

Befreiende Relativierungen – Karl Barths Versöhnungsdenken 50 Jahre später¹

Dieser Vortrag nimmt Barths *Versöhnungslehre* und darin seine *Heiligungslehre* in den Blick, deren Generalnenner Gottes *Gnadenbund* ist. Wir betrachten also das *Heilswerk Jesu Christi* genauer. Der Fokus liegt erstens auf der *Verknüpfung* von Heiligung und Rechtfertigung und zweitens auf der *Deutung* der Heiligung als Christusgemeinschaft und Neuschöpfung.²

Sie fragen sich vielleicht: wieso wird uns anlässlich des Karl Barth-Jahres ausgerechnet dieses Thema präsentiert? Das Paulinische Wort von der Versöhnung aus 2Kor 5 werden Sie alle als Pfarrerinnen und Pfarrer irgendwann, irgendwo, irgendwem verkündigt haben. Ob Sie hierbei das Wort „Heiligung“ verwendet haben, ist fraglich. Wahrscheinlich haben sie es ausgespart – entweder weil es den Hörern ihres Erachtens gar nicht oder allzu bekannt war. Vielleicht sagt ihnen das Wort auch nichts.

Ich habe dieses nur scheinbar randständige, weil theologisch übersehene und exegetisch selten gewürdigte Thema ausgewählt, da ich der Ansicht bin, dass es spannende, für Theologie und Kirche, gerade auch für ihre tägliche Praxis relevante Aussagen bereithält, die verkannt oder vergessen wurden oder deren Relevanz in freikirchliche Kontexte gewandert ist und dort teils entstellt, teils aber auch erhellt wurden.³

Bevor ich darauf zu sprechen komme, noch eine wichtige Vorbemerkung zum Titel. Er nimmt einen scheinbar paradoxen Ausdruck auf. Doch damit verbindet sich die Einsicht, dass Barths Versöhnungslehre dafür eintritt, theologische Extreme und Verabsolutierungen zu vermeiden. Das gilt in dogmatischer und in ethischer Hinsicht: als Erstes geht es um Barths Versöhnungs- als Zweites um seine Heiligungslehre. Als Drittes wenden wir uns dann seiner Tauflehre und ihren Rückkopplungen zur Versöhnungs- und Heiligungslehre zu. Es geht dabei quasi um die ethischen Konsequenzen des Heilswerkes Jesu Christi. Als Viertes steht ein kurzes Fazit.

1. Inwieweit ist Barths Versöhnungslehre von befreienden Relativierungen durchzogen?

Barths Spitzensatz ist: in Jesus Christus begegnet uns der versöhnende Gott und der versöhnte Mensch zugleich. Im Licht des Gnadenbundes vermag der Mensch nicht von Gott und vermag Gott nicht vom Menschen getrennt zu werden, denn in Christus offenbart sich der wahre Gott im wahren Menschen und umgekehrt. Dass es sich bei dem Bund zwischen Gott und Mensch

¹ Der vorliegende erweiterte und veränderte Aufsatz geht auf einen Vortrag vor der Pfarrkonferenz des Dekanats Büdinger Land zurück, den ich am 05.06.2019 gehalten habe und der noch während seines Verlaufes zu einer gleichermaßen kritischen wie anregenden Diskussion führte, deren Kern um die Frage des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung und deren Bezug zur Taufe drehte und um die Frage nach Barths politischem Engagement im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit und damit nach der charakteristischen Verbindung von Theologie und Zeitgenossenschaft beim Baseler Dogmatiker. Es war für mich aufregend zu erleben, dass viele Pfarrerinnen und Pfarrer Barths Gedankengang in Sachen Heiligung *mitgehen* wollten, auch wenn seine Positionen nicht unwidersprochen blieben, was die Diskussion umso attraktiver machte, sodass ich mich für die Veröffentlichung genötigt sah, Verbindungslinien zwischen Barths systematisch ausgeführter Heiligungslehre und seiner Fragment gebliebenen Versöhnungsethik mit ihrer Tauflehre zu ziehen. Barths Zeitgenossenschaft in den 1950er Jahren, die im Juni-Vortrag noch ausgeführt wurde, habe ich ausgelassen und verweise auf folgenden Aufsatz: „Politisch-theologische Zeitgenossenschaft. Barths Rede zum ‚Volktrauertag‘ als implizit explizite Ideologiekritik“ (erscheint in Kürze auf meinem Blog).

² Vgl. dazu im Folgenden: Dennis Schönberger, *Gemeinschaft mit Christus. Eine komparative Untersuchung der Heiligungslehren Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths* (FRTh 2), Neukirchen-Vluyn 2014.

³ Als positives Beispiel möchte ich Karl Heinz Knöppel, *Die vergessene Gnade. Und wie wir sie neu entdecken können*, Gießen 2001 anführen, der den Gnadencharakter des heiligenden Handelns Gottes nachhaltig betont und auf die damit lebenslange Veränderung des Menschen durch Gott aufmerksam gemacht hat. Als einen eher problematischen Vertreter des Heiligungsanliegens verweise ich auf Wolfram Kopfermann, *Heiligung. Teilhabe an der neuen Schöpfung – Biblische Grundlegung und geistliche Einübung*, Gießen 2008, der zwar die neuschöpferische Dimension der Heiligung nachvollziehbar herausarbeitet, jedoch immer wieder mehr Interesse an einer psychologischen Schulung der Gläubigen bekundet als an der Relationalität der Heiligung, die Gottes Handeln mit dem menschlichem Handeln eng verschränkt bzw. verzahnt. Zudem besteht bei Kopfermann eine Tendenz, sein pfingstkirchliches Anliegen allzu dominant zu gestalten, sodass der Zusammenhang von Soteriologie und Pneumatologie in einem merkwürdigen Licht erscheint, was m.E. mit einer Verkennung der Theologie Luthers zum dritten Artikel zusammenhängt (vgl. Schönberger, a.a.O., 307-309).

nach Barth um einen *Gnadenbund*, der Werke ein- und nicht ausschließt, handelt, lässt sich im Endeffekt an folgender klassischen atl. Bibelstelle festmachen:

„Nicht hat euch der HERR angenommen und erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker, denn du bist das kleinste unter allen Völkern, sondern weil er euch geliebt hat und damit er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat. Darum hat der HERR euch herausgeführt mit mächtiger Hand und hat dich erlöst von der Knechtschaft, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten. So sollst du nun wissen, dass der HERR, dein Gott, allein Gott ist, der treue Gott, der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, und vergilt ins Angesicht denen, die ihn hassen, und bringt sie um und säumt nicht, zu vergelten ins Angesicht denen, die ihn hassen.“ (Deut 7,7-10)

Gott schließt einen unverbrüchlichen Bund mit Israel, weil er es liebt. Grund und Ausdruck – Kern und Stern – der Liebe Gottes zu Israel ist der Exodus, dessen Zweck darin besteht, dass Israel JHWH „ein heiliges Volk“ werde (Deut 7,6). Wie JHWH nicht ohne Israel ist und sein kann, so kann Israel nicht ohne JHWH sein und ist es nach Deut 7 (s.o.) auch nicht. Für Barth entspricht diese *Beziehung* der zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. Mk 1,11par). Gott ist nach Barth nie ohne den Menschen, oder er ist nicht Gott und das ist – genau genommen – der Kern der Menschwerdung Gottes. Damit rückt neben der *Person Christi* (wahrer Gott, wahrer Mensch) auch sein *Werk* (Priester, König, Prophet) in den Fokus des Interesses Barths.⁴

Barth durchdenkt intensiv, weshalb Gott in Jesus Christus über sein Schöpfersein hinaus zum Menschen in Beziehung steht und gelangt zur Einsicht, dass darüber Kreuz und Auferstehung Auskunft geben. Gottes Geschöpf muss nicht erst versöhnt werden. Denn *das* ist in Kreuz und Auferstehung Christi ultimativ ans Licht gekommen: der Kosmos *ist* versöhnt. Barth spricht von der *Wirklichkeit* der Versöhnung, die an Ostern *Ereignis* wurde. Doch was nutzt uns das? Wie kann das, was damals war, heute von Belang sein? Barth erwähnt neben der Wirklichkeit die *Wahrheit* der Versöhnung und macht damit deutlich, dass dieses Ereignis damals über sich selbst hinaus weist, weil ihm eine Kraft, Dynamik innewohnt, die zeit- und ortsüberschreitend wirkt. Barth denkt an niemand Geringes als an Gottes *Geist*, der für ihn ja noch einmal Gott selbst ist.⁵ Wir können es auch so sagen: Gottes Versöhnung ist ein Akt der Vermittlung, der von Gott (nicht vom Menschen) ausgeht (vgl. 1Tim 2,5). Vermittlung heißt Wechselseitigkeit, meint Einbezug des Menschen von der Seite Gottes her: Vermittlung schließt darum Teilhabe notwendig mit ein, so Barth im Anschluss an reformatorische Grundentscheidungen.⁶

Barths Frage lautet: Wie *partizipieren* Menschen an dem, was Christus im Leben und Sterben gewirkt hat? Der Geist Jesu Christi, der nicht grundlos der *Heilige Geist* heißt, gibt Menschen Anteil nicht nur am Versöhner, sondern auch an seinem Versöhnungs-, wir sagten Heilswerk. Der „locus classicus“ dieser Einsicht steht in 1Kor 1,30: „Durch ihn [sc. Gott] aber seid ihr in Christus Jesus, der für uns zur Weisheit wurde [...] und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.“

Christi Heilswerk zerfällt, wenn wir auf Ostern blicken, in zwei Teil miteinander verbundene Momente: die *Selbsterniedrigung* des Sohnes am Kreuz und seine *Erhöhung* durch den Vater. Darin drückt sich nach Barth die Versöhnung als Gnadenbund aus: schon im Alten Testament schließt JHWH einen Vertrag mit seinem erwählten Volk: JHWH sichert seinem Volk zu, ihm treu zu sein, den Vertrag einzuhalten und fordert vom Volk, ihm ebenso treu zu sein, also den Bund zu füllen bzw. danach zu leben (Tora). Das Besondere des Bundes JHWHs und deshalb wird er von Barth als Gnadenbund bezeichnet, ist, dass JHWH ihn selbst da nicht aufkündigt,

⁴ Zu diesen komplexen Überlegungen Barths, vgl. Ders. KD IV/1, Zürich 1953, 83-170 (bes. § 58.3-4: „Jesus Christus der Mittler“ und „Die drei Gestalten der Versöhnungslehre

⁵ Spannend und lehrreich sind hierzu Barths Ausführungen zu „Gott der heilige Geist“, § 12, in: Ders., KD I/1, Zürich 1932, 470-514.

⁶ Vgl. Anm. 4. S. Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke, Bd. 1, hrsg. v. H. Gollwitzer u.a., München 1962, 175 hat Barths Intention einmal so auf den Punkt gebracht: „So liegt das *Vermittelnde* in Gott. Darin, daß hier etwas Unerwartetes, Unableitbares geschieht und geschehen ist und wir sozusagen alle von dieser Gottestat herkommen! Erst im Versöhner werden wir begreifen, was Schöpfer heißt.“

wo das Volk ihn bricht, im Gegenteil: des Volkes Untreue *zum Trotz* hält JHWH den Bund, ja, wir können sagen: er hält sein Wort, auch wenn sein Volk es nicht tut!

Jahwes Bundestreue macht aus dem Wort „Gnade“ nicht irgendein oberflächliches Verzeihen, sondern eine in die Tiefe vordringende *Veränderung* des Menschen durch Gott in Gestalt der Hin- und Rückkehr des Volkes zu JHWH aufgrund vorausgehender Hinwendung JHWHs.⁷

Im Neuen Testament erblickt Barth JHWHs Hinkehr zu Israel und Israels Rückkehr zu JHWH im „Vorgang“ des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, kurz: des Christusereignisses. Der Gott Israels geht in der Geschichte Jesu Christi, die einem Drama ähnelt, so weit, dass er *für sein untreues Volk* und darüber hinaus für alle Völker und also für alle Menschen stirbt, damit dieses Volk, jene anderen Völker, kurz: „das ganze Menschengeschlecht“ (Apg 17,26) seinem Willen gemäß lebe. Die Versöhnung gilt der „Welt“ (2Kor 5,19), nicht Einzelnen (Plural) und erst recht nicht dem Einzelnen (Singular). Barth schließt jede partikuläre Versöhnung aus.

Christi Tod ist dabei ein Tod nicht für Gerechte, sondern für Ungerechte. Der Gnadenbund ist, soviel sollte deutlich geworden sein, eine *Zumutung*, denn obwohl er die *Form* eines Vertrags hat, ist sein *Inhalt* doch über alle menschliche Gerechtigkeit erhaben, ohne diese freilich aufzuheben. Der Gnadenbund thematisiert *Gottes* Recht (Gerechtigkeit), das im Alten und Neuen Testament nicht anders zu haben ist als im Paradox: bei der Versöhnung werden aus Feinden! Freunde (so Röm 5,10). „Gnade“ ist, Barth zufolge, ein *kritisches Ereignis* und darum redet er in seiner Versöhnungslehre vom *heilsamen Einbruch Gottes* (Advent) in die Wirklichkeit des Menschen – der in der Schöpfung anzutreffende Mensch ist *noch nicht* „neue Kreatur“ (2Kor 5,17), sondern *noch* der „empirisch vorfindliche Mensch“ (Hans Joachim Iwand).

Versöhnung heißt Ankunft des Schöpfers beim Geschöpf, oder genauer: Gottes Kommen zum Menschen, damit dieser ihm diene. Gottes Erwählung, die für Barth wiederum ausschließlich! in der Person und dem Werk Jesu Christi anschaulich wird, hat einen Zweck: dass der Mensch Gott treu werde, dass er also den – nicht irgendeinen – Gott, der sein Schöpfer, Versöhner und Erlöser ist, wie seinen Nächsten und sich selbst liebe (vgl. Lev 19,18).

Dies bedarf auf Seiten des Menschen einer radikalen Umwandlung seines Seins und Tuns, die Barth anhand des rechtfertigenden und heiligenden Handelns Gottes nachzeichnet. Laut Barth greift Gott in Jesus Christus *aktiv* in die Menschheitsgeschichte ein. Hieraus ergeben sich die, wie erwähnt, befreienden Relativierungen innerhalb des Heilswerkes Jesu Christi. Wir können aus Umfanggründen nur Andeutungen machen; ehe wir auf besagte Relativierungen eingehen, gehen wir der Frage nach, inwiefern die Versöhnung, zugleich der Einbruch *Gottesherrschaft* ins Leben, befreiend ist. Ein Blickwechsel wird nötig.

1.1 Versöhnung ist nicht Erlösung (bzw. Vollendung)

Auch wenn die Begriffe oft synonym benutzt und verstanden werden – nach Barth gibt es hier einen gewichtigen Unterschied: es gibt den *eschatologischen Vorbehalt*. In Christus ist Gottes Herrschaft *zwar schon* angebrochen, aber *noch nicht* voll verwirklicht. Daraus folgt, dass das Christenleben unter einer unaufhebbaren *Spannung* steht, die erst im Tod endet. Diese liegt in der Versöhnung selbst begründet und stellt Menschen unter Gottes *gnädiges Gericht*. Das darf so verstanden werden, dass man sich als Christenmensch immer wieder klar macht, dass unser christliches Leben im „Glauben“ (teilhaben), nicht im „Schauen“ (haben) lebt (2Kor 5,7). Es kann auch so ausgedrückt werden, dass, gerade weil die Versöhnung in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht, ihre Kraftwirkung, ihre Dynamik, ins gesamte Christenleben eingezeichnet bleibt: in Gestalt Kampfes des Geistes gegen alle menschlichen Irrungen und Wirrungen. Was soll daran befreiend sein? *Erstens* wird hier die Vorstellung relativiert, die Versöhnung sei der

⁷ Vgl. Hans Walter Wolff, Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964, 130-150. Eine äußerst beredte Stelle lautet: „Ich, der HERR, wandle mich nicht; und ihr habt nicht aufgehört, Jakobs Söhne zu sein: Ihr seid von eurer Väter Zeit an immerdar abgewichen von meinen Geboten und habt sie nicht gehalten. Kehrt um zu mir, so will ich zu euch umkehren, spricht der HERR Zebaoth. Ihr aber sprecht: ‚Wovon sollen wir umkehren?‘“ (Mal 3,6f.)

Abschluss der Wege Gottes mit dem Menschen. *Zweitens* wird der Gedanke, um mehr als um einen Ideengebilde kann es Gott sei Dank nicht gehen, aufgegeben, Christenmenschen würden im Glauben Jesus Christus, oder vielleicht geläufiger: „den Herrn Jesus“ besitzen. Umgekehrt wird für Barth ein Schuh daraus: die Christen gehören Christus (so Röm 14,8). Das Verhältnis HERR und Knecht ist für Barth unumkehrbar. Das Wort „Knecht“ klingt so, als sei der Christ ein Sklave der Gottheit. Dem ist nicht so: des Menschen Heiligung durch Gott ist die größte Auszeichnung, die einem Menschen wiederfahren kann: die Würde des Menschen liegt somit für Barth in der Versöhnung selbst begründet. Die erste befreiende Relativierung besteht also darin, wahrzunehmen, dass das christliche Leben ein Leben „Zwischen den Zeiten“⁸ ist und das bedeutet: Christen leben in der Spannung zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. So verwundert es nicht, dass man ein Christ nicht sein, sondern nur *werden* kann.

1.2 Versöhnung gilt Entfremdeten

Der soziologische Begriff „Entfremdung“ stammt ursprünglich von Karl Marx⁹ und ist in den verschiedenen Spielarten des Marxismus erhalten geblieben, ebenso bei einigen Vertretern der „Frankfurter Schule“¹⁰ (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer u.a.). Bezog sich der Entfremdungsbegriff bei Marx auf „entfremdete Arbeit“¹¹, betonte etwa Adorno dessen soziologische, auch philosophische Dimension und konzipierte zusammen mit Horkheimer in dem Klassiker „Dialektik der Aufklärung“ eine Theorie, in der die in der Zivilisation erlangte Macht über die Natur nur zum Preis der Entfremdung von dieser zu haben war¹². Schon der Soziologe Emile Durkheim behandelte im Übergang vom 19. zum 20. Jhd. Phänomene der Entfremdung von gesellschaftlichen und religiösen Traditionen, etwa von der Natur durch „Urbanisierung“ oder von der Familie durch „Individualisierung“.¹³ Was Marx, Durkheim und Adorno/Horkheimer gemeinsam ist, ist die Beobachtung, dass es im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu derart tiefgreifenden Wandlungen an individuellen und gesellschaftlichen Zuständen gekommen ist, die zur Aufhebung, Verkehrung oder gar Zerstörung natürlicher Beziehungen geführt haben. Der Begriff „Entfremdung“ ist insofern auf Barths Versöhnungslehre anwendbar, als dass auch Barth Beziehungsstörungen zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch thematisiert; ohne Rückgriff auf das Natürlichkeitsargument, dafür vor dem Hintergrund des Gnadenbundes.

Christus ist für Verlorene gekommen (vgl. Lk 19,10). Das klingt reichlich pessimistisch, ja, es riecht förmlich nach einem düsteren Menschenbild. Ist dem so? Die Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus ist kein „Geschäft“ (Schleiermacher). Dann würde sie zur Lappalie. Ihr wohnt der „Zauber eines Neuanfangs“ (Sarek) inne. Neuanfang, oder wie wir es sagten: Neuschöpfung überbietet Schöpfung, überbietet das „im Anfang“ von Gen 1,1, indem es auf jenes andere „im Anfang“ aus Joh 1,1 verweist, auf Gottes Wort, für Barth: auf Jesus Christus; aber damit nicht genug. Versöhnung, Neuschöpfung ist in erster Linie und grundlegend Vergebung – Gerechte brauchen sie nicht. Für wen ist Jesus Christus dann gestorben, warum hat Gott ihn auferweckt von Toten? Nach Barth offensichtlich darum, weil auch alle noch so Gerechten in den Augen des gekreuzigten Auferweckten Verlorene sind. Was heißt das?

