

Jörg Bickelhaupt

Taufe, Glaube, Geist

Ein Beitrag zur neueren
innerevangelischen Diskussion



ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

TAUFE, GLAUBE, GEIST

ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H. J. Körtner,
Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 8

Jörg Bickelhaupt

TAUFE, GLAUBE, GEIST

Ein Beitrag zur neueren
innerevangelischen Diskussion



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Jörg Bickelhaupt, Dr. theol., Jahrgang 1960, ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). Seit 2000 arbeitet er als Referent für interkonfessionelle Fragen im Zentrum Oekumene, Frankfurt/Main. Der Autor wurde mit der vorliegenden Arbeit 2014 promoviert.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie
des Ökumenischen Forschungsfonds des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses
der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7877

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Sabine Ufer, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04108-4
www.eva-leipzig.de

*Meinen Töchtern
Agnes und Miriam*

Vorwort

Die Entstehung dieses Buches verdankt sich dem Anliegen, einem zentralen Thema ökumenischer Theologie nach- und auf den Grund zu gehen: Hinter die unterschiedlichen tauftheologischen Sichtweisen und Theologien zurückzufragen wie auch den ihnen vorausliegenden Vorannahmen nachzuspüren. Die dazu notwendige Darlegung der historischen, hermeneutischen und exegetischen Grundlagen der differierenden baptismalen und pneumatologischen Konzeptionen und Praxen bedingt den stark theologiegeschichtlichen Zugang dieser Arbeit.

*»Frage die früheren Geschlechter und merke auf das,
was ihre Väter erforscht haben« (Hi 8,8).*

Dieser, den systematisch-theologischen ergänzende historische Zugang dient auch dazu, im gegenwärtigen Diskurs zwischen Grund und Gestalt theologischer Lehre und kirchlicher Praxis zu differenzieren, was nach meinem Eindruck gerade in der Tauffrage not tut.

Das ökumenische Gespräch setzt dabei zwei Dinge voraus: Eine eigene Position zu vertreten und diese ins Gespräch einzubringen; alsdann die Bereitschaft, sich darin hinterfragen zu lassen und womöglich vom ökumenischen Partner zu lernen.

Für die Begleitung und Betreuung dieser Arbeit – meiner Dissertation, die im Sommersemester 2014 von der Theologischen Fakultät Heidelberg angenommen wurde –, danke ich Prof. Dr. Friederike Nüssel ganz herzlich. In unseren Gesprächen konnte ich viel von ihren umfassenden und zugleich detaillierten Kenntnissen in den Fragen der Systematischen sowie der Ökumenischen Theologie profitieren, sie eröffneten meinen Forschungen an vielen Stellen neue Richtungen und Perspektiven.

Ein herzliches Dankeschön auch an Prof. Dr. Michael Plathow für das Zweitgutachten, sowie den mich im Rigorosum prüfenden Professoren Johannes Ehmann, Fritz Lienhard und Gregor Etzelmüller.

Ein Dank für anregende Impulse, Gespräche und Informationen im Verlauf des Entstehens dieser Arbeit gebührt Dr. habil. Martin Repp, Friedhelm Pieper und Susanna Faust Kallenberg aus dem Zentrum Oekumene, Dr. Walter Fleischmann-Bisten, Dr. Paul Metzger und Martin Bräuer aus dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Dr. Kai Funkschmidt (EZW, Berlin), Prof. Dr. Matthias Konradt (Heidelberg), Olle Alkholm (Equmeniakyrkan), Prof. Dr. Kjell Kallenberg (Örebro), Prof. Dr. Martin Friedrich (GEKE, Wien), Prof. Dr. Dorothea Sattler (Münster), Dr. Wolfram Kerner (Fußgönheim), Prof. Dr. Erich Geldbach (Marburg), Dr. Robert Welsh (Disciples of Christ), dem Kollegium des Theologischen Seminars Elstal des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (v. a. Prof. Dr. Uwe Swarat und Prof. Dr. Martin Rothkegel), Pastor Lothar Peitz (Idstein), den Kolleginnen und Kollegen aus dem Arbeitskreis für interkonfessionelle Fragen (insbesondere Dr. Mario Fischer, Stefanie Palme-Becker, Monika Rupprecht und Olaf Schmidt für das Korrekturlesen), Dr. Iris Sticker geb. Heckel (Frankfurt/M.) für die lateinischen Corrigenda und nicht zuletzt meiner Familie für die Begleitung beim Entstehen der Arbeit und für manchen Hinweis auf fernerliegende Aspekte der Thematik.

Karben, den 11. Januar 2015

(1. Sonntag nach Epiphania, Gedenktag der Taufe Jesu) Jörg Bickelhaupt

Inhalt

KURZINHALTSVERZEICHNIS

- 0 Einleitung
 - 1 Die Quellentexte
 - 2 Taufe, Glaube, Geist im Neuen Testament –
eine biblisch-theologische Grundlegung
 - 3 Taufe, Glaube, Geist in der
vorreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte
 - 4 Taufe, Glaube, Geist in den Reformationen des 16. Jahrhunderts
 - 5 Taufe, Glaube, Geist – eine systematisch-theologische Reflexion
 - 6 Zusammenfassende Erörterung
Thesen zu den gegenwärtigen innerreformatorischen
ökumenischen Diskursen um die Taufe
 - 7 Abschließende Anmerkungen
Epilog
Verzeichnis von Abkürzungen, Quellen und Quellentexten
sowie der verwendeten Sekundärliteratur
- Register – Personenregister, Bibelstellenregister, Sachregister

INHALTSVERZEICHNIS

0	Einleitung	21
0.1	Eine erste Annäherung an das Thema	21
0.2	Zum Gegenstand der Dissertation	27
0.3	Zur Auswahl der Quellentexte	28
0.4	Hermeneutische Grundlagen	30
0.5	Zum methodischen Vorgehen	31
0.6	Zur Terminologie	34
1	Die Quellentexte	37
1.0	Einleitung	37
1.0.1	Zur Vorgeschichte der Texte: Die Lima-Erklärung	37
1.0.2	Überleitung	41
1.1	Il »Documento sul »Reciproco riconoscimento« fra chiese battiste, metodiste e valdesi in Italia« (DSRR)	42
1.1.1	Historischer und kirchlicher Kontext	42
1.1.2	Vorgeschichte und ökumenischer Kontext	46
1.1.3	Zu Charakter und Inhalt	47
1.1.4	Gemeinsame Grundlagen	49
1.1.5	Umgang mit bleibenden Differenzen	49
1.1.6	Anerkennen als Wiedererkennen Christi	54
1.1.7	Themenbezogene Fragen an »Reciproco riconoscimento«	55
1.2	Die Dialoge zwischen Reformiertem Weltbund (WARC) und Vertreterinnen und Vertretern von Pfingstkirchen	57
1.2.1	Vorbemerkungen	57
1.2.2	Die beiden Dialoge	58
1.2.3	Wort und Geist	60
	1.2.3.1 <i>Wort und Geist aus pentekostaler Sicht</i>	62
	1.2.3.2 <i>Wort und Geist aus reformierter Sicht</i>	63
	1.2.3.3 <i>Offene Fragen</i>	65
1.2.4	Geist und Kirche	66
1.2.5	Geist und Mission	70

1.2.6	Eschatologie	72
1.2.7	Themenbezogene Zusammenfassung der Differenzen	73
1.3	Schlussbericht »Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche« – Ergebnisse des Dialogs zwischen der Europäisch-Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)	74
1.3.1	EBF und GEKE in ihren historischen und kirchlichen Zusammenhängen	74
1.3.2	Einheit als gemeinsames Verständnis des Evangeliums	77
1.3.3	Zur Vorgeschichte des Leuenberger Textes 9	80
1.3.4	Zentrale Themen des Dialogs	82
1.3.5	Evangelium und Kirche	83
1.3.6	Der christliche Glaube und die Taufe	84
	1.3.6.1 <i>Das Sakramentsverständnis</i>	85
	1.3.6.2 <i>Die offene Frage nach dem effektiven Charakter von Taufe und Glaube</i>	86
	1.3.6.3 <i>Die Bedeutung von Glaube und Taufe für die christliche Initiation</i>	87
1.3.7	Anerkennung als Möglichkeit?	88
1.3.8	Offene Fragen bezüglich der Themenstellung	90
1.4	Konvergenzdokument »Voneinander lernen – miteinander glauben« der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)	91
1.4.1	Historischer und kirchlicher Kontext	91
1.4.2	Ökumenischer Kontext und Vorgeschichte	92
1.4.3	Zu Charakter und Inhalt von BALUBAG	92
	1.4.3.1 <i>Die Einleitung</i>	92
	1.4.3.2 <i>Zur Hermeneutik des Dialogs</i>	94
	1.4.3.3 <i>Rechtfertigung und Nachfolge</i>	95
	1.4.3.4 <i>Taufe und Ekklesiologie</i>	98
	1.4.3.5 <i>Taufe und Glaube</i>	99
	1.4.3.6 <i>Konsequenzen für die kirchliche und ökumenische Praxis</i>	104
1.4.4	Zur Rezeption von BALUBAG	105
	1.4.4.1 <i>Die Stellungnahme des Kollegiums des Theologischen Seminars Elstal</i>	106
	1.4.4.2 <i>Die Stellungnahme Erich Geldbachs</i>	108

1.4.5	Zusammenfassung weiterführender Fragen und zu erörternder Themen	109
1.5	Versöhnung als »Heilung der Erinnerungen« – Erklärung »Beschlussfassung zum Erbe der lutherischen Verfolgung von Täuferinnen und Täufern«, Beschluss der Vollversammlung des LWB sowie das zugrunde liegende Dokument »Healing Memories: Reconciling in Christ« (HMRC), Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission	111
1.5.1	Schuld und Versöhnung	111
1.5.2	Zur Vorgeschichte der Erklärung	112
1.5.3	Zur geschichtshermeneutischen Methodologie von HMRC	114
1.5.4	Differenzen – einst und jetzt	117
1.5.5	Die Taufe als verbliebener theologischer Zankapfel?	121
1.5.6	Offene Fragen und bleibende Herausforderungen auf dem Weg des Heilens der Erinnerungen	123
1.6	Ökumene als »gemeinsame Zukunft« – Equmeniakyrkan	125
1.6.1	Einleitung	125
1.6.2	Die beteiligten Kirchen	127
1.6.3	Vorgeschichte und Hintergründe von »Equmeniakyrkan«	129
1.6.4	Zum Inhalt der Gründungsdokumente	130
	1.6.4.1 <i>Zur Ekklesiologie von »Equmeniakyrkan«</i>	130
	1.6.4.2 <i>Kirche und Mitgliedschaft</i>	135
	1.6.4.3 <i>Zu Theologie und Praxis der Taufe</i>	138
1.6.5	Anstehende Klärungen themenbezogener Fragen	143
1.7	Zusammenfassung: Weiterführende Leitthemen und Fragestellungen aus den Quellentexten	144
2	Taufe, Glaube, Geist im Neuen Testament – eine biblisch-theologische Grundlegung	151
2.0	Hermeneutische Vorbemerkung	151
2.1	Die Wurzel in Israel	153
2.2	Die Johannestaufe als ritueller Bezugspunkt der christlichen Taufe	154

2.3	Die Taufe Jesu als rezeptiver Bezugspunkt der christlichen Taufe	157
2.4	Die Taufe im entstehenden Christentum	160
2.5	Christliche Taufe und Johannestaufe	161
2.6	Taufe, Glaube, Geist in der paulinischen Tradition	164
2.6.1	Taufe und Glaube	164
2.6.2	Pneumatologie und Ekklesiologie	170
2.6.3	Zusammenfassung	172
2.7	Taufe, Glaube, Geist in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte	174
2.7.1	Die synoptische Tradition	174
2.7.2	Die Missionstaufe in der Apostelgeschichte	179
2.7.3	Kategoriale Bestimmungen zur lukanischen Taufpneumatologie	182
	2.7.3.1 Zur Frage der Geisttaufe im NT	186
2.7.4	Zusammenfassung	190
2.8	Taufe, Glaube, Geist im Johannesevangelium	192
2.8.1	Zusammenfassung	198
2.9	<i>Exkurs: Einige Aspekte neutestamentlichen Glaubensverständnisses</i>	199
2.10	Zusammenfassung – Grundlinien neutestamentlicher Verhältnisbestimmungen von Taufe, Glaube und Geist	201
3	Taufe, Glaube, Geist in der vorreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte	207
3.1	Taufe, Glaube, Geist im frühen Christentum	207
3.1.0	Einleitung	207
3.1.1	Taufe und Glaube in den ersten Jahrhunderten	208
3.1.2	Kinder- und Säuglingstaufe im Rahmen einer pluriformen altkirchlichen Taufpraxis	209

