Dog-

Diese Versöhnungslehre kommt her von dem besonders in der Erwählungslehre näher erläuterten grundlegenden Gnadenakt des souveränen Gottes, in welchem dieser sich zum barmherzigen Gott seines Geschöpfes ein für allemal bestimmt und festgelegt hat²². Sie wendet sich von hier aus dem mit Gott versöhnten Menschen zu und fragt nach dem »Sein des Menschen in Jesus Christus«²³. Dieses »Sein des neuen Menschen«²⁴ beschreibt Barth in drei Gestalten unter den Stichworten von Glauben, Liebe und Hoffnung. Die Schnittstelle²⁵ zwischen der souveränen Tat des gnädigen Gottes und dem neuen Leben in Glauben, Liebe und Hoffnung nimmt der Heilige Geist ein, denn dieser ist »die erweckende Macht, in der Jesus Christus einen sündigen Menschen zu seiner Gemeinde und also dazu beruft, als Christ an ihn zu glauben«²⁶. Und schon im Vorblick heißt es: »Daß der Mensch diese Annahme und Unterwerfung vollzieht, ist *das Werk des Heiligen Geistes, das ihn zum Christen macht*.«²⁷ Daß ein Mensch zum Christen wird, ist demzufolge eine reine und ausschließliche Wirkung der göttlichen Gnade, wie sie in der Macht des Heiligen Geistes am Werk ist. In dieser frühen Einsicht Barths²⁸, zu welcher ihn der Paulus des Römerbriefes gerufen hatte, erneuert sich im Gegenüber zu Tendenzen des sogenannten Neuprotestantismus die augustinisch-lutherische Auffassung der freien Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Christ wird ein Mensch nicht aufgrund menschlicher Entscheidung, sondern allein kraft des Urteils, der Weisung und der Verheißung des dreieinigen Gottes²⁹.

matik, daß sie nicht Selbstzweck ist, sondern der Verherrlichung des Namens Christi zu dienen hat. Unter dieser Bestimmung gilt: »Methodus est arbitraria.« (IV/3, 3, 16).

22 IV/1, 83 ff.

23 IV/1, 98 ff.

24 IV/1, 99, 32.

25 Zu dieser Metapher vgl. den Beginn von § 62, des ersten Paragraphen, der explizit dem Heiligen Geist gewidmet ist: IV/1, 718, 28–719, 26 (mit Hinweisen auf die übrigen Paragraphen der gesamten KD, welche auf die Pneumatologie als Voraussetzungen bezogen sind).

26 IV/1, 826, 24 f. (Leitsatz § 63).

27 IV/1, 99, 35 f. Hvhbg. W. L.

28 Vgl. schon K. Barth, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, in: ders./H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist* (Bh. 1 von »Zwischen den Zeiten«), München 1930. H. Barths Beitrag hat den Titel »Die Geistfrage im deutschen Idealismus«; beide Texte wurden in einer Theologischen Woche im Oktober 1929 in Elberfeld vorgetragen.

29 Das »Urteil des Vaters« (§ 59, 3) bereitet im ersten Durchgang der Versöhnungs-

Die Begründung des christlichen Lebens liegt damit ganz auf der Seite Gottes. Die Universalität des göttlichen Heilswillens, wie sie die Lehre von Gottes Gnadenwahl ausspricht³⁰, läßt es nicht zu, irgendwelche von Menschen definierten Grenzen für das Werk des Heiligen Geistes vorzuzeichnen. Der göttliche Heilswille ist nicht an die Grenzen der sichtbaren Kirche, schon gar nicht an diejenigen einer »Konfession« gebunden. Diese von der Erwählungslehre vorgezeichnete Linie³¹ setzt Barth in der Versöhnungslehre konkretisierend und verschärfend fort. Ohne hier den Zusammenhang von Erwählungs- und Versöhnungslehre näher erläutern zu können, sei immerhin darauf verwiesen, daß grundlegende Einsichten bezüglich der göttlichen Gnadenwahl in den ekklesiologischen Abschnitten der Versöhnungslehre erneut zur Geltung gebracht werden. Dazu gehört (a) die bevorzugte Verwendung des Gemeindebegriffs gegenüber dem der Kirche, weil er erlaubt, die fundamentale Einheit von Israel und Kirche angemessen zur Sprache zu bringen. Ebenfalls hält Barth fest (b) an der Vorordnung der Erwählung der Gemeinde vor der des Einzelnen, weshalb in der Versöhnungslehre jeweils zuerst vom Heiligen Geist im Blick auf die Gemeinde und erst danach im Blick auf das Leben des einzelnen Christen die Rede ist³². Und schließlich (c) ist in der Er-

lehre im Blick auf des Menschen Hochmut und Fall (§ 60) dessen Rechtfertigung als Freispruch (§ 61, 3) vor. An die Stelle des Urteils des Vaters tritt in IV/2 die »Weisung des Sohnes« (§ 64, 4) und in IV/3 die »Verheißung des Geistes« (§ 69, 4). Diesen Paragraphen kommt jeweils eine Schlüsselfunktion an der Stelle des Überganges von der göttlichen Souveränität zur Begnadigung des Sünders zu, vom »extra nos« zum »pro nobis«. Zugleich sind diese Übergänge höchstaufschlußreich für Barths Zeit- und Geschichtsverständnis, dem hier jedoch nicht weiter nachgegangen werden kann.

30 Bei den Erwählten handelt es sich um »keine quantitativ feststellbare Ansammlung, kein (sic., W. L.) numerus clausus, überhaupt kein numerus, kein greifbares geschichtliches Israel als solches.« So schon Barth in seiner Römerbriefauslegung (1922 = 1967), 344. Vgl. dazu G. Gloege, Zur Prädestinationslehre Karl Barths (1956), in: ders., Theologische Traktate, Bd. I, Göttingen 1965, 77–132 (bes. 118 ff), sowie G. Kraus, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1977, 269 ff.

31 Vgl. dazu E.-W. Wendebourg, Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths, Berlin–Hamburg 1967, 187–219; U. Kühn, Kirche, Gütersloh 1980, 103–105. Der Ursprung von Barths Lehre von der Gnadenwahl liegt in seiner Auslegung von Röm 9–11, die bekanntlich in § 34 der KD als eine lectio continua erneut vorgetragen wird.

32 Auf die *Versammlung* der christlichen Gemeinde (§ 62) folgt das Stichwort *Glaube* (§ 63), auf die *Erbauung* (§ 67) die *Liebe* (§ 68), auf die *Sendung* (§ 72) die *Hoffnung* (§ 73). Diese Ordnung folgt der Lehre vom dreifachen Amt Christi, die schon in der

wählungslehre jener heilsgeschichtliche Universalismus angelegt, der vielfach und besonders von lutherischer Seite kritisiert worden ist und welcher besagt, daß die Kirche als Gemeinde immer in der Berufung und mit dem Auftrag existiert, das ihr widerfahrene Heil der ganzen Welt zu bezeugen³³. Insofern enthält die Lehre von der Erwählung im Moment der damit aufgetragenen Sendung schon die im dritten Teil der Versöhnungslehre breit entfaltete Erkenntnis, daß die christliche Gemeinde für die Welt da ist³⁴, ja, daß diese Bestimmung die einzige regelrechte *nota ecclesiae* darstellt³⁵. Die christologische Konzentration der umfassenden Erwählung *in* Jesus Christus³⁶ ermöglicht, ja fordert die weltweite Sendung der Gemeinde.

Angesichts dieser Grundbestimmungen der Öffnung der Gemeinde für die Welt kann es nicht überraschen, daß Barth zum schärfsten Kritiker einer Kirche werden mußte, die an sich selbst ihr Genüge findet. Ein äußeres Zeichen dieser Tendenz ist seine zunehmende Zurückhaltung gegenüber jeder Selbstbezeichnung von Menschen bzw. Kirchengliedern als »Christen«, denn »es liegt nicht in ihrer (sc. der Gemeinde, W. L.) Macht und Verfügung, ihren eigenen Aktivitäten das Prädikat ›christlich‹ zu verleihen.«³⁷ Ein Christ hat sein Christ-Sein außer sich im Gnadenwillen Gottes; dieser aber gilt allen Menschen.

In diesen und ähnlichen Bestimmungen faßt Barth scheinbar entgegengesetzte Aspekte der Verkündigung des Evangeliums zusammen. Einerseits gilt für das Christ-Sein »Solus Christus«: ein Christ ist »ein in besonderer Weise zu Jesus Christus Gehöriger«³⁸. Andererseits

alten Kirche vertreten und von der protestantischen Orthodoxie erneuert wurde. Barths Einbeziehung der Pneumatologie in die Christologie läßt jedoch, wie gerade seine Tauflehre zeigt, die Lehre von der Kirche nicht in der Christologie aufgehen.

33 Im § 34 schreibt Barth: »Die Kirche ist die vollkommene Gestalt der Gemeinde, sofern in ihr deren Einheit und Sendung sichtbar wird. Als Kirche ist die Gemeinde (die Umgebung des Menschen Jesus) die Mitte und Vermittlung zwischen Jesus und der Welt *mit ihrem Auftrag an Alle, die noch draußen stehen.*« (II/2, 263, 1 ff; Hvhbg. W. L.).

34 Vgl. IV/3, 560 ff u. 872 ff.

35 IV/1, 797, 47 ff.

36 Das *en autó* von Eph 1,4 ist die neutestamentliche Schlüsselstelle der christologischen Interpretation der Gnadenlehre bei Barth.

37 IV/1, 774, 37 f. Vgl. ähnlich IV/2, 700 ff (zur Sichtbarkeit der Kirche); IV/3, 567, 17; IV/3, 603–606.

38 IV/3, 604, 48.

zeigt sich der Inhalt der Erkenntnis³⁹ von Werk und Person Jesu Christi gerade darin, daß sein Ziel »die Offenbarung der in Jesus Christus *de iure* schon geschehenen Heiligung der ganzen Menschenwelt«⁴⁰ ist. Solus Jesus Christus – für Alle! Diese Erkenntnis kommt her von dem unvordenklichen Lobpreis, welcher bekennt »Jesus ist Sieger«⁴¹, und sie vertraut der Verheißung, daß in diesem Namen sich die Knie aller beugen und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei (Phil 2,10 f).