Versöhnung gilt dem von Gott, sich selbst und seinem Mitmenschen entfremdeten Menschen. Das für heutige Ohren gewöhnungsbedürftige Substantiv *Sünde* sagt inhaltlich nichts anderes

⁸ So hieß eigentlich die von 1924 bis 1929 von Georg Merz in München herausgegebene Zeitschrift, in der die sog. „Dialektische Theologie“ um Karl Barth, Emil Brunner, Eduard Thurneysen und Friedrich Gogarten (teils auch Rudolf Bultmann und Paul Tillich) Vorträge veröffentlichte.

⁹ Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, im Zus. ausgew. u. eingel. v. Benedikt Kautsky, mit einem Geleitwort v. Carl-Erich Vollgraf, Stuttgart 72011.

¹⁰ Emil Walter Busch, Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik, München 2010.

¹¹ Vgl. Anm. 9.

¹² Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Limitierte Sonderausgabe, Frankfurt am Main 2003).

¹³ Ich verweise auf Emile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main 1992.

aus als das: ein derart Entfremdeter soll nicht länger „in der Ferne“ bleiben (Lk 15,13), er darf heimkommen (vgl. 2Kor 5,1). Wäre Gottes Versöhnungshandeln in Christus tatsächlich etwas Geschäftliches, dann wäre sie etwas Unpersönliches und Informelles. Sie wäre, so Barth, aber auf keinen Fall identisch mit der Lebenshingabe Jesu für seine Freunde (vgl. Joh 15,13), kurz: mit seinem Selbstopfer für die ihm eben nicht Treuen, sondern Untreuen (vgl. Röm 3,23). Laut Barth geschieht Versöhnung also zuerst um des Menschen, sondern um Gottes Treue willen – dieser Gedanke ist insofern notwendig, als dass Sünde zuerst Gott zu schaffen macht, ehe sie uns in die Entfremdung führt. Das lateinische *alienatio* beschreibt genau das: das Weggeben einer Sache in Fremden Besitz, nur dass das Weggeben im Gnadenbund „Selbstausslieferung“ des Menschen an menschenfeindliche Mächte ist, die zuerst Gott und dann ihn selbst bedrohen – für Barth ist damit letztlich nichts anderes gemeint als ein die Entzweiung zwischen Schöpfer und Geschöpf.

„Sünde“ stammt wortgeschichtlich von „absondern“. Gottes Geschöpf hat sich nolens volens, von Freiheit kann nach Barth keine Rede sein, von seinem Schöpfer abgetrennt. Der Schöpfer kann diese Abtrennung nicht akzeptieren, nicht nur weil das Geschöpf irreparabel beschädigt, sondern weil Gottes Souveränität untergraben wird. In der Versöhnung beginnt für Barth Gott ein neues Werk über seine Schöpfung hinaus. Sie ist nicht Überbietung der Schöpfung, sie ist deren Zweck und Endziel. Der Gott des Bundes will Gemeinschaft mit Bundesgenossen. Aber die Schöpfung ist was sie ist: zutiefst *zwiespältig*. Das Geschöpf ist „sehr gut“ (Gen 1,31), gar zum „Ebenbild Gottes“ geschaffen, dennoch ist es seinem Schöpfer nicht treu, sondern untreu – sein Ebenbild ständig verrätend. Das liegt darin begründet, dass Sünde eben Entfremdung in vierfacher Hinsicht ist: aus der Entfremdung des Menschen von Gott folgt im wahrsten Sinne des Wortes *zwangsläufig* Selbstentfremdung sowie Entfremdung von den Mitgeschöpfen und der Schöpfung überhaupt. Die drei letzten Phänomene können, wie gezeigt, ebenso gut philosophisch oder soziologisch analysiert werden. Laut Barth kommt aber alles darauf an, deutlich zu machen, dass diese Formen der Entfremdung abgeleitet sind: sie sind Folgen unserer Entfremdung von Gott. Sie haben ihr Recht und ihre Berechtigung nicht in sich selbst, darum die Ablehnung des Natürlichkeitsarguments (s.o.). Dass aber auch die erwähnten Philosophen und Soziologen eine Ahnung von der Tiefe! der individuellen wie gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen haben, kann an neueren Debatten zum Klimawandel studiert werden.

Es ist nicht verwunderlich, dass der von Haus aus religiöse Begriff „Sünde“ sich gegenwärtig mehr in ökologischen (oder gesundheitlichen) Kontexten wiederfinden lässt als in religiösen – das Kompositum „Klimasünder“ spricht Bände. Die Initiatoren und Gefährten der *Fridays for Future* haben, das ist wohl kaum zu bestreiten, ein neues und wie wir finden: auch relevantes, weil zu lange verkanntes Bewusstsein dafür entwickelt, dass der modern-westliche Mensch in Entfremdung zu der ihn umgebenden Welt und Umwelt steht und gerade damit tiefgreifende Folgeprobleme für den gesamten Planeten entstanden sind, die in ihrem ganzen Ausmaße jetzt durchschlagen, worunter die Erderwärmung sicherlich die größte Baustelle ist. Ohne sich hier in ideologische Grabenkämpfe zu verbeißen, kann doch gesagt werden, dass diese Bewegung auf ihre Weise die Theorien Durkheims u.a. aufgegriffen haben. Was daraus werden wird, das sei hier dahingestellt.

Versöhnungstheologisch ist dieser Tatbestand darum so interessant, weil er beweist, dass jene *Zwiespältigkeit* der Schöpfung notwendig über sich hinausweist. Aus der Schöpfung selbst ist die Einsicht in ein „Recht“ des nachhaltigen Kampfes gegen die Klimaerwärmung nach Barth nicht zu gewinnen. Darum sind für ihn Schöpfung und Bund auch untrennbar verbunden. Was der Mensch vom Schöpfer weiß, muss er über den (scheinbaren) *Umweg* des Versöhners, wir können auch sagen: des Mittlers (vgl. 1Tim 2,5) lernen, der auch Schöpfungsmittler (vgl. Kol 1,15ff. u.ö.) genannt wird. Er allein ist es, der die Klammer um Schöpfung und Neuschöpfung bildet. Im Bereich der Schöpfung *könnte* Gott vom Menschen zwar erkannt werden, aber dazu *bedürfte* es einer geistesgegenwärtigen bzw. läuternden Erkenntnis in Gottes Schöpfung, wie schon der Völkerapostel argumentiert (vgl. dazu Röm 1,18-32). Kommen wir aber nun wieder

auf die Versöhnung im Gegenüber zur Entfremdung zu sprechen und damit auf das Neue, das die Versöhnung verspricht und hält.

Versöhnung gilt Entfremdeten, sagten wir. Sie gilt den Untreuen, nicht den Treuen und das ist schon daran zu erkennen, dass Gott in der Heiligung nicht bei jenem entfremdeten Geschöpf, sondern bei Jesus Christus, der „neuen Kreatur“ (2Kor 5,17) anfängt. Versöhnung ist folglich nicht Wiederholung, sondern *Erneuerung* des Bundes. Entscheidend ist dafür die Vergebung, das heißt: die ultimative Überwindung der Gottes- und Selbstentfremdung des Menschen, die Gott selbst wirkt. Versöhnung ist für Barth *exklusives Gotteshandeln*. Im Gegensatz zu Jesus Christus, bei dem Person und Werk bzw. Wort und Tat vollständig übereinstimmen, muss der Mensch der Sünde, also die *Person*, von ihren bösen *Werken* getrennt werden, um versöhnt zu werden und als versöhnte Person leben zu können. Damit fällt laut Barth auch eine gewichtige anthropologische Entscheidung: der Mensch, der denkt, bei sich selbst zu sein, ist nicht(!) der wirkliche Mensch, sondern der eingebildete, der da, wo er in sich selbst zu ruhen meint, nicht bei sich bzw. nur noch bei und für sich ist und also nicht bei Gott, sondern fern von Gott ist – Entfremdung meint, kurz gesagt, Ferne. Der Mensch muss erst „außer sich sein“, um bei sich sein zu können, dann aber ist er nicht länger bei sich, sondern bei dem, der der wirkliche, der wahre Mensch ist. Des Menschen Versöhnung mit Gott geschieht in Christus, nicht in uns, sie geschieht außer uns (*extra nos*) und daraus folgt, dass theologisch nicht a priori feststellbar ist, wer, der Mensch ist, denn der Mensch ist und bleibt (den Betern) eine Frage (s. Ps 8,5). Diese *Undefinierbarkeit* des Menschen ist Barth zufolge eine befreiende Erkenntnis, da der Mensch dadurch entlastet wird, sich selbst definieren und also festlegen zu müssen oder gar, was noch schlimmer ist: sich definieren und also festlegen zu lassen und gerade dann, wenn andere ihn definieren, geht es erfahrungsgemäß nicht ohne Werturteile ab, die schnell in „Unwerturteile“ umschlagen können und damit Menschen degradieren. Das ist nicht Ziel der Versöhnung.

Sie will Menschen wieder in den Gnadenbund einfügen, dahin also, wo sie nach Gottes Liebe, seiner Erwählungsliebe (vgl. Deut 7,7ff.) hingehören. Nach Barth überwindet daher nur Jesus Christus selbst die Kluft zwischen Gott und Mensch, weil er beide „Naturen“ – wir wissen um die hohe Erklärungsbedürftigkeit des Wortes „Natur“, sparen sie aber aus –, in sich vereint. Er tritt an den Platz des Entfremdeten, und damit in eine verworrene und ein elende Lage hinein, füllt ihn aus und bezwingt damit alles, was zerstörend zwischen Schöpfer und Geschöpf steht. Das eben meinten wir, wenn wir von der Versöhnung als Vermittlung sprachen: jemand tritt hier ins Mittel, jemand springt in die Bresche, jemand leistet Beistand, wo alles verloren ist – es kommt zu einem Platztausch, den Martin Luther „*admirabile*“ oder „*sacrum commercium*“, wunderbaren oder heiligen Tausch bzw. fröhlichen Wechsel genannt hat. Diese Beschreibung dient ihm zur Erklärung des Versöhnungsgeschehens.¹⁴

Den Theologen ist dieser Platztausch als „*Stellvertretung*“¹⁵ bekannt. Aus ihr folgt für Barth: kein Mensch kann sich selbst versöhnen, geschweige denn vergeben, denn kein Mensch hält es an dem Platz aus, an welchen er vor Gott gerechterweise hingehört: ans Kreuz. Und darum ist die Versöhnung Gnade: sie rechnet dem, der schuldig ist und Strafe verdient, Schuld nicht zu und lädt sie auf einen Schuldlosen: auf Jesus Christus (vgl. 2Kor 5,21). Dies führt uns zum letzten Gedanken Barths hinsichtlich der Versöhnung.

1.3 Versöhnung meint gerechtes Erbarmen

Versöhnung ereignet sich nach Barth im Modus von *Gericht und Gnade*. Wieder so ein steiler Gedanke! Doch für Barth wäre es zu wenig gesagt, wenn die Versöhnung „*Fünfe gerade sein*“ ließe. Dann wäre sie keine Versöhnung. Sie geschieht als Einbruch der Wirklichkeit Gottes in

¹⁴ Eine schöne Interpretation dieses Sachverhalts liefert Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre Luthers*, Kösel/München 1986.

¹⁵ Geradezu vorbildlich hat das dargestellt Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen, Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterlichen Sühnetheologie* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1986.

die menschliche Entfremdung und hinterlässt damit auch *Spuren*. Wenn Versöhnung bloß ein Wort wäre, das keinem weh tut, ungehört verhallt und alles beim Alten ließe, wäre es nichtig, überflüssig. Es würde niemand trösten, niemanden ermahnen. In der Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus raucht der liebe Gott nicht einfach Friedenspfeife, alles ist gut und man geht auseinander, als wäre nichts gewesen. Solch eine Versöhnung wäre Verhöhnung Gottes – und: Verhöhnung des Menschen. Dem setzt Barth entgegen: die Versöhnung hat immerzu die Gestalt *gnädiger Gerechtigkeit*, m.a.W.: die Liebe Gottes ist „eifernd“ (Ex 20,5). Sie ist nicht kühl-berechnend, sie kommt nicht und geht dann wieder, sondern sie brennt leidenschaftlich – das Alte Testament weiß oft eindringlicher von JHWHs Emotionen zu reden als das Neue (so etwa im Hoseabuch¹⁶).

Gottes Liebe erweist ihre Leidenschaft (*passio*) uns gegenüber nun dadurch, dass das, was wir als Entfremdete rechtmäßig, sprich: *zu Recht* verdienen, gnädigerweise, sprich: *aus Gnaden* nicht an uns geschieht, sondern Jesus Christus trifft: Gottverlassenheit, Sterben, Tod (vgl. Mk 15,34). Der fröhliche Wechsel offenbart im Nachhinein, also im Geschehen der Auferstehung, dass Jesus Christus *gestorben* ist, damit der Mensch *lebe*. Der Entfremdete erweist JHWH mit seinem Tod keinen Dienst (vgl. Ez 18,32). Der Gehorsam, den auch Jesus Christus erst lernen musste, kommt den Entfremdeten zugute (vgl. Hebr 5,7-9), darum spricht Barth von einer uns *fremden*, von außen zukommenden Gerechtigkeit, die ewiges Leben schafft, wo Tod herrscht. Kurzum: Versöhnung meint nicht, Gnade anstelle von Recht walten zu lassen, sondern Gnade *im* Recht suchen und in Christus finden. Das ist nach Barth die Zumutung des Gnadenbundes, zugleich aber die beste Botschaft, die Menschen gesagt und von diesen gehört werden kann – der Tod Jesu Christi ist ohne seine Auferstehung unvollständig, denn erst in der Auferstehung, so Barth, spricht der Vater sein großes Ja zum Gehorsam des Sohnes, sodass Auferstehung im Endeffekt als Tod des Todes gedeutet wird (vgl. 1Kor 15).¹⁷

Wir können es mit Barth auch so sagen: die Kreuzigung Jesu Christi ist Gottes Gericht, das er, quasi als *negatives* Vorzeichen, auf sich selbst nimmt, während die Auferweckung Christi von den Toten als *positives* Vorzeichen Gottes Gnade an den Entfremdeten ist. Wir sind wiederum bei der Ausgangsfrage: Wie wird der Mensch, der vom Schöpfer und sich entfremdet ist, treu gegen sich und seinen Schöpfer? Antwort: Indem er sich heiligen, heilig machen lässt, freilich im Gedenken daran, dass er sich gleichermaßen auch rechtfertigen, gerecht machen lässt, aber eben immer im Zusammenspiel von Gericht und Gnade, den zwei Seiten der Versöhnung. Im Folgenden gilt programmatisch: Rechtfertigung und Heiligung zielen gleichermaßen auf Gottes Ja zum Entfremdeten und Gottes Nein zur Entfremdung.

2. Welche befreienden Relativierungen kommen in Barths Heiligungslehre zu Geltung?

Was verbirgt sich konkret hinter den befreienden Relativierungen in Sachen Heiligung? Zwei Dinge vorweg: „Heiligung“ meint wörtlich *Aussonderung* von Gegenständen, Menschen und

¹⁶ „Freue dich nicht, Israel, jauchze nicht wie die Völker; denn du bist mit deiner Hurerei deinem Gott weggelaufen; gern nimmst du Hurenlohn auf allen Tennen. Tenne und Kelter sollen sie nicht nähren, und der Wein soll ihnen fehlen. Sie sollen nicht bleiben im Lande des HERRN; sondern Ephraim muss zurück nach Ägypten und muss in Assyrien Unreines essen. Dort werden sie dem HERRN keinen Wein darbringen, und ihre Schlachtopfer werden ihm nicht wohlgefällig sein. Ihr Brot wird sein wie das Brot der Trauernden, an dem unrein werden alle, die davon essen; denn ihr Brot müssen sie selbst essen, es wird nichts davon in des HERRN Haus gebracht. Was wollt ihr dann in den Festzeiten und an den Feiertagen des HERRN tun? Denn siehe, die der Verwüstung entgangen sind, die sammelt Ägypten ein, Memphis begräbt sie. Nesseln werden wachsen, wo jetzt ihr kostbares Silber ist, und Dornen in ihren Zelten. Die Tage der Heimsuchung sind gekommen, die Tage der Vergeltung; dessen wird Israel innerwerden. »Ein Narr ist der Prophet und wahnsinnig der Mann des Geistes!« Um deiner großen Schuld willen ist die Anfeindung groß! Ephraim liegt auf der Lauer – bei seinem Gott ist der Prophet. Fallen auf allen seinen Wegen, Anfeindung selbst im Hause seines Gottes! Tief verdorben ist ihr Tun wie in den Tagen von Gibeä. Er gedenkt ihrer Schuld, sucht heim ihre Sünden.“ (Hos 9,1-8)

¹⁷ Vgl. Schönberger, 312-337. Empfehlenswert zum Zusammenhang von Versöhnungs- und Bundestheologie ist Eberhard Busch, *Der theologische Ort der Christologie Karl Barths. Die Versöhnungslehre im Rahmen des Bundes*, in: ZDTh 18 (2002), 121-137.

Zeiten durch Gott. Sie kommt in kultischen Kontexten besonders häufig vor. Entscheidend ist, dass bei der Aussonderung die *Inklusion* des Sünders die *Exklusion* der Sünde *überwiegt*. Das haben wir versucht durch jenes Ja und Nein auszudrücken. Und das ist das Erste. Das Zweite ist: „Heiligung“ bezeichnet eine *Bundesverheißung*. Eine „klassische Referenzstelle“ dafür ist Jer 31,31-33:

„Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, mein Bund, den sie gebrochen haben, ob ich gleich ihr Herr war, spricht der HERR; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.“

Der Clou ist: Gottes heiligendes Handeln wird hier mit dem neuen Bund verglichen, der darin besteht, dass JHWHs *Tora* in Israels „Herz“, also im Lebenszentrum des Volkes verankert ist. Gottes Freiheit will im Leben jedes Israeliten Gestalt annehmen. Das heißt nichts anderes als die gnädige Inanspruchnahme des Menschen durch Gottes Gebot. Klingt das nicht gesetzlich? Wenn der Mensch mit Gott versöhnt, ihm vergeben ist, wozu Gebote? Weshalb überhaupt von Heiligung reden, wenn doch die „Rechtfertigung“ derjenige „Artikel“ ist, „mit dem die Kirche steht oder fällt“?¹⁸

Wir antworten: sowenig die Versöhnung Selbstzweck ist, ebensowenig ist die Rechtfertigung ein Automatismus. Es versteht sich ja *nicht* von selbst, dass der, der das Wort der Versöhnung vernommen hat, danach lebt. Das Wort ist wirkmächtig. Es sollte aber nicht auf das Hören der Predigt beschränkt, sondern um deren Tun erweitert, Hören und Tun „ineins“ gesehen werden (Jak 2). Dasselbe gilt für Rechtfertigung und Heiligung. Sie verhalten sich zueinander wie die zwei Seiten ein und derselben Medaille: Gottes gnädige Annahme des Sünders ist von Gottes gnädiger Inanspruchnahme nicht zu trennen und umgekehrt. Die Rechtfertigung ist dabei kurz gesagt als *Annahme*, die Heiligung als *Inanspruchnahme* zu verstehen. Erstere korrespondiert mit der *Vergebung der Sünden*, Zweitere mit der *Umkehr des Sünders*. Die Rechtfertigung ist, vorsichtig gesagt, der *objektive Aspekt* des Heilswerks – die Heiligung der *subjektive Aspekt*; ihre Verhältnisbestimmung ist eine „theologische Meisterfrage“ (Köberle). Das ist auch daran zu erkennen, dass es in Fragen des angemessenen Verhältnisses beider Größen zu Irritationen zur einen oder anderen Seite hin gekommen ist, also entweder zur Vergebung oder zur Buße. Für Barth stellen sich diese Irritationen oft dadurch ein, dass in der Versöhnung von etwaigen Heilsbedürfnissen des Menschen ausgegangen wird, auf die die Versöhnung dann die Antwort liefert bzw. diese Bedürfnisse befriedigt. Versöhnung ist aber Gnade und Gnade ist etwas dem Menschen von Haus aus Fremdes, ja Unangenehmes, so Barth eindrücklich: Menschen hassen Gottes Gnade, denn Gnade erlässt Schuld, wo wir sie einfordern, sie vergibt, wo wir hart sind, sie verändert, wo wir gleich(gültig) bleiben. Deshalb legt Barth so immens viel Wert auf eine Umkehrung der Reihenfolge: nicht der heilsbedürftige Mensch sucht Versöhnung. Der wahre Mensch, Jesus Christus, sucht den unwahren Menschen, sprich: uns, da, wo er sich tatsächlich befindet: in Hochmut, Trägheit und Lüge.¹⁹ Wir können auch sagen in der Lebenslüge, die da lautet: „Es ist kein Gott“ (Ps 14,1). Sünde hat hier die Gestalt der Dummheit.²⁰

¹⁸ Martin Luther, WA 40 III, 352, 3; 39/I 205,20-22.