3.1.2.1	<i>Die Oikos-Formel – der wissenschaftliche Diskurs seit der Mitte des 20. Jahrhunderts um die Anfänge der Praxis der Säuglings- und Kindertaufe</i>	210
3.1.2.2	<i>Früheste historisch verifizierbare Zeugnisse für Kinder- und Säuglingstaufe</i>	214
3.1.2.3	<i>Tertullians Taufschrift »De Baptismo«</i>	216
3.1.2.4	<i>Die allmähliche Verbreitung der Kinder- und Säuglingstaufe</i>	218
3.1.3	Die Pluriformität der Taufpraxis in der Alten Kirche	219
3.1.3.1	<i>... eine überschlägige Berechnung</i>	219
3.1.3.2	<i>Eine pluriforme Taufpraxis – Gründe und theologische Reflexion</i>	221
3.1.4	Katechumenat und Taufliturgie	224
3.1.4.1	<i>Exkurs: Die menschliche Person zwischen Individualität und Relationalität und die Auswirkungen auf das Verständnis von Glaube und Taufe</i>	226
3.1.5	Taufe und Glaube – der Empfang der Taufe innerhalb und außerhalb der einen Kirche	228
3.1.6	Entwicklungslinien altkirchlicher Bußtheologie und -praxis ...	236
3.1.7	Altkirchliche Verhältnisbestimmungen von Taufe und Geist ...	239
3.1.8	Taufe, Glaube, Geist in Theologie und Praxis gegen Ende des 4. Jahrhunderts – Entwicklungen und Aporien	243
3.1.9	Klärungen – die Theologie Augustins in ihrer Bedeutung für die Fragen um Taufe, Glaube und Geist	245
3.1.9.1	<i>Die eine Taufe und die eine Kirche</i>	246
3.1.9.2	<i>Taufe und Anthropologie – Natur und Gnade</i>	251
3.1.9.3	<i>Augustins Lehre von der Erbsünde</i>	254
3.1.9.4	<i>Die Durchsetzung der Säuglingstaufe</i>	259
3.1.10	Thematisch zentrierte Zusammenfassung	260
3.2	Entwicklungen und Übergänge – Taufe, Glaube, Geist im Mittelalter	261
3.2.1	Entwicklungslinien im Frühmittelalter	262
3.2.2	Erste Konflikte um die Taufe im 12. Jahrhundert	265
3.2.3	Grundzüge scholastischer Tauftheologie	267
3.2.3.1	<i>Thomas von Aquin</i>	269
3.2.4	Auswirkungen scholastischer, vor allem thomistischer Tauftheologie auf die späteren Diskurse	274
3.2.5	Abschließende themenbezogene Zusammenfassung	276

3.3	Paradigmen verändern sich – Taufe, Glaube, Geist im ausgehenden Mittelalter	276
3.3.1	Eine Zeitenwende als umfassender Perspektivenwechsel	276
3.3.2	Der Mensch als Maß der Dinge	279
3.3.3	Vom Universalienrealismus zum -nominalismus	283
3.3.4	Johannes Duns Scotus – theologische Paradigmenwechsel im späteren Mittelalter	288
	3.3.4.1 <i>Grundverständnisse von Personalität und Individualität</i>	291
	3.3.4.2 <i>Transformationen des Zeichenbegriffs</i>	293
	3.3.4.3 <i>Wille, Freiheit, Prädestination</i>	295
	3.3.4.4 <i>Gnade und Rechtfertigung als göttliche Akzeptation</i>	298
3.3.5	Der in den Rezeptionen scotischer Theologie aufscheinende Paradigmenwechsel	304
	3.3.5.1 <i>Wilhelm von Ockham: der Mensch im Angesicht der Freiheit des göttlichen Willens</i>	305
	3.3.5.2 <i>Petrus Aureoli und die caritas Dei</i>	309
	3.3.5.3 <i>Facere quod in se est – Auswirkungen auf die Heilsgewissheit des Glaubenden und sein Gottesverhältnis im ausgehenden Mittelalter</i>	313
3.3.6	Am Vorabend der Reformationen des 16. Jahrhunderts: Die theologischen, anthropologischen und soteriologischen Paradigmenwechsel in der Gnadenlehre Gabriel Biels	320
3.3.7	Konsequenzen für das Glaubensverständnis	328
3.3.8	Eine themenbezogene Zusammenfassung im Übergang	331
4	Taufe, Glaube, Geist in den Reformationen des 16. Jahrhunderts	333
4.0	Einleitung	333
4.1	Taufe, Glaube, Geist bei Martin Luther	336
4.1.1	Eine tauftheologische Leitdifferenzierung	336
4.1.2	Taufe, Glaube, Rechtfertigung	338
4.1.3	Wort, Sakrament, Kirche	340
4.1.4	Grundzüge von Luthers Sündenverständnis	345
4.1.5	Taufe und Glaube	348
4.1.6	Luthers Vorstellung von der fides infantium	355

4.1.7	Der Glaube als Werk des Heiligen Geistes	364
4.1.8	Zusammenfassung	367
4.2	Taufe, Glaube, Geist bei Huldrych Zwingli	370
4.2.1	Zum Entstehungszusammenhang von Zwinglis Taufschrift	370
4.2.2	Taufe – Zeichen – Sakrament	371
4.2.3	Zwinglis vierfacher biblischer Taufbegriff und dessen hermeneutischer Kontext	373
4.2.4	Ursprung und Einsetzung der Taufe	379
4.2.5	Gegen den »widertouff«	382
4.2.6	Zwinglis Begründung der Kindertaufe	384
	4.2.6.1 <i>Exkurs: Zur bundestheologischen Begründung der Taufe</i>	388
4.2.7	Grundzüge von Zwinglis Sündenverständnis	389
4.2.8	Zusammenfassende Ergebnissicherung	393
4.3	Taufe, Glaube, Geist aus der Sicht der reformatorischen Täuferbewegungen am Beispiel Balthasar Hubmaiers	397
4.3.1	Zum Entstehungszusammenhang der täuferischen Bewegungen	397
4.3.2	Leib Christi und Corpus Christianum	399
4.3.3	Hubmaiers Weg zum Täufertum	406
4.3.4	Das täuferische Umfeld Hubmaiers	408
4.3.5	Taufe und Kirche bei Balthasar Hubmaier	410
	4.3.5.1 <i>Rechtfertigung und Taufbekenntnis</i>	410
	4.3.5.2 <i>Johannestaufe und Christustaufe</i>	412
	4.3.5.3 <i>Inwendige Taufe und Wassertaufe</i>	416
4.3.6	Der Mensch als Glaubender und Sünder: Grundzüge der Anthropologie Hubmaiers im innerreformatorischen Vergleich und ihre taufekklesiologischen Konsequenzen	418
4.3.7	Wort, Glaube, Sakrament	423
4.3.8	Die dreifache Taufe	428
4.3.9	Rechte Taufe und rechte Kirche	433
4.3.10	Zusammenfassung und Analyse	436
4.4	Taufe, Glaube, Geist aus der Perspektive reformatorischen Spiritualismus am Beispiel Kaspar von Schwenckfelds	438
4.4.1	Einleitung	438
4.4.2	Die göttliche Lehrschule mit der Erkenntnis vom Leiden und der Glorie Christi als »himlische Philosophia«	440

4.4.3	Glaube als unmittelbare innere Erleuchtung im Rahmen eines mystisch-gnostisierenden Dualismus	441
4.4.4	Extra tempus, contra media	445
4.4.5	Konsequenzen im Blick auf die Praxis der Sakramente	448
4.4.6	Schwenckfelds Ekklesiologie im Kontext seiner Christologie	449
4.4.7	Zusammenfassung und Stellungnahme	454
4.5	Taufe, Glaube, Geist bei Johannes Calvin	458
4.5.1	Einleitung	458
4.5.2	Calvins Sakramentsverständnis in der Korrelation von signum und res	459
4.5.3	Sakrament, Glaube, Heiliger Geist	461
4.5.4	Bund und Verheißung	464
4.5.5	Die Taufe	466
	4.5.5.1 Sündenvergebung und Neues Leben	467
	4.5.5.2 die Taufe als confessio apud homines	469
	4.5.5.3 Die Begründung der Säuglingstaufe bei Calvin	473
4.5.6	Glaube als cognitio	475
4.5.7	Die Erwählung als Grund des Glaubens	477
4.5.8	Die Taufe der Kinder als Konsequenz der Erwählung	480
4.5.9	Die täuferische Einrede	480
4.6	Konsequenzen der reformatorischen Verhältnisbestimmungen von Taufe, Glaube und Heiligem Geist – Zusammenfassung und Ausblick	482
5	Taufe, Glaube, Geist – eine systematisch-theologische Reflexion	485
5.0	Einleitung	485
5.1	Grundfragen theologischer Anthropologie – Sünde, Freiheit, Gottebenbildlichkeit	487
5.1.1	Vorbemerkungen	487
5.1.2	Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung	492

5.1.2.1	<i>Der Beginn des Diskurses in Luthertum und Calvinismus</i>	492
5.1.2.2	<i>Täuferische Sichtweisen und katholische Einreden</i>	495
5.1.2.3	<i>Konkretionen des Sündenverständnisses in der lutherischen Orthodoxie</i>	496
5.1.3	Gottebenbildlichkeit als Prozess – die Transformation lutherischer Anthropologie durch Adaptionen aus der reformierten Föederaltheologie	499
5.1.4	Die Umformung des Sündenverständnisses	503
5.1.5	Entwicklungen der theologischen Anthropologie im Zeitalter der Aufklärung	506
5.1.6	Immanuel Kant – moralisches Gesetz versus Reich des Bösen	508
5.1.7	Friedrich D. E. Schleiermacher – Sünde als unkräftiges Gottesbewusstsein	513
5.1.8	Der Diskurs um das Sündenverständnis nach Schleiermacher – Julius Müller und Albrecht Ritschl	517
	5.1.8.1 <i>Julius Müller – Sünde als Möglichkeit menschlicher Freiheit</i>	517
	5.1.8.2 <i>Albrecht Ritschl – Sünde als Tatsünde</i>	521
5.1.9	Der gegenwärtige Diskurshorizont und seine Bedeutung für den ökumenischen Dialog über die Taufe – am Beispiel der Dogmatik Wolfhart Pannenberg's sowie der Sündenlehre Christof Gestricks	527
	5.1.9.1 <i>Wolfhart Pannenberg – Sünde als Todesmacht der Gottesferne</i>	528
	5.1.9.2 <i>Christof Gestrich – Sünde als Selbstrechtfertigung</i>	536
5.1.10	Zusammenfassende Bezugnahme zum Thema	540
5.2	Grundfragen einer »Hermeneutik des Glaubens«	543
5.2.1	Der Mensch als mündiges Subjekt	543
5.2.2	Zum Woher menschlicher Mündigkeit und Autonomie	543
5.2.3	Eine zweite Wende in der Anthropologie	545
5.2.4	Veränderungen im taufekklesiologischen Paradigma im englischen Täuferium des 17. Jahrhunderts und ihre anthropologischen Hintergründe	547
5.2.5	Immanuel Kant – Mündigkeit versus selbstverschuldete Unmündigkeit	556

5.2.6	Mündigkeit als Kategorie theologischer Anthropologie	559
5.2.7	Die »Taufe Unmündiger« als »tief unordentliche Praxis« – der Widerspruch Karl Barths	562
	5.2.7.1 <i>Karl Barth – der Versuch einer Entgegnung</i>	567
5.2.8	Glaube und Person – das Kind als Thema theologischer Anthropologie	574
	5.2.8.1 <i>Der Beitrag von Wilfried Härle</i>	574
	5.2.8.2 <i>»Kindsein als Menschsein« – Friederike Franziska Spenglers Beitrag zu einer »Theologie des Kindes«</i>	577
5.2.9	Zur Frage eines Kinderglaubens	581
5.2.10	Zusammenfassung und Fazit	586
5.3	Fundamentalhermeneutische Anmerkungen – zur tauftheologischen Bedeutung und Dialektik von <i>signum</i> und <i>res</i> , <i>significatio</i> und <i>efficacia</i>	587
5.3.1	Einleitung	587
5.3.2	Zwischenbemerkungen zur Wirksamkeit von Wort, Glaube und Taufe	594
5.3.3	Die Taufe als wirksames Wort- und Offenbarungs- geschehen? – Der Diskurs im (britischen) Baptismus über die Sakramentalität der Taufe	597
	5.3.3.1 <i>Die Wiederentdeckung des Sakramentsbegriffs</i>	598
	5.3.3.2 <i>Taufe und Kirche</i>	599
	5.3.3.3 <i>Die Taufe als wirksames Zeichen?</i>	602
5.3.4	Der Beitrag George Beasley-Murrays	605
	5.3.4.1 <i>Die Taufe im Neuen Testament – more than a symbol</i> . . .	606
	5.3.4.2 <i>Beasley-Murrays Ablehnung der bundestheologischen Herleitung der Taufe – eine kritische Darlegung</i>	609
	5.3.4.3 <i>Efficacia baptismi als efficacia fidei!?</i>	611
	5.3.4.4 <i>Anfragen an Beasley-Murray</i>	613
5.3.5	Die »Rechenschaft vom Glauben« – eine Wahrnehmung aus der innerprotestantischen Ökumene	617
5.3.6	Hermeneutik der Pneumatologie – soweit sich der Heilige Geist in seinem Wirken zu verstehen gibt	619
	5.3.6.1 <i>Das BFP-Grundsatzpapier »Die grundlegenden Wirkungen des Heiligen Geistes auf das Leben des Menschen« – Darstellung</i>	620
	5.3.6.2 <i>Anfragen und Kritik</i>	622

6	Zusammenfassende Erörterung	631
6.1	Thesen zu den gegenwärtigen innerreformatorischen ökumenischen Diskursen um die Taufe	631
7	Abschließende Anmerkungen	685
7.1	Neuere tauftheologische Entwicklungen jenseits der institutionellen Ökumene	685
7.2	Ein Rekurs auf die Quellentexte	687
7.3	Auf dem Weg zu wechselseitiger Anerkennung?	690
	Epilog	695
	Verzeichnis	699
A	Abkürzungen	699
B	Quellen	702
C	Sekundärliteratur	711
	Personenregister	735
	Bibelstellenregister	745
	Sachregister	751
	Unterregister	768

0 Einleitung¹

0.1 Eine erste Annäherung an das Thema

»Kirchen sind sich nur bei Sakrament der Taufe einig (...). Bei den übrigen Sakramenten herrscht Uneinigkeit. In einem (...) Fall (...) ist man sich einig, nämlich bei der Taufe. Sie ist gewissermaßen der Eintritt ins Christentum. Wer dieses Sakrament in einer Kirche empfangen hat, gilt auch in den anderen Kirchen als getaufter Christ.«²

Es wäre schön, der Mitteldeutsche Rundfunk (MDR) hätte Recht mit dieser Meldung in seiner Online-Berichterstattung zum 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden 2011. In der Ökumene sind wir jedoch bei der Taufe nicht mehr und nicht weniger einig als beim Abendmahl oder im Kirchen- und Amtsverständnis.³ Wer das Taufsakrament in der einen Kirche empfangen hat, gilt eben nicht in allen anderen als getauft. Es gibt noch nicht einmal einen Konsens darüber, was ein Sakrament ist bzw. ob die Taufe ein solches sei.⁴

Jene postulierte Einigkeit, ein populärer Irrtum, ist selbst in ökumenischen Kreisen anzutreffen und nachvollziehbar in einem Land, in dem bei zwei sehr großen die hier kleineren Kirchen oft aus dem Blick geraten. Ökumene wird häufig bila-

¹ Zwei grundsätzliche Anmerkungen: 1. Die Zählung der Fußnoten beginnt mit jedem Hauptkapitel von vorn. 2. In Zitaten sind evtl. Anmerkungen des Verf. zu denselben bzw. Erläuterungen innerhalb derselben ggf. [in eckigen Klammern] eingefügt. Durch den Zitierzusammenhang bedingte grammatikalische Corrigenda, evtl. Wort-Ergänzungen bzw. -Änderungen in Zitaten stehen (in runden Klammern). Zitate sind zuweilen, um des Leseduktus willen, durch Wendungen des Verf. verbunden (Quellenverweis erfolgt dann einmal für alle Zitate).

