

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 3

Artikel: Um den Ursprung der christlichen Taufe im Neuen Testament : zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Buch von Markus Barth, Die Taufe - ein Sakrament?
Autor: Bieder, Werner
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-879006>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Um den Ursprung der christlichen Taufe im Neuen Testament.

*Zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Buch von
Markus Barth, Die Taufe — ein Sakrament? **

Als Karl Barth im Jahre 1943 seine Taufschrift geschrieben hatte¹ und hierauf Oscar Cullmann seine Gegenschrift veröffentlichte², wurde eine Zeitlang die Tauffrage eifrig hin und her erörtert. In den letzten Jahren scheint aber, wenigstens in der deutschen Schweiz, eine gewisse Stagnation, um nicht zu sagen Resignation eingetreten zu sein. Hüben und drüben scheint man die Positionen bezogen zu haben. Da könnte das Buch von Markus Barth, wie man sich auch zu ihm stellen mag, gerade in seiner einseitigen Schärfe und Leidenschaftlichkeit zu einer erfrischenden Neubelebung der Diskussion führen — wenn das umfangreiche Opus auch die nötigen willigen Leser zu finden vermöchte. Man muß schon bereit sein, in die Barth eigentümlichen dialektischen Gedankenbewegungen hineinzukommen, wenn die über 500 Seiten Lektüre zum Genuß werden sollen. Wer aber die innere Bereitschaft mitbringt, wird Barths Taufbuch schon darum mit innerer Beteiligung lesen, weil er auf jeder Seite zu spüren bekommt, wie leidenschaftlich bewegt der Verfasser von all den Fragen ist, die das Taufproblem uns stellt.

Barth hat die wissenschaftliche Literatur weitgehend³

* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1951, 568 S., Fr. 24.20.

¹ Die kirchliche Lehre von der Taufe. Theol. St. H. 14.

² Die Tauflehre des Neuen Testamentes. Erwachsenen- und Kindertaufe. Abh. z. Theol. d. AT u. NT. Zürich, 1948.

³ Es fehlt etwa B. W. Bacon, Is Baptism Syncretistic? Anglican Theological Review XIII, 1931; J. Boisset, La Primauté de l'Esprit dans le Message évangélique, 1937; G. Bornkamm, Die neutestamentliche Lehre von der Taufe, Th. Bl. 1938. Besonders fällt auf, daß Barth nirgends den Aufsatz von G(ottfried) Kittel erwähnt (Die Wirkungen der christlichen Wassertaufe nach dem Neuen Testament, ThStuKr 1914, S. 25-53), dessen Inhalt den Intentionen des Verfassers weitgehend entspricht.

durchgearbeitet und sucht sie kritisch zu verwerten. Er hat unstreitig mit großer systematischer Kraft geschrieben. Darum findet das Buch auch das deutliche Wohlgefallen des Dogmatikers H. Gollwitzer.⁴ Das Neue Testament benützt er wie ein Organist seine vielmanualige Orgel, um das Thema fugatum schön und siegreich zu Ende zu führen. Das will bestimmt etwas heißen in einer Zeit, wo häufig über die Atomisierung des wissenschaftlichen Betriebs geklagt wird. Barth versteht es, auch die kleinsten textlichen Einzelheiten nach emsiger und liebevoller Behandlung dem Ganzen dienstbar zu machen, das als lichtvolle Leitidee ihm vor Augen getreten ist. Aber gerade hier meldet sich eine Frage.

Unternimmt man den Versuch, die christliche Wassertaufe auf Grund der neutestamentlichen Zeugnisse sowohl von den Wasserriten der orientalischen Religionen als auch insbesondere von der jüdischen Proselytentaufe zu unterscheiden, so steht man sofort vor der Frage, ob sich denn die neutestamentlichen Taufaussagen auf einen Nenner bringen, d. h. ob sich aus ihnen eine einheitliche neutestamentliche Tauflehre entwickeln lasse. Im Schlußparagraphen seines Buches stellt Barth fest: «Die neutestamentlichen Aussagen über die Wassertaufe sind überraschend einheitlich und harmonisch» (S. 522). Der Verfasser erreicht diese Harmonie so, daß er sich von Anfang an insgeheim von 1. Petr. 3, 21 bestimmen läßt, wo die Taufe als «Gebet zu Gott um ein gutes Gewissen» definiert wird. Dies hat zur Folge, daß die menschlich aktive Seite im Taufvorgang auch da aus den Texten herausgelesen wird, wo sie nicht explizit erwähnt ist.