Würde mit dieser konstitutiven Bestimmung des Christ-Seins allein und ausschließlich durch die Christuszugehörigkeit ernst gemacht, so hätte das ohne Zweifel außerordentlich tiefgreifende Folgen für alle Gestalten der überlieferten Kirchlichkeit. Vielleicht noch die harmloseste Folge besteht in der Relativierung aller von Menschen aufgerichteten Grenzen zwischen Konfessionen und Kirchen⁴². Aber auch die Grenzen zwischen »Kirche« und »Welt«, die Menschen statuieren, werden hinfällig:

»Indem inmitten der Weltgeschichte die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu Christi geschehen und zwar leuchtend, für sich selbst sprechend geschehen ist, indem inmitten aller Menschen auch der Mensch Jesus Christus lebt, sich selbst und die in ihm vollbrachte Versöhnungstat, die Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch verkündigt, ist a priori darüber entschieden: daß es kein menschliches Herz, kein menschliches Denken, Wollen und Streben gibt, dem es nicht *bestimmt* wäre, durch das Werk des Heiligen Geistes eben in Ihm seinen Meister zu finden, aus einem ungerufenen zu einem berufenen, aus einem heidnischen zu einem christlichen Herzen, Denken und Wollen zu werden.«⁴³

39 Die Erkenntnis Jesu Christi beschreibt Barth als eine tätige, real verändernde; vgl. IV/3, 553 (Leitsatz § 71); IV/3, 606, 42; IV/3, 210, 8–212,2. »Ihn erkennen heißt: in den Bereich dieser seiner unvergleichlichen Macht kommen« (IV/3, 211, 39 f).

40 IV/2, 702, 16 f.

41 IV/3 (§ 69,3), 189–317 (bes. 303 ff).

42 Vgl. schon K. Barth, *Die Kirche und die Kirchen* (ThEx 27), München 1935; sowie IV/1, 746–765. Nach Barth bedeutet »credo unam ecclesiam«: »Jesus Christus die Macht nicht nur zutrauen, sondern – und das genau an dem Ort, wo jeder sich befindet, gerade in seiner eigenen getrennten Kirche – die Macht zu lassen, solche Öffnung des Problems der einen Kirche und also solche Problematisierung ihrer widrigen Vielheit selber zu schaffen« (IV/1, 762, 36 ff).

43 IV/3, 565, 3 ff; vgl. ebd., 560–564, zum »biblischen Universalismus«. – »Von Gott reden heißt vom Ganzen reden.« Mit diesem Satz beginnt die Vorlesung von C. Westermann, *Das Alte Testament und die Theologie*, in: G. Picht/E. Rudolph (Hg.), *Theologie – was ist das?*, Stuttgart–Berlin 1977, 49–66.

4.3 Taufe als Begründung des christlichen Lebens

Die Berufung

Bezeichnenderweise unter Aufnahme des alten dogmatischen Lehrstückes von der Berufung (*vocatio*) hat Barth diese Auffassung, die alle menschlichen Grenzen zwischen sogenannten Christen und Nichtchristen niederlegt, nicht zuletzt als Selbstkritik jeder vorfindlichen Christlichkeit präzisiert⁴⁴. Diese Kritik ist alttestamentlich bei Tritojesaja präfiguriert und von Paulus im Blick auf Israel und seine (bleibende!) heilsgeschichtliche Bedeutung aktualisiert worden, und für Barth liegt hier der biblisch-exegetische Ausgangspunkt⁴⁵ seines gegenüber Israel *und* der sichtbaren Kirche gleicherweise *kritischen* Heilsuniversalismus. Um Christi willen lehrt Barth deshalb eine Berufung der Christen zu einer »grenzenlosen Offenheit«⁴⁶ gegenüber allen, die ihre Berufung noch vor sich haben; diese sind, weil Christus nicht gegen, sondern für sie gestorben ist, nichts weniger als *christiani designati*, *christiani in spe*⁴⁷. Zugleich ist damit aber gesagt, daß die Zeit einer nur oder primär traditionell vermittelten Christlichkeit abgelaufen ist, auch wenn das einstige *corpus christianum* im Sinne einer

44 Obwohl, soweit ich sehe, der Name Franz Overbecks in der Versöhnungslehre nicht mehr auftaucht, ist Barths Christentumskritik vom Werk dieses treuen Freundes Nietzsches nicht zu trennen.

45 Vgl. IV/3, 565, 37 ff.

46 IV/3, 566, 43; vgl. IV/3, 568, 12 ff: »Von einer starren Trennung der Christen von den Nichtchristen kann unter diesen Umständen bei allem Ernst ihrer Verschiedenheit keine Rede sein. Möglich ist von da aus allein eine wirklich grenzenlose Offenheit der Berufenen den Unberufenen gegenüber: die unbedingte Bereitschaft, in ihnen, den Fremden von heute, heute schon die Brüder von morgen zu erblicken und sie als solche – nicht einfach als Menschen (eine allgemeine Menschenliebe gibt es weder im Alten noch im Neuen Testament!) zu lieben.« Barths Wort von der »Präordination« bzw. »Prädisposition« aller Menschen für das Ereignis ihrer Berufung (IV/3, 564, 20 f) darf freilich nicht verstanden werden, als spräche er von einer allgemeinen »potentiellen« Teilhabe an Christus; gegen Wendebourg (Anm. 31), 182 f.

47 IV/3, 927, 32; vgl. auch IV/3, 648, 35–649, 21. – Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an die gerade heute nachlesenswerte Rede von G. Heinemann im Deutschen Bundestag am 23. 1. 1958, in der der Satz fiel: »Es geht um die Erkenntnis, daß Christus nicht gegen Karl Marx gestorben ist, sondern für uns alle.« In: G. W. Heinemann, *Es gibt schwierige Vaterländer . . . Reden und Aufsätze 1919–1969*, hg. v. H. Lindemann (Reden und Schriften, Bd. III), Frankfurt/M. 1977, 275–291 (283).

nach wie vor »mit dem übrigen Herkommen automatisch zu übernehmenden Christlichkeit« sich noch immer zäh behaupten mag, denn »das christliche Abendland, d. h. die Gesellschaft, in der die christliche und die nichtchristlich-humane Existenz zusammenfielen oder doch zusammenzufallen schienen, existiert nicht mehr (. . .). So kann der Mensch auch nicht mehr als ihr Glied aufwachsen. So kann der Christen Christlichkeit auch nicht mehr daraus entstehen, daß er ihr Glied ist.«⁴⁸ An die Stelle traditionell vermittelter oder, wie Soziologen sagen, »zugeschriebener« Kirchenzugehörigkeit⁴⁹ tritt (nicht der Erwerb, sondern:) einzig die Berufung zur Christuszugehörigkeit. Wer so berufen wird, ist gewürdigt, Zeuge Jesu Christi zu sein⁵⁰. »Der Christ als Zeuge« ist bekanntlich die von Barth am liebsten verwendete Bezeichnung für den elementaren Sachverhalt, daß Gott Menschen würdigt, für seinen Dienst beansprucht zu werden und so zu helfen, daß Kirche geschehen kann. »Zeugnis ist ein menschliches Wort, dem von Gott die Mächtigkeit gegeben ist, anderen Menschen die Herrschaft, die Gnade und das Gericht Gottes in Erinnerung zu rufen. Wo menschliches Wort diese Mächtigkeit hat, da ist die Kirche.«⁵¹

Die Geisttaufe

Erst wenn man sich diesen Zusammenhang und diese Voraussetzungen klargemacht hat, kann man verstehen, warum der erste Teil der Barth'schen Tauflehre von der »Taufe mit dem Heiligen Geist« handeln muß. Dieser Abschnitt greift in begründender Rekapitulation zurück auf die Grundbestimmungen der Erwählungs- und Versöhnungslehre, besonders auf die Auslegung des Heiligen Geistes als einer erweckenden, belebenden und erleuchtenden Macht⁵². Taufe mit

48 IV/3, 603, 41 ff. – Vgl. auch schon IV/3, 18–21.

49 Vgl. IV/3, 602, 29 ff.

50 Berufung wie Heiligung haben beide ihr Ziel in *tätiger* Erkenntnis Jesu Christi (vgl. oben Anm. 39). Dem Ziel der Berufung und der Zeugenschaft (§ 71,3 u. 4) korrespondieren daher in IV/2 der Ruf in die Nachfolge und die Erweckung zur Umkehr (§ 66,3 u. 4).

51 K. Barth, *Der Christ als Zeuge* (ThEx12), München 1934, 5. Zu Barths Auffassung des Zeugen vgl. meinen Aufsatz: Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths, in: *EvTh40*, 1980, 537–558 (542 f m. weiteren Nachweisen).

52 Diese drei Aspekte der Lehre vom Heiligen Geist bezieht Barth in strenger Parallele

dem Heiligen Geist ist danach das einmalige Ereignis der Wendung eines Menschen »zur Treue gegen Gott und so zu dessen Anrufung«⁵³, d. h. dasjenige Werk des Heiligen Geistes, durch welches ein Mensch zum Zeugendienst für Gott bestimmt und so in seinem ganzen Leben qualifiziert wird. Geisttaufe ist der Inbegriff dessen, was vom göttlichen Heilswillen im Blick auf das Leben eines Menschen gesagt werden kann. Sie ist der »Inbegriff der alles christliche Leben begründenden göttlichen Wendung«⁵⁴: »Der Anfang des christlichen Lebens geschieht in einer unmittelbaren Selbstbezeugung und Selbstmitteilung des lebendigen Jesus Christus: in seinem im Werk des Heiligen Geistes hic et nunc an einen bestimmten Menschen ergehenden Macht- und Tatwort.«⁵⁵ Daß einer Christ wird, verdankt er einem Wort, das niemand sich selber sagen kann, und auch die Kirche ist nach Barth »weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung. Sie ist nicht Subjekt des Heilswerks und auch nicht Subjekt des Heilswortes.«⁵⁶

Eines solchen Anfanges und Anstoßes von außen bedarf allerdings nach Barths Überzeugung ein Jeder, wie anfänglich, unscheinbar und verworren dieser Anfang immer sein mag. Über dasjenige hinaus, was schon in den Ausführungen zur Berufung des Menschen (§ 71) gesagt war, wird sachlich indes kaum Neues in IV/4 mehr vorgebracht. Was die Alten die »vocatio unica« genannt haben, ist eigentlich schon die *Taufe*⁵⁷. Als diese noch war, was zu sein sie bestimmt ist, markierte

auf die Sammlung, Erbauung und Sendung der Gemeinde Jesu Christi (§§ 62, 67, 72) und auf die mit Glaube, Liebe und Hoffnung charakterisierten Gestalten des Seins der Christen (§§ 63, 68, 73); vgl. oben Anm. 32.

53 IV/4, 1 (Leitsatz). Zur Wahl der Leitbegriffe Treue und Anrufung für den Gesamtaufbau von IV/4 vgl. Barths Erwägungen im nachgelassenen § 74 der Versöhnungslehre: *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß*. Vorlesungen 1959–1961, hg. v. H.-A. Drewes u. E. Jüngel, Zürich 1976, 61–70 (künftig zitiert als IV/4, GA).