² Online-Ressource unter <http://www.mdr.de/kirchentag/artikel/110404.html> (Download vom 19.08.2011).

³ Nur der kontroverstheologische Counterpart ändert sich mit der Thematik.

⁴ Erörterung in Swarat, Sakrament 113 ff.

teral verkürzt auf die Beziehungen zwischen den evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche: In dieser Relation stellte die Taufe nie das zentrale Problem dar.⁵ In einer multilateralen Perspektive ändert sich jedoch diese Einschätzung sofort, denkt man an evangelische Freikirchen täuferischer Provenienz, die Pfingstbewegung, die Orthodoxie in ihren Herkunftsländern oder Kirchen altorientalischer Tradition. Hier treten grundlegende Differenzen um Theologie und Praxis der Taufe, Glaube und Taufe sowie ihre pneumatologischen und ekklesiologischen Implikationen offen zutage.⁶

Mit einer Feststellung hat der MDR jedoch Recht: Die Taufe markiert den »*Eintritt ins Christentum*«. Die Taufe ist fundamental für die christliche Exis-

⁵ Diese bilaterale Verkürzung von Ökumene findet sich etwa in dem Aufruf »Ökumene jetzt« (oekumene-jetzt.de/index.php/aufruf-im-wortlaut – Download vom 20.09.2012), der von der theologisch irrealen Auffassung ausgeht, die Einheit der Kirche könne aus der angeblich geklärten Frage der Taufe abgeleitet werden.

⁶ Auf den spezifischen Zusammenhang von Taufe und Kirche bei den Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen weise ich nur hin, ohne dass ich dies im Rahmen meiner Arbeit entfalten kann: Taufe und Kirche bilden dort eine ebenso unauflösliche Einheit wie die Kirche Christi und die Orthodoxe Kirche. Die eine, wahre Taufe gibt es nur in der einen, wahren Kirche; daraus ziehen einige Kirchen orthodoxer bzw. altorientalischer Provenienz die Konsequenz, außerhalb der ei(ge)nen wahren Kirche gespendete Taufen nicht anzuerkennen und Übertretende zu taufen. In einigen Orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus findet sich, bedingt durch historische Erfahrungen, ein Changieren in der Praxis der Anerkennung von Taufen, die in der lateinischen Kirche vollzogen wurden (vgl. Birmelé 100, sowie Bosellis 137 Hinweis auf die Notwendigkeit der liturgischen Kohärenz der Initiationssakramente). Phidas 369 bezieht sich auf »Kanon 95 der 56. Ökumenischen Synode (691)« und begründet eine notwendige Anerkennung »mit der besonderen christologischen Typologie der Taufe«, auch wenn diese »außerhalb der Orthodoxen Kirche gespendet« worden sei, zumal es dem Ziel »der Wiederherstellung der Einheit« diene, wenn Häretikern und Schismatikern mit »dem Prinzip der oikonomia« begegnet werde; ähnlich Papandreou 48 unter Hinweis auf das Quinisextum. Vletsis 330 argumentiert gar, die Taufe der katholischen und der evangelischen Kirche sei nicht nur nach »ökonomischer«, sondern sogar nach »akribischer« Auslegung des Kanons anzuerkennen, da sie das trinitarische Dogma nicht infrage stellten, anders als seinerzeit die Arianer, deren Taufe dennoch als gültig betrachtet worden sei. Gegenwärtig sei eine »akribische« Anwendung der kirchlichen Kanones »besonders in den orthodoxen Klöstern beliebt« (a. a. O. 319). Während die OBKD die Taufanerkennung von Magdeburg unterschrieb, kam für die Koptisch- und die Syrisch-Orthodoxe Kirche (hier zeigt sich die ekklesiale Relevanz einer Taufanerkennung) eine Unterzeichnung nicht in Betracht, da »mit ihr zugleich die ekklesiale Identität der Gemeinschaft anerkannt [würde], in welcher die Taufe vollzogen wurde«, wie Raiser, Anerkennung 309, bereits drei Jahre zuvor schrieb.

tenz, für die Einheit der Kirche⁷ und für die Ökumene. Hierüber ist man sich in der Christenheit auch weithin und grundsätzlich einig.⁸ Weil alle Christinnen und Christen »durch einen Geist zu einem Leib getauft«⁹ und Teil des einen Volkes Gottes aus Juden und Heiden sind, das Raum und Zeit übersteigt, ist die Kirche – trotz der bestehenden Spaltungen – in der Vielfalt ihrer Gestalten im Grunde eins,¹⁰ gibt es nur *einen* Leib Christi, wie auch

⁷ Eph 4,3–6.

⁸ Der Magdeburger Taufklärung von 2007 liegt diese Einsicht zugrunde. Ihre ökumenische Bedeutung liegt u. a. in der theologisch brisanten Frage der ekklesiologischen Relevanz der wechselseitig erklärten Taufanerkennung (wobei die Unterschriften der Orthodoxen Kirchen für Deutschland gelten, nicht für deren »Herkunftsländer«).

Eine ähnliche Vereinbarung wurde bereits 2001 zwischen der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei und der »katholische(n) Kirche beider Riten« (römisch-katholisch, griechisch-katholisch) geschlossen. In dieser Frage bestehen jedoch nach wie vor Differenzen im Blick auf jene Kirchen, die diese Erklärung nicht unterzeichnen konnten: die Freikirchen täuferischer Tradition in der ACK (vgl. Voß 97–99) sowie, aus anderen Gründen, die Koptisch- und die Syrisch-Orthodoxe Kirche; vgl. hierzu F. Weber 42. – Dass einige wenige christliche Kirchen – wie die Heilsarmee und die »Religiöse Gesellschaft der Freunde« (Quäker) – die Taufe nicht praktizieren, hängt an deren Zurückhaltung im Blick auf eine kirchlich-sakramentale Praxis.

Die Magdeburger Taufklärung wurde auch von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz rezipiert und führte zur Veröffentlichung der Erklärung von Riva San Vitale 2014, die einen stärkeren Akzent auf die Darstellung der bestehenden Differenzen in der Taufpraxis setzt. Auch Baptisten und Heilsarmee haben sich zu ihr insgesamt kritisch würdigend geäußert (vgl. AGCK, Gegenseitige Anerkennung der Taufe 9 f), konnten sie jedoch gleichwohl nicht unterschreiben. Anders als in Deutschland sahen sich auch die Orthodoxen Kirchen in der Schweiz »im gegenwärtigen Zeitpunkt aus kirchenrechtlichen Gründen nicht in der Lage, die gegenseitige Anerkennung der Taufe zu unterzeichnen. Sie stehen [jedoch] hinter der im Text genannten »praktischen Folgerung« einer gegenseitigen Taufanerkennung« (a. a. O.). Vermutlich trägt diese Haltung der Tatsache Rechnung, dass die Orthodoxie eine Situation vermeiden will, in der sie »hier« eine Taufanerkennung ausspricht, die in ihren Herkunftsländern infrage steht.

⁹ 1. Kor 12,13; der Bezug auf »Juden und Heiden«, die zu diesem Leib gehören, deutet an, dass im Kontext der ekklesiologischen Dimension auch das Thema »Kirche und Israel« in den Blick zu nehmen ist.

¹⁰ Hierzu Ratschow, Taufe 242: »Die Taufe ist das »ökumenische« Sein des Christen.« Bei Phidas mündet die grundlegende »ekklesiologische Bedeutung der Taufe« (Phidas 362) in der Aussage: »Es liegt (...) auf der Hand, dass die Taufe nicht nur das erwiesene fundamentale ekklesiologische Prinzip ist, sondern auch unerschütterliches ekklesiales Kriterium für jede ernsthafte und verantwortliche Aussicht auf einen theologischen Dialog, der die Wiederherstellung der Einheit in der Kirche zum Ziel hat« (a. a. O. 364).

Gott *einer* ist und wir auch (nur) auf den (*einen*) Namen des dreieinigen Gottes getauft werden (Mt 28,18f). Anerkennung der Taufe und Einheit der Kirche sind die beiden Seiten derselben Medaille.¹¹

Nicht die Vielfalt der Christenheit, sondern Spaltungen und Unversöhnlichkeiten lassen den einen Leib, das ungenähte Gewand Christi (Joh 19,23) nur *sub contrario* erscheinen: die eine Kirche Christi ist zutiefst verborgen in der Zerrissenheit unterschiedlicher, miteinander oft nicht in Gemeinschaft stehender Kirchen. Das Skandalon der getrennten Christenheit¹² kennzeichnet jede Kirche als *magna peccatrix*,¹³ die sich nurmehr auf dem Boden dieser Selbsterkenntnis als Subsistenz der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* verstehen kann und darf.

Die eine Taufe in den einen Leib Christi ist von fundamentaler ekklesiologischer und ökumenischer Bedeutung: Eine wechselseitige Taufanerkennung hat unmittelbare ekklesiologische Konsequenzen und stellt die beteiligten Kirchen vor die Frage, was eine solche Anerkennung im Blick auf die Ämterfrage oder die Möglichkeit eucharistischer Teilhabe bedeutet.¹⁴ Wenn

¹¹ Dissent ist die Frage nach der Voraussetzung und Konsequenz einer Taufanerkennung im Rahmen der jeweiligen Ekklesiologie. Wechselseitige Taufanerkennung führt zwar nicht unmittelbar zur Einheit der Kirche, ist aber eine notwendige Voraussetzung. Thönissen, Taufanerkennung 337 ff skizziert unterschiedliche Modelle römisch-katholischer Anerkennungspraxis, u. a. (vgl. 341 f) das taufekklesiologische Modell des Vaticanum II einer gestuften Zugehörigkeit zur Kirche Christi (LG 8, UR 22). Die Taufe »führt (...) in die Gemeinschaft mit Christus hinein« (a. a. O. 342), sie verweist »auf die Fülle des Lebens in Christus« (a. a. O.), aber erst »im Sakrament und in der Feier der Eucharistie wird diese Gemeinschaft mit Christus vollends wirksam und sichtbar. Dies setzt aber voraus, dass das Bekenntnis des Glaubens ebenso vorhanden ist wie die Eingliederung in die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und den Bischöfen« (a. a. O.). Vgl. Kasper, Ekklesiologie 597 ff.

¹² So auch die Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1982 zu »Taufe, Eucharistie und Amt«, engl. »Baptism, Eucharist and Ministry« (BEM), die sog. »Lima-Erklärung« von 1982: »Therefore, our one baptism into Christ constitutes a call to the churches to overcome their divisions and visibly manifest their fellowship« (BEM-B 6).

¹³ WA 34/1,276,7.

¹⁴ Raiser, Taufe 6: »Wenn die Anerkennung der einen Taufe in der Tat (...) [eine] »ekklesiologische Grundaussage« darstellt und damit konstitutiv ist für das Kirchesein von Kirchen, dann folgt daraus, dass zwischen diesen Gemeinschaften eine »sakramentale Konionia« besteht, die in der Gabe der Taufe wurzelt und allen ökumenischen Vereinbarungen, Konvergenzen und Konsensen voraus liegt. Das in der Taufe begründete »Band der Einheit« kann von den Kirchen nur anerkannt (oder verleugnet) werden, aber sie stellen

sie sich umgekehrt noch nicht zu wechselseitiger Anerkennung der Taufe imstande sehen, so verpflichtet sie dies zum ökumenischen Diskurs über Theologie und Praxis der Taufe – um der in Gott gründenden Einheit der Kirche willen.