Der Sohn widmet das Buch seinem Vater. Nirgends aber erwähnt er dessen Taufschrift. Will er damit einerseits der Dankbarkeit Ausdruck verleihen, in der er mit seinem Vater verbunden sein will, andererseits aber offensichtlich den Dissensus verhüllen, der ihn gerade in der Tauffrage vom Vater scheidet, so macht er um so deutlicher den Graben sichtbar, der ihn von Cullmann trennt. Er sieht Cullmann mit dessen sakramentalen Interpretationsversuchen in der Gefahr eines Kryptokatholizismus stehen (S. 379).

Nun ist zuzugeben, daß Cullmanns Taufschrift von starken

⁴ Umschlagseite der Theol. St. H. 32.

Einseitigkeiten belastet ist. Man kann z. B. nicht Act. 2, 41 nur das «sie wurden hinzugetan» als theologisch relevant ansehen und den Anfang des Verses «die nun sein Wort angenommen hatten» einfach übergehen. Die theologische Interpretation muß lauten: indem sie kamen (nicht anders!), wurden sie hinzugetan.⁵ Man kann nicht in einer neutestamentlichen Tauflehre 1. Petr. 3, 21 in seiner positiven Aussage ganz übergehen. Man wird Cullmann die Frage stellen müssen, ob nicht die einzelnen exegetischen Ergebnisse von einer in sich folgerichtigen Gesamtschau des Neuen Testamentes her gewonnen sind, die aber nur unter Sekundärerklärung vieler wichtiger Einzelheiten aufrechterhalten werden kann. Auch wenn Cullmann in der 2. Auflage seines Buches über «Urchristentum und Gottesdienst» (1950) ständig W. Michaelis zu widerlegen sucht, so scheinen mir die Einwände des Berner Neutestamentlers, die er in seiner Arbeit über die Sakramente im Johannesevangelium⁶ vorgebracht hat, ebensowenig erledigt zu sein wie die kritischen Bemerkungen W. G. Kümmels.⁷

Aber Barth fällt nun in das andere Extrem: Alles, was dem Menschen passiv widerfährt, muß auf Konto der Geisttaufe gesetzt werden; so kann nicht mehr von der Wassertaufe als einem passiven Widerfahrnis am Menschen gesprochen werden. Die Definition, die Barth der Johannestaufe gibt («die Johannestaufe ist eine von Gott befohlene, grundlegende Gestalt und Kundgabe der angesichts des Gerichtes angebotenen und befohlenen Buße», S. 126), scheint mir eine moralistische Verdünnung zu sein, die merkwürdig nahe an die Beurteilung der Johannestaufe durch Josephus heranführt, wie sie Ant. XVIII, 5, 2 uns berichtet wird. Ist die Taufe Jesu «eine Tat des demütigen, hoffnungs- und verheißungsvollen Gehorsams» (S. 101), so kann man nicht absehen davon, daß Jesus durch die Himmelsstimme bei seiner Taufe als der einzigartige, d. h. zum Königtum in seinem Leiden bestimmte Sohn des ihm sich besonders zuneigenden Vaters proklamiert und kraft des Geistes befähigt

⁵ Dasselbe wäre zu sagen zu den einseitigen Interpretationen von Gal. 3, 27 (S. 34) und 1. Kor. 10, 2 (S. 40. 47).

⁶ BEG-Verlag, Bern, 1946.

⁷ Das Urchristentum, Nachträge zu Teil I—III. Theol. Rundschau NF. 1950, S. 40. 43.

wird, in das Chaos der Welt⁸ wirksam einzugreifen. Man kann die Wassertaufe und die Geistesmitteilung gewiß nicht miteinander vermischen, aber auch nicht voneinander trennen.

In der Erklärung der Todestaufe Jesu (Luk. 12, 50) darf man die Freiwilligkeit Jesu nicht so stark betonen, wie Barth es tut, weil das ἔγω doch auf die schwere Last hindeutet, der sich Jesus zu beugen hat.

