Barths Tauf-Fragment

Autor(en): **Stirnimann, Heinrich**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **15 (1968)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760439

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Heinrich Stirnimann

Barths Tauf-Fragment

KD IV/4 *

Die unvollendete Dogmatik

In seinen Briefen aus der Haft spricht Bonhoeffer zu wiederholten Malen vom Fragmentarischen unserer Existenz. Dieses Fragmentarische verschärft sich durch die unaufhaltsam fortschreitende Spezialisierung. Bezeichnend ist, daß gerade jene Wissenschaften, welche die Zukunft am einschneidendsten zu beeinflussen im Begriffe sind, mit kleinen und kleinsten literarischen Einheiten arbeiten. So wird z. B. das Gros der Forschung in Kernphysik und Kybernetik von Studien vorangetrieben, die sich zumeist auf 8–10 Seiten zusammenfassen lassen. Nicht selten gehen neue Impulse von Untersuchungen aus, deren Resultate auf einer halben Druckseite niedergelegt werden können.

In eine ähnliche Richtung weist die humanwissenschaftliche Forschung. Die Zeit der großen Synthesen eines Max Weber oder Sigmund Freud ist vorbei. Die Soziologie bedient sich des Rasters und des Computors. In der Psychotherapie ist der Begriff der «Schule» nivelliert, die Fachzeitschriften bestehen zum überwiegenden Teil aus einer Reihe von «kasuistischen Beiträgen».

So ist es nicht erstaunlich, daß auch die Theologie – servatis servandis – analoge Symptome aufweist. Voll im Gang ist das Quellenstudium. Hier wird immer noch Beträchtliches geleistet. Jenseits dieser

* Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik. Bd. IV/4 (Fragment) Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich: EVZ-Verlag 1967. xiii–247 S. – Die Zahlen, die ohne weitere Angaben eingeklammert im Text unserer Besprechung stehen, verweisen auf die Seiten dieses Bandes.

Disziplinen herrscht ein essayistischer Stil. Noch gibt es einige hervorragende Autoren, bei denen man deutlich die Konsistenz geschlossener Gedankengänge spürt. Ihre bedeutsamsten Veröffentlichungen aber – wir denken z. B. an Bultmann, Ebeling, Rahner – sind in «Gesammelten Aufsätzen», «Gesammelten Schriften» zu finden. So scheint auch hier die Sache entschieden: das Fragmentarische triumphiert.

Dieser ganzen, weittragenden Entwicklung, so konsequent und unvermeidlich sie auch sein mag, steht jedoch eine, und zwar eine kräftig widersprechende Ausnahme entgegen: Karl Barths «Kirchliche Dogmatik». In den Jahren 1932–67 ist hier ein Werk entstanden, das als Einheit verstanden werden muß. Es umfaßt jetzt 13 Bände in 8° mit einer Gesamtzahl von 8953 Textseiten (mit Vorworten und Registern 9383 Seiten).

Diese «Dogmatik» ist zunächst innerhalb der neueren evangelischen Theologie zu würdigen. Schleiermachers «Sämtliche Werke» (1835–64) füllen 30 Bände. Abteilung I: «Zur Theologie» erstreckt sich jedoch nur auf 11 Bände. Das Hauptwerk, die eigentliche Glaubenslehre, «Der christliche Glaube», das Analogon des 19. Jahrhunderts zur «Kirchlichen Dogmatik», kommt (in seinem allerdings höchst straffen Stil) sogar mit 2 Bänden aus. Ebenso ist Biedermanns «Christliche Dogmatik» (1869) in 2 Bänden zusammengefaßt. Ritschls «Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung» (1880–86) füllt (mit ausgiebigen historischen Teilen) 3 Bände. Brunners «Dogmatik» (1946–60) und Tillichs «Systematische Theologie» (1951–63) umfassen je 3 Bände. Diese vergleichende Bandzählung mag oberflächlich scheinen. Doch wird niemand, der auch nur einige Bände der «Kirchlichen Dogmatik» kennt, bezweifeln, daß in der Breite der Anlage sich nirgends das originale Denken verliert.

Will man den Vergleich auf der extensiven Ebene mit gewissermaßen ebenbürtigen Werken fortsetzen, so muß man schon auf die altprotestantische Orthodoxie zurückgreifen. Wir denken z. B. an den Reformierten Keckermann, dessen «Systema theologicum» (1614) 2 dicke Folio-Bände füllt, und an die 5 Bände der «Selectae disputationes» (1648–69) des ebenfalls reformierten, gelehrten Niederländers Voetius. Noch umfangreichere Werke hinterließen die Hauptvertreter der lutherischen Orthodoxie: Johannes Gerhard: «Loci theologici» (1610–22), 9 Bände, Abraham Calov: «Systema locorum theologicorum» (1655–77), 12 Bände. Zieht man aber den überwiegend tradierenden und kommentierenden Charakter dieser Werke in Betracht, so gerät der Vergleich mit der «Kirchlichen Dogmatik» ins Wanken.

Hinsichtlich der Eigenständigkeit und formalen Geschlossenheit läßt sich das Hauptwerk Karl Barths wohl nur mit den 4 Büchern der «Institutio» Calvins vergleichen. Hier wie dort ist auch im Hintergrund ein «Kirchenkampf» zu spüren. Die Theologie trägt konfessorischen Charakter. Und hier wie dort ist sie bewegt – hier offenkundig, dort mehr verhalten – von einem starken Zug ins Spirituelle. Doch ist trotz aller dieser Parallelen der Unterschied bezüglich des «Sitzes im Leben» unverkennbar. Als Frucht langjähriger, ununterbrochener Lehrtätigkeit [1] ist und bleibt die «Dogmatik» von Karl Barth ein monumentales Opus in der 450jährigen Geschichte protestantischer Theologie.

Sollen wir noch weiter nach Vergleichen Ausschau halten? Etwa in der mittelalterlichen scholastischen Theologie? Barth ist ja auch mit dieser Periode vertraut und gibt uns selber einen Wink. Einen «einführenden Bericht» zu KD I–III nennt er «Compendium», sein Hauptwerk eine «Summa» [2]. Worauf er anspielt, liegt auf der Hand. Barth hat nichts einzuwenden gegen einen Vergleich mit Thomas von Aquin [3]. Und in der Tat ist die «Kirchliche Dogmatik» auch eine Art moderner «Summe». Vor allem, wenn man sie anhand der ausgiebigen Register zu benutzen versteht. Zu allen aktuellen theologischen Fragen finden wir da Nützliches, Brauchbares, Anregendes und Klärendes. Rein umfangmäßig kommt die «Summa» des Aquinaten – ein «Leitfaden für Anfänger», kaum 1/9 der «Opera omnia» – zwar nur knapp an die Hälfte der dreizehnbändigen «Dogmatik» heran [4]. Auffallend aber ist das drastisch ent-

[1] Vgl. dazu die wohl schönste Zusammenfassung «Karl Barth und seine Studenten» bei JÜRGEN FANGMEIER: Erziehung in Zeugenschaft. Karl Barth und die Pädagogik. Zürich: EVZ-Verlag 1964, SS. 293–300, mit den entsprechenden Untertiteln: *a*) der Lehrer, *b*) der Mensch, *c*) der Seelsorger, *d*) der Vater, *e*) der Diener am Worte Gottes.

[2] OTTO WEBER: Karl Barth's Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht in die Bände I/1–III/4. Mit einem Geleitwort von Karl Barth. Neukirchen 1952, S. 7. – Karl Barth spricht auch im Vorwort zu KD IV/4 S. VII vom Unvollendeten seiner «Summe».

[3] Neben Luther und Calvin gehört Thomas mit Augustinus zu den von Barth am häufigsten zitierten Autoren. Auch wäre auf die eingehende Art hinzuweisen, in der sich Barth – vorwiegend in der Gotteslehre – mit Thomas beschäftigt.

[4] Im folgenden die Ergebnisse eines Vergleiches zwischen der Institutio Calvins (nach der kritischen Ausgabe von J. D. Benoit, Paris 1957–63), der Summa von Thomas (nach der Handausgabe Marietti, Turin 1952–56) und der Kirchlichen Dogmatik von Barth (München-Zürich 1932–67). Alle Ausgaben haben Oktavformat. Die Zählung der Textseiten ergibt folgendes Resultat: Institutio: 1561 S., Summa: 3187 S., KD: 8953 S. Da die Seitenzählung nur ein sehr ungenaues Bild ergibt, versuchten wir uns auch in der amerikanischen Methode der Wortzählung. Die durchschnittliche Zahl der Wörter pro Seite ermittelten wir durch eine Wahr-

gegengesetzte Verhältnis in der Strukturierung. Die 4 Teile der KD bestehen aus 16 Kapiteln und 74 Paragraphen. Die 4 Teile der «Summa theologiae» sind in 613 «Quaestiones» und 3121 «Articuli» aufgegliedert. Denkt man hier, bei Thomas, an Architektur, an gotische Wimperge und Fialen, so dort, bei Barth, eher an Berge und Täler, vor allem aber an Fluß und Strom [5]. Ausgangspunkt bei Thomas ist die «quaestio», Arbeitsmittel das Distinguieren, Ziel die geschärfte Begrifflichkeit, darüber hinaus die «proprietas verborum» [6].

Bei Barth geht es anders zu. Seine Theologie ist vorwiegend Rede. Sie arbeitet mit dem Mittel der Spannung von These und Antithese [7]. Zusammenfassen läßt sie sich höchstens in komplementär sich ergänzenden Leitsätzen. So möchten wir jene, die Theologie der Scholastik, als eine «quaesitive» charakterisieren, die auf der «quaestio» und «distinctio» aufbaut, diejenige Barths als eine «diskursive» [8] – «Diskurs» hier im besten Sinn verstanden –, deren gedankliche Arbeit lange Perioden

scheinlichkeitsrechnung, bei der die verschiedenen Typen und die verschiedene typographische Gestaltung der Seiten berücksichtigt wurden. Das Resultat: Institutio: ca. 0,5 Mio. Wörter (nach unserer Berechnung: 546 350), Summa: ca. 2 Mio. Wörter (nach unserer Berechnung: 2 007 810), KD: ca. 4,5 Mio. Wörter (nach unserer Berechnung: 4 583 800). Also ein ungefähres Verhältnis von 1 : 4 : 9.