Der taufekklesiologische Dialog wird seit einigen Jahren verstärkt geführt.¹⁵ Gleichzeitig kommt es durch die mit der Globalisierung einher gehenden Pluralisierung der kirchlichen (und religiösen) Landschaft, bei uns und weltweit, an dieser Stelle zu neuen Herausforderungen. In Deutschland entstehen seit einigen Jahrzehnten Kirchen und Gemeinden, deren Mitglieder aus politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Gründen ihre Heimat verlassen mussten, sog. »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft« (GaSHs). Bei manchen handelt es sich um »church plantings« oder Neugründungen um und durch eine charismatische Führungsperson. Diese Gemeinden lassen sich oft nicht ohne weiteres in unserem konfessionellen Bezugsrahmen verorten oder in hiesige ekklesiale Strukturen wie auch in tradierte tauftheologische Kategorien einordnen. Diese ekklesiale Pluralisierung fordert die etablierten Kirchen heraus, ihr Verständnis von Kirche und Gemeinde neu zu reflektieren. Die Taufe ist im Blick auf diese oft charismatisch bzw. pentekostal geprägten Gemeinden anderer Sprache und Herkunft aus Asien oder Afrika ein zentrales Thema, zumal deren Theologie und Glaubenspraxis neue Fragen oder auch alte Fragen neu aufwirft. Die Debatte ist heute interkulturell erweitert zu führen.¹⁶

es nicht her.« In gleicher Diktion: Neuner, Taufe 36, der zunächst (unter Bezug auf Walter Kasper) feststellt, »dass die bleibenden Differenzen im Kirchenverständnis auch auf die Lehre von der Taufe zurückwirken«, jedoch darauf verweist, »es wäre widersprüchlich, die Taufe anzuerkennen, ohne gleichzeitig auch die Gemeinschaften, in die hinein die Initiation erfolgt, als Verwirklichungen des Leibes Christi zu verstehen«. Hein 41: »Was geglaubt wird, muss auch Gestalt gewinnen. Es geht um die ekklesiologische Wirklichkeit des Leibes Christi in dieser Welt!« Haudel 118 f spricht von einer »grundlegende(n) Relevanz für ein wachsendes gemeinsames Verständnis von Kirche«. Ökumenisch ist unstrittig, dass eine Taufanerkennung ekklesiale Relevanz besitzt, die Differenz zeigt sich darin, ob die Kirche von der Taufe oder die Taufe von der Kirche her betrachtet wird – vgl. Kasper, Ekklesiologie 597.599: »Die Taufe kann nicht isoliert betrachtet werden. Sie steht im Zusammenhang der übrigen Initiationssakramente Firmung bzw. Chrisamsalbung und Eucharistie (...). Es geht sowohl um das sakramentale Taufverständnis wie um das sakramentale Kirchenverständnis.« M.a.W.: In der Taufekklesiologie treten die unterschiedlichen ekklesiologischen Profile zutage.

¹⁵ Zahlreiche ökumenische Dialoge zur Taufe sind in DWÜ I-IV dokumentiert.

¹⁶ Vgl. hierzu: Benjamin Simon, Afrikanische Kirchen in Deutschland; Bianca Dümling, Migrationskirchen in Deutschland.

In den vergangenen Jahrzehnten ist der ökumenische Dialog beim Thema ›Taufe‹ weiter vorangekommen als in anderen Fragen. Über Folgendes besteht ein weitreichender Konsens:

1. Die Taufe beruht auf der persönlichen Einsetzung durch Jesus Christus.¹⁷
2. Sie wird mit trinitarischer Formel und Wasser vollzogen.
3. Die Taufe ist einmalig und unwiederholbar.¹⁸
4. Taufe und Kirchenzugehörigkeit sind nicht voneinander zu trennen.¹⁹

Die offenen Fragen beginnen bei den Konkretionen jenes Grundkonsenses der Einmaligkeit der Taufe und ihrer fundamentalen Bedeutung für Kirche und christliche Existenz: beim Kirchenverständnis, dem Sakramentsverständnis, der rechten Taufpraxis²⁰ sowie – und vor allem darum soll es im Folgenden gehen – beim Verhältnis von Taufe und Glaube²¹ sowie im Blick auf die Pneumatologie (Wassertaufe – Geisttaufe).

¹⁷ Dies ist als theologische, nicht als historische Aussage zu verstehen (vgl. Kapitel 2.7.1 zu Mt 28).

¹⁸ Vgl. Boomgarden 116, mit Verweis auf Pannenberg, Systematische Theologie III, 268; im Übrigen auch eine fundamentale Überzeugung der sog. ›täuferischen Kirchen‹. Die strittige Frage lautet: Ist eine Säuglingstaufe (eine Taufe ohne persönliches Glaubensbekenntnis der getauften Person) eine Taufe? Bezüglich ihrer Einmaligkeit kann jedoch nur von einem weitreichenden Konsens gesprochen werden (vgl. Kap. 7.1).

¹⁹ Christliche Initiation ist verbunden mit einer Eingliederung in die ›una sancta catholica et apostolica ecclesia‹ sowie der Zugehörigkeit zur einer ›Kirchenorganisation‹ (Kirchengliedschaft/-mitgliedschaft). Strittig ist, ob der Täufling durch die Taufe Glied am Leib Christi wird (und zugleich Mitglied einer *ecclesia particularis*) oder (so im Baptismus) ob die Gliedschaft (bereits) durch den Glauben besteht und die nachfolgende Taufe dann in die *ecclesia particularis* inkorporiert (vgl. die Ausführungen in den Kapiteln 1.1–1.6 sowie die Überlegungen bezüglich differenzierender Zuordnungen v. a. in Kapitel 6.1, These 5.2). Das bedeutet zugleich: Eine Taufe führt aus taufekklesiologischer Sicht stets zu einer Form von Kirchenmitgliedschaft.

²⁰ Die Fragen, wer (nur persönlich Glaubende oder auch zu einem eigenen Bekenntnisakt noch unfähige Kinder/Säuglinge?) und wie (nur durch Immersion oder auch durch Affusion bzw. Aspersion) zu taufen sei?

²¹ Die konstitutive Bedeutung von Taufe bzw. Glaube untersucht Damian Brot unter der Überschrift ›Wer ist ein Christ – der Gläubige oder der Getaufte?‹ (a. a. O. 171 ff).

0.2 Zum Gegenstand der Dissertation

Jener eingangs erwähnte, weit verbreitete populäre Irrtum wie auch die beschriebenen gegenwärtigen ökumenischen Herausforderungen um Theologie und Praxis der Taufe haben das Thema dieser Dissertation angeregt. In ihr werde ich erreichte Konvergenzen und bestehende Differenzen aufzeigen, deren biblische, theologische und theologiegeschichtliche Hintergründe eruieren, die Themen anhand der im Folgenden genannten Quellentexte systematisch-theologisch reflektieren, inklusive ihrer Relevanz für die Glaubenspraxis, und besonders die ökumenischen Aspekte der Thematik beleuchten, um mögliche Annäherungen in Verständnis und Praxis der Taufe zu erheben.

Diese Arbeit nimmt nur den innerprotestantischen Taufdialog in den Blick, da sie im Umfang kalkulierbar und hinsichtlich des Gegenstands überschaubar bleiben soll. Dies ist auch inhaltlich begründet, da der heutige ökumenische Diskurs um diese Fragen wesentlich auf die innerreformatorischen Differenzen des 16. Jahrhunderts um Taufe und Pneumatologie rekurriert, die in einem eigenen Hauptkapitel bearbeitet werden.

Zwei Fragestellungen durchziehen den Text als Leitmotive:

1. Warum wurde im 16. Jahrhundert die Praxis der Säuglingstaufe von den reformatorischen Täufern infrage gestellt, obwohl sie über ein Jahrtausend hin unwidersprochen geübt und zuvor (in der Alten Kirche) wenn, dann jedenfalls nicht wie nun mit dem fehlenden Glauben des Kindes kritisiert worden war?
2. Basieren die (nicht nur) innerprotestantischen Taufkontroversen um Säuglings- oder Gläubigen-, bzw. Geist- und Wassertaufe auf fundamentaltheologischen Differenzen – und sind sie damit kirchentrennend – oder liegen ihnen unterschiedliche anthropologische und hermeneutische Vorannahmen zugrunde, was die bestehenden Differenzen in einem anderen Licht erscheinen ließe und die Möglichkeit eines differenzierten Konsenses zumindest nicht ausschliesse?

Dies schließt weder aus, dass sich an einzelnen Punkten der Blick über diese Fragen und Themen hinaus richten wird, noch dass sich die verhandelten Fragen auch in anderen konfessionellen Kontexten stellen und damit für die ganze Ökumene relevant sein können. Am Titel der Arbeit wird deutlich: Sie beansprucht nicht, sämtlichen tauftheologischen Fragen nachzugehen, zudem beschränkt sie sich auf relevante Texte der jüngeren Vergangenheit, vorwiegend aus dem euro-

päischen Zusammenhang. Bei der Analyse dieser Quellentexte soll auch geklärt werden: Beruhen die Unterschiede auf theologischen Grunddifferenzen, oder lassen sie sich als in ihrer Pluralität legitime, unterschiedliche Sprachgestalten desselben Glaubens-Gegenstands beschreiben, die »dieselbe res vor Augen«²² haben und darum nicht im Grund des Glaubens trennen? Dies wäre eine Voraussetzung, ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen bzw. Kirchengemeinschaft zu erklären.

0.3 Zur Auswahl der Quellentexte

Diese Arbeit bezieht sich auf folgende Quellentexte, aufgeführt in chronologischer Folge:

1. »Documento sul »Reciproco riconoscimento« fra chiese battiste metodiste valdesi in Italia« (Documento sul battesimo), 1990²³
2. »Word and spirit, church and world – Pentecostal-reformed dialogue«, 1996–2000²⁴, sowie dessen Fortsetzung »Experience in Christian Faith and Life: Worship, Discipleship, Discernment, Community and Justice«, 2002–2007²⁵
3. »Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche« – Schlussbericht des Dialogs zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zur Lehre und Praxis der Taufe, 2005²⁶

²² Herms, Žak (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens, XIV.

²³ Online-Ressource unter www.ucebi.it/pdf/documenti/bmv_documento_reciproco_riconoscimento.pdf (Download vom 19.08.2011), sowie die englische Übersetzung »Document on Mutual Recognition«.

²⁴ Dokumentiert unter www.warc.ch/dt/erl1/20.html (Download vom 20.07.2012). Der englische Text »Word and Spirit.« ist inzwischen (10.10.2014) zu finden unter http://ecumenism.net/archive/docu/2000_pent_warc_word_spirit_church_world.pdf. Die deutsche Übersetzung »Wort und Geist, Kirche und Welt« ist dokumentiert in DWÜ III,183–210. Dieser weltweite Dialog (Ähnliches gilt für Nr. 5) wurde in die Arbeit aufgenommen, da ihm im wesentlichen europäische Diskurse zugrunde liegen.

²⁵ Ergebnisse des zweiten Dialogs in der Veröffentlichung der World Communion of Reformed Church, Vol. 63 (1), Geneva, March 2013, unter dem Titel: Report of the Reformed – Pentecostal Dialogue »Experience in Christian Faith and Life: Worship, Discipleship, Discernment, Community and Justice« (Abkürzung, analog zum ersten Dialogtext, mit »R-P II«, danach Abschnitt, Seite). Nach Abschluss der jeweils mehrtägigen Treffen erarbeitete ein Drafting-committee von 2008 bis 2011 den vorliegenden Text (vgl. R-P II,18–20,5f).

²⁶ LT 9, 30–51.

4. ›Voneinander lernen – miteinander glauben‹. Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)²⁷, 2009
5. Erklärung ›Beschlussfassung zum Erbe der lutherischen Verfolgung von Täuferinnen und Täufern‹²⁸ – Beschluss der Vollversammlung des LWB in Stuttgart, 2010, sowie das zugrunde liegende Dokument ›Healing Memories: Reconciling in Christ‹, Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission²⁹
6. ›Equmeniakyrkan‹ – Teologisk grund för Equmeniakyrkan; Stadgar för Equmeniakyrkan³⁰, 2012/2013

Mit der Auswahl dieser Texte ist keine Vollständigkeit intendiert. Eine Auswertung *aller* relevanten tauftheologischen Texte der vergangenen Jahrzehnte, ihrer Hintergründe und Bezüge wäre ein aussichtsloses Unterfangen.³¹ Die dieser Arbeit zugrunde liegenden Quellentexte beziehen sich allesamt auf innerprotestantische Dialoge der jüngeren Vergangenheit,³² sind bis auf zwei in Europa verortet und von aktueller ekklesiologischer und ökumenischer Relevanz. In diesen Texten erschließen sich gleichwohl wesentliche innerprotestantische Diskurshorizonte um Taufe, Glaube und Geist.

²⁷ Online-Ressource unter [http://www.bayern-evangelisch.de/www/img/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.bayern-evangelisch.de/www/img/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf) (Download vom 22.08.2011).

²⁸ TVELKD 163,51. Online-Ressource unter http://www.lwb-vollversammlung.org/uploads/media/Mennonite_Statement-DE.pdf (Download vom 18.07.2012).

²⁹ Published by: The Lutheran World Federation, Geneva, Switzerland and Mennonite World Conference, Strasbourg, France, 2010.

³⁰ Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen Metodistkyrkan i Sverige, Svenska Baptistsamfundet und Svenska Missionskyrkan – Referenztexte: ›Teologisk grund för Equmeniakyrkan‹ (<http://www.equmeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2012/06/Teologisk-grund-för-Equmeniakyrkan.pdf>); ›Stadgar för Equmeniakyrkan‹ (<http://www.equmeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2012/10/Equmeniakyrkans-stadgar.pdf>) – Downloads vom 05.11.2013.

³¹ Man nehme DWÜ I – IV in Augenschein, und dort sind nur die bilateralen Dialogergebnisse aufgeführt. Bei Geldbach, Taufe, eine Darstellung bilateraler Dialoge zur Taufe (90 ff), Dialogergebnisse und Vereinbarungen (150 ff) sowie eine kurze Einführung in die Spezifika konfessioneller Tauftheologien.

³² Hier ist die ›Lima-Erklärung‹ von 1982, die alle Quellentexte rückblickend (direkt oder indirekt) rezipieren, ein terminus post quem (vgl. Kapitel 1.0.1).

0.4 Hermeneutische Grundlagen

Für eine ökumenische Konsens- bzw. Differenzhermeneutik geht es aus protestantischer Sicht nicht um eine Einheit der Aussagegestalt von Lehre und Bekenntnis, vielmehr strebt sie Übereinstimmung im Grund des Glaubens an. Ziel ist eine Konvergenz im *Verständnis des Evangeliums*³³ als zureichender Basis für die Einheit der Kirche.