¹⁹ Vgl. zu diesem Dreischritt von Hochmut, Trägheit und Lüge Barths zwischen Christologie und Soteriologie eingebettete Harmatologie in KD IV/1, § 60, KD IV/2, § 65 und KD IV/3, § 70.

²⁰ Vgl. Barth, KD IV/2, 460-486. Die Sünde in Gestalt der Dummheit erweist sich für Barth darin, dass sie – freilich vergeblich – so tut, also ob Gott gar nicht Mensch geworden wäre, als ob das Licht, das Christus selbst ist, die Welt nicht erhellt, hätte, ja, als ob die in ihm geschehene Versöhnung nur „Schall und Rauch“ sei. Sie ist eine Unterlassung dessen, wozu Christus auffordert, sie ist eine Unvernunft wider besseres Wissen: „Der etwas ungewöhnliche Satz muß [...] gewagt werden: Sünde ist auch Dummheit und Dummheit ist auch Sünde. Wobei unter Dummheit freilich streng das Verwerfliche zu verstehen ist, was die Bibel des Menschen Torheit oder Narrheit nennt. Von ihr kann man also gerade nicht etwa sagen, daß der Mensch nichts dafür könne, wenn

Barths Heiligungslehre wurde Anfang August 1955 fertiggestellt – im Ost-West-Konflikt. Die Zeitgeschichte hat Spuren im Werk hinterlassen. Allerdings: seine Versöhnungslehre hat sich wirkungsgeschichtlich kaum entfalten können.²¹ Es ist daran zu erinnern, dass der *Dogmatiker* Barth immer auch ein wachsamer *Zeitgenosse* war. Zudem war er beständig im Gespräch mit Theologen (und Nicht-Theologen) der Vergangenheit und Gegenwart; auch bei der Heiligung. Er hat auf die Irritationen bzgl. der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung hingewiesen und einen Ausweg angeboten, den wir uns genauer anschauen wollen.

2.1 Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung

Barth stehen zwei *theologische Extrempositionen* in der Heiligung vor Augen, die Irritationen hervorrufen: die eine nennt er *Aktivismus*, die andere *Quietismus*. Während Quietismus nach Barth die religiös begründete *Haltung totaler Passivität* beschreibt, deutet er Aktivismus als *religiösen Betätigungsdrang*. Beides sind Extreme, weil sie die Beziehung der Rechtfertigung zur Heiligung und umgekehrt einseitig verkehren: im Quietismus erdrückt die Rechtfertigung die Heiligung, im Aktivismus erdrückt die Heiligung die Rechtfertigung. In beiden! Fällen, so Barth, verschwindet das eine Momentum im anderen. Barth erblickte in Schleiermacher einen Exponenten mystischen Quietismus², in Bultmann einen Anwalt eines sog. existentialistischen Aktivismus. Fangen wir mit Bultmann an.

a. Dass es bei dem großen Marburger Neutestamentler zur Dominanz der Heiligung über die Rechtfertigung kommt, ist darin begründet, dass dieser die Glaubensentscheidung überbetont, denn aus dem gnädigen Entscheidungsruf Jesu wird Entscheidungsnot des Menschen.²² Diese verträgt sich nicht mit dem Gnadenbund. Barth relativiert sie darauf hin: die Inanspruchnahme des Menschen darf niemals von seiner Annahme isoliert, oder auch nur in Ansätzen abgerückt werden, um nicht gesetzlich zu werden. Das Extrem gerade frommer Gesetzlichkeit stellt sich beim Aktivismus unweigerlich ein. Hier wähnt der, dem vergeben wurde, er könne Gott etwas geben, woraufhin er empfängt oder hätte etwas verdient, weil er dies oder jenes getan oder gelassen habe. Gott lasse sich, so Barth, aber nicht durch menschliche Leistungen beeindrucken, im Gegenteil: in Schwachen wolle er „stark“ sein (vgl. 2Kor 12,9), nicht aber in eingebildeten Starken. Jeder „christliche Aktivist“ hofft auf Gottes Anerkennung seiner Werke, etwa weil er irgendwann irgendetwas zur Versöhnung beigetragen hat und sei es „nur“ seine Bekehrung – wie für die Reformatoren ist auch für Barth die Versöhnung kein Deal (Handel), sondern reine Gottestat ohne Mitwirkung des Menschen. Dem wiederfährt in der Versöhnung, wie gesehen, etwas, das er gerade nicht verdient, nicht verdienen kann und deswegen nicht verdienen muss: ewiges Leben (vgl. Röm 1,17). Gesetzlichkeit als Folge falsch verstandener Heiligung rückt – ohne dass dies wissenschaftlich bislang genauer untersucht wurde – Rudolf Bultmann in eine von ihm selbst sicher nicht bewusst gesuchte Nähe zum Pietismus (s.u.).

b. Neben das Extrem des Aktivismus stellt Barth gleichwertig, nur von einer anderen Seite her gesehen, das Extrem des Quietismus, das in der Glaubenslehre des großen Berliner Theologen

sie ihm [...] beschieden sei. Sie kann man aber auch nicht als Entschuldigungs- oder Milderungsgrund für des Menschen entsprechendes Denken und Reden, Benehmen und Tun, geltend machen. Sie ist nicht bloß eine bedauerliche Schwäche, ein verdrießlicher Übelstand, der durch Erziehung und Aufklärung teilweise oder ganz zu beheben, vielleicht auch in Nachsicht und Gelassenheit zu ertragen, vielleicht auch durch andere, bessere Eigenschaften des Menschen wett zu machen wäre. Sie ist des Menschen – des ganzen Menschen – üble Tat, oder, da es sich in ihr ja um die Grunddimension der Trägheit handelt, seine ‚Untat‘, sein verantwortliches und sträfliches Versagen und Unterlassen“, so Barth KD IV/2, 462f. Trägheit in Gestalt der Dummheit hat nach Barth die unangenehme Begleiterscheinung, dass sie sich selbst verbirgt, sodass man ihrer kaum ansichtig wird, sodass Barth zu dem Schluss kommt, dass nur der gekreuzigte Auferstandene selbst uns von ihr überführen kann und muss (vgl. a.a.O., 468-478).

²¹ Vgl. Peter Zocher, Wirkung und Rezeption. In der Kriegs- und Nachkriegszeit, in: Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 437-444.

²² Vgl. zum Entscheidungsbegriff und einem damit einhergehenden Dezisionismus-Verdacht: Rudolf Bultmann, Jesus, Tübingen 1926, vgl. Schönberger, 384-389.

Schleiermacher anzutreffen ist. Beim Romantiker geht es nicht um Entscheidung, sondern um „mystische Einung der Gläubigen mit ihrem Erlöser“: Schleiermacher differenziert begrifflich nicht zwischen Versöhnung und Erlösung, auffällig ist aber, dass jede Heiligung für ihn darin besteht, in dem, der das vollkommene Gottesbewusstsein abbildet, zur Ruhe zu kommen – die hier ersehnte Ruhe ist aber nicht gleichzusetzen mit Augustins Gottesschau, sondern mehr mit irdischem Frieden, der darin besteht, dass Heiligung „Aneignung“ der „natürlichen Kräfte der Wiedergeborenen“ ist.²³ Was bei Schleiermacher aktiv klingt, ist aber passivisch gemeint: die Gemeinschaft der Vollkommenheit des Erlösers drückt sich in der „einzelnen Seele“²⁴ aus.

Die Vorstellung, dass Menschen sich Gottes Heil aneignen, oder genauer: das Heilswerk Jesu Christi *erlangen*, ist im Pietismus und auch in der altprotestantischen Orthodoxie bekannt und damit ist nicht gemeint, dass Menschen Heil im Sinne eines Tauschgeschäftes erwerben, vielmehr wird davon ausgegangen, dass sie das Heil, das in Jesu Christi Kreuzestod für sie bereit gestellt wurde, *in Empfang nehmen* können. Aber dem Begriff „Aneignung“ wohnt dabei eine problematische Nebenbedeutung inne, die sich, theologiegeschichtlich betrachtet, fast zu einer Hauptbedeutung erweitert hat, nämlich die Tatsache, dass es bei Heilsaneignung um so etwas wie eine *Bemächtigung* über das Heil geht; wir können es auch so sagen: semantisch schwingt bei der Aneignung ein gewisses *Besitzdenken* mit, das Glauben zum *Habitus* macht oder sogar die Gefahr heraufbeschwört, die Gabe des Heils (individualistisch oder kollektiv) einzuengen, etwa indem es entweder um ein *privates Haben* des Heils geht oder um dessen *gemeindliche Okkupation*. Beides legt Barth zufolge eine Beraubung nah, die das Heil letztlich enteignen, ja entwerten muss und damit gleichsam die Gnade. Bei Schleiermacher, so Barth weiter, sei die Erlösung des Einzelnen im Blick. Wir fragen: Könnte dies eine individualistische Ver-Engung sein?

Es scheint, als gehe es dem beliebten Prediger mehr um spirituelles Haben als um geistliches, das heißt: geistgewirktes *Teilhaben*. Die Präzisierung, dass Heilsaneignung subjektive Einung, Einswerdung sei, erweckt den Eindruck, dass in der Beziehung, *relatio* zwischen Christus und den Christen, salopp gesagt, kein Blatt Papier dazwischen passt. Einung ist Einung der *Seele*, des „inneren Menschen“, mit Gott. Die *Verinnerlichung* des Heils und eine damit verbundene *Heilsgewissheit* ist ein zutiefst pietistisches Anliegen, das Philipp Jakob Spener dahingehend präzisiert hat, dass er es als höchste Menschenpflicht ansah, für das eigene Heil zu sorgen.²⁵

Es ist hoffentlich deutlich geworden, warum Barth sich gegen den mystischen Quietismus zur Wehr setzt: er sieht in ihm einen verkappten Aktivismus, dessen Eigenart es obendrein ist, als Antinomismus zu wirken, was die Auswirkungen des Friedensideals Schleiermachers zeigen, dem Barth entgegenhält:

„Es ist immer dasselbe: Friede heißt Aufhebung von Kontrasten in einem höheren *Dritten*, Gewinnung eines *Indifferenzpunktes* zwischen den beiden Armen der großen Lebenswaage. [...] Streit *gibt* es hier nicht [...]. Der Gipfel des Gebets besteht darin, daß ‚*Bitte*‘ und ‚*Dank*‘ einanderfließen, weil die Gewährung immer schon da ist und daher ein Friede ohne Wechsel und Störung und darin sieht Schleiermacher das unaussprechliche Seufzen des göttlichen Geistes, der uns vertritt.“²⁶

Barths Kritik an Schleiermacher richtet sich gegen die verharmlosende, indifferente Deutung des Friedens, der die Gnade Gottes, die in der Heiligung Ereignis wird, in eine Harmonie des Gleichklangs der Seele des Menschen mit Gottes Frieden verwandelt. Schleiermacher erweckt den Eindruck, als ob sich die Heiligung zwischen Partnern ereigne, die sich auf „Augenhöhe“ begegnen, weil sie einander ebenbürtig sind. Besteht in der Gott-Mensch-Beziehung nicht ein

²³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. (1830/31), hg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008, 391.

²⁴ A.a.O., 391f.

²⁵ Vgl. zu Speners Heiligungsvorstellungen Jan Olaf Rüttgart, *Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener* (AGP 16), Bielefeld 1978, 97.

²⁶ Karl Barth, *GA*, Bd. 11: *Die Theologie Schleiermachers 1923/1924*, hg. v. Dietrich Ritschl, Zürich 1978, 29.

„Gefälle“ zwischen dem heiligenden Gott und dem geheiligten Menschen? Barth schließt: der Frieden Schleiermachers korreliert *nicht* mit Gottes Frieden, sondern entwickelt ein merkwürdiges Eigenleben, dem es in der Folge an der Inanspruchnahme des Menschen durch Gott mangelt. Hier liegt für Barth der Kern des Problems. Heiligung als Heilsaneignung macht den Glauben zur Privatsache, doch „*privare*“ bedeutet rauben. Schleiermachers Quietismus leugne die Not-Wendigkeit der Inanspruchnahme und damit die heilsame Umkehr des Menschen, die ebenso Gnade ist wie dessen Annahme. M.a.W.: weil Rechtfertigung und Heiligung sich wie zwei Seiten einer Medaille (Versöhnung) zueinander verhalten, werden sie weder zu trennen (Aktivismus) noch zu vermischen sein (Quietismus), so Barth. Zu dieser Beraubung passt also Schleiermachers Antinomismus, der die Weisung Gottes (Tora) und ihre befreiende Intention für obsolet erklärt.²⁷ Für Schleiermacher scheint mit der Heilsaneignung alles paletti, schon jetzt vollendete Harmonie zwischen Gott und Mensch, der eschatologische Vorbehalt gelöst. Falls das zutrifft und Schleiermacher zufolge trifft es zu, werden die Gebote im Christenleben überflüssig- An ihre Stelle ist Einung getreten, jene alle Gegensätze überwindende Harmonie, der jedwede Weisung nur hinderlich sein kann auf dem Weg zur totalen oder vollkommenen – zu denken ist an eine *Christiana perfectio* – Vereinigung zwischen Gott und Mensch. De facto hat Schleiermacher es in seiner Erlösungslehre nicht unterlassen, nicht nur das atl. Gesetz für obsolet für das Christenleben zu erklären, sondern auch das Judentum und dessen angeblichen Gesetzesfanatismus anzuprangern bzw. zur überwundenen Religionsstufe zu erklären.²⁸

Fassen wir unseren ersten Gedankengang dahingehend zusammen, dass „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ sich wie „Grund und Ziel“ zueinander verhalten, heißt: die Heiligung ist *Ziel* der Rechtfertigung, eben weil die Rechtfertigung *Grund* der Heiligung ist, oder anders: alleine die Zusammenschau von Rechtfertigung und Heiligung erweist beide als Gnadengaben Gottes in Christus, kurz: die, die Gott *aus Gnaden* annimmt, die nimmt er auch *zu Recht* in Dienst. Oder anders: in der Rechtfertigung wie in der Heiligung sagt Gott Ja zu den Entfremdeten, aber er sagt Nein zur Entfremdung, er trennt die Person also von ihren Werken, weil sie so heil, ganz, gesund wird. Die Loslösung der Person des Sünders von seinen oder ihren sündigen Taten ist geradezu das entscheidende Werk Gottes in der Versöhnung als der stellvertretenden(!) Sühne Jesu Christi. Die Sünde im Sünder vernichtet er, den Sünder heilt er. Das ist es, was in Gottes Versöhnung des Menschen in Christus Wirklichkeit zu heißen verdient hat, denn nur darin erweist sich Gottes Gnade als *teuer*: sie hat ihn seinen Sohn gekostet.²⁹ Zeigt die Rechtfertigung also, dass das christliche Leben im Tod Christi grundgelegt ist und damit in das Christenleben eingezeichnet ist³⁰, so offenbart seine Auferweckung von den Toten, dass christliche Existenz auf die Hoffnung der allgemeinen Auferstehung, der Auferstehung des Leibes (Apostolikum) zusteuert, diese jedoch schon jetzt offenbar wird. Wir fragen: Wie wird das, was ja *noch nicht* allen sichtbar ist, doch einigen *schon jetzt* sichtbar? Barth antwortet: in der Verborgenheit der neuen Schöpfung in Jesus Christus.³¹

2.2 Heiligung als Christusgemeinschaft

Wir möchten uns nun, weil das ja noch aussteht, auf die Suche nach der *Gestalt* der Heiligung machen. Sagen wir es gleich vorweg: „Heiligung“ heißt für Barth im Grund nichts anderes als *Christusgemeinschaft*. Diese bedeutet effektive *Teilhabe* der Christen an Jesus Christus. Diese ist *effektiv* dadurch, dass Christi *Geist* in der Heiligung gegen die Sünde der Heiligen kämpft, um sie so in eine immer „ausgereifere Heiligung“ zu führen, oder, wie Barth genauerhin sagt:

²⁷ „[A]ber dem Gesetz selbst werden wir doch auf dem Gebiet der Heiligung keinen Werth beilegen können, weil die Liebe immer viel mehr ist und thut, als das Gesetz leisten und sein kann. [...] Noch viel weniger aber vermag das Gesetz uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten“, so Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II, 226.

²⁸ Vgl. dazu Matthias Wolfes, *Schleiermacher und das Judentum. Aspekte der antijudaistischen Motivgeschichte im deutschen Kulturprotestantismus*, in: *Aschkenas* 14 (2005), 485-510.

²⁹ S.u.

³⁰ Vgl. Barth, *KD IV*, 676-694 (= § 66,6: „Die Würde des Kreuzes“); vgl. dazu Schönberger, a.a.O. 357-361.

³¹ Vgl. Schönberger, a.a.O., 351-353.

in die *totale Auseinandersetzung mit sich selbst*.³² In der Heiligung wird ein doppeltes Subjekt sichtbar: Christus in uns und wir in Christus. Weil *unser* Leben in Gott verborgen ist (vgl. Kol 3,3), macht Gottes Geist das Leben *Jesu Christi* in uns sichtbar. Diese komplexen Überlegungen sollen im Folgenden erklärt werden.

Während Christus in der Rechtfertigung *für uns* ist, ist er in der Heiligung, genauer: im Geist, *mit uns* (doppelte Stellvertretung). Diese Koexistenz durchzieht das Christenleben, daher wird der Versöhner auch der „Anfänger und Vollender des Glaubens“ genannt (so Hebr 12,2). Das Glaubensleben ist nach Barth keine in sich ruhende Größe, es ist *spannungsgeladen*. „Christ“ kann man nicht sein, sondern nach Luthers Diktum nur *werden*. Die Christenmenschen sind in *Bewegung*. Dafür sorgt ihr Herr und Gott (vgl. Joh 20,28). Die Gemeinschaft der Christen mit Christus zielt auf die Herrschaft des schon angebrochenen Lebens Gottes in ihnen im Heiligen Geist, das erst dann zu Ende geht, wenn sie sterben. Damit ist jede Heiligung für Barth stets „durchkreuzte Heiligung“³³. Wie genau sieht sie im Leben der Christenmenschen aus?