Bei der Exegese von Röm. 6 will der Verfasser deutlich das «mit Christus gekreuzigt worden sein» von dem «mit Christus begraben worden sein» unterschieden wissen: ist jenes auf Golgatha ein für allemal geschehen, so dieses in und bei der Taufe. Die Taufe ist somit als Begräbnis (V. 6) mit Christus eine bewußt gezogene Konsequenz aus dem Kreuzesereignis, die «einmalige, öffentliche und verpflichtende Bestätigung des in der Auferweckung Christi überwundenen Fluchtodes des Menschen» (S. 314). Dabei beachtet aber der Verfasser nicht, daß Gott als das eigentliche Subjekt der Taufhandlung (passivische Ausdrucksweise) nicht weggedacht werden kann: wer anders als Gott selbst könnte Täuflinge, die etliche Jahre nach der Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung Christi gelebt haben, mit Christus verbinden? Geht es bei der Taufe in der Tat um einen ethischen Gehorsamsakt, dann darf doch die Selbstbezeugung Gottes nicht von ihr losgetrennt werden. Ist bei Barth, mit Stig Hanson gesprochen, das Inklusivverhältnis zwischen Christus und seiner Kirche stark betont⁹, ja überbetont (alles ist auf Golgatha und am leeren Grab geschehen! Der Mensch hat nur nachträglich zu dieser gefallen Entscheidung Stellung zu beziehen!), so werden die Individualitäten der Täuflinge in ihrer jeweiligen Lebensgeschichte (aus Furcht vor einer pietistischen Erlebnistheologie?) nicht mehr recht ernst genommen. Man darf nicht die Heilsgeschichte in ihrer Bedeutung und Einmaligkeit in der Opposition gegenüber einem modernen Existentialismus dermaßen betonen, daß die individuelle Lebensgeschichte mit ihren Segnungen zu kurz kommt. Zeigt Röm. 6, 6 das *συνεσταυρώθη* auf das historische Kreuzesereignis, so zeigt das *συνεράφημεν* von Röm. 6, 4 auf das historische Tauf-

⁸ s. Fr. J. Leenhardt, *Le Baptême chrétien*. Cahiers théologiques 4, Neuchâtel/Paris, 1944, p. 25.

⁹ *The Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala, 1946.

ereignis, bei dem Gott so gehandelt hat, daß er seinen Christus, der weder als bloß historisch noch als otiosus gedacht werden kann, den Kreuzestod Bußwilligen vergegenwärtigen läßt. Es bedeutet eine Ethisierung und Spiritualisierung des Taufgeschehens, wenn man die Taufe nur als menschlichen Gehorsamsakt sieht.

Barth meint, daß wer Gott in der Taufe an den Täuflingen handeln sehe, der erniedrige das Kreuz zu einer bloßen Möglichkeit der Versöhnung. Warum soll aber derselbe Gott, der trotz dem schauerhaften Verbrechen am Menschen Jesus dort und damals gehandelt hat, sich der Taufe seiner Kinder nicht annehmen und dabei Kreuz und Auferstehung Umkehrenden vergegenwärtigen?

Wenn Barth 1. Kor. 12, 13 auf die Geisttaufe beziehen will, so hat er damit das ἐβαπτίσθημεν nicht erklärt. Wenn Paulus im 1. Korintherbrief, was besonders Kap. 12 deutlich wird, implizit vor der Gefahr spiritualistischer Sondererfahrungen warnt, so wäre es in diesem Zusammenhang sehr unweise gewesen, von der Wassertaufe, die alle einigt, abzusehen. Wohl zeigt gerade 1. Kor. 12, 13, daß wir das Pneuma, welches Person (V. 11), Sphäre (V. 13 a) und Gabe (V. 13 b) zugleich ist, nicht in die Wassertaufe hineinbinden können¹⁰; zugleich aber werden Wassertaufe und Geistesempfang zusammengesehen. Wenn Barth das εἰς ἐν σῶμα einfach mit «auf Jesus Christus» identifiziert (S. 335), so ist das sachlich wohl richtig; man muß aber dann Christus, der vom Pneuma nicht zu trennen ist, in der Wassertaufe wirksam sehen.