[5] Was nicht heißen will, daß hinter der fast filigranartigen Struktur der Summa nicht auch eine echte Leidenschaft steht. JOSEPH BERNHART sprach von einer «nüchternen Trunkenheit»! Nicht zu vergessen sind auch die letzten Worte von Thomas über sein Werk: «omnia mihi paleae videntur!»

[6] Auf diese sprachliche Kulminierung Thomanischer Theologie haben in neuerer Zeit eindringlich hingewiesen: THOMAS BONHOEFFER: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem. Tübingen: Mohr 1961. 142 S. GERHARD EBELING: Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. ZThK 61 (1964) 283–326; ders.: Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes. ZThK 62 (1965) 86–113, bes. SS. 95–100.

[7] Das Dialektische spielt aber auch bei Thomas eine bedeutsame Rolle. Man denke nur an den Aufbau eines Artikels: «Videtur quod» – «Sed contra ...». Wichtiger aber ist, daß Thomas nicht nur nach den Kategorien des Aristotelischen «Organon» denkt, sondern auch sich bemüht, alles Gültige der Tradition apophatischer Theologie aufzunehmen. Schließlich trägt sein Werk auch die Spuren jener Dialektik, ohne die keine echte christliche Theologie von der «res» – der Sache, die sie treibt – zu reden vermag.

[8] Wir vermeiden absichtlich den heute viel gebrauchten und oft mißbrauchten Ausdruck «kerygmatische Theologie». Damit wollen wir nicht im geringsten Barths Verdienste für die Erneuerung der Predigt schmälern. Wir sprechen gerne von einem «kerygmatischen Zug» in seiner Theologie. Die Vermengung aber zwischen «Kerygma» und «Theologie», die hinter jenem modernen Schlagwort lauert, ist weder der Verkündigung, noch dem eigentlichen Dienst, den die Theologie zu leisten hat, förderlich.

braucht und eine breite Skala sich oft absichtlich widerstreitender Vokabeln. In dieser Beziehung ließen sich frappante Ähnlichkeiten zwischen der «Kirchlichen Dogmatik» und der patristischen Theologie nachweisen. Doch würde es zu weit führen, diese Linien hier auszuziehen. Soviel mag aber aus diesen Andeutungen hervorgehen, daß die Bedeutung der «Dogmatik» von Prof. Barth nicht nur innerhalb der protestantischen Theologie, sondern auch im weiteren Raum der christlichen Literatur überhaupt herausgestellt zu werden verdiente. Sie steht in der Reihe der großen Zeugen des Ringens um die Einheit und Einzigkeit christlichen Glaubens.

Wenn der Autor im Vorwort zum letzten Band sich entschuldigt, sein Werk unvollendet zu lassen, so können wir ihm – vor allem ihm – nicht vorwerfen, daß er sich allzu rasch mit dem Fragmentarischen unseres Forschens und Schaffens abgefunden hat.

Ein abgerundetes Fragment

Barth nennt KD IV/4 ein «Fragment». Diese Bezeichnung ist sicher berechtigt im Hinblick auf das, was vom Autor noch geplant war. Ganz besonders bedauern wir das Ausbleiben von Bd. V, in dem die Eschatologie – eines der gewichtigsten Stücke der heutigen theologischen Auseinandersetzung – thematisch hätte entwickelt werden sollen. Aber auch Bd. IV soll unvollendet bleiben. Parallel zu KD III/4 (= Kap. 12: «Das Gebot Gottes des Schöpfers») war für den Schluß der Versöhnungslehre (KD IV) ein «Kapitel spezieller Ethik» (vgl. das Titelblatt von KD IV/4: «Das christliche Leben») vorgesehen. Nach dem Vorwort (IX) sollte dieses Kapitel (das 17. der KD) 4 Paragraphen umfassen: 1. die christliche Ethik als Antwort auf das göttliche Gnadenwerk und -wort (§ 74), 2. die Lehre von der Taufe (§ 75), 3. Auslegung des Herrengebetes (§ 76) [9], 4. die Lehre vom Abendmahl (§ 77). Gewiß ein ebenso überraschender wie großartiger Entwurf zum Thema: christliche Ethik! Aus all dem konnte nun nur noch ein «Fragment» vom Verfasser bis zur Druckreife ausgearbeitet werden. «Nach menschlichem Ermessen» – so lesen wir im Vorwort (XII) – wird dies seine «letzte größere Veröffentlichung» sein.

[9] Vgl. Barths Darstellung der Äußerungen Calvins über das Vaterunser: KARL BARTH: Calvin. (Theologische Existenz heute, 37) München: Kaiser 1936, SS. 6–22 und die Nachschrift eines in Neuchâtel gehaltenen Seminars: KARL BARTH: Das Vaterunser nach den Katechismen der Reformation. Zürich: EVZ-Verlag 1965. 114 S.

Anders verhält es sich, wenn wir dieses «Fragment» in sich betrachten. Es handelt sich da um alles andere als um ein Bruchstück oder einen Splitter. Viel eher wäre man geneigt, an einen mächtigen Block zu denken, der durch ein wildes Bachbett gewälzt wurde. Wenn wir also unter «Fragment» etwas Abgebröckeltes verstehen, dann trifft der Ausdruck auf KD IV/4 nicht zu.

Gewiß hat sich einiges geändert. Die Sätze Barths sind noch etwas länger und gewundener geworden [10]. Oft wird in einer einzigen Periode zwei-, dreimal ein Wort durch Einschaltungen zwischen Gedankenstrichen in seinem Sinn verschärft oder wiederum abgeblendet. Doch steht die Kraft theologischer Aussage – des Einundachtzigjährigen [11] – noch ungebrochen da. Vor allem beeindruckt die Geschlossenheit der Konzeption. Barth äußert sich hier zu einem Problem, dessen Last er jahrzehntelang mit sich herumtrug. Der Band bietet sich dem Leser als eine einzige große Rede dar, um die Lehre von der Taufe «als Begründung des christlichen Lebens» neu zu erhärten [12].

[10] Am klarsten und reinsten fließt Barths Stil in seinen drei Skizzen über Mozart: KARL BARTH: Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1956. 50 S. In dieser Schrift finden wir auch die ersten unmißverständlichen Äußerungen jener ökumenischen Haltung Barths, die sich später, vor allem anläßlich des Konzilsgeschehens, in so großzügiger Weise bekunden sollte. Leicht überspitzt könnte man sagen, daß Barths Studien über Mozart und sein Büchlein «Ad Limina» – KARL BARTH: Ad Limina Apostolorum. Zürich: EVZ-Verlag 1967. 66 S. – die beiden wärmsten Grüße an die römisch-katholische Kirche seien.

[11] KD IV/4 liegt das Manuskript einer Vorlesung von 1960/61 zugrunde. Barth hat diesen Text nach längerer Krankheit als 81jähriger noch einmal überarbeitet.

[12] Nach dem Inhaltsverzeichnis hat der Band (ein Paragraph) nur zwei Unterteile: 1. Die Taufe mit dem Heiligen Geist (3–44), 2. Die Taufe mit Wasser (45–234). Betrachtet man die Ausführungen aber als Rede, so kann man folgende Gliederung rekonstruieren:

A. PROLOG

1. Wahre und falsche Umkehr (1–14)
2. Grund der wahren Umkehr ist die Geschichte Jesu (14–29)

B. HAUPTTEIL

I. Die Taufe mit dem Heiligen Geist (29–44)

1. Die Gesichte Jesu Christi wird Grund unserer Umkehr durch das Werk des Heiligen Geistes (29–38)
2. Das Werk des Heiligen Geistes fordert: *a*) Dankbarkeit, *b*) Gehorsam, *c*) Gemeinschaft, *d*) beständige Umkehr (38–44)

II. Die Taufe mit Wasser (45–214)

1. Grund der Taufe mit Wasser ist die Taufe Jesu (45–75)
2. Ziel der Taufe mit Wasser ist die Taufe mit dem Heiligen Geist (75–110)

Noch ein Hinweis: den Ausdruck «dialektische Theologie» hat Barth stets zurückgewiesen. Er wollte weder ein System noch eine Schule gründen [13]. Mit Recht kann man aber von einer «dialektischen Methode» bei Karl Barth reden. Über Seiten und Seiten hin wird da ein Gedanke entwickelt, der dann plötzlich abbricht mit einem «Aber», das eine entgegengesetzte Denkbewegung einleitet, die mit einer kontradiktorischen Aussage abschließt. In dieser Beziehung kommt uns KD IV/4 merkwürdig «undialektisch» vor [14]. Der ganze Band ist aus einem Guß, der Aufbau fugenlos, die Logik zwingend. Auch dieses Merkmal verdient Beachtung. Es zeigt, wie Barth ein freier Theologe bleibt, der sich nicht einzwingen läßt in irgendein Schema, eine Technik oder Methode [15].

Göttliche Wendung

Es gäbe eine Art, die Absicht Barths in KD IV/4 gründlich mißzuverstehen. Sie bestünde darin, den Inhalt des Bandes auf die darin vertretenen zwei negativen Thesen – die Wassertaufe, kein Sakrament! die Kindertaufe, eine «Unsitte»! – zu reduzieren. «Unendlich viel wichtiger», wie Barth betont (XII), ist das «Positive» dieses Bandes. So möchten wir damit beginnen.

3. Sinn der Taufe mit Wasser (110–214)
   a) negativ: kein sakramentalistisches Verständnis (111–140) = 1. Gegenrede
   b) positiv: der Sinn der Taufe mit Wasser ist ethisch zu verstehen (140–214)
      ba) die Taufe als Gehorsamsakt (168–173)
      bb) die Taufe als Ab- und Zusage (173–180)
      bc) zur Problematik der Kindertaufe (180–214) = 2. Gegenrede.

C. EPILOG

Das in der Taufe begründete christliche Leben ist ein Leben der Hoffnung auf die Zukunft Jesu Christi (214–234).

[13] Vgl. das Vorwort zur 2. Auflage des «Römerbriefes», KARL BARTH: Der Römerbrief. München: Kaiser 1921, S. XIII.