Wie der Glaube jeden Tag neu ist, so auch der Gehorsam, der die Heiligung ausmacht. Auch das klingt wieder recht streng. Bei dem Wort „Gehorsam“ schwingt Gefügigkeit und absolute *Unterwerfung* mit. Das meint Barth aber nicht. Gehorsam meint hier eher Treue im Sinne der Gegentreue des Menschen zur vorausgehenden Treue Gottes. Welche Gestalt jedoch hat diese Gegentreue? Konkret geht es in der Heiligung um *Nachfolge*, in die Jesus Christus *ruft*. In der Nachfolge Jesu wird ein *Herrschaftswechsel* vorgenommen: Gott allein ist zu dienen, keinem anderen Herrn. Wir sehen: das erste Gebot ist bei Barth für das christliche Leben konstitutiv.

Aber damit das Wirklichkeit werden kann, muss der Sünder täglich dazu erweckt werden, sich abzuwenden von aller Entfremdung und sich zu Gott wenden. In Christi Nachfolge können die Entfremdeten nicht so weiter machen wie bisher, sondern sind *herausgefordert*, nämlich durch das, was Barth „Erweckung zur Umkehr“ nennt. Im Christenleben bedarf es „täglicher Buße“ (Luther). In Barths Tauflehre, die wir im Anschluss betrachten, wird dies besonders virulent.

Folgende Merkmale weist Barth Gottes heiligendem Handeln zu: eine geistgewirkte *Dynamik* in der Umgestaltung des Lebens und „eine nicht abreißen wollende“ Kritik, die, wie das Wort sagt, (unter-)scheidet zwischen dem entfremdeten und dem neuen Menschen. In der Heiligung geht es um die „neue Kreatur“ (2Kor 5,17), um den Menschen, der Gottes Bund nicht länger bricht, sondern hält und dieser Mensch ist für Barth der Mensch *Jesus Christus*. Er zuerst. Er aber nicht allein, nicht ohne die Seinen, die *von ihm Bekehrten*, die von seiner Weisung, Tora, Lebenden, unter seinem *Gebot* Stehenden: „Einer trage des anderen Last.“ (Gal 6,2) Auch das mag wiederum recht streng, wenn nicht gar gesetzlich klingen, doch Barth meint es so nicht.

Gerade im Gehorsam gegen dieses spezielle Gebot, dieses Herrngebot, erweist es sich, ob von der Freiheit des Christenmenschen die Rede ist, denn frei ist nach Barth der Mensch da, wo er

³² Vgl. a.a.O., 348-351.

³³ Barth, KD IV/2, 609: Barth stimmt keinen Lobpreis des Leidens an. Leid zu glorifizieren, ist für ihn zynisch und geradezu eine „unmögliche Möglichkeit“. Er weiß um die Schrecken der menschlichen Trägheit, die Menschen im Elend gefangen halten und ihnen wie auch Gott selbst Leid bescheren. Gott *leidet* aber, das ist für Barth zentral, *mit* dem sündigen Menschen (Compassion). Da das Thema ihm wichtig ist, möchte ich einige Deutungen zu Barths Überlegungen zum Kreuztragen (*tolerantia crucis*) anfügen: „Das Tragen des Kreuzes ist ehrenvoll, da es die „konkreteste Gestalt“ der Gemeinschaft mit Christus ist: wo das Kreuz Christi verborgen bleibt, bildet die Kreuzesnachfolge sichtbar ab, was dem Menschen in der Heiligung verheißen ist: Gemeinschaft mit Christus, auch im Leiden [...] Barth weist nicht nur auf die in der Apostelgeschichte gehäuft beschriebenen Verfolgungsszenarien hin. Die *Signifikanz* der *tolerantia crucis* kommt da zur Entfaltung, wo die „universale Tragweite der Versöhnung“ [...] den Bereich der *Schöpfung* mit einschließt und Hoffnung im Leiden zur Hoffnung nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen wird, wie Barth im Hinblick auf Röm 8,18ff. konstatiert [...]. Mit „dieser Zeit Leiden“ (Röm 8,18) sind nicht nur äußerliche „Verfolgungen“, wie sie Paulus schmerzlich erlebte (vgl. Apg 16,30-40 u.ö.), gemeint, sondern auch „Hinfälligkeit des kreatürlichen Wesens, Unfälle, Gebrechen, Krankheit, Altwerden, Verlieren oder Entbehren lieber Mitmenschen, Sorge um das tägliche Brot, oder was dafür gehalten wird, Erniedrigungen und Beleidigungen – gewollt oder ungewollt –, Mangel an freier Entfaltung und das Warten auf das Sterben als solches“: so kommt für Barth in der *tolerantia crucis* die Dimension der Anfechtung ins Blickfeld“ (Schönberger, a.a.O., 359f.).

will, was er soll, oder anders: JHWHs Tora (Lehre) hat die Funktion, die Befreiten wieder neu frei zu machen (vgl. Ex 20ff.). Frei für Gott kann der Mensch nach Barth aber nur da werden, wo er frei von sich selbst geworden ist, wo er also aufgehört hat, sich um sich selbst und seine Sorgen zu drehen und verstanden hat, dass er nicht mehr sich selbst, sondern Gott gehört (vgl. Röm 14,8).

Die Heiligung des Einzelnen, wie sie bei Schleiermacher begegnete, kann in der Vereinzelung enden, in einem *circulus vitiosus*. Heiligung meint darum auch nicht *Selbstheiligung*, sondern *Heiligmachung*. Diese Warnung ruft Barth pietistischen Zeitgenossen zu, in der Hoffnung, die Universalität der Heiligung, also ihre *kosmische Weite* neu zu entdecken.³⁴ Neben Bultmann – Schleiermacher spielt eher implizit eine Rolle in Barths Abgrenzungen – führt Barth vor allem mit dem Pietismus als einer frühneuzeitlichen Frömmigkeitsbewegung eine Diskussion. Seine Pietismuskritik hat sich im Laufe seines theologischen Werks immer wieder gewandelt. Bevor wir seine Kritik untersuchen, lohnt ein Blick auf die verschiedenen „Stadien“ Karl Barths im Umgang mit dem Pietismus und mit Pietisten. Zusammen mit seinem letzten Assistenten, dem Göttinger Theologen Eberhard Busch, unterscheidet ich fünf Stadien:

1. *Stadium*: Barth wächst in einem mild-pietistischen Elternhaus auf, in dem ihm eine „*eigene Erfahrung*“ nahegelegt werden. In dieser Zeit ist er ein Gegner jeder toten Orthodoxie.

2. *Stadium*: Im ersten „Römerbrief“ greift er den Pietismus wegen dessen Individualismus an: „Einzelbekehrung, Einzelheiligung, Einzelseeligkeit“ sind hier die Schlagworte.

3. *Stadium*: Im zweiten „Römerbrief“ kritisiert Barth die Meinung, Buße sei ein Werk, das es ermögliche, sich ein „Anrecht auf Gottes Vergebung sichern zu können“; positiv vermerkt der junge Barth das pietistische Interesse am „neuen Menschen“

4. *Stadium*: Um 1932/33 blickt Barth nun neu auf die Pietisten: diese wollten sich Gottes Heil aneignen, bspw. indem eine „innere Stimme“ zu „Lebensgewohnheiten“ rufe, „mit denen man sich von anderen abheben“ wolle, doch auch die Pietisten durchschauten diesen Versuch als „vergebliche Selbstrechtfertigung“.

5. *Stadium*: In der Heiligung gibt Barth dem Wollen der Pietisten recht, „neue Menschen“ zu werden, bleibt aber kritisch: er könne „biblisch von Bekehrung, Heiligung, Erweckung reden, ohne ein Pietist zu werden“. Entscheidend bleibe: Heiligung ereigne sich nicht *in uns*, sondern *in Christus*, und: Gottes Heiligkeit werde bestimmt durch seinen Bundeswillen, sie schließe die Freiheit in sich, sich selbst zu überschreiten, um sich mit einem von ihm Verschiedenen zu verbinden.³⁵

Heiligung ist und bleibt Gabe. Deshalb *kann* sie nicht frommer Besitz werden, obwohl ständig von jener Bemächtigung des Heils seitens des Menschen (s.o.), gerade des Christenmenschen, so Barth, auszugehen ist. Als Christusgemeinschaft impliziert sie *kritische Lebensbegleitung* – das ist die Funktion des Heiligen Geistes. Das heißt Erweckung zur Umkehr. Das Ereignis der Erweckung – einem tiefen Aufwachen vergleichbar – wird als *radikale Situationsveränderung* gedeutet, die ihre Entsprechung (Analogie) nach Barth in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten hat. „Umkehr“ zieht er „Bekehrung“ vor, da ihm in der „Bekehrung“ die Aktivität

³⁴ Vgl. dazu schon den Leitsatz zu §66: „Des Menschen Heiligung“, in KD IV/2, 565: „Die dem menschlichen Versagen zum Trotz im Tode Jesu Christi geschene und in seiner Auferstehung kundgemachte Erhebung des Menschen ist als solche die Erschaffung von dessen neuer Existenzform als Gottes getreuer Bundesgenosse. Sie beruht ganz auf des Menschen Rechtfertigung vor Gott und sie ist wie diese nur in dem einen Jesus Christus, sie ist aber in Ihm mächtig und verbindlich für alle verwirklicht. Sie bezeugt sich, indem sie als Weisung unter ihnen wirksam ist: im Leben eines Volkes von Menschen, die kraft des an sie ergehenden Rufes in seine Nachfolge, ihrer Erweckung zur Umkehr, des Lobes ihrer Werke, ihrer Auszeichnung durch das ihnen auferlegte Kreuz noch als Sünder schon Gehorsam leisten, schon als Gottes Heilige sich aufzurichten die Freiheit haben – als vorläufige Darbringung der Dankbarkeit, zu der *die ganze Welt* durch die Tat der Liebe Gottes bestimmt ist“ [Hervorhebung D.S].

³⁵ Eberhard Busch, Beziehungen. Barth und der Pietismus, in: Michael Beintker, Barth Handbuch, Tübingen 2016, 81-83. Eberhard Busch verdanke ich für meine Dissertation sehr viel, vor allem aufgrund seiner Schrift: „Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung“ (BEvTh 82), München 1978.

des Menschen auf Kosten der Aktivität Gottes gehen könnte, sodass Gottes Wirken in seinem Geist klein geschrieben würde. Dieses Extrem muss sich nicht ergeben, kann sich ergeben und folgende Bedenken geben Barth Anlass dazu, dass das auch wirklich so ist:

1) Bekehrung kommt nie unabhängig vom *Wirken des Heiligen Geistes* vor. Schon hierdurch wird die (scheinbare) Aktivität des Menschen zumindest „erschüttert“. Der Mensch, vor allem der Christenmensch, soll lernen, dass für ihn Gal 2,20a gilt: „Ich lebe (...), doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mit.“ Des Weiteren darf er wissen: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm 9,16). Die Verheißung der Umkehr, der Rückkehr zu Gott muss für Barth Gnade bleiben, wenn es nicht zu einer „Mitwirkung des Menschen“ an der Versöhnung und also zu einem Heilssynergismus kommen soll. Dieser suspendiert bekanntermaßen den Heiligen Geist als Freund des gesunden Menschenverstandes.

2) Bekehrung kommt nicht ohne den *Kampf* dieses Geistes gegen unsere Sünde aus. Sie ist, so könnten wir auch sagen, nichts Fertiges. Sie ist wie die Heiligung vorläufig, in Bewegung; der Gedanke der *Vorläufigkeit* begegnete uns schon im Leitsatz zur Heiligungslehre (s.o.). Er will dafür sensibel machen, dass auch in des Menschen Heiligung „die Bäume nicht zum Himmel“ wachsen, sondern dass Christen in einem *Zwischen*-Zustand existieren, der als solcher ja gottgewollt ist. Würde das Kennzeichen der Vorläufigkeit beseitigt, so Barth, käme es zu allerlei magischen Vorstellungen von einem höheren Christenleben oder dergleichen.³⁶

3) Bekehrung ist kein zeitlich datierbares Momentum, dessen wiederholte Thematisierung der Selbstversicherung dient. Das ist für Barth insofern verwerflich, als dass der Christenmensch, er zuerst, hier Hoffnung (Geduld) durch Sicherheit (Angst) ersetzt. Wer Sicherheit will, hat ja Angst. Da jedoch Furcht nicht in der Liebe ist (vgl. 1Joh 4,18), die das Ziel der Heiligung ist, darum kommt Barth die Thematisierung eines datierbaren Bekehrungserlebnisses seltsam vor. Darin kündigt sich für ihn eine falsch verstandene Heilsgewissheit an: „Gewissheit“ wird hier formal zwar als von Gott geschenkt begriffen (Wissen), vertraut wird aber auch auf jenes Erlebnis einer persönlichen Zuwendung zum Herrn (Glauben). Nicht nur Glauben und Wissen kommen hierbei gehörig durcheinander, sondern die *feste Zuversicht*, die dem Glauben eignet (vgl. Hebr 11,1), verwandelt sich (unter der Hand!) in einen psychologischen Akt, der wieder und wieder versucht, beim frommen Bewusstsein anzuknüpfen, nicht beim neuschöpferischen Geist. Solche Bekehrungserlebnisse leben nicht nur von Angsterlebnissen, sie perpetuieren sie auch.

4) Bekehrung als Aktion des Menschen ist starr, während Erweckung dynamisch verläuft. Das ist wohl Barths gewichtigster Einwand gegen den Bekehrungsbegriff. Wo die persönliche Bekehrung des Menschen zu Gott gefordert wird, sieht der Mensch sich einem Druck ausgesetzt, der ihn dazu treiben kann, auf Nummer sicher zu gehen. Aber gerade diese Sicherheit, von der er für sich, und wenn er nicht egozentrisch ist, auch für „seine Lieben“ so viel erwartet, gibt's nicht, wie gesehen. Sie existiert nur in seinen Gedanken. Den Praxistext kann sie ja gar nicht bestehen, denn sie ist nicht flexibel, sondern unbeweglich. Das *Christenleben* ist aber, wie gehört, nicht Müßiggang und faule Ruhe, sondern Bewegung, es ist im Werden. Darum Luthers trotzige Rede von der täglichen Buße. Sie ist nicht Akt, sie *Aktion*, *Aktion Gottes*, nämlich die Aktion eines nicht einsamen Gottes, sondern, so Karl Barth unmissverständlich, eines solchen Gottes, der Gemeinschaft mit vereinsamten (und wer wäre das nicht) Menschen will. Gott, der Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und sich so unserer verlorenen Sache angenommen hat, so Barth, ist *reich* („Fülle“), und seinen Reichtum will er mit seinen versöhnten Geschöpfen teilen, darum Rechtfertigung, darum Heiligung.

5) Bekehrung ist nicht Überbietung der Rechtfertigung, sondern bleibend auf sie angewiesen. Schon Bultmanns Entscheidungsruf macht hellhörig: wird das *Evangelium Christi* nicht heimlich zum *fremden Gesetz*? Vielleicht ist das zu viel gesagt. Soviel muss jedoch gesagt werden:

³⁶ Vgl. Schönberger, a.a.O. 294: Die Heiligungsvorstellungen der angelsächsischen Heiligungsbewegungen kulminieren im Ausdruck „higher life“, der einen höheren Christenstand anzeigt, in dem Christen Sünden hinter sich lassen. Diese perfektionistische Vorstellung unterminiert die Heiligung als „durchkreuzte Heiligung“ (s.o.).

eine Heiligung, die sich von der Rechtfertigung ablöst, verdient den Namen „Heiligung“ nicht mehr. Warum? Weil auch die Allerheiligsten seiner Vergebung bedürfen. Wozu gebietet Jesus die fünfte Bitte des Unservater? Weshalb schärft Paulus allen seinen Gemeinden ein, dass der *Trost Gottes* nicht ohne *Mahnung* bleibt? Im Griechischen steht für „Trost“ und „Mahnung“ dasselbe Wort! Ja, wovon leben denn Christen im Grunde, wenn nicht davon, dass Gott ihnen ihre Schuld(en) erlässt? Sicher: wer meint, in seinem Leben keiner Vergebung mehr bedürftig zu sein, weil er sich nun einmal bekehrt hat, für den kann es, wie gesehen, um einen „höheres Leben in christlicher Vollkommenheit gehen. Wer das Ernst meint, dem muss das Kreuz Jesu Christi aber entweder eine Dummheit oder ein arges Ärgernis sein (vgl. 1Kor 1,18).

6) Bekehrung meint nicht Wiedergeburt, denn sie hängt untrennbar mit Umkehr zusammen – es war, so Barth, das Verhängnis des 17. Jahrhunderts bis heute, von einer sog. *Heilsordnung* zu sprechen: sowohl in der altprotestantischen Orthodoxie wie auch im Pietismus.³⁷ Ausholen wollen wir hier nicht, nur so viel: wer von einer *Ordnung* des Heils spricht, der muss die postulierte Ordnung am *Heil Gottes* messen und nicht, wie das aber leider geschehen ist, an allen möglichen und auch unmöglichen Momenten der psychischen Verfassung des Menschen; hier kommt es dann zu einer Art Entwicklungsdenken, das dem „Turmbau zu Babel“ (Gen 11,1-9) viel ähnlicher ist als die bedingungslose Selbsterniedrigung des Gottessohnes. Oder sagen wir es so: wo es um das Heil des Menschen geht, da geht es um seine Versöhnung, und die ist und bleibt nach Barth Aktion *Gottes*, nämlich Gottes allein. Unser Teilhaben daran ist Gnade und darum gehören Rechtfertigung und Heiligung zusammen und sind die Begriffe „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ letztlich Synonyme des biblisch deutlich häufigeren und umfassenderen, weil inhaltlich von vornherein soteriologisch aufgeladenen Begriffs Heiligung. Die Ordnung, die im Wort „Heilsordnung“ mitschwingt, hat sich, je länger je mehr, verselbständigt, so dass irgendwann nicht mehr Gottes Heil, sondern die Ordnung des Menschen in den Vordergrund gerückt wurde. Man kann das noch gut daran erkennen, dass in älteren Dogmatiken regelrecht eine Stufenbau in Sachen Versöhnung versucht wurde, der stärker vom Fortschrittsdenken des jeweiligen Zeitalters Zeugnis ablegte, als von der Gnade der Versöhnung. Das hing vor allem damit zusammen, dass im reformierten Bereich dem einstigen *Gnadenbund* ein weiterer – und weiterführender – *Werkbund* an die Seite gestellt wurde, der die Rechtfertigung durch Heiligung erdrückte (s.o.).³⁸

Von entscheidender Bedeutung ist, dass Barth den Bekehrungsbegriff neu liest, indem er von Umkehr spricht und sie als totale Auseinandersetzung des Christen mit sich selbst interpretiert – sie ist *Entsprechung* zu Gottes Bundeswillen. Schon die Propheten zielten vornehmlich auf, so Hans Walter Wolff, die „Hin- und Rückkehr“ des Volkes zu JHWH.³⁹ Dies geht nicht ohne Weisung und deshalb folgert Barth für die Erweckung zur Umkehr:

- a. Glaube ist keine Privatsache, sondern *Hinwendung zum Nächsten*, zum Mitmenschen, denn in der Menschwerdung erblickt Barth, dass die Humanität Jesu in Mitmenschlichkeit besteht.
- b. Umkehr ist mehr als nur Sinnesänderung (kognitiv, emotiv), sie beschreibt eine umfassende Lebensänderung im Sinne einer „Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit“⁴⁰.
- c. Christsein ist seinem Wesen nach unvereinbar mit Vereinzelung. Vielmehr besteht es in der immer neuen Hin- und Rückkehr in die „Gemeinschaft der Heiligen“. Barth zufolge weiß der Pietist sehr genau um den Gemeindebezug der Christen, dieser wird aber dadurch unterlaufen, dass der Einzelne entweder im Kollektiv aufgehen will oder sich ihm heimlich entzieht, was

³⁷ Vgl. Schönberger, a.a.O., 278; hier zum Heilsverständnis John Wesleys.