Wir möchten über diese kritischen Bemerkungen hinaus zu zeigen versuchen, wo der *Ursprung der christlichen Taufe* theologisch zu sehen ist. Wir sind der Meinung, daß die urchristliche Taufe als eine Frucht der Bußbewegung der ersten Jünger zu betrachten ist. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, müssen wir uns zunächst den Weg vergegenwärtigen, den Jesus von seiner eigenen Taufe durch Johannes bis zu seiner Kreuzigung gemacht hat. Wir benützen dabei die Aussagen, die von

¹⁰ Wenn man ἐν ἐνὶ πνεύματι lokal faßt, dann wäre damit ausgesprochen, daß die zur Taufe kommenden Menschen bereits vor der Taufe sich in der Sphäre des Pneumas befunden haben: was sie in der Taufe geschenkt bekommen, ist gerade das, was sie bereits zum Glauben kommen ließ.

der Taufe Jesu handeln, die beiden Notizen Joh. 3, 22 und 4, 2, die vom Taufen Jesu und seiner Jünger berichten, das Wort von der Todestaufe Jesu (Luk. 12, 50) und den Papyrus vom Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz, den neuerdings J. Jeremias eingehend gewürdigt hat.¹¹

In seiner Taufe hat sich Jesus mit seinem Volk solidarisch gemacht. Er trat als der Knecht Gottes in die Bußbewegung ein, die sich beim Jordan dokumentierte, und suchte so der Rechtsordnung Gottes Genüge zu tun. Wenn hinter Joh. 3, 22 die historische Nachricht durchschimmert, daß Jesus, wie Cullmann als möglich annimmt¹², in seiner johanneischen Zeit «ungefähr auf dem gleichen Boden wie Johannes»¹³ getauft hat, so führt Joh. 4, 2 zur Feststellung, daß Jesus, wie besonders Leenhardt betont¹⁴, während seines messianischen Dienstes nicht mehr getauft hat. Hat er seinen Jüngern das Taufen nicht geradezu verboten, so hat er sie doch vielleicht während eines vor dem galiläischen Aufenthalt anzunehmenden jüdischen Aufenthaltes¹⁵ in ihrem Taufen gewähren lassen. Er selber aber scheint sich unmittelbar nach dem Jordanereignis die Frage nach der Taufe ganz neu gestellt zu haben. Dies zeigt der leider unvollkommene Schluß des erwähnten Papyrus.

Die entscheidenden Worte lauten: «Ich und meine Jünger . . . sind in lebendigem und reinem Wasser getauft worden . . .», βεβάμμεθα ἐν ὕδασι ζῶσι καὶ καθαρῶς. Wie bei der Jordantaufe, so macht sich Jesus auch hier mit andern Menschen solidarisch. Während aber die Jordantaufe das sprechende Zeugnis ist für die Solidarität mit allen, die sich von Johannes taufen ließen, faßt sich hier Jesus mit dem Kreis seiner Jünger zusammen: sie sind derselben «Waschung» teilhaftig geworden. An eine Wassertaufe kann dabei nicht gedacht sein. Denn vorher war im Papyrus von «sich ergießendem (Quell) wasser» τοῖς χρομένοισι

¹¹ s. *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen*, S. 97 ff.; ferner: *Unbekannte Jesusworte*, Abh. z. Theol. d. AT u. NT, Zürich, 1948, S. 37 ff.; dort auch weitere Literatur.

¹² *Tauflehre*, S. 5.

¹³ J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, S. 18.

¹⁴ *op. cit.*, p. 33. 34.

¹⁵ W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London, 1948, p. 30 f.

ῥδασιν Z. 32. 33) die Rede, also von der höchstmöglichen Form des Reinigungswassers ¹⁶, das nach dem Urteil Jesu den Oberpriester nicht rein zu machen vermag. Was Jesus den Oberpriester zu fragen hat: «Bist du rein?», das hätte er jeden fragen können, der sich auf die Johannestaufe berufen wollte. Jesus hat erkannt, daß die Johannestaufe nicht mehr als eine gewisse praeparatio zu geben vermag. Aber er weiß, daß mit ihm und damit für ihn und seine Jünger die entscheidende Heilszeit angebrochen ist.