[14] Es sei denn, man wolle die beiden Gegenreden, gegen das sakramentalistische Verständnis der Taufe (111–140) und gegen die Kindertaufe (180–214), als Zeichen einer gewissen Dialektik auslegen. Sieht man aber genauer zu, so wird man feststellen, daß diesen «Antithesen» in den Ausführungen Barths keine «Thesen», sondern eher «Prämissen» vorangehen, aus denen sie sich in logischer Schlußfolgerung ergeben.

[15] Dies sicher im Gegensatz zu Brunner und Tillich, die bis zum letzten Band ihrer systematischen Werke der einmal adoptierten – dialektischen oder analogischen – Methode verhaftet bleiben.

Das Positive besteht zunächst im Kontext, in den Karl Barth seine «Lehre von der Taufe» hineinstellt. Wer von einer ausgebildeten – um nicht zu sagen: abgeschlossenen – speziellen Sakramentenlehre herkommt, wird sich nur mit Mühe in KD IV/4 zurechtfinden. Aber gerade hier ist es notwendig, auf die Problematik der herkömmlichen Traktate «De sacramentis», «De baptismo» hinzuweisen. Vor Augen haben wir die katholischen Handbücher des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Wie weit wurden hier die Lehre von den Sakramenten, die Lehre von der Taufe aus einem Zusammenhang herausgerissen, in den sie unbedingt hineingehören? Wie kann man von der Taufe reden, wenn man sie loslöst von den Fragen «de iustificatione», «de incremento fidei et caritatis» [16]? Barth spricht von der Taufe «als Begründung des christlichen Lebens». Und das scheint doch der einzig richtige Ausgangspunkt zu sein. Seine Lehre von der Taufe kommt von der Lehre der Versöhnung her und drängt hin auf die Verwirklichung des christlichen Lebens. Diese Sicht ist zweifellos befreiend. Wir danken Barth für dieses Korrektiv und möchten sogleich auch betonen, daß wir uns in den wesentlichen Punkten dieser «fundamentalen Sakramentologie» – man verzeihe uns diesen Neologismus – mit ihm einig fühlen.

Barth beginnt seine Tauflehre (3–5) mit der Frage: wie wird der Mensch ein Christ, d. h. Gott treu, d. h. ein aus Gottes Treue Treuwerdender? Die Antwort lautet: aufgrund einer «Wendung» (6)! Diese Wendung ist «primär» eine göttliche Wendung, Gottes freie Zuwendung zu seinem Geschöpf, «sekundär» und aus der Widerfahrnis dieser Zuwendung heraus «Umkehr» des Menschen (46, vgl. auch 38, 52). Das Geschehen besteht in einem «Verkehr» zwischen Gott und dem Menschen (20, 30, 153, 180, 193).

Und sogleich grenzt Barth seine Versöhnungslehre gegen extreme Positionen ab. Er verwirft sowohl den «Christomonismus», den «Subjektivismus von oben», nach dem Gott allein in Jesus Christus der Handelnde wäre, der Mensch nur ein passiv Partizipierender (20 f.), als auch den «Anthropomonismus», den «Subjektivismus von unten», nach dem der Mensch der frei Sich-entscheidende und Handelnde wäre, die Ge-

[16] Als Beispiel einer vorwiegend juridisch, auf die «Verwaltung» der Sakramente ausgerichteten Sakramentologie verweisen wir auf den Artikel «Sacramente» von A. Lehmkuhl in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 10, Freiburg i. Br. 1897, Sp. 1481–1518, wo die Sakramente folgendermaßen definiert werden: «... gewisse äußerliche Riten, die eine innere Heiligung des Menschen nicht bloß symbolisieren oder anzeigen, sondern auch bewirken» (Sp. 1481).

schichte Jesu Christi nur ein äußerer Anlaß zu rein menschlichem Handeln (21 f.). Und ferner: die Treue des Menschen gegenüber Gott ist nicht eine «Emanation» der Treue Gottes (25), noch kommt die Antwort des Menschen auf den Anspruch Gottes nach Art einer «mechanischen Folge» zustande (40). Das christliche Verständnis des Versöhnungsgeschehens setzt die Unterscheidung und Anerkennung «zweier unaufhebbar verschiedener Subjekte» voraus (45).

Dabei kann es sich auf keinen Fall um zwei gleichgestellte Partner handeln. Barth spricht eindringlich von der «Macht» des Kreuzestodes (26), von der «Macht» der göttlichen Wendung (33), ja von der «Allmacht» Gottes im Werk des Heiligen Geistes (39). Ebenso eindeutig weist er eine «Alleinwirksamkeit» Gottes zurück (180). Die göttliche Wendung «ermöglicht und erfordert» die ihr entsprechende menschliche Entscheidung (35), sie macht den Menschen frei (30), stellt ihn «auf seine eigenen Füße» (40). Durch das göttliche Offenbarungs- und Tatwort wird der Mensch aktiviert, «aktives Subjekt» (179 f., vgl. auch 32). Die Antwort des Menschen ist kein bloß «kontemplatives», «spekulatives», «meditatives» und auch kein bloß «verbales» Ja. Das Ja zur Gnade ist ein «Tun» des Menschen, ein «Handeln», ein «Verhalten», ein «dankbares Werk», ein «menschliches Werk» (46). Die Hoffnung ist kein «müßiges», «passives», «tatenloses» Ausschauen (282). Im Blick auf die Zukunft erwähnt Barth den «aus dem Neuen Testament wohl zu belegenden» Terminus «Wachstum» und spricht, in subtiler Abgrenzung gegen «Fortschritt» und «Entwicklung», von einem «Fortgang» des christlichen Lebens, der sich in einer radikalen, stets neuen Wendung und Umkehr vollzieht (42. f.).

In allen diesen Punkten empfinden wir ein tiefes Einvernehmen mit Karl Barth [17]. Es reizte uns, diesen grundlegenden Konsens in der jeder besonderen Betrachtung der «sacramenta novae legis» vorgelagerten Gnadenlehre anhand einiger charakteristischer Formulierungen aus dem

[17] Dies gilt auch von dem, was Barth zum «Zeugendienst der Gemeinde» sagt: die Kirche ist nicht «Urheberin» der Gnade und ihrer Offenbarung, sie kann höchstens «assistierend» und «ministrierend» an der Selbstbezeugung und Selbstmitteilung Jesu teilnehmen. Danach der äußerst prägnante Satz: «Und so ruft das Wort Jesu Christi zwar unweigerlich zur Kirche, in der Kirche aber sofort und unmittelbar zu ihm selbst als deren Herrn, als dem Haupt dieses seines Leibes, als dem einen einzigen guten Hirten» (35). Auch wir würden das Verhältnis: Kirche – Jesus nicht anders als durch die Beschreibung einer Zirkelbewegung definieren: das Wort Jesu ruft zur Kirche, die Kirche ruft, wenn sie wirklich Kirche ist, zurück zu Jesus.

letzten Band seiner KD zu illustrieren. Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weitergehen und einige Stellen thomanischer Gnadenlehre anführen. Die Unterscheidung zwischen «gratia operans» und «gratia cooperans» [18] mag heute mißverständlich klingen. Auch wurde sie zu gewissen Zeiten synergistisch verstanden, als ob in der «gratia cooperans» Gott einen Teil und der Mensch einen anderen bewirken würden. Das ist aber nicht der gnesiothomistische Sinn dieser Unterscheidung [19]. Mit «cooperans» ist gerade die von der göttlichen Zuwendung kommende, das Ganze der Handlung umgreifende Aktivierung des Menschen gemeint [20]. Dasselbe gilt auch von den zwei zentralen Akten des Versöhnungsgeschehens, der Hinwendung zu Gott und der Absage an die Sünde [21]. Beide Akte sind verantwortliches Handeln, jedoch so, daß sie von einer den Menschen in seinem Innersten treffenden und befreienden Bewegung Gottes ausgehen [22]. Noch deutlicher sind die Aussagen von Thomas über das «neue Gesetz», das kein geschriebenes ist, sondern ein «eingegebenes», und das in der «Gnade des Heiligen Geistes» besteht [23]. Neben dieser «Gnade des Heiligen Geistes» gibt es in der neutestamentlichen Heilsökonomie nur noch hinführende Zeichen und bezeugende Weisungen [24]. Versöhnende Kraft kommt nicht diesen «sekundären» Elementen, sondern einzig der Gnade des Heiligen Geistes zu [25]. Bezüglich der Taufe mit dem Heiligen Geist [26] wäre wohl auch Thomas mit KD IV/4 einverstanden.

[18] Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, I/II, q. 111, a. 2.

[19] a. a. O., a. 2, ad 2: «Tota operatio pertinet ad gratiam».

[20] THOMAS VON AQUIN: De veritate, q. 27, a. 5, ad 1: «cooperans dicitur (gratia) secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando, et exterioris actus executionem expediendo».

[21] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, I/II, q. 113, aa. 3, 4, 5, 8.

[22] a. a. O., a. 4, c.: «motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo».

[23] THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, I/II, q. 106, a. 1: «Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi.»

[24] a. a. O.: «Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova.»

[25] a. a. O., a. 2: «Unum quidem (pertinet ad legem evangelii) principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat.» – «Aliud pertinet ad legem evangelii secundario: scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat.»

[26] THOMAS VON AQUIN: In evangelium Joannis, c. 1, lect. 14, n. 275: «Hoc est quod dicit: 'Qui misit me baptizare in aqua ... hic est', singulariter scilicet, et

Menschliche Antwort

Die Taufe mit Wasser steht bei Karl Barth eindeutig unter dem Zeichen der menschlichen Antwort auf die «göttliche Wendung». Die christliche Taufe ist «die erste Gestalt der der göttlichen Wendung entsprechenden menschlichen Entscheidung» (49). Dies ist der Grund, weshalb die Lehre von der Taufe erst am Schluß der Versöhnungslehre, innerhalb eines Kapitels «spezieller Ethik», behandelt wird. Dieser Zusammenhang mag überraschen, ja befremden. Schon an früheren Stellen der KD IV hätte man die Lehre von der Taufe erwartet: etwa in Verbindung mit der Sammlung der Gemeinde (KD IV/1 718–826 = § 62: «Der Heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde») oder als Voraussetzung für die Auferbauung der Gemeinde (KD IV/2 695–824 = § 67: «Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde»). Diese Zurückverlegung der Taufe in die Ethik kommt jedoch nicht unvermittelt. Sie ist Ausdruck einer Wandlung in Barths Taufverständnis, die sich anfangs der vierziger Jahre abzuzeichnen beginnt [27]. Zwar hat Barth 1943 die Taufe noch als «Zusage» der Gnade und als «Inpflichtnahme» des Menschen verstanden. In KD IV/4 definiert er sie ausschließlich als «menschliche Antwort» auf die in Christus vollzogene «göttliche Wendung» [28]. Dadurch wird der sakramentale Cha-

solus, 'qui baptizat in Spiritu Sancto', et nullus alius; quia hanc potestatem sibi soli retinuit.» – a. a. O., n. 276: «Christus solus est qui sua virtute interius baptizat.»