54 IV/4, 34, 37 f.

55 IV/4, 35, 1 ff.

56 IV/4, 35, 21 ff. – Vgl. schon in III/4: »Die Gemeinde kann niemanden zum Christen machen. Das ist Gottes eigenes Werk. (. . .) Sie hat keine Verheißung, daß irgendwann alle Menschen oder auch nur ihre Majorität Christen sein werden: *Keine* Verheißung einer christlichen Welt! Jesus Christus ist wohl der Herr aller Menschen, und was er getan hat, hat er für sie alle getan. Aber der Glaube an ihn ist nicht Jedermanns Ding. (. . .) Wiederum gibt es aber auch gar keinen Menschen, der unmöglich ein Christ werden könnte. . . (577, 20 ff). Aus dieser Gegebenheit folgt die Notwendigkeit der Mission (578, 1 ff); vgl. auch IV/3, 21 ff.

57 Der wesentliche Unterschied zwischen Berufung und Taufe erweist sich erst anhand

sie die »sehr wohl datierbare Wendung im Leben des Menschen, in der dieser anfängt, ein Christ zu sein, um dann fortzufahren, es zu werden.«⁵⁸ Barth fährt an dieser Stelle fort:

»Es brauchte die vorhin berührte kirchliche Unsitte einer Taufe, in der der Täufling angeblich ein Christ wird ohne doch zu wissen und zu wollen, was ihm damit geschieht, um das Bewußtsein der konkreten Einmaligkeit dieses Anfangs zu verdunkeln, um es durch die bequeme Vorstellung zu ersetzen, daß ein solcher Anfang der christlichen Existenz überhaupt nicht stattzufinden brauche, daß man vielmehr gewissermaßen im Schlaf (als ginge es nicht vielmehr darum, vom Schlaf aufzuwachen!) ein Christ werden und sein könne.«⁵⁹

Freilich – auch eine »ordnungsmäßig, in vollem verantwortlichen Bewußtsein (!W. L.) empfangene Taufe« wäre nur der »Exponent« dieser Wendung eines Lebens, »nicht selbst diese Wendung oder auch nur ihr Anheben«⁶⁰. Auf Datierung und Intensität dieses »Durchbruchs« in einem Menschen komme es gar nicht an, sondern lediglich auf die Tatsache, »daß Gott ›das gute Werk‹ (Phil 1,6) einmal in ihm angefangen hat«⁶¹.

Dieses traditionell »vocatio unica« genannte Ereignis ist sachlich identisch mit dem, was Barth in IV/4 Geisttaufe nennt. Diese ist Selbstbezeugung und Selbstmitteilung Jesu Christi; sie trifft als solche den einzelnen unmittelbar und bedarf keiner kirchlichen Vermittlung⁶². 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.«⁶³ Berufung und Geisttaufe stimmen darin überein, daß sie unmittelbar im göttlichen Gnadenhandeln die Christuszugehörigkeit begründen. Diese Begründung des christlichen Lebens ist allein Gottes Werk, und gegenüber jedem christlichen Leben bleibt Gott als der Liebende gleichwohl frei.

des zweiten Teils der Tauflehre, auf welchen aber schon in der ersten Hälfte des Leitsatzes zu § 75 (= IV/4) der Terminus Anrufung (als Tat der Menschen) vorausweist. Dagegen ist in § 71 hauptsächlich nur vom Ruf Gottes die Rede.

58 IV/3, 595, 7 ff.

59 IV/3, 595, 9 ff.

60 Ebd., 595, 25 ff.

61 Ebd., 595, 40 f.

62 IV/4, 35.

63 IV/4, 37, 37 ff.

4.4 Christliche Freiheit und Taufe mit Wasser

Wie nun allerdings schon in der Lehre von der Berufung es nicht mit der je aktuellen Zuwendung Gottes sein Bewenden haben konnte, sondern Barth zugleich davon zu reden hatte, daß die dergestalt wal-
tende *potestas* Gottes⁶⁴ das christliche Leben in Anspruch nimmt⁶⁵, so geht es in der Tauflehre mit noch einmal stärkerer Akzentuierung um *Antwort* und *Gehorsam* des Menschen, den die göttliche Gnade erreicht. Dem streng extra nos liegenden göttlichen Werk in der Geist-
taufe folgt unmittelbar – davon streng unterschieden, aber überhaupt nicht zu trennen – die Tatsache, daß nunmehr und ipso facto »effektiv Gehorsam verlangt« wird⁶⁶: »Hier wird und hier findet sich der Mensch als von Gott verschiedenes, als in aller Abhängigkeit vor ihm selbständiges, als mündiges Geschöpf ernst genommen, zu seiner eigenen Tat ermächtigt, eingeladen, befohlen und ermutigt.«⁶⁷ Wendet sich so hinsichtlich der Taufe der Blick auf den Menschen, dann geht es nach Barth in der Taufe mit Wasser um ein menschliches Werk, in welchem der Mensch seine Freiheit in Gehorsam bewährt und darin in dem Sinne mündig wird, daß er in freier Verantwortung in der Welt zu handeln lernt. Die Tauflehre entfaltet mithin jenen Begriff der Verantwortung, der schon in der Gotteslehre begründet⁶⁸,

64 Gegenüber der kanonistischen Tradition – vgl. dazu kurz K. Mörsdorf, Art. Heilige Gewalt, in: *Sacramentum Mundi* II (1968), 582–597 – reserviert Barth diesen Begriff ausschließlich für das Walten Gottes; vgl. etwa II/1, 591–628; IV/1, 142, 6 ff; IV/3, 607–609; IV/4, 57, 16. In IV/1, 108, 8 ff beschreibt Barth diese Herrschaft Gottes so: »Es geht um das leise, nicht laute – milde, nicht harte – vertrauliche, nicht fremde Aufwecken der Kinder im Vaterhaus zum Leben in diesem Hause. So übt Gott Gewalt. Alle göttliche Gewalt hat letztlich und im Grunde diesen Charakter.« Ganz ähnlich der Abschnitt IV/3, 607 f, der mit dem Satz endet: »Ein gezwungener Christ ist kein Christ.« (608,21) Wir werden noch sehen, daß Barths Tauflehre aufgrund dieser Umdeutung eines kirchenrechtlichen Zentralbegriffs das überkommene Kirchenrecht folgerichtig in seinen Grundfesten erschüttern muß.

65 IV/3 (§ 71,3 u. 4), 598–703.

66 IV/4, 39, 2.

67 IV/4, 39, 17 ff. Vgl. auch im Vorwort: ihn, Barth, interessiere vor allem »der Gott und der Welt gegenüber *mündig werden sollende Mensch*: der mündige Mensch und die mündige Christenheit« (X, 19 ff). In einem anderen der nachgelassenen Teile von IV/4 distanziert sich Barth »von einem ganzen Trend christlichen, auch theologischen Denkens und Redens«, der die mündig und profan gewordene Welt diffamieren zu müssen meint (IV/4, GA, 207).

68 II/1 (§ 28), *passim*.

in der Lehre vom *concursum divinum* näher bestimmt⁶⁹ und in der ethischen Konzentration der Versöhnungslehre⁷⁰ in großer Vielfalt herausgearbeitet wird. An diesem Zusammenhang zeigt sich, daß der Reichtum der Gotteslehre Barths die Bedingung der Möglichkeit ist, so groß von der Freiheit und Verantwortung des Menschen zu denken und zu sprechen, wie dies in der KD insgesamt der Fall ist⁷¹. Mit wenigen Hinweisen sei nun dieses Taufverständnis näher erläutert, um anschließend die Frage nach dem Zusammenhang von Taufe und Kircheng Zugehörigkeit neu aufzunehmen.

Barth entfaltet seine Lehre von der Taufe mit Wasser, indem er nacheinander von Grund, Ziel und Sinn dieser Taufe handelt. Den *Grund* der christlichen Taufe, die, »soweit erkennbar, überall und von An-

69 III/3 (bes. § 49,2), 102–175. Zur Begrenzung einer derartigen *cooperatio* vgl. aber I/2, 884, 48 f: »Es ist nicht wahr, daß der glaubende Mensch am Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten habe.« Gegen jeden Synergismus wendet sich Barth auch in dem in Anm. 28 genannten Vortrag, 61, unter Verweis auf E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, München–Leipzig 1925. Daß Barth hier seine Kritik, die sich zudem auf ein isoliertes Zitat stützt, weit überzieht, zeigt der Kontext bei Troeltsch, denn auch diesem geht es »um die prinzipiell den Erlösungs- und Gnadenbegriff behandelnde Frage nach ihrem *rein göttlichen Charakter*, ohne daß damit prinzipiell die *Freiheit des Menschen* geleugnet wird.« (343, Hvhbg. W. L.) Auch hier läßt sich die Kontinuität im Widerspruch aufweisen, die bes. W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth, München 1976, herausgearbeitet hat. – Zum *cooperatio*-Denken im Blick auf die Taufe vgl. auch E. Wolf, *Der getaufte Mensch als Mitarbeiter im Versöhnungshandeln Gottes an der Welt*, in: *Taufe-Neues Leben-Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche*, hg. vom Außenamt der EKD, Witten 1970, 33–45.

70 Vgl. dazu auch T. Rendtorff, *Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth*, in: ders. (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit*, Gütersloh 1975, 119–134.

71 Das Verhältnis Gott – Mensch ist nach Barth alles andere als ein Nullsummenspiel, in dem der Mensch nur reicher werden kann, wenn Gott ärmer wird. Dieses Grunddogma der meisten Formen neuzeitlicher Religionskritik findet sich schon in Hegels Jugendschriften, wenn es heißt: »Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbewahrt, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?« (Theorie Werkausgabe 1, 209) Vgl. dagegen im Blick auf Barth besonders E. Jüngel, . . . keine Menschenlosigkeit Gottes . . . Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: *EvTh* 31, 1971, 376–390.

fang an selbstverständlicher Brauch gewesen« ist⁷², sieht er in der Taufe Jesu am Jordan, welcher der Taufbefehl von Mt 28,19 entspricht, den die nachösterliche Gemeinde von ihrem erhöhten Herrn überliefert. Aufgrund der »Maßgeblichkeit jenes Geschehens«⁷³ am Jordan, in welchem der vollkommene Gehorsam des Gottessohnes sichtbar ward⁷⁴, »ist die Selbstverständlichkeit, in der in der Kirche *semper ubique et ab omnibus* getauft und die Taufe empfangen worden ist, kein bloß als *factum brutum* zu respektierendes Phänomen, dann ist und bleibt der Vollzug der christlichen Taufe notwendig: *necessitate praecepti*.«⁷⁵

Als Wassertaufe hat diese Taufe ihr *Ziel* jedoch nicht in sich selbst. Wassertaufe ist nach Barth ein durchaus und ausschließlich menschliches Werk, dessen Ziel nicht in seinem Vollzug, sondern in Gottes Versöhnungstat liegt⁷⁶. Sie kommt von der Geisttaufe her und ist auf diese wiederum ausgerichtet; sie darf niemandem, der sie mit Ernst beehrt, verwehrt werden, weil der Messias Israels zugleich der Heiland der ganzen Welt ist, ja, weil die Christuzugehörigkeit Juden und Heiden übergreift⁷⁷.