In der Folge erfährt Jesus aber mehr und mehr den Widerstand von seiten der prominenten Judenschaft. Ihm wird deutlich, daß die heilbringende Taufe anderer Art ist, daß die entscheidende Heilszeit erst durch seinen Tod hindurch universal werden kann. Sterben wird ihm ein «Untersinken zum Auferstehn». ¹⁷ Hat er sich in seiner Wassertaufe mit dem ganzen büßenden Volk solidarisch gemacht und sich mit den Jüngern in der angebrochenen Heilszeit drinstehend gesehen ¹⁸, so bittet er nun im Wort an die Zebedaiden, die Repräsentanten aller Jünger sind, im Blick auf das erwartete Todesereignis um die Solidarität der Jünger mit ihm. «Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke?» (Mark. 10, 39) ist sachlich identisch mit dem «Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?» (Matth. 26, 40). Aber die erhoffte Solidarität wird ihm nicht zuteil. Jesus muß sich dem Todesgeschick unterziehen, ohne daß er der Gemeinschaft seiner Jünger teilhaftig geworden wäre. Als Knecht Gottes (s. Jes. 43, 2) geht er seinen Weg allein. Petrus kann nicht «mit ihm sterben» (συναποθανεῖν Mark. 14, 31).

Nun hat aber Jesus gerade im Wort an die Zebedaiden verheißen, daß diese Jünger, also, da sie nur Repräsentanten aller Jünger sind, mit ihnen alle Jünger mit ihm in die letzte Drangsalszeit hineinkommen werden, die u. U. bis zum Martyrium führen kann. Was sie vor Ostern entgegen ihrer zuversichtlichen Behauptung nicht «können» (Mark. 10, 39), das werden sie in der nachösterlichen Zeit der Geistverleihung tun. Auf

¹⁶ s. H. L. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I*, München, 1922, S. 109.

¹⁷ J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, S. 90.

¹⁸ Der Zusammenstoß mit dem Oberpriester scheint sich nicht lange nach der Taufe Jesu in Judäa abgespielt zu haben.

das einsame Sterben Jesu wird die Leidensnachfolge der Gemeinde folgen. Diese Leidensnachfolge beginnt mit der nachösterlichen Buße.

Es wird im allgemeinen zu wenig beachtet, wie in allen vier Evangelien ungeschminkt von der kläglichen Rolle der Jünger berichtet wird, die sie in der Passion ihres Herrn gespielt haben. Von Anfang an scheinen die Jünger dafür besorgt gewesen zu sein, daß nichts von dem vertuscht werde, was um Verrat, Verleugnung und schämliche Flucht herum geschehen war. Sie standen selber in der Buße drin. Insbesondere Petrus, der ja nach den vorhandenen Berichten am tiefsten hat erkennen müssen, was für ein Gewicht die Sünde hat, konnte das «Ihr habt getötet» (Act. 2, 23) nur darum mit Vollmacht sagen, weil er selber vom eigenen Weinen herkam (Mark. 14, 72).¹⁹ Ist Christus ihm als erstem erschienen (1. Kor. 15, 5)²⁰, so war eine Folge dieser Erscheinung die Erkenntnis der Notwendigkeit von Jesu Leiden und Sterben, «wovon er zu Lebzeiten Jesu nichts hatte wissen wollen». ²¹ Im Licht der Ostererkenntnis aber wird auch in Petrus die Willigkeit wach, Jesus im Leiden und Sterben nachzufolgen.

In diesen Zusammenhang muß nun die Taufaufforderung gestellt werden, die Petrus in seiner Pfingstpredigt an die Zuhörer ergehen ließ. Auf die Frage, was die innerlich gepackten Zuhörer tun sollen, fordert sie Petrus auf, den Ernst ihrer Buße mit der Taufe unter Beweis zu stellen und so ihre gehorsame Jüngerschaft zu beginnen. Wenn sie sich taufen lassen sollen «im Namen Jesu Christi», den sie doch «getötet» haben (Act. 2, 23), so setzt das nicht nur die Auferstehung, sondern auch die Vergebungsbereitschaft des Auferstandenen voraus. Hat in der Taufpraxis des Judentums die Wassertaufe den Opferkult ersetzt und ist sie zu verstehen nicht nur als ein von Gott befohlener, wirkungskräftiger Einweihungsritus, sondern als eine Eingangspforte ins Himmelreich, ohne welche die

¹⁹ Man kann sich fragen, ob die «Erinnerung» des Petrus vor allem nachösterlich gewesen ist und darum auch von einem nachösterlichen Weinen gesprochen werden muß.

²⁰ s. O. Cullmann, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zürich, 1952, S. 60 ff.