[27] Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung bei JÜRGEN FANGMEIER, a. a. O. (s. oben Anm. 1), SS. 511–516. An dieser Stelle möchten wir Herrn Fangmeier den verbindlichsten Dank aussprechen für die zwei lehrreichen und anregenden Abenddiskussionen über den letzten Band der KD. Wir bedauern seinen Wegzug aus der Schweiz und wünschen ihm eine erfolgreiche Tätigkeit als Nachfolger von D. Wilhelm Niesel auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie an der kirchlichen Hochschule Wuppertal.

[28] «Die christliche Taufe ist die erste Gestalt der menschlichen Antwort auf die in Ihm, der da war, ist und kommt – 'gestern, heute und in Ewigkeit derselbe' (Hebr. 13,8) – vollzogene göttliche Wendung» (99). Der Weg, den Barth in der Entwicklung seiner Lehre von der Taufe und allgemein in seiner Auffassung von den Sakramenten zurückgelegt hat, wird von folgenden programmatischen Schriften markiert:

1. KARL BARTH: Die Lehre von den Sakramenten. In: Zwischen den Zeiten 7 (1929) 427–460. – Die Taufe ist «das Zeichen der Gnade für den Glauben bei völliger Verborgenheit der Gnade im Glauben» (454). Die Kindertaufe wird nicht problematisiert (vgl. 437, 455).
2. KARL BARTH: Die kirchliche Lehre von der Taufe. (Theologische Studien, 14) Zürich-Zollikon: Evangelischer Verlag 1943. 48 S. – Die Taufe ist «Zusage» und

rakter der Taufe radikal in Frage gestellt. Bevor wir uns jedoch dieser negativen Seite zuwenden, möchten wir auf einige vorausgehende positive Punkte hinweisen.

Zunächst betont Barth mit großem Nachdruck die Verbindlichkeit der Taufe. Ausdrücklich spricht er von einer «necessitas praecepti» (59, 75, 110, 171). Die Taufe mit Wasser wurde von Anfang an (nach Barth bilden selbst die Urapostel «in dieser Sache keine Ausnahme», 51) «semper ubique et ab omnibus» geübt (55, 75). Sie ist ein «invariables Element» der Kirche (55). Kirche gibt es nur «als Gemeinde von Getauften und taufende Gemeinde» (51). Diese allgemeine Praxis setzt eine «Anweisung» des Herrn voraus (56 f.). Ihren eigentlichen «Grund» hat die Taufe mit Wasser in der Taufe Jesu (57–75). Das Ereignis am Jordan ist die «Stiftung», die «Einsetzung» der christlichen Taufe. Dadurch steht der Taufbefehl Mt 28, 19 [29] nicht in der Luft, und ist die Selbstverständlichkeit mit der in der Kirche getauft und die Taufe empfangen worden ist, kein

«Inpflichtnahme» des glaubenden Menschen (16). Die Kindertaufe wird abgelehnt (23–40).

3. Karl Barth: KD IV/4 Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, 1967. – Die Kindertaufe wird verworfen (180–214). Die Taufe ist «der in freier verantwortlicher menschlicher Tat zu vollziehende erste Schritt christlichen Lebens» (214).

Entscheidend für den Übergang von 2 zu 3 war für Barth die Studie seines ältesten Sohnes Markus Barth: Die Taufe, ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe. Zürich: EVZ-Verlag 1951. 560 S. Nach dem Vorwort zu KD IV/4 sollte von Karl Barths Schrift aus dem Jahre 1943 aufgrund dieser Untersuchung «kein Stein auf dem anderen bleiben» (x). Vgl. auch die Besprechung des Buches von Joachim Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1958. 127 S. durch Markus Barth, ThLZ 85 (1960) 42–44.

[29] Zur Frage der trinitarischen «Taufformel» können wir den Ausführungen Barths (101) folgende Thesen entnehmen:

1. «Wir haben es in dieser Sache mit einer schon um des ökumenischen Friedens willen respektablen Sitte zu tun.»
2. Ihre «exegetisch-dogmatisch-theologische Notwendigkeit» läßt sich «immerhin nicht erweisen.»
3. Es gibt «keine theologische Notwendigkeit, die ökumenische Sitte zu durchbrechen.»
4. Die trinitarische «Taufformel» hat «gewisse Vorzüge».
5. Es gibt auch «christlich ungültig vollzogene Taufen».
6. «Theologisch unabdingbar notwendig» ist, «daß die Taufe als eine Waschung mit Wasser und aus dem, was dabei gesprochen wird, unzweideutig als Bewegung auf und zu Jesus Christus» erkennbar ist.
7. Zu verlangen ist, «daß dem εἰς τὸ ὄνομα sein auf das Ziel der Taufe weisender, sein teleologischer Charakter» erhalten bleibt oder wiedergegeben wird.

bloßes «factum brutum» (75). Schließlich hebt Barth mit größtem Nachdruck die Solidarität der taufenden Gemeinde mit dem Täufling hervor. Die christliche Taufe ist ein Bekenntnis, «in welchem sich die christliche Gemeinde mit den neu zu ihr Hinzutretenden und in welchem sich diese mit ihr zusammen finden» (81). Auch ist sie nur dann ein Zeichen der Umkehr, wenn sich die Gemeinde und der Täufling in dem, was sie gemeinsam tun, «gegenseitig behaften» (150). Soweit die positiven Voraussetzungen zum Problem.

Wir wenden uns nun der wuchtigen Gegenrede (111–140) zu. Karl Barth bestreitet den sakramentalen Charakter des Taufgeschehens. Die Taufe ist nach ihm kein Sakrament.

Drei Motive für diese Positionsbeziehung scheinen auf. Erstens vermutet Barth hinter der traditionellen Rede von den «Sakramenten» ein geheimes Weiterwirken heidnischer Vorstellungen. Das «sakramentale» Verständnis der Taufe muß deshalb «entmythologisiert» werden (116, 120). Zweitens ist Barth der Ansicht, daß eine direkte Verbindung der äußeren Abwaschung mit einer inneren Reinigung durch Gott das freie ethische Engagement des Menschen beeinträchtigen würde. Hier liegt wohl sein Haupteinwand gegen die 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» (116, vgl. auch 72, 118, 179, 194). Drittens kennt Barth neben der Geschichte Jesu und dem Werk des Heiligen Geistes kein heilsvermittelndes Geschehen. Würde in der Taufe mit Wasser etwas Gnadenhaftes sich ereignen, dann würde seiner Meinung nach ein «Duplikat» zum göttlichen Tun und Reden entstehen (112, 140). Doch soll mit dieser Herausstellung der Motive nicht bestritten werden, daß Barth in seinen wesentlichen Gedankengängen vom biblischen Zeugnis ausgeht. Wir können hier nicht auf alle diese Einzelheiten eingehen. Auch ist es nicht unsere Absicht, Barth zu widerlegen, noch weniger können wir den Beweis einer Gegenthese entwerfen. Mit den folgenden Bemerkungen soll nur auf einige Punkte hingewiesen werden, die in den Ausführungen Barths kaum oder zu wenig hervortreten und die vielleicht zur Erhellung der Problematik für ein weiteres Gespräch dienen können.

Zur Fragestellung

1. Es fällt auf, daß Barth sich bei der Darstellung des «status quaestionis» auf die römisch-katholische, die lutherische und die reformierte Sakramentologie beschränkt (113–115). Mit keinem Wort erwähnt er die Tradition der anglikanischen oder der orientalischen Kirchen. Das ist umsomehr zu bedauern, als die orientalischen Kirchen gerade in bezug auf das Verständnis der Sakramente ihre eigenen Wege (und zwar nicht erst seit dem Mittelalter!) gingen und durch ihren wesentlichen Konsens ein bedeutsames ökumenisches Faktum konstituieren.

2. Eine ähnliche Bemerkung betrifft die Überlieferung der evangelischen Kirchen. Seit dem 16. Jahrhundert wurde das Festhalten an Taufe und Abendmahl durch die Hilfsformel: «Glaube und Sakramente» [30] wiedergegeben. Bei allem Verständnis für die Mängel der überlieferten Sakramenten-«lehren» dürfte man es für sinnvoll und ökumenisch nicht belanglos halten, dieses echt reformatorische «und» – nicht «Glaube allein», sondern: Glaube «und» Sakramente, ähnlich wie nicht «Geist allein», sondern: Geist «und» Wort [31] – nicht durch eine sprachlich nicht mehr faßbare Situation zu ersetzen [32].

3. Manches wäre zum exegetischen Beweis, mit dem Barth seine These stützt (120–140), zu erwähnen. Doch fühlen wir uns hier zu keiner eingehenden Entgegnung befähigt [33]. Wir konstatieren nur, daß Barth

[30] Noch verständlicher und präziser klingt die seit dem 12. Jahrhundert gebräuchliche Abkürzungsformel: «fides et sacramenta fidei».

[31] Vgl. dazu GERHARD EBELING: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: Mohr 1964, SS. 157–165.