³⁸ Vgl. Eberhard Busch, Reformiert. Profil einer Konfession, Zürich 2007, 75-90 und die klugen Beobachtungen zur Föderaltheologie des 17. Jahrhunderts.

³⁹ Vgl. Anm. 7. Das *Rückkehrmotiv* verbindet sich in der prophetischen Literatur des Alten Testaments nicht nur mit der Hoffnung auf die Heimkehr der in Babylon Exulierten ins Land Israel, sondern auch mit der Hinkehr Israels zu dem einen Gott: JHWH. Gerade der „Götzendienst“ der religiösen und wirtschaftlichen Oberschicht Israels verhindert die Rückkehr ins gelobte Land und zum Wiederaufbau des Tempels.

⁴⁰ Hans Joachim Iwand, Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, NW: Neue Folge, Bd. 2, bearb., komm. u. mit einem Nachwort vers. v. E. Lempp und E. Thaidigsmann, Gütersloh 1999.

besonders da der Fall ist, wo sich das religiöse Subjekt über die Gemeinschaft stellt und sogar wähnt, mit ihm stehe und falle die Gemeinde, was für Barth freilich christlicher Illusionismus ist.

d. Die totale Auseinandersetzung mit sich selbst verläuft *innerhalb und außerhalb* der Kirche. Auch wenn die totale Auseinandersetzung mit sich selbst unserer Erfahrung zu widersprechen scheint – Barth ist sich dessen bewusst –, ändert das seines Erachtens nichts daran, in immer neuen Anläufen darauf hinzuweisen, dass das christliche Leben in der Nachfolge ein Leben in der Spannung von „schon und noch nicht“ und also unter dem eschatologischen Vorbehalt ist, dass es lebenslanger Umkehr bedarf. Diese soll „sichtbar“ werden im Leben der Christen, indem die „Gesinnung Christi“ (Phil 2,5) in ihnen sichtbar wird – als „Heilige Gottes“ sind sie zuerst und vor allem Gott selbst bekannt und ansichtig. Demnach bleibt das Christenleben für Barth „verborgen“ (Kol 3,3), aber es bleibt nicht wirkungslos. Gerade die Verborgenheit eines jeden christlichen Lebens ist mitunter schwer auszuhalten, weil sie Reflex der Unsichtbarkeit Gottes und Bürde des Alltags (in aber nicht von der Welt) ist. Wohl darum zielte das Anliegen des Pietismus und zielt es immer noch auf die Sichtbarkeit der neuen Kreatur aus 2Kor 5,17 – diese ist aber seitens des Menschen nicht zu „machen“, so Barth, sondern verbleibt dem Verfügen des Schöpfers über sein Geschöpf und ist darum nur zu erbitten wie in dem bekannten lateinischen Hymnus „Veni creator spiritus“ (Komm, Schöpfer Geist). M.a.W.: Dass also das, was der Mensch vor Gott ist und sein darf als „inwendiger Mensch“ (Luther) auch nach außen sichtbar wird, liegt für Barth in Gottes Willen begründet, der dahin lautet, dass Menschen sich taufen lassen als ein Akt des *Bekennnisses* zu dem, der sich selbst, obgleich er keiner Sünder überführt werden konnte, taufen ließ (vgl. Mk 1,9-11par). Die Taufe fragt nach Barth nach der Begründung des christlichen Lebens; in seiner Tauflehre geht es um die versöhnungsethischen Konsequenzen des Gnadenbundes im Raum der Gemeinde, um die Folgen aus jener so totalen Auseinandersetzung mit sich selbst, aus der Umkehr, die weder legalistisch noch mystisch zu missverstehen ist, kurz: aus der Christusgemeinschaft, aus dem Ruf in die Nachfolge unter der Regierung desjenigen, der den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, der alle Lebensbereiche beherrschen will, weil er der Herr *ist*. Wenn wir im Folgenden Barths Tauflehre betrachten, so tun wir das in der Absicht, die theologisch-ethischen Schlussfolgerungen aus dem heiligenden und rechtfertigenden Handeln Gottes nicht zuerst zu ziehen, sondern vor allem zu diskutieren – Barths Heiligungslehre ist nicht in einem Wolkenkuckucksheim entstanden. Sie ist Spiegel diverser Kontroversen und damit ein Stück *gelebte Theologie* in den Herausforderungen ihrer Zeit, hier: der 1950er und 60er Jahre. Das Lehrstück von der Taufe eignet sich darum, weil in ihm verdichtet sprachlich (*Wortwahl*) zentrale Anliegen der Heiligung rezipiert werden. Dazu gehören die *Motive* Inklusion/Exklusion, Vermittlung/Teilhabe, An-/Inanspruchnahme. In der Tauflehre, die 1967 veröffentlicht wird (ein Jahr vor seinem Tod), ist deutlich die Handschrift seines letzten Baseler Assistenten, Eberhard Busch, zu erkennen.

3. Welche ethischen Konsequenzen ergeben sich aus Barths Heilungsverständnis?

Wir beabsichtigen im Anschluss an Barth die *Konsequenzen* aus Gottes heiligendem Handeln am Menschen zu ziehen und also aus ihrem konstitutiven Bezug zur *Rechtfertigung* einerseits und ihrer Gestalt als *Christusgemeinschaft* und *Neuschöpfung* andererseits. Die Erstere gibt es laut Barth mitnichten im luftleeren Raum, sondern nur in der *Gemeinde* als der „Gemeinschaft der Heiligen“ (Apostolikum). Zweiteres ist keine bloße Idee, sondern wird überall da konkret, wo das Wirken des Gottesgeistes Werken des Menschen vorausgeht und sie umgreift bzw. wo sich die Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen real ereignet: in den Sakramenten Taufe und Abendmahl. Sie sind nach reformatorischem Verständnis dem *Wort* Gottes in der Predigt als sichtbare – und unverzichtbare – *Zeichen* beigegeben, indem sie auf ihre Weise die Wirklichkeit Gottes, die unsichtbar, weil ja geistlich ist, vergegenwärtigt und Menschen daran *teilhabe* lässt. Was für die Heiligung i.A. galt (Wirklichkeit), gilt für die Taufe im Besondern (Wahrheit). Schon die Wortwurzel *sacer* im Lateinischen *sacramentum* (Sakrament) legt eine

über sprachliche Verwandtschaft hinausgehende inhaltliche Verknüpfung zwischen Heiligung und Taufe nahe. Die Rechtfertigung wird von Barth keineswegs ad acta gelegt oder irgendwie unter den Tisch gekehrt, ganz im Gegenteil! Da Dogmatik zugleich Ethik und Ethik zugleich Dogmatik ist, versteht es sich für ihn von selbst, beide zusammenschauen, so dass wir hier so etwas wie eine Synopse versuchen, die lediglich ein Versuch ist, von der Heiligung her die Taufe neu zu verstehen. Dabei werden wir, das kann nicht ausbleiben, zu überraschenden und kirchlich/kirchenpolitisch vielleicht störenden, wenn nicht gar ärgerlichen Schlussfolgerungen gelangen, die in Barths Tauflehre bewusst mitbedacht wurden und nicht wirklich verwunden.

3.1 Heiligung und Taufe

Im klassisch altkirchlichen Sakramentsbegriff fallen zwei Bedeutungsweisen zusammen: eine ist, wie erwähnt, das *sacramentum* (Heilzeichen), die andere das *mysterium* (Geheimnis). Von dieser Lesart verabschiedet sich der „späte“ Barth, indem er einmal provokant feststellte, dass das einzige Sakrament, das das Neue Testament kenne, „Christus selbst“ sei.⁴¹ Angenommen, wir folgten Barth in dieser *Revision* des traditionellen Taufverständnisses – was nicht weniger als einer Revolution der christlichen Sakramentslehre gleichkommt –, so ist damit verbunden, Begriffe wie „Pate“, „Christ“ und „Konfirmation“ neu zu buchstabieren. Das jedoch kann und soll hier nicht unternommen werden. Die dargelegten Erörterungen dienen ja nur dazu, dem in der Heiligungslehre Barths zentralen *Topos* der „Erweckung zur Umkehr“ ethisch einen „Ort“ zu geben: die Taufe. Das ist schon deshalb angebracht, weil Barth die Taufe die „Begründung des christlichen Lebens“ (Untertitel der Tauflehre) nennt.

Eine wissenschaftliche Untersuchung von Barths Tauflehre muss ausbleiben. Wichtig ist aber einerseits Barths konstitutive Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe, andererseits Barths Kritik an der Säuglingstaufe. Einerseits handelt es sich bei der Taufe für ihn um *Konkretionen des Gnadenbundes*, der die übergreifende Klammer des gesamten Versöhnungsgeschehens ist, andererseits wird die Kurskorrektur gegenüber reformatorischen Taufverständnissen deutlich, was folgende Auflistung einiger Grundlinien des Barthschen Taufverständnisses zeigt, die wir von Hans-Joachim Kraus im Anschluss an Barth übernehmen:

- (1) Die Taufe ist „leibliche Waschung mit Wasser“;
- (2) Die Taufe als leibliche Waschung schließt eine „naturhaft-elementare“ Deutung aus;
- (3) Die Taufe hat ihre religionsgeschichtliche Parallele in der jüdischen Proselytentaufe;
- (4) Die Taufe als leibliche Waschung war im Neuen Testament selbstverständlicher Brauch;
- (5) Die Taufe wird im Neuen Testament nirgends thematisch – ausgenommen die Taufe Jesu;
- (6) Die Taufe ist Antwort des Menschen auf das Heilswort und Heilswerk Gottes;
- (7) Die Taufe findet in der christlichen Gemeinde statt.⁴²

Die Kriteriologie zeigt: die Taufe geschieht *am* Menschen und wird auch *von* ihm begehrt. Ihr wohnt dabei keine mystische Kraft inne, sondern orientiert sich an Jesu Taufe durch Johannes. Zentral ist hier die Überlegung, dass es in der Taufe um ein Dialoggeschehen geht, in dem der Täufling weder stumm bleiben noch sich vertreten lassen kann, sondern zum Bekennen aufgerufen ist und das nicht im stillen Kämmerlein (vgl. Mt 6,6), sondern vor Zeugen. So treten die Täuflinge nach Barth selbst in die Reihe der Zeugen der Versöhnung ein. Ihr *Zeugendienst* ist, das ist das Entscheidende, weder aktivistisch noch quietistisch misszuverstehen, sondern wird schlicht darin Ereignis, dass sie Ja sagen zum Ja Gottes. Hieraus ergibt sich die konstitutive – unhintergehbare – Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes auf der einen Seite und dem Handeln des Menschen auf der anderen Seite, soll heißen: der Unterscheidung von Geist- und Wassertaufe. Ihr haben wir uns zuerst zuzuwenden.

⁴¹ Zitiert aus: Michael Haarmann, „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004, 223; vgl. dazu insgesamt a.a.O., 215-243 („Der ‚späte‘ Karl Barth“).

⁴² aus: Otto Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/3,2, mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu KD IV/4, Neukirchen-Vluyn ¹²2002, 336.

3.1.1 Die Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe

Ich zitiere Barths „Leitsatz“ zur Tauflehre. Er illustriert deren interessanten Aufbau:

„Eines Menschen Wendung zur Treue gegen Gott und so zu dessen Anrufung ist des treuen Gottes eigenes Werk, das, in der Geschichte Jesu Christi vollkommen geschehen, vermöge deren erweckender, belebender und erleuchtender Macht als seine Taufe mit dem Heiligen Geist zum Neubeginn gerade seines Lebens wird. Der erste Schritt seines Gottes gegenüber treuen und also seines christlichen Lebens ist seine in eigener Entscheidung von der Gemeinde begehrte und durch sie vollzogene Taufe mit Wasser als das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, abgelegt in der Bitte um Gottes Gnade, in der er ihrer Freiheit die Ehre gibt.“

Beachtenswert ist: die Taufe wird gedacht, sie ist ein *Beziehungsbegriff*, auf *Wechselseitigkeit* angelegt. Es geht ihr um die Christusgemeinschaft, diesmal nach ihrer ethischen, den Mensch (heraus-)fordernden Seite hin. Der treue Mensch tritt auf den Plan. Der wahrhaft treue und so wirkliche Mensch ist und bleibt für Barth Jesus Christus. Er zuerst. Er aber nicht allein – nicht ohne die von ihm Gerechtfertigten und Geheiligten, Erwählten und Berufenen. Der Halter, der Erfüller des Bundes schafft sich in der Taufe *Bundesgenossen*. Der Gnadenbund bleibt so die Klammer um die gesamte Tauflehre, die in zwei Momente zerfällt. Ihrer Verschiedenheit zum Trotz sind beide verbunden und wieder können wir sagen in einem Verhältnis von Grund und Ziel.

Das erste Moment beschäftigt sich mit der *Geisttaufe* und thematisiert dogmatische Fragen im Bereich des Ethischen. Das zweite Moment befasst sich mit der Wassertaufe und thematisiert ethische Fragen vor besagtem dogmatischen, genauer: gnadentheologischen Horizont; wichtig ist: Dogmatik ist Ethik und Ethik ist Dogmatik.⁴³ Diese für Barth unentbehrliche Zuordnung wird in der protestantischen Theologie der Gegenwart (wie der Vergangenheit) eher selten geteilt. Die Gründe sind vielfältig. Der wohl wichtigste Grund ist der: im Verlauf der Geschichte der Kirche und der Theologie hat sich das Lutherische Schema von Evangelium und Gesetz in der Weise verselbständigt, dass irgendwann Evangelium und Gesetz nicht mehr als Einheit in Unterschiedenheit wahrgenommen wurden, sondern die Größe „Gesetz“ sich ablöste von dem Evangelium Jesu Christi und abwanderte in andere Wissenschaften, die Gottes Weisung leider solange missverstehen mussten, solange sie das Gesetz nicht als Gesetz *Gottes* deuteten. Hier wird ein Grundschaden des Kulturprotestantismus sichtbar: die Verselbständigung des Gotteswillens macht aus seiner gnädigen Weisung ein strenges, wenn nicht unerfüllbares Regelwerk, das Menschen einengen und bevormundet, statt sie zu befreien und in Beschlag zu nehmen; da auch das Gesetz *Wort* Gottes ist, kann es kein dem Wort des Evangeliums widersprechendes – fremdes – Wort sein, es sei denn es wird aus seinem genuinen Sachzusammenhang gerissen, welcher der Bund (*berit*) ist, der dem Gesetz (*tora*) vorangeht. Die Überlegungen anzustellen, war wichtig, weil nur so Barths Tauflehre wirklich verstanden werden kann.

Die i.e.S. theologischen Fragen seiner Tauflehre kreisen um *Christologie*, *Pneumatologie* und *Anthropologie*, während die ethischen sich um *ekklesiologische* Fragen drehen, hauptsächlich ums *Bekennen* und *Beten*. Es ist zu beachten, dass die Lehrstücke verbunden sind: *erstens* Christus und sein Geist, wobei dieses Band sich anthropologisch durchschlägt. *Zweitens* wird eine enge Bindung geknüpft zwischen Christwerden und Kirche. Gottes Geist erschafft als der Schöpfergeist aus Menschen Christenmenschen, er macht Sünder zu Gerechten und Heiligen, indem er ihnen Anteil gibt am Gehorsam Jesu Christi, der sich Stück für Stück in ihrem Leben durchsetzen will. Versuchen wir Barths Taufverständnis in groben Zügen nachzuzeichnen. Barth stellt folgende Ausgangsfrage: Wie wird der Mensch ein Christ? Die Bibel antwortet, so Barth, darauf, dass „Gottes Möglichkeit“ darin bestehe, „einen Menschen seiner Gnade aktiv teilwerden“ zu lassen, wozu Barth auf viele neutestamentliche Bilder verweist, die nach ihrem

⁴³ Vgl. dazu Wolf Krötke, Gottes Gebot der Freiheit. Zu Karl Barths Grundlegung der christlichen Ethik (aus: http://wolf-kroetke.de/uploads/media/Barths_Ethik_02.pdf; Stand: 09.09.2019)

Sprachduktus von einer Neuschöpfung, also Heiligung sprechen.⁴⁴ Zusammenfassend kann er darum sagen: „Der entscheidende Punkt ist die Göttlichkeit der Wendung, auf die das neue Leben eines Menschen [...] zurückgeht.“⁴⁵ Die Christwerdung des Menschen liegt nach Barth im Gnadenbund Gottes begründet, darum heißt es: „In der Geschichte Jesu Christi ist der Ursprung und Anfang des christlichen Leben, ist die göttliche Wendung, in der Unmögliche nicht nur möglich, sondern wirklich wird: daß es [...] aus der Tiefe und Macht der Treue Gottes [...] zu der ihr entsprechenden Treue des Menschen kommt (Röm 1,17).“⁴⁶ Zweierlei fällt an diesem Zitat auf: zum einen rekurriert es sprachlich auf den Leitsatz und zum anderen deutet es den Glauben als „Treue Gottes“⁴⁷; damit unterstreicht Barth, dass besagte Wendung zum Christwerden letztlich ein „Geheimnis“ ist (1Tim 3,16).⁴⁸

Wir erwähnten, dass die Taufe mit dem Heiligen Geist innerhalb der Klammer des göttlichen Gnadenbundes steht und Gottes Gnadenwahl ist für Barth die Summe des Evangeliums. Auch sagten wir, dass innerhalb dieser Klammer im ersten Anlaufe christologisch-pneumatologisch argumentiert wird, oder genauer: ein Zusammenhang hergestellt wird zwischen dem Christusereignis *damals* und der neuschöpferischen Kraft des Geistes Jesu Christi *heute*. Bevor Barth inhaltlich näher darauf eintritt, nimmt er eine Zweifachabgrenzung vor, um Missverständnisse bzgl. des Geheimnischarakters des Christenwerdens auszuräumen: einerseits nimmt Barth Abstand von einer christomonistischen, andererseits von einer anthropomonistischen Lösung und das heißt: Barth will weder die Christen in Christus verschwinden sehen (frei nach dem Motto „Christus alles – wir nichts“) noch umgekehrt, denn hinter beiden Monismen steckt für ihn ein *Subjektivismus*, der das Geheimnis christlicher Existenz weginterpretiert.⁴⁹ Im Glauben besitzt weder der Christ Christus (Subjektivismus „von unten“) noch verfügt Christus (wie irgendein Sklavenhalter) über Christen (Subjektivismus „von oben“). Diese Subjektivismen verkennen, dass die christliche Existenz unter eschatologischen Vorbehalt steht, also dynamisch verläuft. Mit Blick auf die Taufe kommt ein weiteres wichtiges Kriterium für das Christwerden hinzu: als Geheimnis der Treue Gottes spiegelt es die Geschichte Jesu Christi, das heißt: wir sind in seine Geschichte einbezogen, eingezeichnet, mithineingenommen. Sie ereignet sich außer uns, aber sie geschieht für uns. Barth fragt: Was ist die Christwerdung des Menschen anderes als eine Befreiungsgeschichte? Von der Taufe kann er als von einer „neuen Lebensgeschichte“⁵⁰ sprechen.