Der *Sinn* der Wassertaufe aber liegt nach Barth darin beschlossen, daß sie *menschliche Tat* ist:

»Die Taufe geschieht als Wassertaufe von der Geisttaufe her und auf sie hin: sie ist aber nicht als solche auch Geisttaufe; sie ist und bleibt Wassertaufe. Die Taufe geschieht in tätiger Erkenntnis der rechtfertigenden, heiligenden und berufenden Gnade Gottes: sie ist aber nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die

72 IV/4, 51, 9 f.

73 IV/4, 74, 14.

74 IV/4, 70, 29.

75 IV/4, 75, 23 ff.

76 IV/4, 78 f.

77 Von den IV/4, 83–94 genannten sechs Differenzen zur Johannestaufe hebe ich nur hervor, daß die christliche Taufe nach Pfingsten auf den »einen Leib« hin erfolgt, »der die Kirche aus den Juden *und* aus den Heiden ist.« (92, 17 f) Barth nimmt hier die in seiner Auslegung von Röm 9–11 begründete Israel-Lehre (vgl. bes. II/2, § 34) auf, die unverzichtbarer Bestandteil seiner Lehre von der Kirche Christi ist: »Die Kirche Jesu Christi existiert in der Röm 11, 16 f beschriebenen Einheit, in welcher die Juden der ursprüngliche Stamm, wir »armen Heiden« aber die eingepfropften Zweige sind. Wo diese Einheit von der einen oder anderen Seite aufgelöst wird, da wäre sie nicht mehr die Kirche Jesu Christi.« (93, 1 ff) Hier wird deutlich, daß schon in der Lehre von Gottes Gnadenwahl die Würfel darüber gefallen sind, daß die Kirche Jesu Christi nie und nimmer in den Grenzen einer sog. christlichen Taufgemeinschaft aufgehen kann.

Taufe antwortet auf das eine ›Mysterium‹, das eine › Sakrament‹ der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: *sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.*«⁷⁸

Zwar ist dies nicht das einzige Beispiel dafür, daß Barth im Fortgang der KD sich von ehrwürdigen dogmatischen Traditionen abzuwenden genötigt sieht, aber sein grundsätzlicher Widerspruch zur überlieferten Sakramentstheologie übertrifft die anderen vergleichbaren Entscheidungen an Brisanz, Reichweite und Konsequenzen. Die Bedeutung dieser Wendung⁷⁹ wird durchaus verkannt, wenn man sie in erster Linie als Kritik der volksgemeinschaftlichen Kindertaufpraxis auffaßt. Die entsprechenden Überlegungen⁸⁰ bilden lediglich einen durch die tatsächlichen Verhältnisse veranlaßten Nebenkrater der Argumentation. Für Barth kommt es vielmehr darauf an, die Wassertaufe als Akt des freien Gehorsams des vom Evangelium getroffenen Menschen zu erweisen. »Der Sinn der Taufhandlung ist des Menschen – aller an ihr beteiligten Menschen – in Erkenntnis des Werkes und Wortes Gottes vollzogene *Umkehr* – ihr gemeinsames Verlassen eines alten und ihr gemeinsames Betreten eines neuen Lebensweges.«⁸¹ Es geht in der Wassertaufe schlicht darum, Gott recht zu geben, sich seine Gnade gefallen zu lassen, den Willen Gottes nicht zu verwerfen, »Gott Gott – und nun seinen, gerade seinen Gott sein zu lassen«⁸². Taufe ist daher auch unterbestimmt, wenn man sie lediglich als »Herrschaftswechsel« versteht, denn keine irdische oder kosmische⁸³ Herrschaft ist der in

78 IV/4, 112, 31 ff.

79 Barth war sich der Tragweite dessen voll bewußt; vgl. seine selbstbewußte Äußerung im Vorwort: »Der Tag wird kommen, an dem man mir auch in dieser Sache nachträglich Recht geben wird.« (IV/4, XII, 43 f) Barths Prognose, daß seine Überlegungen eher von katholischen als protestantischen Theologen rezipiert werden könnten, hat sich nur teilweise erfüllt; vgl. aber die oben, Anm. 5, erwähnten Arbeiten von Schlüter und Stirnimann. Der offizielle Weg der römischen Kirche weist freilich zunehmend in eine andere Richtung, so zuletzt in der »Instruktion über die Kindertaufe der Kongregation für die Glaubenslehre« vom 20. Oktober 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 24, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980).

80 IV/4, 180–214 (vgl. die ironische Signatur in der Gliederung bei Jüngel [Anm. 5], 13!).

81 IV/4, 151, 40 ff; vgl. dazu auch Jüngel (Anm. 5), 22 f.

82 IV/4, 156, 8.

83 In dem den dritten Teil der Versöhnungslehre einleitenden § 69 ist es bekanntlich die Lichtelehre, die die Grenzen aller Kirchtümer als durch das »Licht des Lebens« gesprengt erkennen läßt. Auch hier ist von der geschöpflichen Freiheit die Rede, in der

Jesus Christus offenbaren Herrschaft Gottes kommensurabel. »Taufe ist Umkehr zu dem, der einzig Herr nicht nur genannt zu werden, sondern vor allem zu sein berechtigt ist, und damit Abkehr von allen Ansprüchen, die nur vermeintliche Herrschaft sind.«⁸⁴ In der Taufe wird also die Entzauberung und Entgötterung der Welt durch den Gott Jesu Christi vom Täufling erkannt und ergriffen⁸⁵. Umkehr, *metanoia*, ist insofern der »ethische« Sinn der Wassertaufe, als das göttliche Gnaden- und Befreiungshandeln in das Leben des einzelnen Christen hineingezogen wird und die treue Bewährung dieser Befreiung von allen Mächten in der Zeugenschaft dringlich werden läßt⁸⁶. Es geht Barth um die Würde dieses verantwortlichen Tuns des Menschen; hier liegt der tiefere Grund seines Widerspruchs gegen eine sakramentale Deutung der Taufe: »Gegen diese Eskamotierung des freien – des von Gott zu eigenem, verantwortlichem, freien Tun befreiten und aufgerufenen Menschen richtet sich unser Widerspruch gegen die sakramentalistische Deutung der Taufe.«⁸⁷

jeder Mensch »als Subjekt in Anspruch genommen« ist, »verantwortlich gemacht für den Kosmos, der ja, *indem er ihn erkennt*, statt ihm fern und fremd zu bleiben, sein Kosmos wird« (IV/3, 167, 25 ff [Hvhbg. W. L.]). Vgl. auch IV/4, GA, § 77, bes. 189–219. Zur Lichtelehre Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis*, München 1976, 286–310; H. Berkhof/H.-J. Kraus, *Karl Barths Lichtelehre* (ThSt 123), Zürich 1978; E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, in: A. Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus* (FS W. Weischedel), Darmstadt 1975, 419–440.

84 IV/4, 156, 22 ff.

85 Sachlich entspricht dies übrigens der *abrenuntiatio diaboli* im Taufritus und stimmt zugleich mit der I. Barmer These überein, die § 69 der KD als Leitsatz voransteht.

86 Der Ausdruck »ethisch« ist durchaus problematisch, weil er zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Wenn Barth »Ethik« als integralen Teil der Dogmatik bzw. Dogmatik *als* Ethik jeweils am Ende der großen Lehrstücke konzentriert vorträgt (vgl. Jüngel [Anm. 5], 14), dann ist »Ethik« die Chiffre für den Sachverhalt, daß die göttliche Gnade die Antwort des Menschen dringlich werden läßt. Ethik ist aber alles andere als Inbegriff der Weisungen, die diese Antwort begründen, sondern Unterweisung hinsichtlich der erfinderischen Entdeckung von Möglichkeiten, wie man das »Geschenk der Freiheit« im Alltag nüchtern zur Geltung bringen kann. Ethik in Barths Sinn formuliert keine Normen, sondern destruiert sie; sie ist Einweisung in den Gebrauch geschöpflicher Freiheit und insofern im emphatischen Sinn Verantwortungsethik. Eine nähere Begründung dieser These findet sich in meinem noch unveröffentlichten Aufsatz: *Reich und Geschichte. »Eschatologie und Frieden« im Zusammenhang der Theologie Karl Barths*. Vgl. zum »ethischen« Sinn der Zeugenschaft und des menschlichen Tuns IV/4, 116, 24 ff; 123, 17; 223, 17 f u. ö.

87 IV/4, 116, 36 ff.

Unter einer »sakramentalistischen« Deutung der Taufe versteht Barth in KD IV/4 ihre Auffassung als eines wirksamen Gnadenmittels, wie er sie selbst früher gelegentlich vertreten hat. Danach konnte er mit Thomas von Aquin sagen: *Sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*⁸⁸, oder sich der Formulierung von CA 13 bedienen: *Sacramenta instituta sunt . . . ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita*⁸⁹. Dieses Verständnis eines wirksamen Gnadenmittels tritt im Gange der KD zunehmend zurück, bis es schließlich in der Tauflehre definitiv verabschiedet wird zugunsten des einen und einzigen Ereignisses, das die Bezeichnung eines *mysterion*, eines *sacramentum*, tatsächlich verlangt: das »Sakrament« der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes«⁹⁰. Diese Entwicklung im Denken Barths angemessen zu rekonstruieren, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen⁹¹; hier sei nur darauf hingewiesen, daß Barth in IV/4 die einschlägigen neutestamentlichen Belege für die Annahme, die Taufe könne und müsse als ein Gnadenmittel im überlieferten Sinne des Wortes »Sakrament« angesehen werden, sorgfältig exegesiert mit dem Resultat, daß der Taufhandlung schwerlich ein sakramentaler Sinn zuerkannt werden kann.