[32] Zu erwähnen sind auch zwei bedeutsame Studiendokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen, in denen in einem durchaus neuen und positiven Sinn von der Dimension des Sakramentalen gesprochen wird. An der Redaktion beider Dokumente waren überwiegend nicht-«katholische» Theologen beteiligt. In einem vorbereitenden Bericht zur 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montréal 1963 wird ein «sakramentales und trinitarisches Verständnis der Kirche» gefordert, vgl. Christus und die Kirche. Arbeitsheft I. Montréal 1962. Zürich: EVZ-Verlag 1963, S. 23 (Bericht der nordamerikanischen Sektion). In einem Bericht über eine 1966 vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung und dem Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche, Familie und Gesellschaft durchgeführten Konsultation zum Thema «Die christliche Ehe und die getrennten Kirchen» wird in Zusammenhang mit der Ehe als Abbild und Zeichen des Bundes Gottes mit den Menschen von einer gewissen «Sakramentalität» der Ehe gesprochen, vgl. FZPhTh 13./14. (1966/67) 439–443.

[33] Vgl. neben der in Anm. 28 zitierten Studie von JOACHIM JEREMIAS bes. die gründlichste neuere Untersuchung zum paulinischen Haupttext über die Taufe von

die Überprüfung der 13 von ihm untersuchten neutestamentlichen Texte (122–139) jeweils mit der Konklusion beschließt, daß auch diese und diese Stelle keine «sakramentale» Auslegung und kein «sakramentales Verständnis» der Taufe fordere oder begründe. Dazu zwei Fragen. Erstens: was heißt hier «sakramental» oder «sakramentales Verständnis»? Werden mit diesen Worten nicht Vorstellungen und Kategorien verbunden, für die man zum vornherein vergeblich um biblische Belege sucht? Zweitens: ist damit alles gesagt? Genügt es, die erwähnten 13 Stellen unter dem erwähnten, eher engen Blickwinkel anzufragen? [34] Geht das biblische Zeugnis nicht weiter? [35] Vor allem scheint uns der

GÜNTER WAGNER: Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1–11. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments, 39) Zürich: Zwingli Verlag 1962. 351 S., ferner OSCAR CULLMANN: Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments, 12) Zürich: Zwingli Verlag 1948. 76 S. und WERNER BIEDER: Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament. Zürich: EVZ-Verlag 1966. 320 S. Bieder macht in der Einleitung, S. 2, darauf aufmerksam, daß Barth sich in seiner Tauflehre vorwiegend von 1. Petr 3,21: «die Taufe ... eine Bitte an Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi» (vgl. KD IV/4 232, auch 50, 52, 133 f., 143) bestimmen läßt, während bei Cullmann diese Stelle überhaupt keine Rolle spielt.

[34] Der Darstellung von CESLAS SPICQ: Théologie morale du Nouveau Testament. Paris: Gabalda 1965, SS. 62–102: «Repentance et Baptême» – «Baptême et appartenance au Christ» – «Baptême et appartenance au Saint-Esprit» – «Baptême pour un 'corps': l'aggrégation à l'Eglise» – «La Filiation adoptive» – «La Nouvelle Naissance» entnehmen wir folgende Bedeutungen von βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα im Neuen Testament: 1. nach den Synoptikern wird «Taufe» mit der Vergebung der Sünden verbunden und als «Abwaschung», wirksam in Christus und für Christus, verstanden. Durch die Taufe wird man Jünger Jesu. 2. nach Paulus, für den die Reinigung von den Sünden durch den Glauben geschieht, ist «Taufe» Angliederung an die Kirche, Eingliederung in Christus, und wird auf den einen Geist hin gespendet. 3. nach Johannes steht «Taufe» in Beziehung mit dem neuen Leben aus und unter dem Geist. 4. hat der metaphorische Gebrauch von «Taufe» und «Taufen» eine äußerst breite Bedeutungsskale. Sie reicht von der Taufe Jesu mit Feuer und Geist bis zur merkwürdigen Stellvertretungstaufe für Tote (1 Kor 15,29). Das Gemeinsame ist das mystische «Untertauchen» in das Dunkle der Existenz, in Tod und Leiden. – Auch möchten wir für die Interpretation der paulinischen Tauflehre auf die immer noch als vorzüglich zu betrachtende Studie von ERNST PERCY: Der Leib Christi σῶμα Χριστοῦ in den paulinischen Homolegomena und Antilegomena, Lund 1942, verweisen.

[35] Wenn Barth betont, im Neuen Testament sei von der Taufe «durchgängig in ethischen Zusammenhängen» die Rede (122), so sind wir mit ihm einverstanden, soweit unter «Zusammenhang» der literarische Kontext zu verstehen ist, nicht jedoch, wenn es sich darum handeln sollte, daß der Sinn der Taufe sich im «Ethischen», dieses Wort in seinem modernen Gebrauch verstanden, erschöpft. «Taufe» hat doch – besonders bei Paulus – etwas mit dem «Sein-in-Christus», dem ἐν Χριστῷ, dem σύμμορφος (Phil 3,21) und σύμφυτος (Röm 6,5) zu tun.

biblische Bundes-Gedanke, der auch die Struktur der neutestamentlichen Gemeinde bestimmt, etwas mit «Zeichen des Glaubens» und «für den Glauben» zu tun zu haben [36]. Ebenso steht die Verheißung an im Glauben gesprochene Worte in Zusammenhang mit Gottes Bundestreue und -handeln. Doch möchten wir im folgenden Abschnitt auf die soeben an erster Stelle geäußerte Frage zurückkommen.

Zum Sakraments-begriff

1. An verschiedenen Stellen formuliert Barth seine These absolut, als prinzipiellen Widerspruch, als uneingeschränktes «Nein»: die Taufe ist kein «Gnadenmittel», kein göttliches «Gnadenwerk», kein «Sakrament» (112, 140), und er beteuert, er hätte sich gezwungen gesehen, das «sakramentale» Verständnis der Taufe fallen zu lassen (x). An anderen Stellen bedient sich Barth einer nuancierteren Ausdrucksweise und sagt, er wende sich gegen die «sakramentalistische» Deutung (117), gegen die «sakramentalistische» Tauftheorie (XII), gegen die «herrschend gewordene theologische Tradition» (140); der «Konsensus» dieser tradierten Lehre, nicht die Taufe, bzw. ihre biblische Botschaft, sei zu entmythologisieren (116). Das Schwanken dieser Redeweise zeigt, daß den Ausführungen ein Verstehensproblem zugrunde liegt. Was bedeutet für Barth das Wort «Sakrament»? Von welchem Begriff aus entwickelt er seine Gegenthese?

2. Im allgemeinen – so müssen wir feststellen – überwiegen einseitige Vorstellungen. Am häufigsten sind die Stellen, an denen Barth das Wort «Sakrament» unlösbar verquickt mit hellenistischen «Mysterienreligionen» (50 f., 119 f., 155, 157, 200). Wenn er sagt, «Sakramente» = «Vergegenwärtigung des Kultgottes» (120), dann sind natürlich auch wir mit der Ablehnung «dieses» Sakramentsbegriffes für die Erklärung des Taufgeschehens einverstanden. Ferner sind die Stellen zahlreich, an denen sich Barth mit approximativen Hinweisen begnügt, vor allem mit

[36] Wir denken hier vor allem an den «Becher des neuen Bundes», aber auch an die Taufe, ohne dabei zu vergessen, daß das Kommen des Sohnes und das Werk des Geistes vollkommen neue Strukturen schaffen. Wir sind mit Barth, der dieses Neue so sehr betont, vgl. KD IV/4 195 f., bes. aber KD III/2 710 f., einverstanden und nicht geneigt, die christliche Taufe als einfache Fortsetzung der jüdischen Beschneidung auszulegen. Wir halten uns vielmehr an die Worte: «Christus hat seine Gemeinde in Gottes heilige Nähe gezogen. Er hat sie rein gemacht, indem er ihr das Wort von Gott brachte, und hat als Zeichen dafür die Taufe gestiftet. So hat er die Kirche zu sich geholt.» Eph 5,26 f. (Übersetzung nach JÖRG ZINK: Das Neue Testament. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1965).

der abgekürzten Gleichsetzungsformel: «Sakrament» = «Gnaden- und Offenbarungsmittel» (z. B. 51, 71, 72, 168, 171). Was heißt aber in diesem Zusammenhang «Mittel»? Kann nicht selbst der Glaube, wie z. B. bei Juan de la Cruz [37], als «Mittel» (bei Juan de la Cruz sogar als «nächstes Mittel») zur Vereinigung mit Gott verstanden werden? Schließlich umschreibt Barth das «Sakramentale» einer Handlung mit einer «immanenten göttlichen Wirkung» (111) oder mit einer «mit göttlicher Tat und Rede geladenen menschlichen Verhaltungsweise» (119). Das mag genügen, um anzudeuten, daß wir uns bei fast allen Stellen, an denen Barth eine sakramentale Auslegung der Taufe zurückweist, in unserem Verständnis der Sakramente kaum oder nur schwach betroffen fühlen.

3. Doch gibt es eine Ausnahme. Nämlich jene Stelle, an der Barth die Geisttaufe «eine Gestalt der einen allmächtigen ... Gnade Gottes» nennt und von der Wassertaufe sagt, sie sei «keine Gestalt der Gnade» (37). Wir sind durchaus mit Barth einverstanden, daß die Geisttaufe mit der Wassertaufe «nicht identisch» ist (41) [38]. Von der Nicht-Identität zwischen Geist- und Wassertaufe zur Bestreitung jeglicher «Gestalt der Gnade» bei der Wassertaufe zu kommen, bedeutet jedoch einen Schritt, den wir nicht mitzuvollziehen vermögen. Und wir vermögen dies nicht im Blick auf das Herrenmahl. Soll auch hier die «Gestalt der Gnade» fehlen? Soll es sich auch hier ausschließlich um Ethik und menschliche Antwort handeln? Die Fortführung der von Barth in KD IV/4 entworfenen Linien bis zur Eucharistie ist für uns ein gewichtiges Argument, um gegen seine Bestreitung des sakramentalen Charakters der Taufe ernste Bedenken anzumelden [39]. Dies gilt, wir wiederholen, einzig von der angeführten Stelle: Taufe = «keine Gestalt der Gnade», nicht von den zahllosen übrigen Stellen, wo gegen den «Sakramentalismus» Sturm gelaufen wird.

4. Zweimal spricht Barth in einem positiven Sinn von «Sakrament». Erstens im Anschluß an den ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes «sacramentum» = Schwur oder Fahneneid. Dieser Sinn wird von Barth

[37] Juan de la Cruz: Subida. II, 8, 1 u. 2; II, 9; II, 13,1.