Die dem zugrunde liegende Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche setzt voraus: aus protestantischer Sicht kann und darf es unterschiedliche Ausdrucksformen des einen Evangelium geben, die solange nicht trennen, als die unterschiedlichen Lehr- und Bekenntnisgestalten im Grund der Kirche – das im dreieinigen Gott gründende Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und seine soteriologische Zueignung in der Rechtfertigung des Gottlosen *sola gratia et fide* – konvergieren: dass sie also ein und dasselbe Evangelium zur Sprache zu bringen.

Diese Arbeit will untersuchen, ob die genannten innerprotestantischen Dialogdokumente hinsichtlich ihrer Verhältnisbestimmungen von ›Taufe, Glaube und Heiligem Geist‹ eine solche Konvergenz im Verständnis des Evangeliums als dem Grund der Kirche und Voraussetzung von Kirchengemeinschaft theologisch begründet ausdrücken.

Eine solche Untersuchung kann dabei nicht von einem neutralen Standpunkt aus geschehen, unter Absehen von der eigenen Person und ihrer theologischen Orientierung. Es wäre unehrlich und hermeneutisch unsinnig, dies zu suggerieren. Auch eine wissenschaftlich-theologische Qualifikationsarbeit ist positionell. Die Arbeit will jedoch über das Positionelle kritisch und

³³ Zentralbegriff der Konvergenzhermeneutik der Leuenberger Konkordie (LK 1.6. u. ö.). Zwischen Kirchen sind Unterschiede in der Aussage-Gestalt möglich, etwa in Form unterschiedlicher, in Geltung bleibender Bekenntnisse, die jedoch im ›Verständnis des Evangeliums‹ als grundlegendem bekenntnishermeutischen Prinzip der GEKE konvergieren müssen. Vgl. Nüssel, Konsens 454, die ausgehend von der »Selbstunterscheidung zwischen dem Glauben und der Selbstbezeugung Gottes« sowie der »Unterscheidung zwischen dem durch die Verkündigung des Evangeliums gewirkten Glauben und der theologischen Lehre« folgert: »Darum wird ökumenischer Konsens evangelisch da möglich, wo es gelingt, solche Selbstunterscheidung gemeinsam als im Grund des Glaubens ermöglicht und begründet auszulegen.« Die LK entwickelte hierfür das Modell der Kirchengemeinschaft von (und hierin besteht das Neue) *bekennnisverschiedenen* Kirchen.

selbstkritisch hinaus fragen und so dem ökumenischen Anliegen wechselseitigen Verstehens dienen, ggf. auch dem Verstehen bleibender Differenzen.³⁴

0.5 Zum methodischen Vorgehen

Weniger die biblisch-theologische Grundlegung, umso mehr jedoch die umfangreichen theologiegeschichtlichen Darlegungen werden vermutlich die Frage auslösen, wozu diese nötig sind bzw. ob ein solches Werk überhaupt systematisch-theologischer Natur ist oder nicht eher in der Kirchen- und Theologiegeschichte beheimatet sein müsste?

Tauftheologische Diskurse werden nicht akontextuell und geschichtslos geführt. Die unterschiedlichen Verständnisse der Taufe rekurrieren auf die Schrift, haben Entwicklungen durchlaufen und sind in kirchen- wie theologiegeschichtlich bedeutenden Texten und Bekenntnissen geronnen. In der theologiegeschichtlichen Dimension als Horizont der aktuellen Diskurse finden sich häufig wesentliche inhaltliche Leitlinien vorgezeichnet. Sie ist somit auch als Substrat für eine kritische Sicht auf gegenwärtige Debatten und Positionierungen unverzichtbar. Heutige Diskurse wären ohne diese Dimension völlig unverständlich. Auch lässt sich nur so die im ökumenischen Dialog um die Taufe fundamentale Frage um die den Differenzen voraus liegenden theologischen und philosophischen Grundannahmen mit der Aussicht auf eine Antwort angehen. Die Quellentexte können nur vor diesem Hintergrund angemessen interpretiert werden.

Ein historischer Zugang öffnet den Blick für die Vielfalt in Theologie und Praxis der Taufe, für unterschiedliche Verständnisse des Glaubens, der Pneumatologie und deren Hintergründe. Er sensibilisiert für eine Differenzierung zwischen zeit- und kontextbedingten Auffassungen, eintretenden Veränderungen (und ihren Ursachen), sowie grundlegenden An- und Einsichten.

Inhaltliche und methodische Selbstbegrenzungen sind angesichts der fortgeschrittenen Ausdifferenzierung der theologischen Fachwissenschaften un-

³⁴ Potentielles Missverstehen kann so minimiert, aber nicht ausgeschlossen werden. Auch diese Arbeit ist davor nicht gefeit, wie überhaupt das Verstehen-Wollen stets vom Missverstehen als Schatten begleitet wird. Sie möge daher (gerade in ihren kritischsten Passagen) als Angebot zum Gespräch verstanden werden, nicht als Versuch, andere Überzeugungen theologisch zu delegitimieren. Verstehen-Wollen setzt bleibende Lernbereitschaft voraus: In dieser Hinsicht versteht sich diese Arbeit als unabgeschlossen.

umgänglich: Der Abschnitt über die Taufe im NT bietet ebenso wenig eine umfassende, alle Textdimensionen ausleuchtende *Exegese*³⁵ wie die theologiegeschichtlichen Darstellungen alle zugänglichen Quellen auswerten können. Der Diskurs mit gegenwärtigen theologischen Konzeptionen der Gläubigentaufe erfolgt vornehmlich im Blick auf den Baptismus. Diesen Anliegen sind Inhalt und Abfolge der einzelnen Kapitel geschuldet:

Am Anfang (Kap. 1) steht die Darlegung und Analyse der zugrunde gelegten *Quellentexte*.

Die verschiedenen protestantischen Kirchen berufen sich, neben ihrer spezifischen konfessionellen Tradition, allesamt auf die *Heilige Schrift*, rezipieren diese jedoch mit einem differenzierten hermeneutischen Instrumentarium und kommen so zu sehr unterschiedlichen Einsichten.

Die *biblisch-theologische Grundlegung* (Kap. 2) wird tauftheologische Traditionen des NT in den Blick nehmen und konfessionelle Argumentationsschemata be- und hinterfragen.

Das NT ist dabei nicht Ausgangs-, sondern grundlegender Reflexions- und Bezugspunkt von Texten und Thematik.³⁶

Zu keiner Zeit hat sich tauftheologisch mehr entwickelt als in der *Alten Kirche*. Ohne die Kenntnis von Grundzügen dieser Veränderungen lässt sich im Blick auf unser Thema die weitere Geschichte und die Gegenwart nicht verstehen. Auch die Theologie des *Mittel-*, vor allem des *Spätmittelalters*, die sich damals anbahnenden Entwicklungen, sind von fundamentaler Bedeu-

³⁵ In Kapitel 2 geht es lediglich um eine ›biblisch-theologischen Grundlegung‹, die inhaltlich differenzierende exegetische Linien aufzeigen und auf die aus ihnen entwickelten theologischen Aussagen hinweisen will. Historische, exegetische und dogmatische Perspektiven stehen also zuweilen nebeneinander. Die Absicht kann nicht sein, alle exegetischen Details einzubeziehen – das wäre in diesem textlich begrenzten Umfang aussichtslos –, sondern die Grundlinien und Perspektiven richtig zu ziehen. Ähnliches gilt für die folgenden Abschnitte. Eine inhaltlich umfassende Darstellung ist weder möglich noch beabsichtigt.

³⁶ Zur Methodik Ratschow 149: Wir versuchen nicht, »Exegese zu treiben. Wir setzen die exegetische Arbeit voraus (...). Wir bieten aber auch nicht das, was man biblische Theologie nennt. Wir machen also nicht den Versuch, eine neutestamentliche Tauflehre, wenn es die überhaupt geben kann, zu erstellen.« Letzteres ist allein deshalb schon zutreffend, weil es diese im NT nur im bzw. als Plural gibt.

tung für die tauftheologische »Achsenzeit«³⁷ hinsichtlich des innerprotestantischen Diskurses: die normative Valenz der Entwicklungen in den *reformatorischen Bewegungen und Kirchen*, im Wesentlichen zwischen 1520 und 1560, mit ihren Hintergründen und Konsequenzen, bis heute. Dem widmen sich Kap. 3 und 4.

Ähnlich wie im Blick auf das NT wird es auch bei den tauftheologischen Schriften der Reformation um die Frage gehen, inwiefern sich zeitbedingte Ansichten und heutiges Verstehen entsprechen oder unterscheiden. Die Versuchung, heutige Auffassungen zurück- und in die verbindlichen Texte (Schrift und Bekenntnis) hinein zu projizieren, verständlich als das allzumenschliche Bedürfnis, inhaltlich auf sicherem Boden zu stehen, ist aus wissenschaftlicher Perspektive zurückzuweisen.

In der Neuzeit ändert sich der Zugang: Eine historisch-genetische Darstellung der Entwicklung der Tauftheologie auch nur eines der folgenden Jahrhunderte wäre so umfassend, dass hierfür eine eigene Dissertationsschrift kaum ausreichen würde.

Stattdessen sollen in Kap. 5 die neuzeitlichen taufekklesiologischen und anthropologischen Paradigmenwechsel in ihrer aktuellen Relevanz, beispielhaft, hinsichtlich wesentlicher differenter Aspekte unserer Thematik entfaltet werden: Der Wandel des Menschenbildes wird im Spiegel der Tauftheologie dargestellt anhand der Veränderungen in der theologischen Anthropologie (*Sünden- und Glaubensverständnis* – Kap. 5.1 + 5.2) sowie in den religionsphilosophischen Fragen um Epistemologie, *Hermeneutik* und Zeichenbegriff (Kap. 5.3), um deren Konsequenzen für den heutigen Dialog zu den tauftheologischen Grundfragen darzulegen.

Eine *zusammenfassende Erörterung* (Kap. 6) wird die Ergebnisse dieser Untersuchung theologisch reflektieren, Thesen formulieren und sie in Kap. 7 *abschließend* auf die gegenwärtigen ökumenischen Diskurse zurückbeziehen. Am Ende jedes der Kapitel fasst ein kurzer Abschnitt wesentliche Ergebnisse zusammen (als Fragen oder Prosa), auf die Kernthematik um Taufe, Glaube und Geist fokussiert.

³⁷ Zum Begriff: Jaspers, *Geschichte* 19 ff. Ich rezipiere diesen Begriff, da ich ihn im Sinne der Bedeutung grundlegend-entscheidender Weichenstellungen (innerreformatorisch, hinsichtlich der Tauffrage) für adäquat halte – eingedenk der Tatsachen, dass ihm die heutige Geschichtswissenschaft kritisch gegenüber steht und dass es vor- bzw. früh- und spätreformatorische Bewegungen außerhalb dieses Zeitraums gab.

Diese Arbeit bekam während ihres Entstehens ein Pendant. Dagmar Hellers »Baptized into Christ« geht im Blick auf den neueren ökumenischen Diskurs zur Taufe methodisch ähnlich vor.³⁸ Die Unterschiede zwischen den Arbeiten liegen im Diskurshorizont.³⁹ Außerdem geht es mir, über eine deskriptive Darstellung hinaus, vor allem darum, theologische, (religions)philosophische sowie geistes- und sozialgeschichtliche Grundlagen und Bedingungen zu eruieren, aus denen sich die unterschiedlichen Verständnisse des Glaubens, des Geistes, sowie von Theologie und Praxis der Taufe entwickelten, um deren ekklesiologische und ökumenische Konsequenzen zu erörtern.

0.6 Zur Terminologie

Wovon soll wie gesprochen werden? – Von der *Kinder-* im Unterschied zur *Erwachsenentaufe*? Dies ist die wohl üblichste Beschreibung der Thematik. Oder von der *Säuglings-* im Gegenüber zur *Gläubigentaufe*? Oder *Unmündigen-* versus *Mündigentaufe*? Jeder dieser Begriffe hat seine Kontexte, in denen er verwendet wird, jede Bezeichnung hat ihr Prä und ihr Problem. Zu einigen werde ich im Laufe der Arbeit näher Stellung nehmen, auch zur *Geisttaufe*, und verzichte deshalb hier darauf.

Ich werde im Grundsatz von *Säuglings- und Gläubigentaufe* sprechen und schließe mich darin Wolfram Kerner an, der zugunsten des Begriffs *Gläubigentaufe* anführt, dass er »von den Baptistenkirchen selbst gebraucht wird«⁴⁰. Zudem sind die Begriffe *Kinder-* wie auch *Erwachsenentaufe* unscharf, weil (etwa in den USA) »Baptisten selbstverständlich auch Kinder taufen, wenn diese den Wunsch äußern getauft zu werden und im Rahmen eines Taufvorbereitungsunterrichts oder im Anschluß daran ihren Glauben an Jesus Christus bekennen«. Es geht dabei um größere Kinder, etwa ab dem Schulalter.⁴¹

³⁸ Parallelen bestehen etwa darin, dass sie, nach einer Darstellung der unterschiedlichen Positionen, einen theologiegeschichtlichen Überblick entwirft, die aktuellen Diskurse und tauftheologischen Kontroversthemata in den Blick nimmt, um Entwicklungen hin zu einer wechselseitigen Taufanerkennung zu skizzieren.

³⁹ Dieser ist beim Ökumenischen Rat der Kirchen natürlich konfessionell multilateral und global, bei mir innerprotestantisch und im wesentlichen europäisch.

⁴⁰ Kerner, *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe* 10 (auch das folgende Zitat). Ähnlich Beasley-Murray, *Taufe* 413: »Der (...) Gegensatz zur Kindertaufe (ist) nicht die Erwachsenentaufe, sondern die Taufe der Glaubenden.«

⁴¹ Säuglingstauende Kirchen taufen nicht nur Kinder, sondern im Grundsatz Menschen jeden Alters, während täuferische Gemeinden kleine, noch nicht »entscheidungsfähige« Kinder nicht taufen.