Diese zentrale These Barths hat verständlicherweise erheblichen Widerspruch hervorgerufen. Ich vermute aber, daß eine nähere Prüfung des Pro und Contra im wesentlichen auf terminologische Differenzen und Mißverständnisse führt, deren harter Kern dann freilich sowohl bei Barth wie bei seinen Kritikern im Bereich ungeklärter metaphysischer Voraussetzungen ihres Sprechens liegen dürfte. Wenn Barth

88 STh III, q. 60, art. 2.

89 BSLK 68, 2 ff. Beide Stellen bei Barth zitiert I/2, 249, 41 ff. Vgl. auch die spätscholastische Definition: »sacramentum est signum gratiae efficax et certum« bei G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum IV*, dist. 1 q. 1 a. 1A.

90 IV/4, 112, 37 f. – Auch Luther hat in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Sakramentslehre nicht nur die Zahl der Sakramente reduziert, sondern es für biblisch angemessen gehalten, »von einem einzigen Sakrament und drei sakramentalen Zeichen zu reden«; so Ebeling (Anm. 17), 305; ebd. der Hinweis auf Luthers Satz: *Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus* (WA 6, 86, 7 f.; bei Ebeling Anm. 16).

91 Vgl. aber E. Jüngel, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: Viering (Anm. 5), 25–43; sowie, vor Erscheinen von IV/4, ders., Das Sakrament – was ist das?, in: *EvTh* 26, 1966, 320–336. Dazu vgl. Barths Brief an Jüngel, in: Karl Barth, Briefe 1961–1968 (Anm. 14), 306 f.

beispielsweise im Blick auf Tit 3,5 ein »instrumental-kausatives« Verständnis des »Bades der Wiedergeburt« als »sakramental« ablehnt und statt dessen ausschließlich die Ausgießung des Heiligen Geistes als maßgeblich herausstellt, dann muß man wohl fragen, ob dieser Gegensatz nicht doch weniger im Text zu finden ist als vielmehr vom Ausleger hineingelegt wird⁹². Ebenso kann man im Blick auf E. Dinklers Untersuchungen, die Barths Exegesen der wohl gründlichsten Kritik unterziehen⁹³, die Frage stellen, ob nicht auch hier Interpretamente in Anspruch genommen werden, die die biblischen Schriften eben nicht von sich aus hergeben, wenn z. B. davon gesprochen wird, die Taufe eröffne »eine neue ontische Wirklichkeit, die nicht abgestreift werden kann«⁹⁴.

Es ist unmöglich, hier die einzelnen Argumente hüben und drüben einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Relativ leicht ließe sich zeigen, daß Barths Gegenüberstellung von Geisttaufe und Wassertaufe die *Funktion* hat⁹⁵, einem sogenannten »magischen« Verständnis der Taufe zu wehren, wonach eine menschliche (bzw. priesterliche) Handlung unzweifelhaft, unfehlbar und unverlierbar göttliches Heil persönlich zueignet. Diese Intention teilt z. B. auch Dinkler, aber damit laufen beide bei ihrem einstigen (tatsächlichen oder vermeintlichen) Gegner, der römischen Sakramentstheologie, längst offene Türen ein⁹⁶. Wenn andererseits Dinkler betont, daß die Taufe »ein Geschehens- und nicht ein Erkenntnisakt« sei⁹⁷, so könnte hierin nur ein Gegensatz zu Barth erblickt werden, wenn man dessen Begriff »tāti-

92 IV/4, 125 f.

93 Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: Vierung (Anm. 5), 60–153. Die Barth'sche Exegese findet dagegen mehr Zustimmung bei Schlüter (Anm. 5), 161–248; sowie für das Verständnis bes. von Röm 6 bei H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, Göttingen 1970, 194–217. Thyen schreibt beispielsweise: »Die Teilhabe an Christus geschieht allein *ek pisteós* nicht *dia tou baptismatos* (Röm 5,1). Man darf die Taufe nicht aus dem Sachzwang des zeitgenössischen Mysteriendenkens sakramental aufladen, sondern muß sie umgekehrt vom Glaubensdenken des Paulus her kritisch interpretieren.« (203) Vgl. im einzelnen die exegetische Prüfung oben bei Kap. II.1.

94 A. a. O., 141, ebd., 144, ist mir die im Blick auf 1Kor 5,5 behauptete »objektive Wirkung der Taufe in der *pneuma*-Gabe« vollends unbegreiflich.

95 Zur Problematik dieses Kontrastes vgl. bes. Jüngel (Anm. 5), 27 ff, der ebenfalls die Funktion unterstreicht und die Wortwahl kritisiert.

96 Vgl. etwa W. Kasper, Glaube und Taufe, in: ders. (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 129–159.

97 Dinkler (Anm. 93), 152.

ger Erkenntnis«⁹⁸ rein kognitiv mißverstehen würde. Ähnliche Fehlauffassungen, besonders auch im Blick auf Wort und Sache der »Ethik«, ließen sich vermutlich mit etwas Geduld einigermaßen befriedigend aufklären.

Jenseits der mir bekannten Gegensätze im Verständnis des Sakraments vermute ich indes einen heimlichen Ursprung dieser Kontroversen an ganz anderer Stelle, nämlich an einem Ort, der sich im »modernen« Christentum (als könne es diesen Begriff nach Overbeck noch geben!) als Verschiedenheit frommer Erfahrungen bezeichnen ließe, wenn man darüber überhaupt noch sprechen könnte. Mir hat sich diese Überlegung aufgedrängt, als ein in theologisch eher nüchtern denkender und jeder »Magie« unverdächtig Kollege berichtete, er habe sein ungetauftes Enkelkind im Falle einer gefährlichen Erkrankung eiligst zur Taufe getragen. Blickt man von hier auf Luthers Sakramentsrealismus⁹⁹, dann ist er Ausdruck weniger von rational-theologischen Überzeugungen als Teil einer um ihre Heilsgewißheit ringenden Frömmigkeit, für welche das *verbum visibile* ebenso unverdiente Gnade wie tiefstes Bedürfnis war. Wer will hier Göttliches und Menschliches scheiden?! Und ebenso steht hinter Barths Anti-Sakramentalismus ein frommes Pathos, welches mit seiner zunehmend religionslosen Gegenwart solidarisch ist und deshalb gar nicht anders kann als den freien Gehorsam der »Verantwortlichkeitstaufe«¹⁰⁰ zu preisen.

Im Verhältnis zu seinen Kritikern muß man Barth freilich entschieden zugute halten, daß er seine Position und ihre Prämissen ruhig, offen, präzise, durchsichtig und im durchdachten Zusammenhang einer regulären Dogmatik¹⁰¹ vorgetragen hat, ohne darüber in Aufregung und Polemik zu geraten oder die Apologie bestehender Bräuche und Ordnungen zum heimlichen Leitfaden der Argumentation werden zu lassen. Der gemeinchristlichen Kindertauflehre römischer wie reformatorischer Herkunft jedenfalls wirft er bekanntlich die Legitimation eines kirchengeschichtlichen »*factum brutum*«¹⁰² vor; sie sei insofern

98 S. oben bei Anm. 39.

99 Vgl. die Beispiele in Kap. II.3.

100 IV/4, 208, 19. Vgl. schon K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (ThSt 14), Zollikon-Zürich 1943 (= *1953), 26 u. 28. Daß Barth selbst nicht nur eine nicht beliebige Relation zwischen *Tauflehren* und kirchlichen *Sozialgestalten* sieht (IV/4, 149, 25 ff; 181, 32 ff; 185 f; 194, 5 ff; u. ö.), sondern auch zwischen *Lehre* und *Frömmigkeit*, deutet er wenigstens einmal kurz an: IV/4, 155, 2 ff.

101 Diesen Terminus erläutert Barth I/1, 292–305.

102 IV/4, 182, 1.

»theologia ex eventu«¹⁰³, die unter dem Gesetz »stat pro ratione voluntas«¹⁰⁴ stehe. Die unübersehbaren Widersprüche, in die sich diese Positionen oft verwickeln, kann man in der Regel auf zwei widerstrebende Interessen zurückführen, einerseits der Erkenntnis und Heilsgewißheit des Glaubens (*cognitio, certitudo*) aufgrund der unerschütterlichen göttlichen Verheißung (*promissio*) zu dienen¹⁰⁵, andererseits aber auch jedes »magisch-sakramentalistische« Mißverständnis (*medium salutis ex opere operato*) vermeiden zu wollen¹⁰⁶. Barth würde trocken entgegnen: es steht nirgends in der Heiligen Schrift, daß göttliche Gnade und Verheißung ausgerechnet des Taufwassers für unmündige Kinder bedürfen; seine Kritiker können antworten: die Schrift verwehrt nicht die kirchliche Praxis, ein sichtbares Zeichen für die Wirklichkeit der Geisttaufe dem Glauben zu seiner Stärkung vor Augen zu stellen.

Man könnte versucht sein, eine Brücke zu bauen, indem man die Taufe als »Sakrament des Glaubens« bestimmt. Dieser ehrwürdige Begriff findet sich nicht nur bei Augustinus, Tertullian, Ambrosius oder in der Lehre des Tridentinums¹⁰⁷, sondern er scheint auch gegenwärtig ökumenisch rezipierbar zu sein¹⁰⁸. Dennoch ist zu warnen vor

103 IV/4, 197, 25.

104 IV/4, 197, 27. – Die Wendung geht auf den in der Spätscholastik gelegentlich zitierten antiken Satiriker Juvenal zurück: *Sic volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas* (Nachweise u. a. bei H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 90 f). C. Schmitt hat im letzten Satz seines Buches »Politische Theologie II« (Berlin 1970) diese Sentenz weitergebildet, wenn er schreibt: »stat pro ratione libertas, et Novitas pro Libertate« (126).

105 Vgl. IV/4, 188–192, zu Luther und Calvin.

106 Die Unausgeglichenheit, vielleicht sogar Unausgleichbarkeit macht spätestens die kirchliche Praxis deutlich, wenn einerseits die Heilsnotwendigkeit und unbezweifelbare Wirksamkeit der (Kinder-)Taufe postuliert wird, andererseits mit Taufverweigerung als Maßnahme der Kirchenzucht gedroht wird für den Fall, daß eine »christliche Erziehung« (weiß man so sicher, was das ist??) nicht gewährleistet ist; so z. B. E. Volk (Anm. 4), 378 f. G. Bauer hat darum völlig folgerichtig gefragt: »Warum kann man – offenbar ohne Schaden für das Heil der Kinder – die Taufe aufschieben, wenn die Eltern nicht glauben, nicht aber, wenn sie glauben?« (Die Evangelische Kirche in Deutschland vor der Tauffrage, in: *Pastoraltheologie* 57, 1968, 387–396 [389]).