[38] Wir machen aber darauf aufmerksam, daß der metaphorische Sinn: «Taufe» = Lebenstaufe im Neuen Testament nur für Jesus zu belegen ist. Für die Christen wird an keiner Stelle die «Taufe mit dem Heiligen Geist» losgelöst von der Taufe mit Wasser. – Theologisch gesprochen, haben wir jedoch keine Hemmungen anzunehmen, daß eine «größere Gnade» der Wassertaufe vorausgehen oder folgen kann.

[39] Doch geben wir gerne zu, daß der im Wort εὐχαριστία verwurzelte Gedanke der «Danksagung» wohl den besten, dem Neuen Testament entsprechendsten Einstieg für eine christliche Lehre des Herrenmahles gewährt.

akzeptiert. Die in der Wassertaufe sich bekundende Antwort des Menschen bezeichnet er als ein Bekenntnis zur «militia Christi» (117). Zweitens spricht Barth bejahend von «Sakrament», indem er die Geisttaufe als «effektives, kausatives, ja kreatives» göttliches Handeln ein «sakramentales» Geschehen nennt (37). Diese letzte Stelle wird erst durchsichtig, wenn man sie mit der «christologischen Konzentration» bei Barth in Beziehung bringt, mit dem Verblassen alles Sakramentalen vor Christus, dem einen neuen «Sakrament» (vgl. KD II/1 54, 56, 58; IV/1 326; IV/2 59) [40]. Aber gerade hier liegt ein Problem. Wie kommt man dazu, das Wort «Sakrament» auf die Bezeichnung der «objektiven» (vgl. 45) göttlichen Wendung einzuschränken? Die Gleichsetzung «Mysterium» = «Sakrament», wie sie Barth an entscheidenden Stellen der KD IV/4 (112, 140) vollzieht, ist dogmengeschichtlich problematisch. Wir sprechen von «Mysterien» angesichts der «Großtaten» Gottes, die exemplarische Heilsgeschichte. Das schließt nicht aus, daß wir auch die «subjektive» (vgl. 45) Inanspruchnahme des Menschen als Heilsgeschehen verstehen und dann auch Taufe und Herrenmahl – allerdings in einem anderen Sinn! [41] – mit dem Wort «Sakrament» bezeichnen [42].

5. Doch ist nicht zu übersehen, daß die Taufe mit Wasser auch für Barth nicht irgendein beliebiges menschliches, ethisches Handeln ist. «Unentbehrlich zum Verständnis ihres Sinnes ist» – betont Karl Barth – «eine Erinnerung an den keineswegs gleichgültigen, keineswegs der Willkür oder dem Zufall überlassenen technischen Vollzug dieser Handlung»

[40] Ähnlich äußert sich auch EBERHARD JÜNGEL: Das Sakrament – was ist das? EvTh 26 (1966) 320–336, bes. S. 334: «Jesus Christus ist das eine Sakrament der Kirche.» – «Taufe und Abendmahl sind die beiden Feiern des einen Sakraments der Kirche.» – Vgl. auch AUGUSTINUS: Ep. 187, 34; PL 38, 845: «Non enim est aliud Dei sacramentum nisi Christus.»

[41] Als christliche Feier des μυστήριον Χριστοῦ. – Vgl. auch EBERHARD JÜNGEL, a. a. O., S. 335: «In der Feier der Taufe feiert die im Glauben versammelte bekennende Gemeinde den öffentlichen Einbruch Gottes in die Welt als Einbruch Jesu Christi in die Welt eines einzelnen Menschen.» – «In der Feier des Abendmahles feiert die im Glauben versammelte dankende Gemeinde das Geheimnis des eschatologischen Seins Jesu Christi als des sich in der Welt Bahn brechenden Herrn der Welt.»

[42] Die Unterscheidung zwischen «Glauben» und «Bekennen», die Barth unter Berufung auf die sprachlichen Formulierungen des Nicaeno-Constantinopolitanum vornimmt (53) – «credo» in Patrem, in Filium, in Spiritum, ecclesiam; «confiteor» unum baptisma – scheint uns den historischen Sinn der Worte zu überfordern. Ferner wäre darauf hinzuweisen, daß wir nach dem Apostolicum ja die «communio sanctorum» «glauben», und daß die κοινωνία τῶν ἁγίων (= gen. von τὰ ἅγια) seit ältester Zeit die eucharistische Kommunio bezeichnet.

(142). Die in und durch die Wassertaufe sich vollziehende Antwort des Menschen ist für Barth ein «qualifiziertes menschliches Tun» (157), eine «erste, exemplarische, für die Zukunft verbindliche Antwort» (145, vgl. 49, 55, 74, 234), eine «sichtbare, unwiderrufliche Tat» und ein «nicht mehr rückgängig zu machendes Ereignis» (166). Ja noch mehr, Barth nennt sie sogar eine «abbildende Aktion», «eine annähernde, eine ungefähre, aber immerhin erkennbare Nachbildung der Gottestat» (143, vgl. 159, 165). Daraus erhellt, daß wir das Gespräch mit Barth weiterzuführen haben und ihn auf jeden Fall keines Mangels an «Sinn für das Sakramentale» bezichtigen dürfen [43].

6) Im Zusammenhang mit biblischen Wendungen wie «Hören und Glauben», «Geist und Wahrheit», «Blut und Wasser», «Wasser und Geist» spricht Barth von «spannungsvollen Begriffspaaren» (132), von «dynamisch-kritischer Synthese», von «kritischer Synthese, in der das zweite Glied das erste expliziert» (133). Gerade so verstehen wir das Verhältnis von Glaube und Sakrament. Nicht als Parallelismus, nicht als Addition, sondern als Explizitierung. Der Glaube führt hin zu Taufe und Eucharistie als zeichenhafte «Gestalt der Gnade» [44]. Und der Heilige Geist bewegt zur Wassertaufe und zum Tisch des Herrn, um unter diesen «Gestalten» dem Erhöhten zu begegnen [45]. Auch die Verkündigung ist, und

[43] Schon 1938 nannte Barth sowohl den katholischen Sakramentgottesdienst ohne Predigt, als auch den evangelischen Wortgottesdienst ohne Abendmahl einen «Torso», vgl. Karl Barth: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1938, 198 f.

[44] Nach Thomas von Aquin sind die Sakramente nicht in erster Linie «Mittel», auch nicht «Ursachen», sondern «Zeichen» der Gnade. Selbst insofern sie, durch das Werk des Heiligen Geistes, wirksame Zeichen sind, gilt die Formel: «significando causant», De veritate, q. 27, a. 4, ad 13. Vgl. John F. Gallagher: Significando causant. A study of sacramental efficiency. Fribourg/Sw.: University Press 1965. 264 S., bes. Kapitel 6: «A new interpretation of Saint Thomas», SS. 221–261.

[45] Zu den Bestrebungen, die katholische Sakramentologie im Sinne einer Loslösung von allzu dinglichen Kategorien und einer Integrierung mehr personaler Begriffe zu erneuern, vgl. Henricus Schillebeeckx: De sacramentele Heilseconomie. Antwerpen: Nelissen 1952. 689 S. Edward H. Schillebeeckx: Christus, Sakrament der Gottbegegnung. Mainz: Grünewald 1960. 225 S. Colman O'Neill: Meeting Christ in the sacraments. New York: Alba 1964. 371 S. Otto Semmelroth: Vom Sinn der Sakramente. Frankfurt a. M.: Knecht 1960. 117 S. ders.: Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung. Frankfurt a. M.: Knecht 1962. 256 S. Karl Rahner: Kirche und Sakramente. (Quaestiones disputatae, 10) Freiburg i. Br.: Herder 1960. 104 S. Eine eingehende dogmengeschichtliche Studie bietet Louis Villette: Foi et sacrement. Paris: Bloud et Gay. Vol. I: Du Nouveau Testament à Saint Augustin, 1959, 400 S. Vol. II: De Saint Thomas à Karl Barth, 1964, 334 S.

zwar grundlegend, «Gestalt der Gnade». Von ihr lebt und aus ihr entsteht der christliche Glaube. Das Leben im Glauben aber drängt zur christlichen Versammlung und findet dort in von Christus angeordneten Handlungen – allerdings nur allzu oft in unzulänglicher Form – seinen Ausdruck, seine Gestalt, eine alle Glaubenselemente (Verkündigung, Gebet, Bekenntnis usw.) zusammenfassende Konkretisierung.

Zur Sinnfrage

1. Barth baut seine Lehre von der Taufe mit Wasser nach drei Gesichtspunkten auf: Grund, Ziel, Sinn. Erst im dritten Abschnitt (110–234) spricht er vom sakramentalen, bzw. nichtsakramentalen Charakter der Taufe. Es ist aber fraglich, ob wir eine sinnvolle Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Taufe geben, wenn wir sagen, sie sei oder sei nicht ein Sakrament. Die Frage nach dem Sinn der Taufe scheint die Frage nach ihrer Bestimmung oder Nicht-Bestimmung als Sakrament zum vornherein zu übersteigen.

2. Wohl spricht Barth im zweiten Abschnitt (75–110) vom Ziel der Taufe mit Wasser. Dieses Ziel aber ist nach ihm die Taufe mit dem Heiligen Geist oder «Christus in nobis». Im dritten Abschnitt wird dann der Sinn der Wassertaufe eindeutig als «menschliche Antwort» bestimmt, als Akt des Gehorsams, der Umkehr, der Hoffnung. Hier stellt sich aber die Frage, ob zwischen dem Heiligen Geist, dem «Christus in nobis», und unserer Antwort nicht noch eine Wirklichkeit steht oder sich ereignet. Für Barth mit seiner Anschauung von der Unverflochtenheit des göttlichen und des menschlichen Tuns stellt sich allerdings diese Frage nicht. Wie aber ist Christus «pro nobis»? [46] Wir vermerken, daß auch Thomas von Aquin in den Sakramenten so lange nur einen äußeren Anlaß zu unmittelbar göttlichem Handeln sah [47], als er im Menschen keine Möglichkeit zur Erweckung eines eigenen und zugleich geschenkten Handelns entdecken konnte. Wird diese Möglichkeit nicht bejaht, wird nur das Werk des Geistes und nur ein menschliches Handeln gesehen, so ist die thematisierte Position von Barth von unbestreitbarer Kohärenz. Doch

[46] Vgl. KD IV/4 23–26; ferner KD IV/1 859 und Karl Barth: Extra nos – pro nobis – in nobis. In: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf. München: Kaiser 1962, SS. 15–27.