²¹ O. Cullmann, *op. cit.*, S. 71.

guten Werke nichts nützen²², so wird die christliche Wassertaufe nach dem Neuen Testament überhaupt erst davon her ermöglicht, daß der Tod Christi versöhnende Wirkung hat. Hat nicht erst Paulus, sondern schon Petrus eine einfache Theologie des Kreuzes vertreten²³, so ist wohl denkbar, daß der Zusammenhang zwischen Tod Christi, Buße und Taufe der Christen schon gleich nach Pfingsten deutlich gesehen worden ist. Dieser Zusammenhang ist offenbar dermaßen fest gewesen, daß er zusammen mit dem Evangelium nach Rom gekommen ist. Ob die römische Gemeinde von Festpilgern gegründet worden ist, die vom Pfingstfest zurückkehrten²⁴, oder von Gläubigen, die nach der Steinigung des Stephanus geflohen sind²⁵, jedenfalls zeigt die von Paulus an die Gemeinde Röm. 6, 3 gerichtete Frage: «Oder wißt ihr nicht, daß alle, die wir auf Christus Jesus getauft worden sind, auf seinen Tod getauft worden sind?», daß mit der missionarischen Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus der Zusammenhang zwischen Tod Christi und Taufe der Christen den Römern verkündigt worden sein muß.

Es drängt sich eine Analogie zur Johannestaufe auf: wie Gott durch Johannes die Menschen am Ende der Tage zur Bußtaufe rief, so rief der erhöhte Christus durch seine Jünger in der erfüllten Zeit die Hörer der apostolischen Predigt zur Bußtaufe. Kommen sie zu dieser Taufe, so empfangen sie auch den Heiligen Geist (Act. 2, 38).

In diesem Zusammenhang ist auch *Matth. 28, 16—20* zu verstehen. Wir können hier nicht auf die mannigfachen Probleme eingehen, die dieser Text uns stellt.²⁶ Nach allem, was wir gesagt haben, ist es bedeutsam, daß der inthronisierte Christus die Taufe befiehlt: erst im Osterlicht drängte sich den Jüngern

²² H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, S. 202—211.

²³ O. Cullmann, *op. cit.*, S. 69.

²⁴ W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Bern, 1946, S. 152 (als eine Möglichkeit).

²⁵ P. Feine, *Einleitung in das Neue Testament*, 6. Aufl., Leipzig, 1933, S. 140 (als Möglichkeit).

²⁶ vgl. zuletzt E. Lohmeyer, «Mir ist gegeben alle Gewalt!», eine Exegese von Mt. 28, 16—20, in: *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, S. 22—49.

die Notwendigkeit der Taufaufforderung auf. Dabei fassen wir die Worte «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» nicht als eigentliche Taufformel. Das εἰς τὸ ὄνομα entspricht einem hebräischen בְּשֵׁם . Es kann sowohl kausal als auch final erklärt werden: «mit Rücksicht darauf, daß etwas ist», oder: «mit Rücksicht darauf, daß etwas geschehen soll». ²⁷ M. a. W.: Wer «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» tauft, der tauft, *weil* der Geist ihn darüber belehrt hat, daß der Vater im Sohn regiert, tauft aber auch, *damit* der Geist von nun an die Täuflinge regiere und sie der Herrschaft des Vaters im Sohn unterstelle. Es soll der Geist der Endzeit, der auf Jesus, dem Knecht Gottes, ruht, auf diejenigen zu ruhen kommen, die die Seinen sind. So läßt sich erklären, warum im Urchristentum «auf den Namen Jesu Christi» getauft, d. h. bei der Taufe der entscheidende Name ausgesprochen worden ist, in dem das Heil beschlossen liegt. Die triadische Wendung weist dann auf den theologischen Grund hin, der die Taufe «auf Christus Jesus» vorzunehmen gestattete. Denn welcher Urchrist hätte von Jesus Christus reden können, ohne dabei an den Vater und an den Geist zu denken?