Als *Säuglingstaufe* bezeichne ich die Taufe von Kindern im ersten Lebensjahr, subsumiere, entwicklungspsychologisch nicht ganz korrekt, hierunter aber auch noch das Kleinkindalter, also etwa bis zum dritten Lebensjahr. Als *Gläubigentaufe* bezeichne ich die Taufe eines Menschen, der zu einem eigenen Bekenntnis des Glaubens imstande ist – auch wenn dies evtl. in einer sehr einfachen Form geschieht.⁴² Hierbei kann es sich also auch um Kinder handeln, etwa ab dem Grundschulalter oder kurz davor – auch darum ist der Begriff der *Kindertaufe* unpräzise. Zuweilen wird dennoch von der *Kinder-* oder der *Erwachsenentaufe* die Rede sein, bei Zitaten ohnehin, aber auch dann, wenn dies dem betreffenden Diskurszusammenhang entspricht. Die Reformatoren (auch die reformatorischen Täufer) sprechen stets von der *Kindertaufe*, meinen damit aber die ihnen vertraute Praxis der Taufe neugeborener Säuglinge. Hier kommt daher diesem Begriff, so ich ihn verwende, im Grundsatz dieselbe Bedeutung zu wie dem der *Säuglingstaufe*. Sollte ich damit im Einzelfall (auch) größere Kinder meinen, werde ich dies benennen.

Theologisch zentral wird bei alledem die Frage sein: Handelt es sich hierbei um unterschiedliche Formen derselben *einen* Taufe oder um unterschiedliche Taufen?⁴³

⁴² Auf die mit dieser Bestimmung zusammenhängenden theologischen, anthropologischen und entwicklungspsychologischen Aspekte, offenen Fragen und Probleme gehe ich im Laufe der Arbeit ein.

⁴³ Vgl. Raiser, Taufe 4.

1 Die Quellentexte

1.0 Einleitung

1.0.1 Zur Vorgeschichte der Texte: Die Lima-Erklärung

Neben der Leuenberger Konkordie und den Leuenberger Texten 2 und 9, die sich dem innerprotestantischen Taufdiskurs widmen, ragt ein Text heraus, nicht allein hinsichtlich der tauftheologischen Vorgeschichte der Quellentexte, sondern als Kompendium wesentlicher Erträge der ökumenischen Diskurse des 20. Jahrhunderts: Die Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen aus dem Jahr 1982, im Deutschen in der Regel kurz *Lima-Erklärung* genannt, nach dem Ort ihrer Verabschiedung und meist (so auch hier) zitiert nach der Abkürzung ihrer englischen Bezeichnung *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM).¹

Hinsichtlich der ökumenischen Rezeption von BEM ist dessen Charakter als Konvergenzdokument (»theological convergence«)² entscheidend. BEM geht nach der Methode des *differenzierten Konsenses* vor, markiert also auch verbleibende Differenzen, damit Kirchen sich gemeinsam zu einer theologischen Frage äußern können, bevor sie einen vollständigen Konsens erreicht haben.

Von den fünf Abschnitten über die Taufe gehe ich auf den dritten und den Beginn des vierten näher ein: Nach den beiden einleitenden Teilen über die Ein-

¹ Zitiert nach der englischen Ausgabe <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text> (Download vom 30.10.2013). Der Taufteil in der Form BEM-B (-B = Erklärung zur Taufe) + Nummer des Abschnitts. Zitate aus der Übersetzung ins Deutsche aus DWÜ I,545 ff. Zur ökumenegeschichtlichen Einordnung von BEM vgl. Frieling 219 ff.

² Vgl. BEM, Vorwort.

setzung und die Bedeutung der Taufe,³ widmet sich Abschnitt 3 einem zentralen tauftheologischen Kontroversthemata, Taufe und Glaube, bevor die Abschnitte 4 und 5 Fragen der Taufpraxis sowie der Taufliturgie behandeln.

Die in Abschnitt 2 der Taufklärung, auf der Basis des ntl. Zeugnisses herausgearbeiteten gemeinsamen tauftheologischen Grundlagen⁴, werden in 3. auf das ökumenisch differente Verhältnis von Taufe und Glaube bezogen. Die Verhältnisbestimmung, »Baptism is both God's gift and our human response to that gift«⁵, sie ist nicht nur Akt, sondern auch lebenslanger Prozess,⁶ sowie die sich aus Taufe und Glaube ergebende gemeinsame Weltverantwortung (BEM-B 10), sind bis heute zentrale Aspekte des tauftheologischen Diskurses. Hierin manifestieren sich jedoch auch kontroverse Positionen: Was ist mit »both« gemeint, wie also verhalten sich Gottes Gabe und menschliche Antwort zueinander? Inwiefern sind Taufe und Glaube als Akte und zugleich prozesshaft-initiatorisch zu bestimmen? Welche Rolle spielt der Mensch im christlichen Initiationsgeschehen?

Diese Fragen sind in BEM nur angestoßen. Sie stellen sich zuvorderst im Zusammenhang der Bestimmung des Verhältnisses von Säuglings- und Gläubigentaufe (BEM-B 11–13). Die hierzu formulierten Leitthemen – differenzierte Taufpraxis (BEM-B 11); Taufe – Glaube – Kirche (BEM-B 12); Unwiederholbarkeit (BEM-B 13) – markieren samt ihren Inhalten bis heute zentrale Aspekte des ökumenischen Gesprächs um die Taufe.

Die der 10. Vollversammlung des ÖRK 2013 in Busan vorgelegte Kirchen-Studie differenziert anstelle des »both« aus BEM-B 8 zwischen einem *instrumentalen* und einem *expressiven* Verständnis der Taufe, korreliert dies zu den Termini *Sakrament* bzw. *Anordnung*, um zu fragen: »Könnte es sich also bei diesem Unter-

³ Hier stehen die biblischen Bezüge im Vordergrund; die in diesem Zusammenhang in BEM erörterten Fragen werden in dieser Arbeit im Rahmen der »biblisch-theologischen Grundlegung« (Kap. 2) verhandelt.

⁴ Es sind dies »Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi« (BEM-B 3), »Bekehrung, Vergebung, Waschung« (BEM-B 4), »die Gabe des Geistes« (BEM-B 5), »Eingliederung in den Leib Christi« (BEM-B 6) sowie »die Zeichen des Gottesreichs« (BEM-B 7). Das Problem hinter diesen ökumenisch grundlegenden gemeinsamen tauftheologischen Bestimmungen besteht darin, dass sie in den verschiedenen Kirchen unterschiedlich verstanden werden – Bsp.: Wodurch erhält man Anteil an Tod und Auferstehung Christi? Oder: Worin vollzieht sich die Eingliederung in den Leib Christi? – In der Taufe? Durch den Glauben?

⁵ BEM-B8 – (dt.): »Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe.«

⁶ Vgl. BEM-B 9.

schied eher um die Betonung verschiedener Aspekte handeln als um einen Meinungsunterschied in der eigentlichen Lehre?⁷ Die Frage ist jedoch, ob es hierbei (lediglich) um »verschiedene Aspekte« oder doch um unterschiedliche Ansatzpunkte geht. Entscheidend wird sein, ob es gelingt, den instrumentalen und effektiven Charakter der Taufe ökumenisch konvergent zu bestimmen.

Die in BEM-B getroffenen Bestimmungen der Gläubigen- und der Säuglingstaufe als unterschiedliche und gleichberechtigte Formen der einen christlichen Taufe⁸ bildet für den gegenwärtigen ökumenischen Diskurs das anzustrebende Ziel, ist jedoch bis heute nicht Konsens.⁹ Auch ist zu fragen, ob man die Differenz zwischen diesen beiden Formen als Unterschiede in der »Baptismal Practice«¹⁰, also der Tauf*praxis*, beschreiben kann? Diese Unterschiede haben sich historisch entwickelt, es ist jedoch nicht möglich, sie deshalb (»therefore«) als »legitimate differences«¹¹ zu bestimmen, da ansonsten kirchliche Tradition gegen die stets notwendige Kritik immunisiert würde. Die Legitimität (tauf)theologischer und -praktischer Differenz hängt an ihrer Evangeliumsgemäßheit, nicht an ihrer Faktizität. Dieser kommt nicht aus sich heraus theologische Normativität zu.¹² Ein historisch-deskrip-

⁷ Faith and Order Commission, *Die Kirche* 44, S.73 (ich zitiere aus der deutschen Übersetzung).

⁸ Vgl. BEM-B 12. Vgl. hierzu Geldbach, Lima 187.

⁹ Vgl. die Darstellung der ökumenischen Reaktionen auf BEM bei Oeldemann 199 ff, v. a. seinen Hinweis auf die entsprechende Veröffentlichung des ÖRK in Anm. 10, S. 199. Vgl. hierzu die von Heller, Lima, beschriebene Herausforderung, Themen und Inhalte von BEM in den ökumenischen Diskurs mit der Pfingstbewegung und Afrikanischen Unabhängigen Kirchen einzubringen, die dort nicht beteiligt waren.

¹⁰ Vgl. Überschrift zu BEM-B 11 ff; vgl. Heller, *Baptized* 110. Diese Differenzierung übernimmt in der Folge etwa das Dokument »Reciproco riconoscimento«. Vgl. hierzu Oeldemann 212, der beklagt, BEM habe es nicht vermocht, »die Divergenzen in der Taufpraxis zu überwinden«. Dies liegt m. E. jedoch daran, dass die »Konvergenz im Blick auf die Tauftheologie« (a. a. O.) nicht so weitreichend war, wie Oeldemann voraussetzt.

¹¹ BEM-B 11. Vgl. Hellers, *Baptized* 118 f., Kritik, dass BEM nicht deutlich genug die Differenz (auch hinsichtlich der Taufanerkennung) zwischen den Ostkirchen und den Kirchen der lateinischen Tradition benannt und bearbeitet, sowie neuere, sich bereits abzeichnende Entwicklungen nicht aufgegriffen habe – etwa Anfragen seitens der feministischen Theologie an die Taufformel, an die *materia baptismi* durch manche junge Kirchen sowie durch Pfingstbewegung und African Independent Churches im Blick auf das Verhältnis von Wasser- und Geisttaufe (desgl. in dies., Lima).

¹² An dieser Stelle ginge es um den Erweis einer ursprünglichen tauftheologischen (und -praktischen) Pluralität, in der die eigene theologische Tradition als eine Möglichkeit

tiver Zugang reicht also nicht aus, es bedarf auch des normativ-analytischen Fragens.

Die in BEM-B eruierten Möglichkeiten wechselseitiger Anerkennung¹³ rekurrieren auf die subjektive Beobachtung eines einer Säuglingstaufe folgenden und sich auf sie zurück beziehenden persönlichen Glaubens. Möglicherweise ist dies ein Grund, weshalb die Kirchen nicht »zunehmend bereit [waren], ›die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus‹ anzuerkennen«¹⁴, wie sich in der Auswertung der kirchlichen Stellungnahmen zu BEM zeigte. Es ist zu bezweifeln, ob die Zugehörigkeit zum Leib Christi an der subjektiv-empfundene Disposition eines Menschen hängen kann, oder an ebenso subjektiven Zuschreibungen im Blick auf einen der Säuglingstaufe nachfolgenden Glauben. Nach welchen Kriterien wollte man hier verfahren? Vielmehr stellt sich die Frage, ob den tauftheologischen Differenzen Unterschiede – etwa in der Anthropologie – zugrunde liegen,¹⁵ die dahin gehend zu erörtern wären, wie man solche Differenzen theologisch und ekklesiologisch einzuschätzen habe.

unter mehreren erschiene und die Nicht-Anerkennung anderer legitimer Entfaltungen als unzulässige theologische Verengung. Genau hier wäre weiterzufragen: Sind in den »developements« selbst die Wurzeln (»roots« – Heller, Baptized 118). der gegenwärtigen Differenzen zu suchen bzw. können die unterschiedlichen Entwicklungen der Taufpraxis als Außenseite eines (inneren) Prozesses legitimer tauftheologischer Differenzierung verstanden werden?

¹³ Vgl. BEM-B 15f. Auf die Rezeption von Lima durch die »Porvoor Gemeinsame Feststellung« verweist Karttunen 193 ff, zur ökumenischen Rezeption der »Lima-Liturgie« vgl. Schuegraf; zu den Auswirkungen auf die Charta Oecumenica und die »Entstehung der Protestantischen Kirche in den Niederlanden« vgl. Gosker 222 ff.

¹⁴ Raiser, Anerkennung 298 f. Zur zurückhaltend-kritischen Reaktion der Orthodoxie auf BEM vgl. Vlantis 228 ff, die er u. a. mit der in BEM »vermissten Apophatik« erklärt, also dessen zu konkret-apodiktischer Terminologie. Zur Rezeption dieses Arguments in »Reciproco riconoscimento« (Kap. 1.1.) vgl. DSRR 5, Nr. 3–10.

¹⁵ Der Kommentar zu BEM-B 12 enthält einen Ansatz zur Differenzierung des Glaubensbegriffs (korporativer Glaube, also der Glaube, den das Kind mit seinen Eltern teilt – persönlicher Glaube). Dies ist im Rahmen theologischer Anthropologie zu entfalten und auf seine Legitimität und Rezeptivität hin zu überprüfen.