Auf die doppelte Abgrenzung folgt eine *doppelte Voraussetzung* bzgl. der Geisttaufe: sachlich zuerst nennt Barth die Auferweckung des Gekreuzigten als Werk Gottes, der die konkrete und dynamische Beziehung des Menschen zu Gott folgt. Die Auferstehung nennt er das „dass“ der Geisttaufe, die Gott-Mensch-Beziehung ihr „wie“. Beides hängt für ihn untrennbar zusammen – die Auferstehung Jesu Christi als Verheißung seiner Gegenwart im Geist und die gehorsame Lebensantwort des Menschen als Werk des Geistes.⁵¹ Es stimmt schon: der Mensch bleibt in der Taufe mit dem Heiligen Geist passiv, schließlich ist Christenwerden eine Tat Gottes.

Dass der Mensch aber völlig passiv in der Taufe wäre, verneint Barth, indem er der Taufe mit dem Geist die Taufe mit Wasser zur Seite stellt. Doch bevor er das tut, gibt er uns noch einen Hinweis, was in der Geisttaufe geschieht: „Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind.“ (Röm 8,16) Gotteskinder sind für Barth nicht Unmündige (rechtlich),

⁴⁴ So spreche Mt 22,11f. vom Christsein als einem „neuen Kleid“ bzw. „festlichen Gewand“, 1Thess 5,8 und Eph 6,13f. vom „neuen Sein“ des Christen, Kol 3,10 und Eph 4,24 vom „neuen Menschen“ sowie 2Tim 3,17 gar vom Christenmenschen als „Mensch Gottes“, Barth, KD IV/4, 5-7.

⁴⁵ A.a.O., 13.

⁴⁶ A.a.O., 18.

⁴⁷ Diese Deutung begegnet uns bei Barth schon früh: Ders., *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, GA, Bd. 47, hg. v. C. van der Kooi u. K. Tolstaja, Zürich 2010, 58-66.

⁴⁸ Vgl. KD IV/4, 19.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 20-22.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 23-25.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 26-30.

sondern Freie (ethisch), denn sie dürfen erfahren, dass sie ihre Christuserkenntnis gerade nicht sich selbst verdanken, sondern dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft (Phil 4,7).⁵² Ist die Taufe also unvernünftig? Barth antwortet: Die „Macht der göttlichen Wendung, in der es zum Ereignis der Begründung des christlichen Lebens von bestimmten Menschen kommt, ist die Macht der ihnen widerfahrenden Taufe mit dem Heiligen Geist.“⁵³ Die Geisttaufe ist, so Barth, auf der ganzen Linie eine *Glaubensaussage*. Barth fasst sie dahingehend zusammen, dass er sagt, dass in der Taufe nicht die Kirche als Heilsvermittler auftritt, sondern *Christus*, dass die Taufe mit dem Heiligen Geist mehr ist als ein Symbol und zwar *Gnade*⁵⁴, dass sie, so Barth weiter, *Dankbarkeit* fordert, auf *Gemeinschaft* ausgelegt ist und als der Anfang eines, das wir, neuen Lebens trotz Wachstum ein Anfang bleibt, also nicht zum Schauen wird. Damit bestätigt sich, was wir in der Heiligung feststellten: Geisttaufe ist Gnade, sie verdankt sich Christus, ist auf Gemeinschaft angelegt und betont die Vorläufigkeit des Christenlebens. Worin besteht konkret die Verbindung zwischen Heiligung und Geisttaufe? Sie besteht darin, dass die in der Auferweckung des Gekreuzigten offenbare Verheißung, dass Gott mit Sündern Gemeinschaft haben will, darin zum Ziel kommt, dass Menschen sich taufen lassen. Dadurch begründet sie nach Barth das christliche Leben. Als „Anfang“ weist sie über sich selbst hinaus auf das Abendmahl. Dies soll nicht behandelt werden.

3.1.2. Die sachliche Problematik der reformatorischen Säuglingstaufe

Wenden wir uns nun der *Taufe mit Wasser* zu und erfahren so, was Barth unter Entscheidung, Bekenntnis und Gebet versteht. Programmatisch ist Barths Vorgehen schon darum, weil er die reformatorische Tauflehre als Referenzpunkt seiner Abgrenzung wählt, auf der die Gedanken zur Taufe als Bekenntnisakt entwickelt werden.

Barth entwickelt eine *dreifache Anfrage* an die Säuglingstaufe: *erstens* an die reformatorische Tauflehre, *zweitens* an die neutestamentlichen Argumente, *drittens* an dogmatische Einwände. Schon aus dieser Anordnung wird ersichtlich, dass Barth die Säuglingstaufe nicht einfach verabschiedet, sondern theologisch darum ringt, was sie bedeute. Er ist der Tatsache eingedenk, dass er die Taufpraxis seiner Zeit nicht von heute auf morgen ändern kann. Er ist so kühn, zu behaupten, dass die Säuglingstaufe eine „unordentliche Praxis“⁵⁵ ist. Dabei ist ihm klar, dass er provoziert. Sein Ziel ist nicht Provokation, sondern Überzeugungsarbeit – er will den Leser theologisch dafür sensibel machen, was in der Taufe geschieht, die er ja, wie gesehen, in eine Taufe mit dem Heiligen Geist und eine Taufe mit Wasser unterscheidet ganz im Sinne eines korrespondierenden Verhältnisses von Treue hier und Dankbarkeit dort. Was in der Heiligung im Allgemeinen galt, gilt in der Taufe im Besonderen: die Beziehung zwischen Gott und Mensch ins Zentrum stellen und von dort sowohl Gott als auch den Menschen besser verstehen, ja, im Spiegel des Gnadenbundes verstehen lernen.

Dass Barths Ausführungen Sprengstoff sind, war ihm wohl bewusst. Ihn interessierte aber die Frage, ob die göttliche Wendung tatsächlich an Unmündigen zu geschehen habe, wie in allen Großkirchen praktiziert, oder an jenen Freien (Liberi), die Gott „Vater“ nennen dürfen.

(a.) Barth setzt grundsätzlich ein: eine theologisch ausgearbeitete Kindertauflehre gebe es erst seit der Reformation. Dieses *historische Argument* weist uns darauf hin, dass es in der Zeit der Patristik plurale Vorstellungen und Praktiken der Taufe gegeben hat, wobei der Taufritus (als solcher) schon für die neutestamentliche Zeit belegt ist und die Taufe im katholischen und im protestantischen Bereich als Sakrament verstanden wurde. Barths Einstiegsargument beweist, dass die Tauflehren der Reformatoren den Endpunkt einer Kontroverse bilden. Darum fährt er fort zu behaupten, dass ihre Argumente für ihre Säuglingstauen apologetisch-polemischer Art seien, denn die verdankten sich der scharfen und oft unbarmherzigen Auseinandersetzung der

⁵² Vgl. a.a.O., 31.

⁵³ A.a.O., 33.

⁵⁴ Wieder verweist Barth auf das Bild der neuen Kreatur aus 2Kor 5,17.

⁵⁵ Vgl. Barth, KD IV/4, 213.

Reformatoren mit den Täufern und deren Glaubenstauen. Dieses eher *methodische Argument* führt uns vor Augen, dass die Reformatoren trotz ihres theologischen, vielfach auch ethischen Bruchs mit der katholischen Theologie, zumindest in der Tauffrage mit ihr einig waren. Nicht völlig: zwar bestritten die Reformatoren nicht die Heilsnotwendigkeit der Taufe, jedoch deren erbsündenreinigende Wunderkraft. In der Taufe offenbart sie für Barth ein rechthaberisches(!) Auftreten, denn die Reformatoren dämonisieren ihre Gegner in Bausch und Bogen. Die dabei von ihnen bevorzugte Polemik spart nicht mit verbalen Ausfälligkeiten. Man meint fast, die christliche Nächstenliebe beträfe alle Menschen außer die Täufer. Barth präzisiert das zweite Argument dahingehend, dass er festhält, dass die Polemik nachträglich erfolgt sei.

Auffällig ist, dass im Gegensatz zu Glanzstücken wie Luthers Kreuzestheologie oder Calvins Ämterlehre ihre Taufverständnisse a posteriori entwickelt wurden, so dass man den Eindruck gewinnen kann, dass das Gehaltvolle dort hier substanzlos wird – Calvins Bindung der Taufe an die jüdische Beschneidung ist später nachzugehen. Soviel steht für Barth jedoch fest: nicht aus einer souverän entwickelten Positionen heraus, sondern *in verbissener Negation* verharren die Reformatoren in Sachen Taufe gegenüber den Täufern und schelten sie als Irrlehrer.

Das dritte Argument ist ein *Traditionsargument*. Barth konstatiert, dass die Kindertaufe auf der „Anerkennung des Geltungsanspruches der mächtigen kirchengeschichtlichen Faktizität“ beruht.⁵⁶ M.a.W.: Kinder werden getauft, weil das schon immer so war, weil das schon immer so gemacht wurde, weil das „von Alters her in der Kirche Regel war“. Die Verteidiger dieser Tradition, die zu einer zeitlosen Wahrheit geronnen scheint, sind für Barth Luther, Zwingli, Calvin.⁵⁷ Ihnen misst er den größten Einfluss bei. Das ist wirkungsgeschichtlich korrekt, denn z.B. im Augsburger Bekenntnis werden all die, die lehren, dass die Kindertaufe nicht recht ist, verworfen.⁵⁸ Das letzte Argument (Traditionsargument) ist deshalb für Barth das wichtigste, weil es den Kern der Kindertaufe freilegt. Das Überkommene und damit: die *Tradition* gilt als entscheidendes *Legitimationsprinzip*. Eine sachliche Grundlegung darüber, wieso Babys und nicht etwa Greise⁵⁹ zu taufen sind, scheint nachrangig. Die theologische Argumentation der Reformatoren steht auf wackligen Füßen. Gerade für Calvin ist es bemerkenswert, dass er in der Kindertaufe das Traditionsargument gelten lässt, wo er doch in ekklesiologischen Fragen, und das Sakrament der Taufe gehört für ihn eindeutig in die Lehre von der Kirche, vehement die Verteidiger der Bräuche kritisiert, etwa wenn diese behaupteten, dass „Satzungen“ aus „alte[r] Herkunft“ stammten, bei welchen sie sich auf die „Traditionen der Väter“⁶⁰ beriefen. Barth wiederholt und variiert im Folgenden die vorangehenden Argumente und beginnt damit, dass die Kindertaufe nicht theologisch, sondern, wie erwähnt, nachträglich begründet, dass sie nicht überlegen vorgetragen wurde, was an jener Dämonisierung der Gegner abzulesen sei.⁶¹

⁵⁶ Barth, KD IV/4, 183.

⁵⁷ A.a.O., 183f.

⁵⁸ Die CA, Artikel IX urteilt: „Von der Taufe wird gelehrt, daß sie nötig sei, und daß dadurch Gnaden angeboten werde; daß man auch die Kinder taufen soll, welche durch die Taufe Gott überantwortet und gefällig werden [sc. Gott dargeboten und in die Gnade Gottes aufgenommen werden, wie es im lateinischen Text heißt]. Deshalb werden Die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die die Kindertaufe nicht recht sei“ (Hans Steubing [Hg.], Bekenntnis der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1985, 42). Zur Taufe selbst heißt es lediglich, dass sie notwendig ein Gnadenangebot sei. Von heilsnotwendig ist expressis verbis nicht die Rede. Das Partizip „angeboten“ scheint nicht den Charakter des Verbindlichen zu haben, klingt vielmehr nach einem Vorschlag. Weder die Taufe im Allgemeinen noch die Kindertaufe im Besonderen werden begründet, vielmehr kommt die Kindertaufe der frühesten Aufnahme des Menschen in die Kirche gleich, indem schon Säuglinge in den Genuss des Angebots der göttlichen Gnade kommen. Das Anathema über die Täufer ist ebenfalls nicht begründet. Offensichtlich meint das Bekenntnis an dieser Stelle, mit der Notwendigkeit und der Gnade Gottes sei genug gesagt. Doch recht betrachtet bleiben hier viele Fragen offen.

⁵⁹ Hier ist an die zeitweilige (freilich kurzzeitige) Praxis der Nottaufe im Angesicht des Todes zu verweisen. Wenn der Täufling jedoch nicht gestorben sein sollte, musste er noch einmal in einer Kirche getauft werden.

⁶⁰ Vgl. Otto Weber u.a. (Hg.), Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Bd. 9: Calvins Auslegung des Propheten Ezechiel, Neukirchen 1938, 33; „Kein Grundsatz ist törichter als der, in Sachen der Religion gelte das, was viele Jahrhunderte gegolten!“, 388, so Calvin ausdrücklich!

⁶¹ Vgl. KD IV/4, 185.

Zwei zentrale Ergänzungen kommen hinzu: *erstens* ist die Kindertaufe bei Luther nicht widerspruchsfrei hinsichtlich des Glaubens des Säuglings, *zweitens* ist sie bei Calvin inkonsequent, sodass sie, so Barth, als *Lehre* nicht bewiesen werden kann, nur als *Gebot*, denn Luther bleibe den Beweis schuldig, wieso schon und dann bloß Kinder zu taufen seien, so Barth, und Calvin argumentiere mit der Analogie zwischen Beschneidung und Taufe, übersehe jedoch, dass die Beschneidung nur Männern gelte und national gebunden sei, während die Taufe allen gelte und das Volk des neuen Bundes gerade keine Nation sei, sodass er schließt: die reformatorische Kindertauflehre sei eine „Theologie im Nachhinein“ für die gelte: der Wille stehe für die Begründung.⁶² Hierauf ist sicher viel zu entgegnen. Das sparen wir uns aber; aus Zeit- und aus Umfanggründen. Was besonders auffällt, ist, dass Barth die Selbstverständlichkeit (als sei die Taufe eine Binsenweisheit) dieser drei Reformatoren, schon Kinder taufen zu lassen, nicht als zeitlose Wahrheit stehen lässt, in die wir uns schicken müssen, sondern dass er, der ja das Anliegen der Reformation in seiner Theologie bewahrt und nicht zerstört sehen wollte, nun an dieser Stelle nicht *in parte*, sondern *in nuce* über die reformatorischen Tauflehren hinaus will. Zum einen, weil die Lehren nicht konsistent sind, zum anderen, weil er sich des Eindruckes nicht erwehren kann, dass hier der Wunsch zum Vaters des Gedankens geworden ist. Wenn dem wirklich so sein sollte, muss Barth aber hinreichend nachweisen, wieso die Reformatoren in dieser Frage nicht nur theologisch, sondern auch *biblisch* in die Irre gegangen sind:

(b.) Barth fragt weiter: Kann der Verweis auf bestimmte Bibelstellen jene *sachliche Lücke* der Kindertaufe ausfüllen? Barth macht sich sehr viel Mühe damit, alle einschlägigen Taufstellen zu untersuchen, die für die Praxis einer Kindertaufe infrage kommen könnten, und konstatiert gleich zu Beginn, dass eine Kindertauflehre im Neuen Testament weder explizit *ver-* noch, so Barth deutlich, *geboden* werde. Daraus leitet er im Anschluss an alle relevanten Texte, die hier nicht näher untersucht werden können, ein konzises Fazit ab:

1.) Die neutestamentliche Zeit habe noch nicht an jene Kindertaufe im reformatorischen Sinne gedacht, wie er mit Verweis auf Apg 2,37-39, Mt 1,18f., Joh 3,4, Mt 21,14-17, 1Kor 7,14 u.a. festhält. Im Neuen Testament könnten zwar auch Säuglinge getauft worden sein, doch ein *Gebot*, diese und nur diese zu taufen, sei *nicht ableitbar* (Stichwort: „Haustaufen“).

2.) Die neutestamentliche Zeit habe den *Verantwortungscharakter* dessen, was die Taufe sei, deutlich herausgestrichen, darum heißt es in folgendem Zitat Barths:

„Aber billige Gnade kann und wie sie [sc. die Gnade Gottes] auch für diese Kinder nicht [...]. Ein wirkliches, ein lebendiges, ein ernst zu nehmendes Glied seines Volkes wird und ist keiner schon dadurch, daß er in seiner Mitte existieren darf. Das wird und ist er vielmehr damit, daß er durch den Heiligen Geist, der die Macht des Werkes und Wortes Jesu Christi ist, zu einem solchen erweckt, von oben erzeugt, neu geschaffen wird. [...] Sein [sc. des christlichen Lebens] Beginn kann und darf also [...] nicht dadurch von Anderen über sie [sc. die Kinder] verhängt werden, daß sie, ohne nach ihrer eigenen Entscheidung gefragt zu werden, die Taufe empfangen. Wie kann man denn erwarten, daß es auf diese Weise zu einem Wachstum der lebendigen Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus kommt?“⁶³

Die summarische Schlussbemerkung Barths zu den neutestamentlichen Befunden eröffnet uns einen Blickwechsel auf unsere Kindertaufpraxis, den ich anhand von drei Aspekten aus Barths Argumentation herausarbeiten will:

I. Barth bestreitet nicht, dass die *Gnade* Gottes der *Entscheidung* des Menschen zuvorkommen muss. Wenn er theologisch nachvollziehbar und konsequent argumentieren will, dann muss er so argumentieren. Schon sein Leitsatz und die bisherige Argumentationsweise legen die *Vor-* Ordnung der Geisttaufe vor der Wassertaufe nahe. Das ist das charakteristische „Gefälle“, das wir zuvor erwähnten: *von Gott her* und *zum Menschen hin* (s.o.).

II. Christ sei man weder von Natur aus noch werde man es durch Eltern oder Paten: es liegt für Barth alles daran, den Aspekt der *Neuschöpfung*, der der Kern der Heiligung ist, gerade in

⁶² Vgl. a.a.O., 196f. Vgl. zur Kritik an der reformatorischen Kindertauflehre insg. a.a.O., 183-197.

⁶³ A.a.O., 202.

der Versöhnungsethik stark zu machen. Auch wenn Barth es nicht explizit ausspricht, scheint ihm in dem Zusammenhang Röm 6,3-12 vorzuschweben, wo das Motiv „Neuschöpfung“ mit dem Ritus des Untertauchens und Emporholens verbunden ist:

„Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind, ihm gleich geworden in seinem Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein. Wir wissen ja, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, sodass wir hinfort der Sünde nicht dienen. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, und wissen, dass Christus, von den Toten erweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod wird hinfort nicht über ihn herrschen. Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für alle Mal; was er aber lebt, das lebt er Gott. So auch ihr: Haltet euch für Menschen, die der Sünde gestorben sind und für Gott leben in Christus. So lasst nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, und leistet seinen Begierden keinen Gehorsam.“

Die Taufe versinnbildlicht hier, was sich *dauerhaft* im Christenleben abspielt: die, wie Calvin es genannt hat, Abtötung des Fleisches wird ergänzt durch eine Verlebendigung im Geist oder anders: als Christ trägt man sein Kreuz, zugleich gibt der Geist Hoffnung in allem Leiden. Im Ostereignis ist vorgezeichnet, was die Christen um Christi willen ebenfalls erfahren: sie haben zu sterben, damit er in ihnen lebe, oder anders: so, wie er für sie gestorben ist, machen sie nun Schluss mit weiterer Entfremdung und so, wie er für sie auferweckt wurde, lassen sie sich nun zur Umkehr erwecken. Warum? Röm 6,12 bringt es auf den Punkt: Jesus Christus ist ihr Herr, der neben sich keine anderen Herrscher duldet. Barths obiges Votum rekuriert aber nicht nur, vielleicht, auf Röm 6, sondern auch, das gewiss ‚auf eine Formulierung Dietrich Bonhoeffers: Barths ‚billige Gnade‘ ist, um es mit Bonhoeffers Worten noch klar zu sagen, der ‚Todfeind unserer Kirche‘, wie es programmatisch schon im ersten Satz der ‚Nachfolge‘ heißt. Sie ist

„Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleudertes Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Das sei ja gerade das Wesen der Gnade, daß die Rechnung im voraus für alle Zeit beglichen sei. [...]

Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee. Wer sie bejaht, der hat schon Vergebung seiner Sünden. Die Kirche dieser Gnadenlehre ist durch sie schon der Gnade teilhaftig. In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung Gottes.“⁶⁴

Bonhoeffer ergänzt Barths Überlegungen zum christlichen Leben dadurch, dass er in deutlich vernehmbarer Abgrenzung zum Kulturprotestantismus⁶⁵ seiner theologischen Lehrer ‚Gnade‘ neubuchstabieren muss, da er den Begriff für entleert hält. Seine Revision des Gnadenbegriffs entfaltet er im Zitat in zwei Richtungen: einer *soteriologischen* und einer *christologischen*. Die soteriologische Revision zielt darauf, das Wesen der Gnade Gottes nicht ausschließlich in der Vergebung der Sünden zu suchen, denn, so die christologische Revision, die als Begründungsinstanz fungiert, dazu ist Gott nicht Mensch geworden, dass er gegenüber Sündern bloß ‚Schwamm drüber!‘ sagt, sondern dass er bis an die äußerste Grenze, die Todesgrenze und in die Gottverlassenheit geht, um Menschen von ihrer Lebensschuld zu befreien. Darum gelte, so Bonhoeffer weiter: ‚Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders.‘⁶⁶

⁶⁴ Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, Gütersloh 2005, 29.

⁶⁵ Damit ist eine bestimmte Strömung des protestantischen Geisteslebens im ‚Langen 19. Jahrhundert‘ gemeint, die sehr stark im Bürgertum verankert war und zu deren bekanntesten Vertretern Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack gehörten (vgl. Susanne Lanwerd, Die ‚Realisierung des Christentums‘. Kulturprotestantische Traditionen in Deutschland gestern und heute, in: Richard Faber (Hg.): Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich 2005, 101–113.

⁶⁶ Bonhoeffer, ebd.

Dieses Prinzip gewordene Verständnis der Gnade im Kulturprotestantismus ist s.E. ein großes Unrecht. Es schreit zum Himmel. Also betitelt er das erste Kapitel der „Nachfolge“ auch „Die teure Gnade“: teuer wird Gnade für ihn erst da, wo sich zur Vergebung die Buße gesellt und, das ist nun für uns das Wichtige: zur Taufe die „Gemeindezucht“.⁶⁷ Obschon Barth kein Wort über Gemeindezucht verliert, ist seine Intention deutlich – und das nicht erst in der Tauflehre, sondern schon vorher: die Rechtfertigung zielt auf Heiligung, der Zuspruch der Vergebung ist ohne den Anspruch des Gehorsams nicht zu haben und darum sprechen Barth und Bonhoeffer an anderer Stelle vom „glaubenden Gehorsam“ und vom „gehorsamen Glauben“. Es lässt sich beides im christlichen Leben nicht trennen, sonst kommt es zur *Schieflage* der billigen Gnade.

3. Aus Barths Einsicht in die theologische Begründung der Taufe in der Neuschöpfung folgert er für die kirchliche Praxis, dass es zum Schaden der Kirche wie der Täuflinge gereicht, diese einfach „einzuverleiben“ und jene grenzenlos austeilen zu lassen. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Barth bestreitet, indem er die Praxis der Kindertaufe kritisiert, mitnichten die Gnade – wie die Heiligung und Rechtfertigung Gnadengaben Gottes sind, so auch die Taufe. Doch es ist für Barth so, dass Gott kein Ja von Unmündigen, sondern von Freien will, ansonsten wird, und das ist beinahe prophetisch gesprochen, auch kein Gemeindegewachstum stattfinden (s.o.). Kommen wir zum für Barth wichtigsten Punkt in Auseinandersetzung mit den Reformatoren, nämlich zu den dogmatischen Einwänden.

c. Barths Tauflehre wurde 1967 veröffentlicht. Hinter Barth lagen dabei schon zwölf Jahre als Gemeindepfarrer und über dreißig Jahre als Professor. Aus seiner Zeit als Pfarrer in Safenwil wusste er, was es heißt, Kinder zu taufen. Zu beachten ist, dass Barth im Zusammenhang der dogmatischen Einwände häufig auf die Unredlichkeit der Argumente seiner Gegner eingeht.

Barth unterscheidet in seiner Argumentation drei Hauptargumente und fünf Nebenargumente. Er geht vom stärksten zum schwächsten Argument über: I. Dass der Glaube der Taufpaten als stellvertretender Glaube der Täuflinge zu gelten habe, ist Barth zufolge eine *Anmaßung*, da so Jesus Christus als „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) suspendiert bzw. sein Heilswerk als Stellvertretungswerk ad acta gelegt wird. Das erste Argument Barths ist, wenn man so will, ein streng christologisches Argument. Niemand kann und darf im Glauben an die Stelle dessen treten, der der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. 1Tim 2,5).

II. Dass die Taufe von Kindern kirchliche Tradition sei, lässt Barth, jedenfalls für die Zeit der Alten Kirche, nicht vorbehaltlos gelten und verweist auf Tertullian, der die Säuglingstaufe für unnötig erachtet habe, weil Jesus *Kinder* vor allem *gesegnet* habe und die Taufe auf *Bitten* des Täuflings erfolgen solle (hier mit Verweis auf Lk 6,30). Das zweite Argument Barths besteht darin, den sponsoralen Charakter der Taufe zu betonen. Die Taufe mit Wasser ist Antwort des Menschen auf Gottes Frage: „Adam, wo bist du?“ (Gen 2,7) Die Erneuerung des Bundes, den Gott gegründet und gehalten hat, geschieht auf Seiten der Christen in Gestalt gehorsamer Lebensantwort auf Gottes Gnade.

III. Dass die Taufe der Konfirmation als nachträglichem Bekenntnisakt bedürfe, offenbare die *Konfirmationsnot* als Reflex und Symptom der *Kindertaufnot*, so Barth. Da und indem ja die Säuglingstaufe der Konfirmation bedürfe, erweise sie sich letzten Endes als *halbe Taufe*. Dies dritte Argument verweist auf den Konstruktionsfehler der Kindertauflehre: die Kindertaufe sei abhängig von der Konfirmation, denn die Lebensantwort des Täuflings Gott gegenüber könne nicht in der Taufe erfolgen, sondern müsse in der Konfirmation nachgeholt werden und eben das mache das ganze Unterfangen der Kindertauflehre zu einem nachträglichen Unterfangen, dass darum theologisch für Barth nicht verantwortet werden kann. Gewiss kennen Sie das: der Pfarrer/die Pfarrer bittet im Gottesdienst, nachdem am vorangegangenen Sonntag Säuglinge getauft wurden, im Namen der Gemeinde dafür, dass die Täuflinge christlich erzogen werden mögen – von ihren Eltern ebenso wie von ihren Paten – und dass darum auch die Gemeinde in Gestalt der Presbyter oder Kirchenvorstandsmitglieder an dieser mittun und -wirken sollen. Es

⁶⁷ A.a.O., 29.f. Das Thema „Kirchenzucht“ ist gerade im reformierten Protestantismus historisch vorbelastet und kann hier nicht ausführlicher besprochen werden.

ist um die Gebetsbitte eine ernste Sache. Können aber Eltern, Paten oder Presbyter Täuflingen die christliche Botschaft mehr als ausrichten? Können sie mehr sein als Begleiter im Glauben? Ein rechter christlicher Erzieher wird wissen, dass alle christliche Sozialisation zwiespältig ist – die Getauften und Konfirmierten machen erhellende und befreiende Erfahrungen, ebenso ist mit ernüchternden Erfahrungen zu rechnen, die, wenn es der Begleitung ermangelt, auch dazu führen, dass die Getauften sich von der Gemeinde distanzieren. Doch es geht in der Taufe, das ist ja Barths Ansinnen, nicht zuerst um einen rechten Begleiter in Glaubensdingen, so wichtig der auch ist. Es geht in der Taufe um die gehorsame Lebensantwort des Menschen auf Christi Ruf in die Nachfolge. Es geht darum, dass Jesus wahrhaftige Zeugen seines Evangeliums will, dass es Ostern wird bei Menschen, dass das ausstrahlt, was Christi Auferstehung bewirkt hat: neues Leben. Nachfolge erweist sich aber gerade nicht in christlicher Selbstbeweihräucherung – ihr eignen folgende Adjektive: ehrlich, bescheiden, behutsam, unaufgeregt, zuversichtlich.

Was die fünf Nebenargumente betrifft, so sind dies:

I. Gerade die Taufe von Säuglingen veranschauliche auf geradezu drastischste Weise die freie Gnade Gottes, so die Befürworter. Barth stimmt zu, verweist allerdings darauf, dass dieses Argument auch als Begründung für eine Erwachsenentaufe Verwendung finden könnte. Dabei geht er noch einen Schritt weiter und argumentiert, dass der Nexus von Kindertaufe und freier Gnade dazu geführt habe, dass Gottes freie Gnade Säuglingen *aufgedrängt* werde, sodass bei der Kindertaufe nicht länger von freier, sondern von *übergestülpter Gnade* zu reden sei. Diese Argumentation ist uns bei Bonhoeffer begegnet. Als exklusive Kindertaufe verliert die Gnade Gottes ihre Freiheit. Sie kann an den Säugling gebunden und damit billig werden.

II. Gerade die Taufe von Kindern, den Schwächsten der Schwachen, gefalle Gott nach Luther sehr gut, da dadurch schon die Kleinsten der Kirche „ein-verleibt“ würden. Barth wendet ein, dass dieses Argument *unredlich* sei, da Gott vieles an der Kirche auch nicht gut finde, ihr aber dennoch beistehe, kurz: Gottes Wohlgefallen an Kleinkindern (Sein) kann Barth zufolge nicht automatisch deren Taufe nach sich ziehen (Sollen). Das wäre ein *naturalistischer Fehlschluss*.

III. Im Heidelberger Katechismus sei der Kindertaufe eine göttliche Verheißung zugesprochen – für Barth ist dieses Argument bestechend, es übersehe aber, dass Gottes Gabe auf Annahmziele und damit wären wir wieder beim differenzierten Zusammenhang von Zuspruch und Anspruch, bei der gehorsamen Lebensantwort, die mit der Taufe einen „Anfang“ macht.

IV. Die Ersetzung der Kindertaufe durch eine Glaubentaufe übersehe, dass es bei der zweiten Art von Taufe um heuchlerische Bekehrungen gehen könnte, die zu einer Trennung zwischen Christen und Nichtchristen führen müsse. Für Barth ist auch dieses Argument nicht stichhaltig und zwar zum einen deshalb nicht, weil es hypothetisch ist und zum anderen, da er annimmt, dass der Täufling sich zu seinen Nächsten *solidarisch* bekenne. Dieses vierte Argument rückt den *Bekennnischarakter* der Wassertaufe in den Vordergrund und das erste, was Barth hier so wichtig ist, ist, dass das Christenwerden ein Ja zur Gemeinschaft ist, nämlich zu einer solchen Gemeinschaft, die nicht an den Kirchenmauern endet, sondern Wirkung nach außen hat. Es ist wie mit der Heiligung: Heiligung ist keine Privatsache, sondern als totale Auseinandersetzung mit sich selbst weist sie über den Kirchenraum hinaus in die „Welt“, der die Versöhnung Jesu Christi gilt (vgl. 2Kor 5,19).

V. Fromme Eltern wünschten von der Kirche, dass ihre Kinder getauft würden. Das jedoch ist für Barth kein Argument, denn keiner könne zum Christen erzogen werden und daraus ergebe sich die Schlussfolgerung: die Kindertaufe ist „eine tief unordentliche Taufpraxis“⁶⁸. Es muss nach Barth zu einer Kurskorrektur kommen, die mit dem Sakramentsbegriff anfängt und dann weiter geht hin zur Unterscheidung der Taufe in ein göttliches und menschliches Moment und auch genau in dieser Reihenfolge und in diesem Gefälle, sonst bleibe es bei der Unordentlichkeit. Barths steile Schlussfolgerung stieß und stößt auf Unverständnis. Der wesentliche Punkt,

⁶⁸ KD IV/4, 213; vgl. zu den Haupt- und Nebenargumenten insg. a.a.O., 204-213. Barth geht es also um eine veränderte Handhabung der Taufe. Er geht übrigens an keiner Stelle positiv auf die Glaubentaufe ein. Ob er sich nicht genauer mit dem täuferischen und evangelikalischen Anliegen auseinandergesetzt hat, muss hier offen bleiben.

wieso sie abgelehnt wird, dürfte in der folgenden Entgegnung des seit 2012 an der Universität Saarbrücken tätigen Landespfarrers Matthias Freudenberg auf Barths Tauflehre sein:

„Barths bedenkenswerter Impuls, göttliches und menschliches Handeln eng aufeinander zu beziehen, hat aber auch Schwächen: Der Geschenkcharakter von Gottes Ja zum Menschen droht sich in einen – u.U. ethisch aufgeladenen – Bekenntnisakt zu verflüchtigen; dem Gedanken der bedingungslosen Aufnahme des Täuflings in Gottes Gnadenbund wird nicht ausreichend Rechnung getragen.⁶⁹

Freudenbergs Argument ähnelt eher einem diffusen Unwohlsein als dezidierter Kritik. Das ist an zwei Stellen ablesbar: zwar lobt Freudenberg Barth für die Verbindung von Geisttaufe, die vermittelt ist durch das neue Leben in Christus und die Antwort des Menschen in der Wassertaufe, die er als freien „Gehorsam auf dieses Handeln Gottes“⁷⁰ liest, aber zugleich fürchtet er, dass die Gabe (Gottestat) vom Bekennen (Menschentat) dominiert wird. Diese Angst spiegelt das uns bekannte Extrem der Dominanz der Heiligung über die Rechtfertigung, die für Barth solange unbegründet ist, solange beide Momente im rechten Verhältnis erkannt werden: dem von Ziel (Heiligung) und Grund (Rechtfertigung). Erst wenn dieses Verhältnis sich einseitig verschiebt, kommt es zu Irritationen und Missverständnissen und zu theologischen Extremen. Diesen will Barth aus dem Weg gehen und das gilt auch für die Taufe: die Unterscheidung bei gleichzeitiger Verknüpfung von Geisttaufe (Tat Gottes) und Wassertaufe (Tat des Menschen) weist auf die Korrelation von Frage und Antwort hin; zudem wiederholt Freudenberg in seiner Entgegnung die Sorge, dass da, wo der Bekenntnischarakter der Taufe betont wird, sprich: die Bedingungslosigkeit der Gnade infrage gestellt ist. Auch in diesem Punkt können wir ihn mit Barth beruhigen. Jenes Bekenntnis des Täuflings zur Solidarität mit seinem Nächsten bedeutet nicht, dass er vergessen hätte, dass Gottes Annahme bedingungslos geschieht. Im Gegenteil! Gerade die *Bedingungslosigkeit* des Zuspruch ist der Garant dafür, dass es zu einer lebendigen Inanspruchnahme und zu wirklicher *Dankbarkeit* kommt, die in Verantwortungsübernahme(!) mündet. Gewiss: wer Gottes Zuspruch von der bedingungslosen Vergebung der Sünden den Sündern vorenthält und das geschieht zuweilen, dem ist „Vergebung“ „immer eine irgendwie geartete *Gesetzlichkeit*“⁷¹. Aufgrund der Heiligungslehre Barths, die in der Tauflehre vollends durchschlägt, ist Gesetzlichkeit dadurch unterbunden, dass die Heiligung die Rechtfertigung, die rechtmäßige Inanspruchnahme die gnädige Annahme nur zu ihrem eigenen Schaden hinter sich lassen kann. Der *Geist* Jesu Christi tritt in beidem als *Befreier* von der Entfremdung auf: in der Rechtfertigung, die in der Kreuzigung – *und* in der Heiligung, die in der Auferstehung beschlossen ist und mit der nach Barth das neue Leben beginnt, dessen Gestalt in der Taufe in Form der Verortung in der Gemeinde anhebt.

Darüber hinaus weist Freudenberg kurz auf Barths Vorbild in Sachen Taufe hin, nämlich auf Zwingli, der ja ebenfalls zwischen einer Geisttaufe (Glaube) und einer Wassertaufe (Zeichen) unterschied: im Anschluss an Johannes den Täufer nennt der Züricher Reformator die „Taufe“ „eine Einweihungs- und Verpflichtungshandlung, mit welcher sich die Menschen kennzeichnen, die ihr Leben bessern wollen“.⁷² Im Anschluss an Mt 3,11, Mk 1,4 und Lk 3,7 spricht er davon, dass „die Taufe ein einweihendes und verpflichtendes Sakrament ist, mit dem sich diejenigen Menschen, die Leben und Sitten ändern wollten, kennzeichneten und unter die Büsser rechneten“.⁷³ Bei Johannes dem Täufer sei zu sehen, dass er zwischen *seiner* Wasser- und der Geisttaufe *Jesu* unterschieden habe, darum möchte auch Zwingli erst über die Taufe mit dem Heiligen Geist sprechen, ehe er zur Wassertaufe übergeht, denn über die Geisttaufe seien viele

⁶⁹ Matthias Freudenberg, Reformierte Theologie. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 2011, 293.

⁷⁰ A.a.O., 292.

⁷¹ Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1946, 150.

⁷² Huldrych Zwingli, Schriften, Bd. 3, Zürich 1995, 237. Ich beziehe mich hier auf Zwinglis „Kommentar über die wahre und falsche Religion“ von 1525. Dabei handelt es sich um eine theologische Hauptschrift des Zürcher Reformators.

⁷³ A.a.O., 239.

„nicht recht unterrichtet“.⁷⁴ Bei der Taufe mit dem Heiligen Geist unterscheidet er die innere, *innerliche* (Glaube an Jesus Christus) von der äußeren, *äußerlichen* Taufe, die er dann als der Wassertaufe „ähnlich“ bezeichnet.⁷⁵ Die äußerliche sei nicht notwendig, die innerliche schon: „ohne sie kann niemand selig werden“⁷⁶ Der Glaube als *Geistwerk* sei von Johannes mit Blick auf das Kommen Christi vorausgesagt und so eine Unterscheidung zwischen seiner Taufe und der Taufe Christi „zwecklos“⁷⁷. Zwingli verweist im Folgenden auf den Zusammenhang von Geist und Buße und merkt an, dass die „Wiedertäufer“ die Buße über den Glauben stellen und darum die Kindertaufe ablehnen müssten – problematisch ist ihm ihre „Schmähsucht“⁷⁸. Aber wieso Kinder und nicht Erwachsene zu taufen sind, kann Zwingli, zumindest im „Kommentar über die wahre und falsche Religion“ nicht wirklich plausibel machen. Vielleicht hängt das im Endeffekt auch damit zusammen, dass es bei Zwingli, sowenig wie bei anderen Reformatoren, nicht zu einer grundsätzlichen Kritik am Sakramentsbegriff und dessen ontologischen Implikationen gekommen ist.

Wenden wir uns zum Schluss der Zielperspektive der Barthschen Ausführungen zur Taufe mit Wasser zu und setzen mit einem Zitat ein, das u.E. für sich selbst spricht: „Ein Mensch tritt in seiner Taufe als tätiges Glied hinein in das heilige Volk Israel, das nach Jes 42, 6 zum ‚Bundesmittler unter den Völkern‘ bestellt ist.“⁷⁹ Das Zitat belegt den geradezu konstitutiven Israelbezug der Tauflehre Barths: Christi Leib besteht aus Kirche und Synagoge. Horizont der Taufe ist der Bund JHWHs mit Israel. Im Bund leben die Glieder als aktive Bundesgenossen. Natürlich ist das nicht aktivistisch misszuverstehen. Die Bundesgenossen sind nicht religiösen Eiferer vergleichbar, sondern verantwortlichen Staatsbürgern, denen Zivilcourage eigen ist.