Wenn man *die Taufe bei Paulus* verstehen will, so kann man von der Erzählung seiner *Bekehrung* nicht absehen. Wir sind der Meinung, daß man den drei Berichten in der Apostelgeschichte (Act. 9; 22; 26), auch wenn sie sich nicht harmonistisch ausgleichen lassen, nicht jeden geschichtlichen Wert abstreiten darf. Vor allem möchten wir auf die Aussage des Erhöhten Gewicht legen: «Ich bin Jesus (von Nazareth), den du verfolgst» (Act. 9, 5; 22, 8; 26, 15). Hat Paulus Christus so reden hören, so ist ihm schlagartig das vor Augen getreten, was man mit dem Zentralbegriff der Theologie von H. Bezzel als «Kondeszendenz» Christi bezeichnen kann. ²⁸ Der zur Rechten Gottes erhöhte Messias neigt sich zu den um seines Namens willen Verfolgten hinab, er repräsentiert sich in ihnen. Man muß in diesem Zusammenhang an Matth. 25, 31—46 erinnern. ²⁹ Der

²⁷ nach rabbinischem Sprachgebrauch, s. H. Bietenhard, Art. ὄνομα usw., ThW V, S. 267, Z. 28 ff.

²⁸ Es ist zu fragen, ob nicht der Begriff der Kondeszendenz Christi die neutestamentliche Theologie befruchten könnte.

²⁹ s. vor allem Théo Preiss, *Le Mystère du Fils de l'Homme*, dans: *La Vie en Christ*, Neuchâtel/Paris, 1951, p. 74—90.

himmlische Menschensohn ist wohl jetzt schon König und Herr. Aber, das ist das Geheimnis des Menschensohnes in der Zeit der Kirche, er dokumentiert sein Königtum so, daß er sich die Freiheit nimmt, sich mit den Armen zu identifizieren, und daß er so den wirklichen christlichen Humanismus stets ermöglicht. Diese weltweite Kondeszendenz Christi, in der ihm der Arme um seiner Armut willen am Herzen liegt, ist aber vor allem im Blick auf die Gemeinde wahrzunehmen. Wenn man weiß, daß ἀσθενεῖν nicht nur «krank sein» (Matth. 25, 36), sondern auch «schwach sein» heißt³⁰, dann ist doch vor allem im Auge zu behalten, daß Paulus Christus zuerst in dieser Verschwisterung mit den armen, d. h. verfolgten Christen entgegengetreten ist, ja, was ihm noch unerhörter vorkommen muß: er als der sittlich Schwache erfährt die Zuneigung des von ihm verfolgten Herrn. Wenn sich nun Paulus bei seiner Bekehrung taufen läßt (Act. 9, 18; 22, 16), kann er sich dann seiner eigenen Taufe anders unterzogen haben, als daß er die ihm widerfahrene barmherzige Kondeszendenz seines von ihm verfolgten Herrn beständig vor Augen hatte? Der bußfertige Paulus, der die sich zu ihm herniederneigende Gnade des Herrn erfahren hatte, bekennt sich in seiner Taufe zu Christus und bekommt als der Betende von diesem Herrn, der ihm den Auftrag zur Heidenmission erteilt, Vergebung der Sünden (Act. 22, 16).

Von da aus erklären sich die späteren Taufaussagen des Apostels, besonders in Röm. 6 und Kol. 2. Dabei wird besonders die Parallelität zwischen Christus und dem Geist zu unterstreichen sein: wie das Pneuma sich des schreienden Menschen erbarmt³¹, so erbarmt sich Christus des bittenden und büßenden Menschen. Man kann also von der christlichen Taufe im Sinn des Paulus nicht reden unter Abstrahierung von der pneumatischen Christuswirklichkeit. Dabei ist sich Paulus seines Gegensatzes zu den Mysterien bewußt.³² Ist das Wort ὁμοίωμα mit «Gleichheit» zu übersetzen (Röm. 6, 5), dann ist zu überlegen, ob die Verwendung dieses Wortes darauf zurückzuführen ist,

³⁰ s. G. Stählin, Art. ἀσθενής usw., ThW I, S. 488 ff.

³¹ s. W. Bieder, Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus, ThZ 1948, S. 31.

³² Diesen Gegensatz hat sehr schön E. Gaugler herausgearbeitet (Der Brief an die Römer, 1. Teil, Zürich, 1945, S. 156—161).

daß Paulus der römischen Gemeinde deutlich zu verstehen geben wollte: was bei euch geschehen ist in der Taufe, war nicht ein durch einen magischen Ritus oder durch einen einweihenden Priester zu vergegenwärtigendes Mirakel, sondern ist nichts anderes, als was am Kreuz Christi geschehen ist, aber bezogen auf herankommende, büßende und bittende Menschen. Die Wirklichkeit des Kreuzes Christi *ist* eben von Haus aus *einmalig heilsgeschichtlich und missionarisch-eschatologisch zugleich*.