[47] Vgl. Thomas von Aquin: In IV. Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1: die Sakramente bewirken nur eine «Disposition» zum Empfang der Gnade, die ausschließlich und allein von Gott verliehen wird.

spricht Barth da und dort auch von einer «geschenkten Freiheit» (26, 39, 178), von einem «einen Neuanfang setzenden Faktor» (26), von einer «wirksamen und Wirklichkeit schaffenden Gnade Gottes» (37). Hier hätte der Dialog mit ihm einzusetzen [48].

3. Man wäre vielleicht geneigt, die Definition von Karl Barth: Wassertaufe = «menschliche Handlung» als Zeichen einer Reduktion, eines gewissen Minimalismus zu empfinden. Soll es sich wirklich in der Taufe um ein «nur» menschliches Tun handeln? Soweit sind wir jedoch mit Barth einverstanden: das «vermeintlich Bessere» kann oft zum «Feind des Guten» werden (111). Und kann es irgend etwas Besseres und Vornehmeres geben als echtes menschliches, verantwortliches Handeln, echt menschliche Antwort auf den göttlichen Anspruch, voll menschliche, in Glauben und Gehorsam gefällte Entscheidung? Liegt hier nicht Sinn und Erfüllung der Sakramente und zugleich die Norm und das Kriterium für das sakramentale Handeln der Kirche? Barths Intention also können, ja müssen wir uns voll und ganz zu eigen machen. Was er mit seiner Kritik anstrebt ist etwas Positives: 1. eine verantwortliche Praxis der Taufe und 2. ein von der Taufe aus in eigener Verantwortung übernommenes Ethos des christlichen Lebens [49].

[48] In Zusammenhang mit diesem Fragenkomplex steht auch das Problem der berühmten und berüchtigten Lehre von der «potentia obedientialis». Für Barth weist schon das Wort «Potenz» auf einen «verkappten Semipelagianismus», vgl. KARL BARTH: Nein! Antwort an Emil Brunner. (Theologische Existenz heute, 14) München: Kaiser 1934, S. 19. Was aber mit diesem Wort und der mit ihm verbundenen Lehre gemeint ist, drückt Barth selber mit folgenden, die Sache ziemlich genau umschreibenden Worten aus: «Gerade der Mensch, der das Wort Gottes wirklich erkennt, erkennt auch, daß er zu dieser Erkenntnis keine Fähigkeit hinzubringen, sondern alle Fähigkeit erst zu empfangen hat», KD I/1 205. Und noch treffender: «Erkenntnis Gottes als Erkenntnis des Glaubens ist in sich selber, ist wesentlich Gehorsam, ein Akt menschlicher Entscheidung entsprechend dem Akt göttlicher Entscheidung, entsprechend jenem Akt des göttlichen Seins als des lebendigen Herrn, entsprechend dem Akt der Gnade, in welchem der Glaube an Gott begründet ist und je neu begründet wird. Eben indem Gott sich in diesem Akt zu unserem Gegenstand und uns zu Erkennenden seiner selbst setzt, ist es ausgemacht, daß unser Erkennen Gottes nur darin bestehen kann, daß wir diesem Akt folgen, daß wir selbst eine Entscheidung dieses Aktes, daß wir also mit unserer ganzen Existenz und so auch mit unserem Anschauen und Begreifen der dem göttlichen Akt entsprechende menschliche Akt werden.» KD II/1 27.

[49] Auch bei THOMAS VON AQUIN steht ja die Lehre von den Sakramenten zusammen mit der Christologie in einem ethischen Kontext. Die III. Pars der Summa theologiae gehört zur II. Pars. In ihr wird Christus als «via veritatis» betrachtet, «per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus», Prolog zur III. Pars. Die Sakramente sind «Zeichen» des Weges zurück, die zusammen mit der Botschaft und der Schrift zur Hinterlassenschaft Christi an seine Gemeinde gehören.

Verantwortlichkeitstaufe

Ist die Taufe mit Wasser der «erste Schritt auf dem Weg eines durch den Blick auf Jesus Christus bestimmten und geprägten Menschenlebens» (164), ein «freies, verantwortliches menschliches Tun» (168), dann muß die Frage nach der Berechtigung der in sämtlichen Volkskirchen üblichen «Kindertaufe» mit aller Schärfe gestellt werden. Das tut Barth in seiner zweiten Gegenrede. Es handelt sich bei ihm nicht um irgendeinen praktisch-pastoralen Einwand gegen die «Frühtaufe», sondern um einen streng theologisch begründeten Widerspruch, um eine Konsequenz aus seiner Lehre von der Taufe. Und Barth hält wirklich nicht zurück mit kräftigen Ausdrücken: er spricht von der «Unsitte der Säuglingstaufe» (XI), von einem «alten kirchlichen Irrtum» (214), von einer «kummervollen Sache» der «tief unordentlichen Taufpraxis» (213).

Hinter den Bezeichnungen «Säuglingstaufe» (XI, 182, 208, 212), «Unmündigentaufe» (182, 194) – KD IV/3 595 sagt Barth sogar «Schlaf-Taufe» – mag man zunächst eine gewisse Ironie vermuten [50]. Dem ist aber nicht so. Barth vermeidet an wichtigen Stellen bewußt den Ausdruck «Kindertaufe» [51]. Sein Widerspruch richtet sich nicht gegen die Taufe Jugendlicher, sondern gegen die Taufe an «in-fantes», d. h. «Sprachlosen», d. h. zu keiner bewußten Antwort auf den Anspruch Gottes Fähigen. Diese Präzision ist wichtig. Sie muß im Auge behalten werden, soll die Kritik an der Kritik nicht ins Leere gehen.

Was nun den Aufriß der Problematik betrifft, so fällt auf, daß Barth ausführlich die Rechtfertigung der Kindertaufe bei den Reformatoren bespricht (186 f., 188–192, 194–196), daß er aber an keiner Stelle die theologischen Motive erwähnt, auf die sich die römisch-katholische Praxis der Kindertaufe zu berufen pflegt. Die ausgedehnte Gegenrede Barths (180–214) scheint sich also in erster Linie mit der Rechtfertigung der Kindertaufe in der evangelischen Theologie zu befassen. Die dabei entwickelte Argumentation stellt aber auch an den römisch-katholischen Theologen ernste Fragen.

[50] Noch mehr könnte man diesen Eindruck haben bei den dreifachen Verkoppelungen: «Kinder-tauf-ansicht» (205), «Kinder-tauf-geschichte» (200), «Kindertauf-lehre» (184, 185, 187, 204). Man weiß da oft nicht mehr, worauf sich das Teilglied «Kinder» bezieht, auf «Taufe» oder «Ansicht», «Geschichte», «Lehre»? Der Ausdruck «fides infantilis» (206) ist eine Verschreibung für «fides infantium».

[51] Vgl. dazu JÜRGEN FANGMEIER, a. a. O. (s. oben Anm. 1), S. 520 f., auch zum ganzen Problem die exakte Darstellung «Baptismus infantium?» und die abgewogenen «Fragen herüber und hinüber», SS. 516–528.

In diesem Zusammenhang müssen wir noch auf ein besonderes Moment zurückkommen, das in der römisch-katholischen Tauf-Theologie eine vordringliche Rolle spielt. Es überrascht, daß innerhalb des Abschnittes über den Paedobaptismus, ja im ganzen Tauf-Band KD IV/4 überhaupt, kein einziges Mal das Problem der Erb- oder Ursünde [52] aufscheint. Wir meinen nun nicht, daß mit dieser «Lehre» – über die ja bekanntlich auch in der gegenwärtigen römisch-katholischen Theologie eingehend reflektiert wird [53] – alles entschieden sei in Sachen «Kinder-

[52] Die Studie von KARL BARTH: Christus und Adam nach Römer 5. (Theologische Studien, 35) Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1952. 55 S. war sehr wahrscheinlich für die Anthropologie KD III/2 (die Abschnitte: Mensch und Menschlichkeit) bestimmt, wurde dann aber nicht in die KD aufgenommen. Zum Thema vgl. KD IV/1 § 60, 3: Des Menschen Fall, SS. 531–573, bes. 556–558, wo Barth den Begriff des «peccatum originale» gegen den eines «peccatum hereditarium» verteidigt: «Der lateinische Begriff 'peccatum originale' ... ist unanfechtbar und sagt gerade genug: es geht um die ursprüngliche und daher umfassende, radikale und also totale Tat des Menschen, um die Gefangenschaft seiner Existenz in jenem Kreislauf von bösem Sein und bösem Tun» (S. 557) – und ihn mit «Ursünde» übersetzt: «Es dürfte sich darum empfehlen, das Wort 'Erbsünde' fallen zu lassen und (in Übersetzung von 'peccatum originale') vielleicht von des Menschen 'Ursünde' zu reden» (S. 558). – Auch bei THOMAS VON AQUIN steht nicht so sehr die «hereditas» als die Solidarität unter Adam im Vordergrund. Die Zeugung ist nur Hinweis, Bild (Analogie) für die dynamische Verbundenheit aller Menschen. Vgl. Summa theologiae I/II, q. 81, a. 1. Daß es sich dabei nicht um ein blindes Fatum oder rein naturhaftes Schicksal handelt, geht daraus hervor, daß Thomas für den mündigen Menschen eine radikale Entscheidung annimmt, in der entweder die Ursünde ratifiziert oder das Heilsangebot durch eine geschenkte Freiheit (Geisttaufe, vgl. Anm. 38) angenommen wird. Vgl. a. a. O., q. 89, a. 6: «Primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit.»