Diese Courage wird für Barth besonders sichtbar da, wo es zu hoffnungsvollen Begegnungen zwischen Juden und Christen kommt, denn Israel ist der Bundesmittler. Was ist aus Christus geworden? Ist er damit als Bundesmittler abgelöst? Für Barth keineswegs. Der Israelbezug in der Tauflehre verweist sowohl nach hinten (AT) als auch nach vorne (NT), aufs Eschaton: die Wiederkunft des Messias (Parusie) wird von Juden und Christen gleichermaßen erhofft. Zwar ist den einen der Messias als Jesus von Nazareth bekannt, während er den anderen noch nicht bekannt ist, doch gerade Christen haben sich nach Paulus davor zu hüten, sich zu Sachwaltern des Bundes aufzuspielen und ihr Wissen auf Kosten Israels auszuspielen (vgl. Röm 11). Israel ist die Wurzel, auf die die Gemeinde bleibend angewiesen ist. Auch und gerade in ihrer Taufpraxis! Darum der Gnadenbund als Klammer um die Tauflehre. Ein letzter Aspekt muss nach Barth aber noch angesprochen werden und das ist die *Zukunftigkeit* des Christenlebens, das in der Taufe exemplarisch anhebt und im Gebet die Dauerhaftigkeit der Gnade an uns zeigt.

Was ist gemeint? (vgl. S. 225-234)

Barth bezeichnet die Taufe mit Wasser als einen „Akt der Hoffnung“⁸⁰. Er zeichnet nach, in welchen Gefahren, Unsicherheiten, Verwirrungen und Anfechtungen das mit der Taufe ja erst beginnende christlichen Leben ausgesetzt sein kann. Zugleich ermutigt er die Leser dazu, stets zu bedenken, dass in allem tief Bedenklichen, das sich im Christenleben ereignet, der Christ nicht allein ist, nicht sich selbst überlassen ist, sondern dass er im Raum der Gemeinde: er mit der *Gemeinde* und die Gemeinde mit *ihm* immer neu darum bitten muss, „für das ganze Meer ihrer Verfehlungen nach und schon in der Taufhandlung“ einzustehen.⁸¹ Darum ist die besagte Bitte „Veni creator Spiritus!“ der eindeutige Gehorsam gegen Gott und die ebenso eindeutige Antwort auf Gottes rechtfertigendes und heiligendes Wort und Werk, so Barth abschließend.⁸²

⁷⁴ Ebd. Zwingli denkt hierbei auch an die Täufer, die er (zumindest an dieser Stelle) nicht explizit verdammt.

⁷⁵ A.a.O., 239f.

⁷⁶ A.a.O., 240.

⁷⁷ A.a.O., 240.241.

⁷⁸ A.a.O. 241ff.250.

⁷⁹ Barth, KD IV/4, 221.

⁸⁰ A.a.O., 227.

⁸¹ A.a.O., 229.

⁸² Vgl. a.a.O., 231.

Barth weiß, dass mit der Taufe als Beginn des Christenlebens kein Besitzen, kein Genießen in Aussicht gestellt ist, sondern auf Lauf, eine Bewegung, etwas Vorläufig-Unabgeschlossenes, dass trotz des Lob der Werke auch das Tragen des Kreuzes erfahren wird und dass sich, damit mutet Barth den Zeitgenossen etwas zu, der Christ aufmachen soll zum Bruder, den jüdischen ausdrücklich eingeschlossen: das Christenleben in der eschatologischen Spannung und im Angesicht des Wirkens des Geistes bleibt mancherlei Übeln ausgesetzt, doch, so Barths Schlussvotum, es ist ein Leben *aus Glauben* und *in Hoffnung*. Wieso? Da es ein Leben aus und in der Liebe Gottes ist. Damit verdeutlicht Barth noch einmal, dass die Taufe kein Menschenwerk ist – sie ist nicht Heilswerk und nicht Heilsoffenbarung, darum ist auch jeder Sakramentalismus (s.o.) auszuschließen. Wieso? Da sie *exemplarisches Handeln* ist.⁸³ „Wirklich der erste Schritt christlichen Lebens, im Rückblick auf den ethische Besinnung, [...] Ermahnung bei jedem auf sie folgenden Schritt möglich, notwendig, erlaubt und geboten sein wird.“⁸⁴

Nachdem wir Barths Tauflehre in ihren Grundaussagen nachgezeichnet haben und dabei auch aufmerksam auf ihre (rechtfertigungs- und) heiligungstheologische Konstitution wurden, wird es jetzt an der Zeit sein, ihre Aktualität für heutige Taufpraxis zu prüfen. Klar ist, dass Barths Tauflehre eine nicht unbeträchtliche historische Distanz zur heutigen Taufpraxis aufweist. Sie ist ein Produkt der späten 1960er Jahre und uns trennt ein Zeitraum von über 50 Jahren von ihr – das soll nicht heißen, dass sie aus der Mode gekommen ist, nur weil sie „alt“ ist. Wir sahen, dass sie auf ihre Weise eine gehörige Neuerung gegenüber der Taufpraxis ihrer Zeit darstellte. Und doch sind 50 Jahre vergangen und nicht nur die Taufpraxis der Evangelischen Kirche hat sich gewandelt, sondern das Bild von Kirche in der Postmoderne überhaupt. Sie steht heute – in Zeiten des demokratischen Wandels und zunehmender Kirchenaustritte – vor ganz anderen Herausforderungen als noch vor 50 Jahren. Sie steht auch vor anderen Herausforderungen als noch vor 30 Jahren, worauf die neue „Taufagende“ der VELKD von 2018 hingewiesen hat. Im Folgenden vertreten wir jedoch die Auffassung, dass Barths deutlich heiligungstheologisch aufgeladene Tauflehre bleibende Relevanz für die Frage nach einer heutigen Taufpraxis hat. Das hängt mit ihren unabgegoltenen Potentialen zusammen, die wir versuchten zu erarbeiten. Wir rufen uns noch einmal folgende Stichworte in Erinnerung: I. Barths Ablehnung jeder Art von Sakramentalismus, II. Barths Vor- und Überordnung der Tat Gottes (Geisttaufe) vor dem Tun des Menschen (Wassertaufe) bei gleichzeitigem Wissen darum, dass es im Christenleben zur Entsprechung zwischen dem Menschen und Gott kommt aufgrund des Gnadenbundes, III. Barths Infragestellung einer reformatorischen Tauflehre und damit verbunden: Die Betonung der Taufe als anfänglicher, vorläufiger und gebotener Lebensantwort des Menschen, die in der Gemeinde ihren Ort hat und gerade darum mit der Welt solidarisch verfährt, was sie im Gebet bezeugt. Natürlich ist der erste Punkt der Anstößigste. Die beiden anderen Punkte sind jedoch nicht minder herausfordernd. Sie sind daher in Bezug auf die neue „Taufagende“ der VELKD besonders im Blick zu behalten.

3.1.3 Die neue „Taufagende“ (2018) auf dem Prüfstand

Wir fragen: greift die neue „Taufagende“ Anliegen der Tauflehre Barths auf? Bevor die Frage beantwortet werden kann, haben wir uns zu vergegenwärtigen, was der Anlass der Agende ist. Dazu werten wir im Folgenden ihren Einleitungsteil aus.⁸⁵

Die *Taufpraxis* habe sich seit der Einführung der Agende in den 1980er Jahren in der VELKD und UEK in vielerlei Hinsicht verändert, so das Eingangsstatement.⁸⁶ Demnach habe etwa die *Säuglingstaufe* in zeitlicher Nähe zur Geburt *an Zuspruch verloren*, dafür würden aber Kinder als *Kleinkinder* oder *Jugendliche* im Kontext von Religions- und Konfirmandenarbeit getauft;

⁸³ Vgl. a.a.O., 233f.

⁸⁴ A.a.O., 234.

⁸⁵ Vgl. Die Taufe. Entwurf zur Erprobung, Taufbuch für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD – Agende III, Teilband 1 der VELKD für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Hannover 2018 (hier: 8-27).

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 8.

die Zahl von *Erwachsenentaufen* nehme nur schwach zu und dazu nur im Zusammenhang von Glaubenskursen. Hinzu komme, dass viele Täuflinge meist nur ein oder kein Elternteil hätten, das Glied der Kirche sei, aber dennoch viele Eltern ihr Kind taufen lassen würden. Außerdem erfreuten sich Taufen außerhalb des Kirchenraumes (etwa Tauffeste) wachsender Beliebtheit. Schwierig sei es für Eltern geworden, Paten mit Kirchenmitgliedschaft zu finden, was die Entscheidung zur Taufe erschwere; zugenommen habe schließlich die Verbindung von Taufe und Trauung, sowohl der Taufe von Kindern wie der von Ehepartnern.⁸⁷

Diese fünf Gesichtspunkte weisen in einigen Fällen auf die Zunahme der Kirchenaustritte zurück. Sie veranschaulichen aber auch, dass sich in der Praxis der Säuglingstaufe *pragmatische Probleme* ergeben: die Patensuche gestaltet sich schwierig, Taufe findet bei der Konfirmation statt, Eltern sind nicht Kirchenmitglied. Um der veränderten Praxis Rechnung zu tragen, setzt die VELKD stärker auf die Wechselseitigkeit von Lebenswelt und Kirche, während die UEK mehr den Verkündigungsaspekt betont, das heißt: Lutheraner und Reformierte/Unierte setzen angesichts der veränderten Taufpraxis unterschiedliche Akzente.⁸⁸ Interessant ist nun das *Verständnis* der Taufe, das die Agende anhand mehrerer kirchlicher Verlautbarungen der letzten 40 Jahre zu rekonstruieren sucht, dabei aber freilich keinen Anspruch auf Systematik erhebt.

Zuerst verweist die Agende auf die *Leuenberger Konkordie* (1973) und stellt dabei die Worte „Wassertaufe“, „Christusgemeinschaft“, „neue Kreatur“, „Umkehr“ sowie „Nachfolge“ in den Mittelpunkt. Die Auflistung zeigt, zumindest terminologisch, eine Nähe zu Barths Tauflehre – zentrale Begriffe seiner Heiligungslehre finden sich wieder. Darauf ist gleich einzugehen.

Danach nimmt die Agende die *Magdeburger Erklärung* (2007) ins Visier und hebt dabei nun folgende Termini hervor: „Sakrament“, „Christus“, „Neugeburt“ und „Ökumene“ – besonders hervorgehoben ist die Dimension der Ökumene als „Zeichen der Überwindung der getrennten Kirchen“. Während „Christus“ sowie „Neugeburt“ leicht mit Barths Tauflehre in Einklang zu bringen sind, sperrt sich der Begriff „Sakrament“ dagegen. Die ökumenische Ausrichtung ist als Spezifikum der Magdeburger Erklärung auszumachen, das über die Konkordie hinausgeht, weil nicht nur die Annäherung zwischen Reformierten und Lutheranern in puncto Abendmahl im Blick ist, sondern zudem die römisch-katholische Kirche und deren Tauflehre im Blick ist; darum auch die Betonung des Sakramentscharakters der Taufe.

Schließlich rekurriert die Agende auf das *Lima-Papier* (1982) und dessen Deutung von Taufe als Heilsgabe in christologischer, soteriologischer, pneumatologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Perspektive, wobei alle Perspektiven sich gegenseitig durchdringen würden. Auch hier fällt es nicht schwer, Bezüge zu Barths Tauflehre herzustellen, sehr enge sogar. Das wird besonders deutlich durch den Hinweis auf die Verbindung von Gabe und Antwort.

Ganz am Ende kommen einige Verweise auf die CA und Luthers Kleinen Katechismus sowie erneut auf das Lima-Papier, die jedoch gegenüber den vorherigen Ausführungen inkonsistent wirken. Etwa wenn mit Bezug auf die CA von der *Heilsnotwendigkeit* der Taufe gesprochen wird oder mit Blick auf das Lima-Papier von einem theologischen Gebot der Säuglingstaufe. Die Schlussverweise wirken wie nachträgliche Legitimations- und Absicherungsversuche. Zu Recht wird mit 2Tim 2,13 auf den character indelebilis der Taufe verwiesen: Gott bleibt treu – unserer Untreue zum Trotz. Darum ist die Taufe einmalig und bedarf keiner Wiederholung.⁸⁹

Gemeinsam sind dem Taufverständnis der Agende die Punkte *Einheit von Gabe und Antwort*, *Taufe als Sakrament*, *ökumenische Einheit* und das Motiv der *Christusgemeinschaft*.

Wie wir bei Barth entdecken konnten, lässt er den Sakramentscharakter der Taufe wegfallen – so komme es zu einer naturhaft-elementaren Deutung der Taufe (s.o.). Diese ist für ihn gleichbedeutend mit einer *Vereinnahmung* des Handelns Gottes durch das Handeln des Menschen – kurz: der Gnade. Von hieraus wird verständlich, wieso Barth die Heilsnotwendigkeit der Taufe ablehnt: wenn Christus das einzige Sakrament ist, dann entscheidet sich an ihm allein das Heil

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 8f.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 9f.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 13-27.

und kann der kirchliche Ritus dies in keiner Weise ‚einholen‘, mag der Gabecharakter noch so stark betont werden. Für Barth und Bonhoeffer lag ja genau hier das Problem: die Gabe wurde über die Antwort gestellt, die Rechtfertigung über die Heiligung, was die Gnade entleerte.

Wenn also das Lima-Papier diese Diskrepanz zu überwinden sucht und auch die Leuenberger Konkordie dieses heiligungstheologische Moment der Taufe herauszuarbeiten sucht, zeigt das eine (implizite) Bezugnahme auf Barths Einsicht, dass der Heilige Geist in der Taufe mit dem Wasser einen Bundespartner erschafft, der Gott (fragmentarisch) gehorsam ist. Deshalb wird es nach Barth kontraproduktiv sein, wenn sowohl die VELKD als auch die UEK weiterhin am Sakramentscharakter der Taufe festhalten und darin nun sogar die ökumenische Basis mit der Papstkirche sehen. Nicht minder kontraproduktiv ist der Verweis auf die CA und deren hartes, wie sagten es bereits, Anathema.

Alles in allem sieht es, was die theoretische Fundierung der „Taufagende“ angeht, danach aus, als komme sie Barths Anliegen entgegen. Doch nur auf den ersten Blick. Die Agende verfährt in Sachen Säuglingstaufe zwar pragmatischer als früher, jedoch nicht grundsätzlich anders. Es wird auf die Zunahme von Erwachsenentaufen sowie Kindersegnungen aufmerksam gemacht, es wird jedoch nicht dafür geworben. Die Präferenz liegt – schon aus ökumenischen Gründen – weiterhin bei der Säuglingstaufe, ungeachtet der Herausforderung mangelnder Paten. Hinzu kommt, dass die Agende zwar den ursprünglichen Bezugsort der Taufe schwinden sieht, aber nur wenig Konkretes darüber aussagt, wie dem entgegengewirkt werden könnte. Die Liturgievorschläge, die die Agende sowohl für die VELKD als auch für die UEK macht, zeigen, dass die kirchliche Verortung der Taufe den Primat inne hat, doch dass dieser schwindet. Gibt sich die Kirche selbst auf, wenn die Taufe aus dem Kirchenraum in andere Räume auswandert? Es sollte deutlich geworden sein, dass nach Barth Gottes heiligendes Handeln (ebenso wie schon sein rechtfertigendes Handeln) universal ist, also den Kosmos umfasst und darum eigentlich auch nicht mehr von profanen (im Unterschied zu sakralen) Orten geredet werden kann (s.o.). Ebenso deutlich insistiert Barth aber darauf, dass die Gemeinde der Ort der Taufe und: sodann auch des Täuflings zu sein hat. Vielleicht würde er angesichts der veränderten Situation die so enge Ortsgebundenheit dahingehend flexibel halten, dass er zwar Tauffesten zustimmen, diese aber, wie die Taufe selbst, als Anfang des christlichen Lebens werten würde, sodass eben die Kirchengliedschaft selbstverständlich sei. Das ist eine Vermutung. Fakt ist: die Mitgliedschaft in einer Kirche ist zu Beginn des 21. Jahrhundert überhaupt nicht selbstverständlich. Barth ist aber auch schon im Jahrhundert klar, dass das Konzept einer Volkskirche, wie es Deutschland lange dominiert hat, im Bröckeln ist. Eberhard Busch geht (mit Barth) gar so weit, dass er der Volkskirche die Zukunftsfähigkeit abspricht. Mittlerweile ist das unübersehbar geworden. Es stellt sich also nicht nur die Frage, welche veränderte Taufpraxis nötig wird, sondern es stellt sich grundsätzlich die Frage danach, welches Selbstverständnis Kirche im 21. Jahrhundert hat. Welche Traditionen sind zu bewahren, welche Neuaufbrüche sind zu wagen? Für die Taufe ist damit der Horizont geweitet hin zu einer ekklesiologischen Neubesinnung der EKD. Aber das bildet die „Taufagende“ nicht ab. Das wäre zu viel verlangt! Was es im Anschluss an Barths Versöhnungstheologie und Versöhnungsethik braucht, ist eine Neukonzipierung nicht nur der *Taufpraxis*, sondern der *Tauflehre* der Evangelischen Kirche. Erst durch eine grundsätzliche, theologische Fundierung, wie Barth sie uns hier angeboten hat, kann auch die Taufpraxis neu angegangen werden. Dies wird von Ort zu Ort, von Kirche zu Kirche unterschiedlich gehandhabt werden. Froh wären wir, wenn im Anschluss an Barth die Säuglingstaufe nicht nur pragmatisch, sondern generell auf den Prüfstand gestellt würde und weiter gedacht würde in Richtung Kindersegnung, Erwachsenentaufe, vor allem auch: Glaubenskurse. Christ wird man nicht in oder durch die Taufe, sondern durch das Wirken des Geistes, das freilich auch am Baby geschehen kann, aber diese Praxis ist nicht der Anordnung Gottes entsprechend, sondern einfach überkommene Tradition, die, zumindest ist das unsere Hoffnung, endlich ernsthaft diskutiert werden sollte. Um eine generelle Verabschiedung der Säuglingstaufe geht es nicht.

Die Agende geht u.E. in die richtige Richtung. Sie reicht aber nicht aus. Was bei ihr vor allem Widerspruch erzeugt, ist der Sakramentalismus, der zwar klein gehalten, aber nachweisbar ist. Wir fragen zum Schluss: Könnte ein im Raum der Kirche verortete und darum grundsätzliche Diskussion über die Taufe nicht eine geradezu befreiende Relativierung sein?

4. Fazit

An die Stelle einer Zusammenfassung unserer Ergebnisse setzen wir folgendes bekannte Zitat Barths: „Der erste und grundlegende Akt theologischer Arbeit [...] ist das Gebet.“⁹⁰ Dies war Karl Barth nicht nur in seiner Predigt, sondern in seiner akademischen Tätigkeit, der er ja weit über 30 Jahre nachgekommen ist, immer wichtig. Mag es uns ein Anstoß sein, über die Frage sowohl der Taufe als auch der Heiligung und deren Zugehörigkeit weiter *nachzudenken* – und damit diejenigen, die in unseren Gemeinden haupt- oder ehrenamtlich tätig sind, *nachhaltiger herauszufordern*?

© StR Dr. Dennis Schönberger

⁹⁰ Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ⁵2004, 176.