Wenn wir zusammenfassen wollen, so müssen wir sagen: der Ursprung der christlichen Taufe liegt in der durch die Erscheinung des Auferstandenen bei seinen Jüngern ausgelösten Bußbewegung. In dieser Hinsicht steht Petrus neben Paulus. Weil aber Gott nach dem Evangelium verheißen hat, Büßenden entgegenzukommen und Bittenden zu vergeben, so kann die von Bußfertigen vorgenommene Taufe nicht bloß als menschliche Bereitschaftserklärung beschrieben, sondern muß verstanden werden als Begegnung des vergebenden Gottes mit dem der Vergebung bedürftigen Menschen.³³ Dabei kann nach den neutestamentlichen Texten bald die menschliche Bereitschaft, bald das göttliche Entgegenkommen betont sein, wobei aber nie der Versuch gemacht wird — auch nicht in der Apostelgeschichte! —, die strenge Bezogenheit des Menschlichen und des Göttlichen voneinander loszureißen.

Wir konnten entsprechend dem gewählten Thema nur einzelne Taufstellen im Neuen Testament berücksichtigen. Will man, wie abschließend versucht werden soll, im Blick auf sämtliche neutestamentlichen Tauftexte zusammenfassen, was biblisch-theologisch unter der christlichen Taufe zu verstehen ist, so drängen sich uns folgende Sätze auf:

1. Zwischen dem Ostersieg Jesu Christi und seiner Wieder-

³³ Hinter den beiden Sätzen F. Blankes, mit denen er auf die Beziehungsfrage zwischen Taufe und Vergebung bei den Zollikoner Täufern zu reden kommt: «Die Vergebung wird erfahren in der Taufe», «die Taufe vermittelt nicht die Sündenvergebung, sondern sie ist ein Zeichen, welches darauf hinweist, daß dem Gläubigen die Sünden durch Gott vergeben sind» (F. Blanke, Zollikon 1525, ThZ 1952, S. 253. 257), scheint mir ein theologisches Problem zu stecken: «erfahren» die Täuflinge in der Taufe bloß das Gut einer einst erworbenen Vergebung oder erfahren sie den Gott, der ihnen jetzt und hier Vergebung spendet?

kunft nimmt sich Gott in der Taufe als dem Zeichen der Mitte des Menschen an:

a) Gott schenkt Büßenden Sündenvergebung, reinigt sie damit, schafft sie so zu neuen Menschen und erweist sich so in seiner unverdienten Treue.

b) Jesus Christus vergegenwärtigt in der Taufe sein Kreuz, nimmt in Beschlag für sein Reich, gibt damit der Taufe einen Endgültigkeitscharakter und macht sie zum missionarischen Zeichen seines kommenden gnädigen Gerichts.

c) Der Heilige Geist erweist sich bei der Taufe als Sphäre der Heiligung, als Kraft des Gebetes und der Fürbitte, aber auch und besonders als freier Herr, der sich an keinen menschlichen Ritus binden läßt.

2. Die Taufe ist das *Bekenntnis der Gemeinde*, die weder dem magischen Zauber noch den leeren Symbolen verfallen will, sondern die in fürbittendem Eintreten für die in ihre Mitte getragenen oder in ihre Mitte kommenden Kinder und Erwachsenen sich als das Haus Gottes darstellt, das der Welt mit der Buße voranzugehen, mit dem aufgepflanzten Panier Jesu Christi zu rechnen und von der Einmaligkeit seines Heilstodes her über die Einmaligkeit der Einzeltaufe bis zur einmaligen Parusie kräftig auszusprechen hat.

Glarus.

Werner Bieder.

Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern.

Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus.

1. «Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt: qua a diis immortalibus nihil melius habemus, nihil jucundius.» «Ego vos hortari possum, ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis.»¹ Mit solchen Worten preist Cicero die Erhabenheit der Freundschaft. Wo hingegen Christen über die Freundschaft nachdenken und reden, finden wir keinen so überschwänglichen Lobpreis. Sie sprechen sich vorsichtiger

¹ Cicero, De amicitia § 13 und § 5.