1.0.2 Überleitung

Diese Anmerkungen zu BEM mögen genügen. Nun werden die Quellentexte vorgestellt und hinsichtlich der Themenstellung analysiert.¹⁶ Hierbei geht es darum, thematisch relevante Inhalte zu extrahieren, zu Leitthemen und -fragen zusammenzufassen, um diese im weiteren Verlauf der Arbeit in biblisch-theologischer, theologiegeschichtlicher, systematisch-theologischer und ökumenischer Perspektive zu untersuchen.¹⁷ Dabei stellen sich die Fragen nach den Ursachen der tauftheologischen Differenzen und deren kategorialer Dignität: Lassen sich gemeinsame Grundanschauungen erheben? Geht es um dieselbe ›res‹, die nur unterschiedlich be-zeichnet wird, im Sinne einer legitimen Differenz in der Aussagegestalt, gegründet im ›gemeinsamen Verständnis des Evangeliums‹? Oder sind die Differenzen fundamentaltheologisch grundlegend, unüberbrückbar und damit kirchentrennend?

¹⁶ Hierbei geht es um eine Beschreibung der Vorgeschichte, Hintergründe und Kontexte, in denen die Texte stehen, die offenen Fragen und Konfliktslagen sowie deren Wirkungen. Auch allgemeine Entwicklungen der Ökumenischen Bewegung und Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts kommen in den Blick, soweit sie für unsere Fragestellung relevant sind. Außerdem ist eine zusammenfassende Darlegung der Textaussagen zu unserer Thematik sowie die Wahrnehmung theologischer und kirchlicher Reaktionen zu den Texten und des wissenschaftlich-theologischen Diskurses zum Thema intendiert. Diese werden jeweils am Ende der Darlegungen in Gestalt einiger grundlegender Leitthemen und -fragen zusammengefasst.

¹⁷ Da das Verhältnis von Taufe, Glaube und Geist den christlichen Taufdiskurs von Anfang an begleitet und sehr weitgehend bestimmt hat (und der aktuelle Diskurs immer wieder – und notwendigerweise – auf Schrift und Bekenntnis rekurriert), ist kritisch zu fragen, ob und in wieweit die sich in den Quellentexten manifestierenden konfessionellen Standpunkte jenen, unseren gegenwärtigen Diskursen voraus- und ihnen zugrunde liegenden Auffassungen, also den biblischen und theologiegeschichtlichen Hintergründen der Thematik, gerecht werden und sie in theologisch angemessener Weise rezipieren.

1.1 II »Documento sul »Reciproco riconoscimento« fra chiese battiste, metodiste e valdesi in Italia« (DSRR)¹⁸

1.1.1 Historischer und kirchlicher Kontext

Im frühesten der Quellentexte aus dem Jahr 1990 schlossen die »Chiesa Evangelica Valdese – Unione delle chiese metodiste e valdesi« (CEV) eine 1979 in Italien aus der Waldenser- und der Methodistenkirche entstandene Kirchenunion, sowie die »Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia« (UCEBI) eine Vereinbarung wechselseitiger Anerkennung, trotz der zwischen ihnen bestehenden theologischen Differenzen im Blick auf Theologie und Praxis der Taufe – konkret der Säuglingstaufe –, die von Waldensern und Methodisten praktiziert, von den Baptisten jedoch abgelehnt wird.¹⁹ Die bestehenden Gemeinsamkeiten verortet der Text in der *gemeinsamen protestantischen Identität*.²⁰

Dieser auf den ersten Blick recht unbestimmt scheinende gemeinsame Nenner gewinnt angesichts des Kontexts Italien deutlichere Konturen: Eine zahlenmäßig dominante, Kultur und öffentliches Leben weithin prägende römisch-katholische Kirche, der – trotz der auch in Italien unverkennbaren Säkularisierungstendenzen – mehr als 80 % der Bevölkerung auf der Apenninhalbinsel angehören,²¹ und zwei (früher drei) im Vergleich dazu winzige protestantische

¹⁸ Die folgenden Verweise beziehen sich auf den Text des Dokuments in italienischer Sprache, abgekürzt DSRR + Seite; bei Zitaten ist die Seite, ggf. der Absatz, angegeben. Dokument als Online-Ressource unter www.ucebi.it/pdf/documenti/bmv_documento_reciproco_riconoscimento.pdf (Download vom 19.08.2011); in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Nussberger 155–167.

¹⁹ Im Methodismus gibt es differenzierte Mitgliedschaftsformen: Die »Kirchenzugehörigkeit« kann ohne Taufe erlangt werden; dieser Status ist jedoch (in der EmK) bis zum 27. Lebensjahr befristet, dann muss eine Taufentscheidung folgen, die in die Kirchen Mitgliedschaft führt. Durch die Säuglingstaufe (im Methodismus die Regel) wird man »Kirchenangehörige/r«. Die »Kirchengliedschaft« (erst mit ihr werden die vollen kirchlichen Rechte erlangt) setzt zusätzlich ein persönliches öffentliches Glaubensbekenntnis voraus, das bei (ungetauften) Kirchenzugehörigen unmittelbar vor der Taufe erfolgt. Im weltweiten Baptismus ist man dagegen einig, keine Taufe kleiner Kinder und Säuglinge zu praktizieren. Es bestehen jedoch unterschiedliche Ansichten bezüglich der Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen eine Gemeindegliedschaft auch ohne Gläubigentaufe (»Offene Mitgliedschaft«) praktiziert werden sollte.

²⁰ »Come cristiani evangelici«, DSRR 2.

²¹ Nach den Daten der Caritas of Rome, Online-Ressource unter http://www.dossierimmigrazioni.it/index_en.php (Download vom 17.04.2012), hatte Italien 2008 rund 60,5 Mio.

Minderheitskirchen,²² mit einer Geschichte religiöser Bedrängung (noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts) bzw. Verfolgung (im Blick auf die Waldenser bis ins 19. Jahrhundert):²³ Allein diese Situation bewirkt, dass klassische theologische Differenzen, etwa im Blick auf die Säuglingstaufe, in einem anderen Kontext diskutiert werden als in und mit einer protestantischen deutschen Volkskirche. Dennoch waren die Geschichten dieser protestantischen Kirchen in Italien bis in die 1970er Jahre weithin separiert und sehr unterschiedlich verlaufen.²⁴

Während baptistische und methodistische Gemeinden im Zuge der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert auch in Italien entstanden,²⁵ ist »die Geschichte der Waldenserkirche«²⁶ um ein Vielfaches älter. Bereits Ende des 12. Jahrhunderts verbreitete sich die nach ihrem Begründer Petrus Valdes²⁷ benannte Bewegung der Armen von Lyon im heutigen Oberitalien, vor allem in der Lombardei und im Piemont, wegen der über Jahrhunderte hin immer wieder stattfindenden

Einwohner – davon rd. 51 Mio. römisch-katholisch, ca. 1,2 Mio. Orthodoxe ca. 1,3 Mio. Muslime, rd. 200.000 Buddhisten, rd. 100.000 Hindus, rd. 45.000 Juden, rd. 4 Mio. Konfessionslose. Die drei in unserem Kontext im Blick stehenden protestantischen Kirchen tauchen nicht einzeln auf und haben zusammen höchstens ca. 30.000 Mitglieder.

²² Sozialgestalt und Geschichte einer Kirche prägen ihr Selbstverständnis sowie ihre Sicht auf Gesellschaft und Geschichte: vgl. DSRR 1, mit der vehementen Abgrenzung vom »regime »costantiniano« delle chiese«, dem Bild einer machtvollen Staatskirche, die es durch die »fermenti di rinnovamento evangelico« zu überwinden gilt. Ich lasse offen, ob es sich beim »regime costantiniano« um ein Geschichtsklischee handelt.

²³ Erst im Jahr 1848 endete für die Waldenser in Italien mit dem sog. »Lettere patenti«, der Verleihung grundlegender Rechte (Bürgerrechte, Religionsfreiheit), eine fast 700-jährige Geschichte der Verfolgung.

²⁴ Vgl. DSRR 1 (letzter Absatz).

²⁵ Erste baptistische Gemeinden in Italien entstanden in den 1860er-Jahren, zunächst durch britische, später amerikanische Missionare. Etwa zeitgleich (1861 bzw. 1871) begannen Missionare der Methodist Episcopal Church aus England mit ihrer Arbeit in (Nord-)Italien. Der Methodismus entstand im England des 18. Jahrhunderts als Reform- und Heiligungsbewegung innerhalb der Anglikanischen Staatskirche. Da die Baptisten keine direkten Nachfahren der Täufer der Reformationszeit sind, sondern auf die »Dissenter« im England des 17. Jahrhunderts zurückgehen (vgl. Kapitel 1.4.3.2.), unterscheidet DSRR terminologisch zwischen heutigen »battisti« und den »anabattisti« des 16. Jahrhunderts.

²⁶ Vgl. das gleichnamige Werk von Giorgio Tourn bzw. die umfassende Arbeit von Selge zu ihrer Entstehung.

²⁷ Ich erörtere im Rahmen dieser Arbeit nicht die Frage der Historizität der Person des Petrus Valdes.

Verfolgungen vorzugsweise in schwer zugänglichen Gebirgstälern. Die Waldenser sind die älteste der ›vor- bzw. frühreformatorischen Kirchen‹.²⁸

Die Waldenserkirche in Italien gehört zu den Gründungsmitgliedern des ›Ökumenischen Rates der Kirchen‹ (ÖRK), der ›Leuenberger Kirchengemeinschaft‹ (der heutigen GEKE) sowie der ›Konferenz Europäischer Kirchen‹ (KEK). Ihre ökumenische Grundorientierung sowie die Erfahrung der Marginalität des Protestantismus in Italien führten in den 1970er-Jahren zu einem ›patto d'integrazione‹ zwischen Waldensern und Methodisten, dem 1979 die Vereinigung von ›Chiesa Evangelica Valdese‹ und ›Chiesa Evangelica Metodista d'Italia‹ zur ›Chiesa Evangelica Valdese – Unione delle chiese Metodiste e Valdesi‹ (CEV) folgte, einer Kirchenunion mit gemeinsamer Synode. Die Gemeinden behalten ihre waldensische oder methodistische Identität und Prägung, Pfarrerrinnen und Pfarrer können in jeder Gemeinde eingesetzt werden.

Jenes ›essere chiesa insieme‹ genannte Konzept von Kirchengemeinschaft erfährt in den vergangenen Jahren eine interkulturelle Erweiterung und Vertiefung. Etwa 15–20% der Mitglieder der CEV sind heute Migrantinnen und Migranten.²⁹ Für den italienischen Protestantismus in seiner Minderheitensituation ist die gesellschaftliche Herausforderung kultureller Pluralisierung seit vielen

²⁸ Matthias Flacius Illyricus nahm Valdes in seinen ›Catalogus testium veritatis‹ (a. a. O. 704–761) auf, da die Waldenser bereits lange vor dem 16. Jahrhundert reformatorische Anliegen vertraten (Kritik an Fegefeuer, Messen, Papsttum etc.). Der Begriff ›vorreformatorisch‹ leitet jedoch den Maßstab des Reformatorischen von den Reformationen des 16. Jahrhunderts ab und beschreibt die vorausgegangenen reformatorischen Bewegungen des Hoch- und Spätmittelalters (wie Waldenser, Hussiten, Lollarden) davon abgeleitet. Vor allem Hussitische Kirche und Böhmisches Brüder (für diesen Hinweis danke ich Friedhelm Pieper) verwenden die Selbstbezeichnung ›frühreformatorisch‹, da die hussitische Reformation in Böhmen bereits im 15. Jahrhundert kirchenbildend wirkte (erste evangelische Abendmahlsfeier 1414 in Prag) – im Unterschied zu den Waldensern, die ihre Geschichte vor dem 16. Jahrhundert als die einer vorreformatorischen Bewegung ansehen und erst durch ihren Anschluss an die reformierte Reformation (Synode von Chanforan 1532) zur Kirche wurden. Zuweilen wird auch von der Ersten (Waldenser, Hussiten, Lollarden) und der Zweiten Reformation (Luther, Zwingli, Calvin, Täufer, Spiritualisten) gesprochen. Auch sei darauf verwiesen, dass die Reformation in England eine ganz eigene Geschichte darstellt und die Entstehung des Baptismus im England des 17. sowie der Erweckungs- und Heiligungsbewegung (Methodismus) im England des 18. Jahrhunderts ebenfalls als ›Reformationen‹ gelten dürfen. Da dies keine kirchenhistorische Arbeit ist, kann ich diese differenzierenden Benennungen nicht eingehender diskutieren oder erörtern.

²⁹ Quelle: Chiesa Evangelica Valdese, Relazione al Sinodo 2011, 22: »L'unione delle chiese metodiste e valdesi acquisista una fisionomia sempre più multi-etnica mentre, secondo alcuni dati offerti dalla FCEI, ormai il 15–20% del protestantesimo ›federato‹ è composto da fratelli e sorelle immigrati.«

Jahren erfahrbare Realität: zum einen fallen Migrantinnen und Migranten in einer Minderheitskirche rein zahlenmäßig schneller auf, zum andern sind Erfahrungen erzwungener Migration, wie auch die mit Vertreibung und Flucht einher gehenden existentiellen Gefährdungen tief im kollektiven Bewusstsein vor allem der Waldenser verankert. Man hat selbst (wenn auch vor Jahrhunderten) Ähnliches erlebt. Der landeskirchliche Protestantismus in Deutschland beginnt erst allmählich, die migrationsbedingte kulturelle wie konfessionelle Pluralisierung des Christentums hierzulande als auch ekklesiologische (und nicht rein diakonische) Herausforderung zu begreifen.³⁰

Die UCEBI ist deutlich kleiner als die CEV.³¹ Als kongregationalistisch³² verfasste Minderheitskirche tritt sie für Gewissensfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat ein. Die Baptisten gehören, wie auch Waldenser und Methodisten, zu den Gründungsmitgliedern der »Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia«, sie sind Mitglied der KEK sowie (innerbaptistisch) der »Europäischen Baptistischen Föderation« (EBF) sowie der »Baptist World Alliance« (BWA).