107 Nachweise bei Kasper (Anm. 96), 147 f.

108 Vgl. das Dokument »Evangelium – Sakramente – Amt« eines ökumenischen Arbeitskreises (des früheren Jaeger-Stählin-Kreises), in: *Herder-Korrespondenz* 33, 1979, 306–309: »Grundlegend für die Zugehörigkeit zur Kirche und für die Einheit der Kirche ist die Taufe. Sie ist in besonderer Weise Sakrament des Glaubens. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe begründet eine fundamentale, wenngleich noch nicht volle

derartigen oft voreiligen Einigungsformeln, denn es kann erwartet werden, daß die unerledigten Streitpunkte alsbald an anderer Stelle erneut aufbrechen; im Falle des »Sakraments des Glaubens« wären vermutlich sogleich das Glaubensverständnis und die Frage der damit verknüpften Kircheng Zugehörigkeit umstritten. – Wir wenden uns nun abschließend dieser letzteren Frage zu.

4.5 Taufe und die Ordnung der Kircheng Zugehörigkeit

»Es kann auch Einer glauben, wenn er gleich nicht getauft ist, denn die Taufe ist nicht mehr als ein äußerliches Zeichen, das uns der göttlichen Verheißung ermahnen soll. Kann man sie haben, so ist es gut, so nehme man sie, denn Niemand soll sie verachten. Wenn man sie aber nicht haben könnte, oder Einem versagt würde, so ist er dennoch nicht verdammt, wenn er nur dem Evangelium glaubt. Denn wo das Evangelium ist, da ist auch Taufe und Alles, was ein Christenmensch bedarf, denn die Verdammnis folgt keiner Sünde nach, allein dem Unglauben.«

Diese Worte aus Luthers Invokavit-Predigten von 1522¹⁰⁹ zitiert Barth im Zusammenhang mit der heiklen Frage, »ob Einer nicht, auch ohne sich taufen zu lassen und getauft zu werden, in vollgültigem Sinn ein Christ werden, sein und heißen könne?«¹¹⁰ Diese Frage ist nur schwer zu beantworten, auch wenn man sich in der Lage oder genötigt sieht, der Taufe eine *necessitas medii salutis* zuzuschreiben. Wie aber, wenn sie nur (nur?, fragt Barth¹¹¹) menschliche Tatantwort ist? Ist sie dann nicht eher verzichtbar? Die Frage verschärft sich, wenn man aus den schon dargelegten Gründen nicht umhin kommt zu lehren, daß der biblisch bezeugte universale Heilswille Gottes die von Menschen gezogenen oder vermeintlich erkannten Grenzen der Kirche überschreitet. Man bedenke, daß sogar das II. Vaticanum in seiner

Kirchengemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen« (308). Die »Taufe als Band der Einheit« betonen auch die sog. Accra-Thesen des ÖRK; vgl. G. Müller-Fahrenholz (Hg.), Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt, Frankfurt 1977, 7 (Sonderdruck aus ÖR, Bh. 27); sowie die sog. Lima-Thesen »Taufe, Eucharistie und Amt«, Frankfurt/M.–Paderborn 1982, 10. Zum Verständnis der Taufe im Gespräch mit der russischen Orthodoxie vgl. das Studienheft »Taufe – Neues Leben – Dienst« (Anm. 69).

109 WA 10 III, 142, 18.

110 IV/4, 170, 37 f.

111 IV/4, 171, 43.

dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« gelehrt hat, daß die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche verwirklicht ist in der katholischen Kirche (subsistit in ecclesia catholica), daß aber zahlreiche Elemente der Heiligung und Wahrheit auch außerhalb ihres Gefüges zu finden sind (elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur)¹¹².

Barth hat in IV/1 (§ 62,2) im Zusammenhang der Behandlung des der Kirche zukommenden Prädikats der Heiligkeit die Frage der Zugehörigkeit bzw. der Mitgliedschaft kurz gestreift und sich dabei sowohl gegen eine sakramentalistische wie eine moralistische, in jedem Falle somit menschliche Abgrenzung der congregatio sanctorum ausgesprochen¹¹³. Weder ist die Zahl der wahren Christen identisch mit der der getauften noch mit der Zahl derer, die ein bestimmtes »frommes« Verhalten an den Tag legen. Wahre Christen werden allein geistlich erkannt; sie waren, sind und werden sein diejenigen in der Kirche versammelten Menschen, »die der Herr dazu erwählt, durch sein Wort berufen und durch seinen Geist dazu gemacht hat«¹¹⁴. Diese Unanschaulichkeit der Schar der wahren Christen läßt es der sichtbaren Gemeinde verboten sein, »nach Maßgabe menschlichen Erkennens und Urteilens in menschlicher Entschließung darüber zu befinden, wen und welche sie als ihr sichtbar Angehörige aufnehmen und anerkennen oder aber nicht anerkennen, bzw. wieder ausschließen muß und will.«¹¹⁵ Es mag erforderlich sein, menschliche Regeln der Zugehörigkeit aufzustellen; nicht aber kann es Sache des Kirchen-

112 Lumen gentium 8,2 (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna³1972, 854). Vgl. dazu Y. Congar, Veränderung des Begriffs »Zugehörigkeit zur Kirche« (1976), in: P. Meinhold (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 279–291 (282). Zum Verständnis der Kirchengliedschaft in der alten Kirche vgl. oben Kap. II.2.1, 129 ff, sowie L. Voronov, Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche im Blick auf den Stand des Ungetauften (nach der Lehre der Kirchenväter bis zum 4./5. Jahrhundert), in: Taufe – Neues Leben – Dienst (Anm. 69), 79–90.

113 IV/1, 777.

114 IV/1, 778, 11 f. Vgl. auch Luthers Einsicht: »denn die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heyszen« (Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 251, 35).

115 IV/1, 779, 34 ff. – Demgegenüber kennt CA 28 die Möglichkeit eines Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft: »impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.« (BSLK 124, 31). Apol. 28 zählt ebenfalls die Exkommunikation zu den Möglichkeiten der geistlichen Jurisdiktionsgewalt (potestas iurisdictionis, hoc est, auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus, et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem« – BSLK 400, 13).

rechts bzw. der Kirchenzucht sein, »darüber zu entscheiden, welche anderen Menschen Glieder am Leibe Jesu Christi und also wahre Christen und also Heilige seien oder nicht.«¹¹⁶

Nimmt man diese Ausführungen zusammen mit denen über die »grenzenlose Offenheit« des Gottesvolkes, wie sie in den Darstellungen von Erwählung und Berufung ausgesprochen sind, dann möchte es scheinen, als gäbe es hier überhaupt keine trennscharfen Merkmale der Kircheng Zugehörigkeit mehr. Bestätigt sich damit an einem konkreten Problem, was M. Honecker grundsätzlich kritisch zu Barths Ekklesiologie eingewandt hat, daß nämlich in ihr eine Tendenz zu beobachten sei, »die empirische Wirklichkeit der Kirche in der christologischen Wirklichkeit apriorisch zu begründen und aufzuheben«, und insofern »darin eine Vernachlässigung der durch die soziale und kulturelle Geschichte der Kirche gestellten Probleme angelegt ist«¹¹⁷? Betrachtet man nun allerdings im Lichte dieser Kritik die, freilich spärlichen, Stellen in Barths Tauflehre, an denen über Gliedschaft oder Kircheng Zugehörigkeit – die Begrifflichkeit ist fließend! – gehandelt wird, dann läßt sich zeigen, daß die Frage Honeckers anders gestellt werden müßte. Auszugehen ist hier von der Tatsache, daß Barth zunächst ganz schlicht und unproblematisiert voraussetzt, daß Mitglied der sichtbaren Gemeinde Jesu Christi wird, wer die Taufe (begehrt und) empfängt¹¹⁸, und daß die christliche Gemeinde grundsätzlich Taufgemeinschaft ist¹¹⁹. Es ist ferner daran zu erinnern, daß in der Versöhnungslehre von der Macht und dem Wirken des Heiligen Geistes immer *zuerst* im Blick auf die Gemeinde und danach hinsichtlich der Wirkung und Folgen im Leben des Christen die Rede ist¹²⁰. Täufling und Gemeinde gehören freilich untrennbar zusammen, und in jeder Taufe vollzieht nicht nur der Täufling eine Umkehr, sondern in Solidarität mit ihm läßt sich auch die Gemeinde immer neu zur

116 IV/1, 779, 43 ff.

117 Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, München 1963, 202. Honecker schließt sich hier überwiegend der Barth-Kritik bei H. Dombois, Ordnung und Unordnung der Kirche, Kassel 1955, bes. 90 ff, an.

118 IV/1, 776, 4 ff; vgl. auch K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, I. (und einziger) Band, München 1927, 299 ff; I/2, 412, 37; II/2, 721, 3 ff; III/4, 561 ff.

119 IV/2 (§ 67,2), 794, 7–795, 36. Von hier aus muß Barth die Wiedertaufe ablehnen; es gibt keine unwirksame Taufe, die von der christlichen Gemeinde vollzogen wird, sondern nur eine unordentliche oder verdunkelte. Vgl. dazu Briefe (Anm. 91), 301 f; und IV/4, 208, 13 ff.

120 Vgl. oben bei Anm. 32 und 52.

Umkehr rufen¹²¹. »Ein Menschenleben mündet in der Taufhandlung in das Leben der Gemeinde: nicht um in ihm unter- und seiner Besonderheit verlustig zu gehen, sondern um in seiner ganzen Besonderheit das Leben eines ihrer Glieder zu werden.«¹²² Im Blick auf das Ziel aber, daß jemand wirkliches, und das heißt tätig erkennendes Glied der Gemeinde werden kann, das an ihrer Sammlung, Erbauung und Sendung verantwortlich teilnimmt¹²³, hält Barth die von ihm gelegentlich so genannte »Schlaftaufe« für eine ausgesprochen schlechte (menschliche) Ordnung, weil sie die Größe des Geschenkes Gottes, einen Menschen in seinen Dienst zu nehmen und als Mitarbeiter zu beanspruchen, gerade nicht in rechter Weise ans Licht und zum Leuchten bringt. Um dieser Würde der Taufe willen kritisiert Barth die gegebene Taufpraxis und vor allem deren Begründung und Rechtfertigung in biblischer Exegese, historischer Vergewisserung und dogmatischer Lehrbildung.