[53] Vgl. die neueste Übersicht mit ausführlicher Literaturangabe von PIET SCHOONENBERG: Die Erbsünde. In: Mysterium salutis. Grundriß der Heilsgeschichte. Hrg. von J. Feiner und M. Löhrer. Bd. II: Die Heilsgeschichte vor Christus. Einsiedeln: Benziger 1967. SS. 899–941. Ferner PETER LENGSFELD: Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth. (Koinonia, 9) Essen: Ludgerus 1965. 256 S. Eine wesentliche Aussage von Röm 5,12–21 faßt Lengsfeld mit folgenden Worten zusammen: «Auf Grund des Ungehorsams des einen ersten Menschen steht jeder Mensch schon da (v. 19) als Sünder vor Gott, noch ehe er selbst gesündigt hat.» «Das Sündersein ist dem Sündertun vorgegeben.» S. 104 f. Damit ist aber auch Barth einverstanden: «Er (der Mensch) übertritt, indem er von der Übertretung immer schon herkommt, die da er – höchst unnatürlich, höchst fremdartigerweise, sich selbst flagrant widersprechend – schon in und mit dem, daß er da ist, begeht.» «Er sündigt – aber er sündigt nicht nur, sondern er ist Sünder.» KD IV/1 S. 552.

taufe». Wir empfinden es aber als eine Lücke, daß unter den Daten zum Problem (der Kindertaufe und der Taufe) ein Punkt übergangen wird, der sowohl von der Sache als auch von der Dogmengeschichte her [54] hätte zur Sprache kommen müssen. Soviel zur dogmatischen und theologischen Struktur des Problems.

Wie steht es nun praktisch? Wenn die «Frühtaufe» abgelehnt wird, wann soll dann die Taufe verlangt und von der Kirche gespendet werden? Wie wird die «Unmündigentaufe» sinnvoll ersetzt durch eine «Verantwortlichkeitstaufe» (212)? Durch eine Empfehlung oder Zulassung zur Taufe bei 12–14–16 oder 18 Jahren? Darauf gibt Barth keine Antwort. Er sagt nur, die Lösung dürfe «nicht den Charakter von Kompromissen tragen» (214).

Auch wir sind nicht bereit, hier Vogel-Strauß-Politik zu betreiben. Die Frage des Paedobaptismus bedarf einer gründlichen Ventilierung. Viele Zusammenhänge erfordern eine sorgfältige Überprüfung [55]. Zunächst ist die Situation der christlichen Gemeinde in der modernen Gesellschaft zu beachten. Wieweit kann man sich heute in der Frage der Kindertaufe noch vom Bild einer «Volkskirche» leiten lassen? Zweitens sind die Probleme der Verwirklichung einer echten Familiengemeinschaft zu bedenken. Wieweit werden bei der gegenwärtigen Praxis der Kindertaufe die Anforderungen, die eine wahrhaft christliche Erziehung an die Eltern stellt, ernst genommen? Drittens sind die Schwierigkeiten zu erwägen, die sich von der Psychologie der kommenden Generationen her ergeben. Wieweit werden die Mündig-werdenden mit ihrer «Unmündigentaufe» fertig? Empfinden sie diese oft nicht eher als eine Belastung? Viertens läßt sich nicht übersehen, daß das Faktum des Getauft-wordenseins früher oder später für die unmündig Getauften geltend gemacht und folgenschwer werden kann. Wie oft sind die Probleme, die bei Heirat und Ehe auftauchen [56], auf eine nie assimilierte und vor allem nie ratifizierte «Unmündigentaufe» zurückzuführen?

[54] Vgl. Kurt Aland: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias. (Theologische Existenz heute, N. F. 86) München: Kaiser 1961, 86 S. Aland bestreitet, daß man in neutestamentlicher Zeit Kinder taufte, betont aber, daß von dem Moment an, wo die «Erbsünde» dogmatisch erschlossen wurde, die Kindertaufe sich aufdrängte.

[55] Vgl. Jean-Jacques von Allmen: Réflexions d'un protestant sur le Pédobaptisme généralisé. Maison-Dieu N° 89 (1er trimestre 1967) SS. 66–86, bes. SS. 76–81: «Les cinq inconvénients majeurs du pédobaptisme généralisé.» von Allmen geht unmittelbar von theologischen und ekklesiologischen Gesichtspunkten aus.

[56] Für die bekenntnisverschiedenen Ehen wäre die Aufschiebung der Taufe der Kinder bis zur Mündigkeit eine verlockende, aber keine allgemeine Lösung.

Auch viele biblische Gründe, die Karl Barth zur Bekräftigung seiner These anführt (197–204), haben uns fast überzeugt. Sein Ideal einer «Verantwortlichkeitstaufe» wirkt zweifellos faszinierend. Auch hat Barths Vorschlag, an Stelle der Frühtaufe eine liturgische Feier der Darbringung, Vorstellung und Empfehlung einzuführen (213) – bei der die Eltern für das Geschenk eines Kindes Gott danken und ihre Bereitschaft zu einer christlichen Erziehung bekunden – manches für sich [57]. Dieser Vorschlag mag in gewissen Fällen eine praktikable Lösung angeben [58]. Doch stoßen wir, wenn wir alles Für und Wider zusammennehmen, auf ein Gegenargument, das wir nicht verschweigen können. Es ist dasselbe, das uns schon bei der Barthschen Interpretation der Taufe am meisten zu schaffen gab: die Konsequenzen und Folgen für die Eucharistie. Ohne Taufe keine aktive Teilnahme an der Eucharistie, auch keine Zulassung zur Kommunion [59]. Und wielange soll man diese einfach «Präsentierten» vom Tisch des Herrn zurückhalten? Hier wehrt sich etwas gegen die von Barth vorgeschlagene Lösung, das wir in seelsorglicher Tätigkeit als bedeutsam für das Glaubensleben und auch für Zehnjährige als durchaus verstehbar erfahren haben [60]. Aus diesem Grund könnten wir seiner These – als allgemeiner Lösung – nur mit unruhigem Gewissen folgen.

[57] Eine Synode der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Neuenburg hat 1954 eine solche liturgische «Présentation» der Kinder, allerdings mit Einschränkungen, gestattet. Praktisch wurde von dieser Möglichkeit nur in ganz seltenen Fällen Gebrauch gemacht.

[58] Beachtenswert scheint uns auch die Anregung von JEAN-JACQUES VON ALLMEN, a. a. O. (Anm. 55), S. 85 f., anstelle einer einfachen «Darstellung» in gewissen Fällen eine «feierliche Eintragung in das Katechumenat» zu erwägen. Dadurch würde eine alte kirchliche Institution durch eine neue Sinngebung wieder belebt. Auch würden die Kinder durch das Katechumenat enger als durch eine bloße «Darstellung» mit dem Leben der Kirche und ihrer Pilgerschaft verbunden. Vgl. dazu auch JEAN-JACQUES VON ALLMEN: Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau de l'unité de l'Eglise. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1964, SS. 176–182.

[59] In den orientalischen Kirchen besteht auch heute noch der Brauch, die Kindertaufe gleich mit der «ersten Kommunion» zu verbinden. Nicht selten werden bei öffentlichen Gottesdiensten Kleinkinder auf den Armen ihrer Mütter zum Empfang der Kommunion getragen.

[60] Als Sohn eines Kinderarztes und -psychologen – vgl. FRITZ STIRNIMANN: Psychologie des Neugeborenen. Neuauflage in: Kindler Taschenbuchreihe, 2034. München: Kindler 1967. 135 S. – sind wir, bei aller Skepsis gegenüber verstiegenen Spekulationen, so rasch nicht geneigt, die Bedeutung einer Heilswirklichkeit weder für das Kleinkinderalter noch für die Latenzzeit zwischen 5 und 10 Jahren zu unterschätzen. – Karl Barth hat uns in freundlicher Weise zu erwähnen gestattet, daß auch er als Professor sich noch «einmal» (im Jahr 1932) berechtigt fühlte, einen achtjährigen Jungen zu taufen.

Wir fassen zusammen. Die Einwände von Barth gegen die «Unmündigentaufe» sind ernst zu nehmen. Das Problem der Frühtaufe ist auf allen Ebenen, der praktisch-pastoralen wie der biblisch-theologischen, in seinem ganzen Ausmaß zu überprüfen. Für den katholischen Raum scheint uns die gegenwärtige Praxis der Firmung (vgl. dazu Barth im vorliegenden Band KD IV/4 206 f.) einer dringenden Reform zu bedürfen. Für ein allgemeines Aufgeben der Kindertaufe können wir uns in der gegenwärtigen Situation weder aus theologischen noch aus pastoralen Gründen entschließen.

Damit soll nicht das letzte Wort zu Barths Tauf-Fragment gesagt sein. Wir erinnern an all das Positive, das wir eingangs und im ganzen unserer Besprechung herauszustellen und zu würdigen uns bemühten. Doch sollen die beiden so energisch vorgetragenen Widersprüche nicht mit allzu weicher Haltung entgegengenommen werden. Die Fragen sind gestellt, klar und unmißverständlich: sowohl in Sachen «Sakramentalismus» in und anläßlich der Taufe, als auch bezüglich der «Kinder- und Unmündigentaufe». Durch ein Riesenwerk zu einem überragenden Theologen geworden, hat Barth noch einmal, wie zu Beginn seiner großen literarischen Tätigkeit, seinen Namen, und nun seine fast kanonische Autorität riskieren zu müssen sich verpflichtet geglaubt. Auch dafür haben wir dem Einundachtzigjährigen Respekt und Achtung zu bekunden. Mit seinen beiden Reaktionen hat er auf Probleme aufmerksam gemacht, die sehr wahrscheinlich für die Zukunft der Kirche bedeutsamer sind, als man für den Augenblick wahrhaben möchte.

Zum Schluß sei noch auf eine andere Seite von KD IV/4 hingewiesen. Wir haben zu Beginn von einem «geistlichen» Zug in Karl Barths Theologie gesprochen. Er hat nichts zu tun mit spirituellen Effusionen. Der Theologe von Basel geht sparsam um in diesen Dingen. Doch finden sich auch im letzten Band der «Kirchlichen Dogmatik» körnige Worte, die wie Bergkristalle unter rauhen und zerrissenen Felsen leuchten. Wir erwähnen nur zwei: «Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes» (31). «Wo gebetet wird, da kommt und ist des Menschen Beziehung zu Gott in Ordnung» (231).