Im Blick auf Honeckers Fragestellung ist daher festzustellen, daß Barths *Dogmatik als Ethik* hier wie sonst vor allem *kritische Funktion* hat¹²⁴. Sie entwickelt keine positiven, womöglich überzeitliche Geltung beanspruchenden Normen. Sie will verstanden sein als *kritische Unterweisung*, wie die Fülle der Gnade erkannt und ins tätige Leben der Gemeinde und des Einzelnen gezogen werden kann, aber sie weigert sich stets und grundsätzlich, zu *positiver Weisung* überzugehen¹²⁵. Das gilt sowohl für die ethischen Konzentrationen der Dog-

121 IV/4, 158 ff. Weil es danach kein »Privatchristentum« geben kann, gehört die Taufe in den Gemeindegottesdienst.

122 IV/4, 164, 47 ff. Über die Taufe hinaus bedarf es nach Barth deshalb keiner besonderen weiteren »Konsekrationen« oder »Ordinationen« zur Wahrnehmung eines bestimmten Charismas und zur Teilnahme an Leben und Sendung der Kirche: IV/4, 163 f; 221, 10 ff. Die Notwendigkeit kirchlicher Hierarchie als einer *theologisch* begründeten Ordnung der Gemeinde und ein hochkirchliches Amtsverständnis sind auf der Basis der Barth'schen *kirchlichen* Dogmatik nicht zu legitimieren. Umgekehrt ist auch ein Petrusamt – als *servus servorum Dei* – neben den besonderen Funktionen von Diakonen, Diakonissen, Ältesten, Bischöfen usw. – durchaus legitim als gute kirchliche, d. h. menschlich frei verantwortete, Ordnung (ebd.). Vgl. Luther: ». . . was aus der tauff krochen ist, das mag sich rumen, daß es schon priester, Bischof und Bapst geweyhet sei, ob wol nicht einem yglichen zympt, solch ampt zu üben.« (An den christlichen Adel, 1520, WA 6, 408, 11).

123 IV/4, 220, 33 ff.

124 Ein anschaulich-ironisches Beispiel dafür gibt Barth in IV/1 mit der Gegenüberstellung der Verfassung der evangelisch-reformierten Kirche von Basel-Stadt von 1911 und des Bekenntnisses der Batak-Kirche auf Sumatra von 1951 (788 f).

125 Vgl. IV/4 (GA), 51 f.

matik als auch für ihre ekklesiologischen Darlegungen. Diese primär kritische Bewegung läßt sich im Bereich aller ethischen Konzentrationen der KD nachweisen. Barth ist in der Wahrung der dem Dogmatiker als Lehrer der Kirche¹²⁶ gebotenen Zurückhaltung soweit gegangen, daß er im Abdruck seiner 1943 in Gwatt vorgetragenen Lehre von der Taufe seine dort unterbreiteten praktischen Vorschläge ausgeklammert hat¹²⁷. Dieser Zurückhaltung entspricht die Tatsache, daß Barth mit voller Absicht seiner in KD IV/2 (§ 67,4) vorgelegten theologischen Grundlegung des Kirchenrechts eine positiv-rechtliche Entfaltung verweigert hat, weil nach seiner Überzeugung positives Kirchenrecht durchgehend menschliches Werk ist¹²⁸, das nicht zwingend aus den biblischen Schriften, womöglich mit dem Anspruch eines geoffenbarten *ius divinum*, abgeleitet werden kann, sondern aus der freien Verantwortung der Gemeinde für die ihr eigentümliche Ordnung entwickelt, eingehalten und je und dann verändert werden muß. Als *ius humanum* hat dieses Recht seinen Ursprung in der Tatsache, daß die Gemeinde berufen ist, nicht irgendwelchen Herrschaften und ihren Gesetzen sich zu unterwerfen, sondern ihrem einen Herrn zu dienen, so daß die Christokratie, die in der Gemeinde bekannte Herrschaft Jesu Christi, das einzige Grundrecht, ja, das *ius divinum* selbst ist¹²⁹.

126 »Die Theologie kann und darf die Kirche nur *beraten* wollen.« IV/4, 213, 35 f.

127 Barth (Anm. 100), 40. Der dort unterdrückte Passus wurde erst 1949 im Blick auf die von Barth ausgelöste Diskussion von E. Wolf veröffentlicht: EvTh 9, 1949/50, 187–189. – Einen praktischen Vorschlag Barths für ein liturgisches Taufformular findet man in: Briefe (Anm. 91), 47.

128 Weil für Barth auch das Bekenntnis – wie die Wassertaufe – menschliches Werk ist, das in freiem Gehorsam verantwortlich getan sein will (vgl. meinen Anm. 51 genannten Aufsatz), kann »bekenndendes Kirchenrecht« nur *ius humanum* sein (IV/2, 808, 36).

129 IV/2, 808, 10 ff. Innerhalb der protestantischen Theologie gibt es in den nun wirklich nicht unwichtigen Fragen der Begründung, des Umfangs und der Geltung eines *ius divinum* keine konsensfähigen Lehren; vgl. nur Erik Wolf, Art. *Ius divinum*, in: RGG³ III (1959), 1074–1076. – Im Sinne einer sehr weitgehenden Gestaltungsfreiheit durch die Gemeinschaft der Glaubenden und nicht durch die Kirche als »Heilsanstalt« interpretiert auch W. Joest die einschlägigen Bekenntnisaussagen: Die ekklesiologischen Grundaussagen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisse und ihre Relevanz für die Kirche in der heutigen Gesellschaft, in: Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute, hg. von W. Lohff/L. Mohaupt, Hamburg 1977, 70–84. – Vgl. ferner bes. die Aussagen von CA 28 über die Bräuche und Zeremonien in der Kirche.

Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich nun freilich hinsichtlich der Taufordnung eine bemerkenswerte Aporie, die auf den ersten Blick Honeckers Einwände zu bestätigen scheint, deren Auflösung aber zugleich eine charakteristische Antwort Barths erkennen läßt. Die Aporie besteht darin, daß einerseits in den Umkreis der von der Gemeinde als *ius humanum* zu gestaltenden Ordnungen unabdingbar auch die Frage gehört, welches »die Erfordernisse zum Empfang der Taufe *und also* (sic!, W. L.) zur Aufnahme in die Gemeinde sind«¹³⁰, daß es aber andererseits aufgrund der unaufhebbaren Freiheit und Souveränität der göttlichen Gnade unmöglich ist, aus der Schar der Getauften, die ja immer ein *corpus permixtum* bleiben wird¹³¹, die wahrhaft Glaubenden auszugrenzen, welche zweifelsfrei geistlich kompetent wären, eine Taufordnung zu geben. Da ferner nach Barths Überzeugung die christliche Gemeinde diese Kompetenz nicht delegieren darf – etwa im Sinne des alten *ius circa sacra* der christlichen Obrigkeit¹³² –, findet sie sich in der aporetischen Lage, für einen Sachverhalt, der nach geistlicher Einsicht ihrer Verfügung entzogen und insofern nicht normierbar ist, eine Ordnung aufstellen zu müssen. Daß Kirche wirklich geschieht, erschließt sich nur dem Glauben; von außen betrachtet bleibt sie bis zum Jüngsten Tage eine Mischung von *confusio hominum* und *providentia Dei*. Ist damit die Unmöglichkeit einer verlässlichen irdischen Ordnung des geschichtlichen Bestandes der Kirche auf der Basis dieser theologischen Lehre erwiesen¹³³?

Barths – freilich nur knappe – Auskunft zu diesen Schwierigkeiten wirft nun ein bezeichnendes Licht auf sein Verständnis von Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Für ihn ist nämlich die Taufe der Gemeinde auf den Namen ihres Herrn, von welcher alle ihre Glieder herkommen, nicht nur die Berufung zum Gottesdienst als dem »ursprünglichen Sitz« des Kirchenrechtes¹³⁴, sondern auch die Eröffnung eines

130 IV/2, 804, 30.

131 S. oben bei Anm. 109 ff.

132 IV/2, 779, 4 ff, plädiert Barth für eine strikte Trennung von Staatskirchenrecht und Kirchenrecht: »Staatskirchenrecht kann nie Kirchenrecht werden oder sein wollen oder als solches von der Kirche übernommen und anerkannt werden. Staatskirchenrechtliche Sätze gehören also nie und nimmer in eine Kirchenverfassung oder Kirchenordnung . . .« (779, 18 ff).

133 So Honecker (Anm. 117), 197.

134 IV/2, 787, 40. Barth spricht hier auch vom *liturgischen Recht*. Auch wenn er in mancher Hinsicht andere Wege gegangen ist als Barth, hat H. Dombois hier mit seinem »Recht der Gnade« eingesetzt.

besonderen *Vertrauens*, das in der Gemeinde Jeder zum Anderen aufgrund der Taufe fassen darf¹³⁵. Wie immer man von der Taufe theologisch sprechen und lehren mag, darf sie als ein unverlierbares Band des Vertrauens gelten, das die Glieder der Gemeinde verbindet und auf das ein jeder den anderen ansprechen kann. Hier, in der Taufe als dem sichtbar-unsichtbaren Akt und Ort des Ereignisses der Begründung christlichen Lebens¹³⁶ sind sowohl die Kirchenzugehörigkeit wie die Möglichkeit eines Kirchenrechtes als *ius humanum* beschlossen:

»Auf diesem Vertrauen beruhen nun wiederum alle kirchlichen Rechtssätze. In der Gemeinde trauen es sich Menschen zu, der Fragwürdigkeit alles menschlichen Suchens und Findens zum Trotz, zum Suchen und Finden solcher Sätze berufen und fähig zu sein. Schon ihre Aufstellung und Formulierung geschieht also in diesem Vertrauen, könnte ohne dieses nicht geschehen. Und in der Gemeinde traut man es einander zu, daß die so gesuchten und gefundenen Sätze allen und jedem gegenüber Autorität genug haben werden, um sich durchzusetzen, um von ihnen respektiert zu werden. Auch bei ihrer Anwendung kann und wird also nur an dieses Vertrauen appelliert werden. Das bedeutet negativ: die Kompetenz zur Aufrichtung von Kirchenrecht ist (im Unterschied zu dem alles anderen Rechtes) grundsätzlich *nicht aufweisbar*, weil ja alle etwa in Frage kommenden Bestimmungen über die Kompetenz dazu (etwa über die Legitimierung der Gemeindeversammlung oder die ihrer Vertreter oder anderer dazu beauftragter Personen) selber nur im Vertrauen darauf getroffen sein können, daß jene vielen oder diese wenigen sie von ihrer Taufe her haben möchten. Und so sind kirchenrechtliche Bestimmungen (wieder im Unterschied zu denen allen anderen Rechtes) grundsätzlich nicht erzwingbar, weil auch die größte Strenge, in der sie geltend zu machen sind, doch nur in der höchsten Dringlichkeit bestehen kann, in der sie eben das Vertrauen und so den Gehorsam derer in

135 IV/2, 801, 32 ff.

136 So die Bestimmung der (Geist-) Taufe in IV/4, 33, 26 f. Es ist hier bemerkenswert, daß Barth an den von mir interpretierten Stellen zur Taufe in der Versöhnungslehre *vor* IV/4 immer ohne die Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe auskommt. Darum meine ich, daß man in dieser Terminologie sinnvollerweise nicht mehr als die Unterstreichung des sachlichen Skopus der Barth'schen Tauflehre sehen sollte, ihr aber keine besondere systematische Bedeutung abzugewinnen versuchen sollte. Barth ist sich klar, eine gewisse exegetische Freiheit in Anspruch genommen zu haben (IV/4, 33, 39). Zu deren neuerer exegetischer Beurteilung vgl. Gerhard Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981, 60–72.

Anspruch nehmen, die durch sie betroffen sind. Außerhalb der gemeinsamen Erinnerung an die Taufe und also außerhalb dieses gegenseitigen Vertrauens kann rechtes Kirchenrecht weder entstehen noch gehandhabt werden. Wogegen eben dieses in der Taufe begründete Vertrauen seiner Entstehung und seiner Handhabung – weit entfernt davon, daß es sie hindern würde – eine geistliche Kraft gibt, wie sie kein anderes, kein weltliches Recht haben kann.«¹³⁷

Hier zeigt sich in nuce Barths kritischer Begriff eines wahrhaft evangelischen Kirchenrechts. Die Dogmatik kann nicht mehr tun, als diesen Begriff so präzise und in sich reich wie möglich zu bestimmen und der Kirche als Hilfe zur Beratung und Urteilsfindung vorzulegen. Die Entscheidungen aber erfolgen in den Gemeinden selbst, deren Leben keine Dogmatik bevormunden darf. Ebenso hat Barth auch dringend davon abgeraten, die Frage der rechten evangelischen Taufordnung nun zur »Sache einer individuellen Gewissensentscheidung« zu machen, und statt dessen ganz unpräventiös dazu aufgefordert, »sich zunächst in einzelnen Gemeinden als solchen in Seelsorge, Unterricht, Predigt und offener Aussprache um ein besseres Verständnis der Ordnung der Taufe und schließlich um eine Einigung hinsichtlich ihrer Wiederherstellung zu bemühen«¹³⁸. Jede Erneuerung der kirchlichen Taufpraxis und -ordnung hängt ja davon ab, daß es lebendige Gemeinden gibt, die, weil sie aufgrund der Predigt des Evangeliums die Taufe so hoch schätzen, gar nicht anders können, als nunmehr besonders sorgfältig und verantwortlich mit dem Taufwasser umzugehen. Ergreift diese Einsicht die Gemeinden nicht, dann werden Dogmatiker wie Kirchenreformer sich vergeblich bemühen. »Darumb soll man keyn neüwkeyt auffrichten, das Euangelium sey dann durch und durch geprediget und erkant, wie euch geschehen ist.«¹³⁹

137 IV/2, 801, 36–802, 7.

138 So in der ursprünglich nicht abgedruckten Passage der in Gwatt 1943 vorgetragenen Tauflehre, s. oben Anm. 127, 188. Übrigens hat auch Luther die Kompetenz der Einzelgemeinde, nicht der Gesamtkirche, zur Bestimmung liturgischer Ordnung betont; vgl. W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. I, Gütersloh 1976, 89; sowie G. Haendler, *Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte*, Stuttgart (= Berlin/DDR) 1979, bes. 35–42.

139 Luther, *Invokavitpredigten*, WA 10 III, 45, 3.

Offene Fragen – Zusammenfassender Rückblick

In den vorangehenden Abschnitten wurde in einer bestimmten Perspektive nach der Taufe im Leben der Kirche gefragt. Diese Frage sollte paradigmatisch verfolgt werden. Die Fülle der Taufe im Leben der Kirche reicht allerdings weit über das hinaus, was hier dargestellt werden konnte. So war nicht die Rede von liturgiegeschichtlichen Fragen; ebenfalls kamen die sich wandelnden Gestalten der Frömmigkeit kaum zur Sprache. Schließlich war es uns nicht möglich, den Beitrag der Ostkirchen zu den erörterten Fragen angemessen zu berücksichtigen.

Dennoch wird man sich schwerlich dem Eindruck entziehen können, in welcher Mannigfaltigkeit und Fülle das Taufzeugnis der Kirche in ihrer Geschichte erscheint. Auch wenn hier davon nur unter dem besonderen Blickwinkel des Verhältnisses der Taufe zur Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche die Rede war, so hat sich klar und deutlich ergeben, daß es hier keine uniforme kirchliche Praxis gegeben hat und auch nicht geben kann. Die verschiedenen kulturellen, sozialen, rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen lassen gar keine andere Möglichkeit, als daß die Kirche flexibel darauf reagiert, wie sie es in ihrer Geschichte immer getan hat.

Schon das Neue Testament läßt eine große Spannweite der entsprechenden Gestaltungsformen der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde erkennen. Aber das Verhältnis der Gemeinde zum Leibe Christi ist in sich äußerst spannungsvoll, und alles kommt darauf an, die unverrückbare Vorordnung des Hauptes gegenüber seinen Gliedern festzuhalten, denn »Christus ist auf dem Plan, bevor Kirche wird, und er löst sich nicht in sie auf«¹. Nur im Blick auf Jesus Christus, sein Leiden und Sterben, werden die Glieder der Gemeinde ihrer Zugehörigkeit zu ihm und ihrer Verbundenheit untereinander gewiß, und der stärkste Widerstand gegen ein später sich herausbildendes, nach außen die Grenzen betonendes Verständnis institutioneller Mitgliedschaft geht auf Dauer vielleicht von der Tatsache aus, daß das heilsgeschichtliche Band, das die Christenschar mit Israel verbindet, nach dem Zeugnis der Schrift unlösbar ist². Beider gemeinsame Wur-

1 E. Käsemann, vgl. oben bei Chr. Lienemann-Perrin, 117 f.

2 Es verdient höchste Beachtung, daß K. Barth ausgerechnet in seiner Tauflehre diesen Zusammenhang eingeschärft hat, wenn er sagt: »Die Kirche Jesu Christi existiert in der

zel verbietet es letztlich, die Kirche Jesu Christi mit einer partikularen Taufgemeinschaft zu identifizieren.

Ist der Taufe mithin eine nicht zu überbietende Fülle und Weite der Einladung zum Heil eigen, so ist sie andererseits im Leben der Christen und der Kirche der unverwechselbare und einmalige Ort eines ganz besonderen Geschehens: Jeder Christ kann nur einmal getauft werden, und diese über ihn ergehende Entscheidung ist unwiderrufbar. Von dieser antidonatistischen Grundstellung ist die Kirche nie abgegangen. Da die Taufe das wirksame Gleichzeitig-Werden von Tod und Auferstehung Jesu Christi mit dem Leben eines Menschen ist³, findet der Christ in diesem Ereignis einen einmaligen, unwiderruflichen und unwiederholbaren, befreienden Gnadenzuspruch über sein Leben und Sterben und sein ewiges Heil. Dieses Gottesurteil in der Taufe ist *verbum externum*, das niemand sich selbst sagen kann, und das in jedem Christenleben eine ihm entsprechende Antwort in Bekenntnis und Tat wecken will.

In diesen nur kurz angedeuteten Grundzügen, denen sich natürlich weitere Merkmale hinzufügen ließen, kann man eine weitgehende Übereinstimmung der dargestellten Tauflehren erkennen. Auf dem Hintergrund dieser reichen Tradition wird aber auch der Verlust sichtbar, der in der volksskirchlichen Taufpraxis seit langem offen zutage liegt, der vielen unter uns Not macht und den man doch nicht mit moralischen Anstrengungen wettmachen kann. Dieser Verlust sei abschließend und vorblickend auf den nächsten Teil in vierfacher Hinsicht benannt:

1) Die Praxis der Säuglingstaufe wird von vielen als so bedenklich und arm empfunden, weil sie weder der Größe der Taufgnade noch dem Ernst der Taufverpflichtung entspricht. Das Pathos der Kindertaufkritiker überzeugt darin, daß sie zu Recht beklagen, daß der Getaufte und die taufende Gemeinde gar nicht ermessen (können), welcher Schatz ihnen anvertraut ist.

2) Die gar nicht abzuweisende Heilsnotwendigkeit der Taufe – für Kinder wie Erwachsene und damit für die ganze versammelte Gemeinde – wird zu häufig gesetzlich mißverstanden und nicht als dringliche Einladung angeboten und erfahren, als welche sie wirklich not-

Röm 11, 16 f beschriebenen Einheit, in welcher die Juden der ursprüngliche Stamm, wir »armen Heiden« aber die eingepropften Zweige sind. Wo diese Einheit von der einen oder anderen Seite aufgelöst wird, da wäre sie nicht mehr Kirche Jesu Christi. Das ist der gewaltig erweiterte Horizont, innerhalb dessen jetzt getauft und die Taufe empfangen wird.« KD IV/4, 93, 1 ff.

3 S. oben, 109.

wendig ist. Nicht eine möglichst lückenlose, sondern eine möglichst intensive und bewußte Taufpraxis ist deshalb das Merkmal evangelischer Kirche.

3) Die Taufpraxis ist oft ethisch folgenlos. Aber zum Lob wie zum Ernst der Taufe gehören seit den Tagen der ersten Christen Vergabung und Umkehr. Die Taufe distanziert den Täufling wie die ihn taufende Gemeinde von der Welt, in der sie sich vorfinden. Die Gemeinde bleibt aber ihren Täuflingen zu oft die solidarische Bewegung der Umkehr zu einem neuen Wandel und den Früchten des Glaubens schuldig. Das Sakrament ohne ein neues Tun des Gerechten muß aber verarmen und seine Leuchtkraft verlieren.

4) Die Taufe als Sakrament des Glaubens ist das unlösbare ökumenische Band der Christenheit. Die Taufe begründet das Priestertum aller Gläubigen, und alle Getauften anerkennen sich als Schwestern und Brüder, die in gleicher Weise grundsätzlich die Kompetenz zur Errichtung von kirchlicher Ordnung und kirchlichem Recht haben. Die Taufe ermöglicht das Vertrauen der Christen untereinander, in jedem Mitchristen einen von Christus Begnadeten zu sehen. Es gehört insofern zu den vordringlichen Aufgaben einer evangelischen Christenheit, die als solche nur ökumenisch, d. h. katholisch sein kann, daß sie versucht, die Ökumenizität eines in der Taufe grundgelegten Kirchenrechts, das die Partikularkirchen übergreift, auszuarbeiten. Die Entfaltung der in jeder Taufe angelegten praktischen Konsequenzen für die Rechtsgestalt der Kirche Jesu Christi ist eine wichtige Aufgabe künftiger ökumenischer Bemühungen.