Die gemeinsame Geschichte als religiöse Minderheiten, aus der heraus sich die Distanz zu staatskirchlichen Verhältnissen, etwa in Gestalt der Rede vom »regime costantiniano delle chiese« (DSRR 1) und der Verquickung staatlicher und kirchlicher Strukturen erklärt, führte in diesen Kirchen zu intensiven Debatten über die 1988 in Italien eingeführte Kultursteuer *Otto per mille*.³³

³⁰ Beispiele: die (kürzlich erfolgten) Einrichtungen einer »Kammer für Migration und Integration« der EKD bzw. einer »EKD-Konferenz der landeskirchlichen Beauftragten für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft«. Der Ende 2014 veröffentlichte EKD-Text 119 »Gemeinsam evangelisch!« legt diese ekklesiologische Herausforderung nun dezidiert dar und bekräftigt sie durch das Ausrufezeichen!

³¹ Sie hat italienweit ca. 5.000 Mitglieder. Quelle – auch hinsichtlich der folgenden Informationen: <http://ucebi.it> (Download vom 19.04.2012).

³² Vgl. DSRR 3, 4. Abs.

³³ Anstelle einer Kirchensteuer gilt in Italien eine für alle Steuerzahlenden verbindliche Kultursteuer, d.h.: Der Staat verzichtet auf 8 Promille der Einkommensteuereinnahmen. Steuerpflichtige können angeben, welcher Kirche, Religionsgemeinschaft oder gemeinnützigen Organisation (die Abgabe kann auch dem Staat für soziale Projekte zur Verfügung gestellt werden – diese Option wird jedoch in der Regel nicht gewählt) sie diese Abgabe zugute kommen lassen wollen. Sie sind dabei nicht an die Religionsgemeinschaft gebunden, der sie selbst angehören.

Wegen ihrer zahlreichen bekannten und gewürdigten Sozialprojekte lassen darum viel mehr Personen der CEV die Kultursteuer zukommen als diese Kirchenmitglieder hat. Die CEV hat lange und intensiv darüber beraten, ob sie von ihrem Selbstverständnis her diese Steuer überhaupt annehmen kann und entschieden, dass die Gelder aus *Otto per mille* ausschließlich der Finanzierung der schon zuvor sehr vielfältigen sozial- und gesellschaftsdiakonischen Arbeit dienen sollen resp. für die Projekte in diesem Zusammen-

1.1.2 Vorgeschichte und ökumenischer Kontext

Das ›Documento sul ›Reciproco riconoscimento‹ (DSRR) bezieht sich explizit auf den »Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977«³⁴ und rezipiert dessen tauftheologische Ergebnisse. Ausdrücklich benannt werden außerdem die ›Leuenberger Konkordie‹ (LK) von 1973 sowie das Projekt der ›Churches of Covenant Communion: The Church of Christ Uniting‹ (CUIC) aus den USA.³⁵ Dies geschieht nicht ohne Grund: Auch wenn die Taufe weder in der LK noch im Grundlagentext der CUIC *das* beherrschende Thema ist (eine faktische Taufanerkennung war in der Praxis zwischen den Leuenberg-Kirchen schon zuvor gang und gäbe),³⁶ die ekklesiologische Realisierung dessen, wie in DSRR Kirchengemeinschaft beschrieben

hang verwendet werden dürfen, nicht aber zur Finanzierung von Pfarrgehältern, Gemeindegarbeit, kirchlichen und kirchengemeindlichen Haushalten oder für Bauhaltung. Der starke gesellschaftsdiakonische Akzent im Selbstverständnis war für die Waldenserkirche schon im 19. Jahrhundert prägend und führte, nachdem sie mit dem Toleranzpatent von 1848 die korporativen Rechte als Religionsgemeinschaft in Italien erhalten hatten, u. a. aus den eigenen historischen Erfahrungen religiöser Verfolgung (auch in Gestalt ökonomischer Marginalisierung) schon damals zur Gründung von (in heutiger Diktion) ›gesellschaftsdiakonischen Sozial- und Bildungsprojekten‹: Eine frühe Gründung ist das bald nach 1848 als Schulungs- und Bildungszentrum entstandene (heutige) Ökumenische Zentrum Agape in Prali (bei Turin).

³⁴ Vgl. DWÜ I,102-122.

³⁵ Vgl. DSRR 6. Im Jahr 2002 haben 10 protestantische Kirchen in den USA (der sich auf den Sachstand von 1988 beziehende Text geht noch von 9 aus) eine Gemeinschaft unierter Kirchen gegründet, die ›Churches Uniting in Christ‹ (CUIC), Text der ›marks of commitment‹ als Online-Ressource unter <http://www.churchesunitinginchrist.org> (Download vom 20.04.2012). Diese Kirchengemeinschaft konkretisiert sich nicht in einer gemeinsamen Kirchenorganisation, sondern als Anerkennungsgemeinschaft (wechselseitige Anerkennung als Kirchen, der Taufe, der Bekenntnisse als authentischen Ausdruck der einen Kirche Christi, als Abendmahlsgemeinschaft inkl. Interzelebration) sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst (u. a. im Eintreten gegen Rassismus). Zur CUIC gehören auch die ›Disciples of Christ‹, die (wie die Baptisten) keine Säuglingstaufe praktizieren (vgl. hierzu Kap. 6.1, These 5.3).

³⁶ Das Konfliktfeld Säuglingstaufe - Gläubigentaufe spielte weder in Leuenberg noch bei den Uniting Churches eine dominierende Rolle. Dies wird auch anhand der jeweils beteiligten Kirchen klar: In Leuenberg sind dies vor- bzw. frühreformatorische Kirchen sowie solche lutherischer, reformierter, unierter (und seit 1994/97 auch methodistischer) Provenienz, die allesamt auch die Kindertaufe praktizieren und anerkennen. Das Thema wird in der GEKE erstmals virulent im Dialog mit der EBF. In der CUIC: Episcopal und Methodist Churches sowie die United Church of Christ, allesamt (auch) Kinder taufende

wird – als ›Gemeinschaft wechselseitiger Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums‹ – weist Ähnlichkeiten auf zum Leuenberger Einheitsmodell sowie zu jenem der Uniting Churches in den USA.

1.1.3 Zu Charakter und Inhalt

Diese Intention greift DSRR schon mit der Überschrift auf: das Anliegen wechselseitiger Anerkennung (»reciproco riconoscimento«) als »chiese so-relle«³⁷ sowie der Christinnen und Christen als »membri di chiesa«³⁸, als Grundlage und Ausdruck der Gemeinschaft.³⁹ Das Ökumeneverständnis des Dokuments gerinnt in diesen Begriffen: Die ›Anerkennung‹ ist ihre Grundlage,⁴⁰ die ›Wechselseitigkeit‹ Ausdruck des *par cum pari* der Beziehung. Mit dem Begriff »riconoscono reciprocamente«⁴¹ ist zugleich formuliert, dass es *nicht* um eine Union der beteiligten Kirchen geht, wie sie seit 1979 zwischen Waldensern und Methodisten besteht. Die wechselseitige Anerkennungsgemeinschaft zeigt sich also nicht strukturell, in Gemeindefusionen, einer gemeinsamen Synode oder Kirchenorganisation,⁴² auch nicht als volle wechsel-

Kirchen; lediglich die Disciples of Christ praktizieren keine Taufe kleiner Kinder, erkennen diese jedoch an (vgl. Kap. 6.1, These 5.3).

³⁷ DSRR 6, 1. Absatz.

³⁸ DSRR 5, letzter Absatz.

³⁹ DSRR 6, 1. Absatz verwendet hier den theologisch (ekklesiologisch wie eucharistisch) konnotierten Begriff »comunione«, nicht etwa »comunità«, den man für eine Gemeinschaft auf primär organisatorischer Ebene verwenden würde; in der englischen Fassung steht dagegen »fellowship«, nicht »communion«.

⁴⁰ Biblischer Bezug Apg 10,34 im Blick auf die hinsichtlich des Gottesverhältnisses eine Menschheit, Grundlage der zentralen ekklesiologischen Herausforderung im Urchristentum, der einen Kirche aus Juden und Heiden.

⁴¹ DSRR 1.

⁴² Deutlich wird diese bleibende organisatorische Unterschiedenheit schon in den ersten Worten des Vorspanns, in Gestalt der diese Erklärung annehmenden Gremien: »L'Assemblea e il Sinodo« – die Versammlung (des Bundes der Baptistengemeinden in Italien) und die Synode der CEV.

seitige Dienstgemeinschaft⁴³, sie gründet jedoch auf dem im Vorspann des Dokuments benannten »gemeinsamen Verständnis des Evangeliums«⁴⁴.

Dies wird durch die Feststellung der gemeinsamen Berufung zu Zeugnis und Dienst in der Gesellschaft sowie der gemeinsam geteilten Glaubensüberzeugungen konkretisiert,⁴⁵ als »volle Kirchengemeinschaft«⁴⁶ bezeichnet und Einladung (»invitano«) formuliert, nicht jedoch als wechselseitige Verpflichtung (»obbligo«) in einem rechtlich-grundlegenden Sinne:⁴⁷ Zunächst in Gestalt der Einladung, Gemeindeglieder der jeweils anderen Tradition wechselseitig voll und gleichberechtigt zu akzeptieren;⁴⁸ alsdann jene, auch den Dienst der (unterschiedlichen) Amtsträgerinnen und Amtsträger wechselseitig willkommen zu heißen und zuzulassen⁴⁹ – also Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst durch wechselseitige Anerkennung als Christinnen und Christen, als Kirchen sowie der Ämter, aus Dankbarkeit gegenüber dem Herrn⁵⁰ und auf der Grundlage des gemeinsamen Evangeliums.⁵¹

Die Einleitung des DSRR beschreibt schon wesentliche Konsequenzen der im Folgenden formulierten Konvergenzen, die im weiteren Duktus des Dokuments

⁴³ DSRR formuliert keine volle wechselseitige Dienstgemeinschaft im Sinne voller wechselseitiger Austauschbarkeit der Ordinierten (im Unterschied zur Kirchenunion von Waldensern und Methodisten). Eine formelle wechselseitige Anerkennung der Ordinationen wird zwar nicht *expressis verbis* formuliert, mit der (wechselseitigen) Wendung von den »sorelle e fratelli pastori, predicatori e operatori diaconali« (S. 1, 3. Abs., 1. Spiegelstrich) ist dies m. E. jedoch faktisch intendiert. Ein wechselseitiger Austausch der Ordinierten und Berufenen ist also nicht generell, sondern nur auf Einladung im Einzelfall hin möglich (S. 1, 3. Abs., 2. Spiegelstrich), aber grundsätzlich erwünscht.

⁴⁴ DSRR 1: »Che le chiese battiste e quelle metodiste e valdesi si riconoscono reciprocamente quali chiese di Gesù Cristo sulla base di una comune comprensione dell'Evangelo« (in der Diktion der LK, LK 1 u. ö.).

⁴⁵ DSRR 1: »Una comune vocazione di testimonianza e di servizio nel nostro paese e una condivisione delle posizioni di fede espresse nel documento predetto.«

⁴⁶ »Piena comunione ecclesiale« (DSRR 5, Abschn. 3.9.) – auch das folgende Zitat.

⁴⁷ Im Sinne von Letzterem ist die Union zwischen Waldensern und Methodisten zu verstehen.

⁴⁸ A. a. O.: »A ricevere a pieno titolo«, wobei »ciascuno conservando la propria qualifica denominazionale.«

⁴⁹ A. a. O.: »Accogliere il servizio di fratelli e sorelle pastori, predicatori e diaconi.«

⁵⁰ DSRR 1: »Di gratitudine al Signore.«

⁵¹ A. a. O. – genauer: »Auf der Grundlage des gemeinsamen Bekenntnisses zum evangelischen Glauben« (sulla base della comune professione di fede evangelica). Das Dokument setzt damit voraus, dass den Beteiligten ein solches gemeinsames Bekenntnis möglich ist.

entfaltet und begründet werden. Die ersten beiden Abschnitte fassen die gemeinsamen Grundlagen zusammen, während drei die tradierten Differenzen erörtert und vier die Konsequenzen formuliert und erläutert.

1.1.4 Gemeinsame Grundlagen

Die Beteiligten entstammen unterschiedlichen reformatorischen Traditionen. Ihre Einheit im Glauben begründen sie mit Eph 4,5,⁵² auch wenn dieser Glaube nicht einfach identisch sei.

Konkretisiert und inhaltlich gefüllt werden diese Aussagen durch Hinweise auf das gemeinsam geteilte christliche Erbe in Gestalt der Heiligen Schrift sowie der altkirchlichen Bekenntnisse, als Band der Gemeinschaft der Christenheit durch die Jahrhunderte. Gemeinsam betonen sie die Bedeutung des reformierten Erbes der Reformation, das Heil »sola grazia«, seine Zueignung durch den Glauben;⁵³ die grundlegende Bedeutung des Wortes des Evangeliums, in dem alles alles angeboten und frei gegeben wird, sowie der beiden Zeichen oder Siegel (»segni e sugelli«) des Wirkens Gottes in der Kirche – also Taufe und Abendmahl, der Begriff ›Sakrament‹ wird nicht verwendet.⁵⁴ Die Aufzählung kumuliert in der Feststellung, dass man in viel stärkerem Maße eins sei als gedacht und als es die lange Geschichte der Trennung erscheinen und vermuten lasse. Daraus wird, in Frageform formuliert, die Verpflichtung zur Einheit in Vielfalt abgeleitet.⁵⁵

1.1.5 Umgang mit bleibenden Differenzen

Die wesentlichen Unterschiede⁵⁶ zwischen den beteiligten Kirchen bestehen in zwei Punkten: der Frage der Säuglingstaufe sowie der synodalen Verfas-

⁵² DSRR 2, 1. Abs.: »Riteniamo, anzi confessiamo, che la nostra fede di battisti, metodisti e valdesi, è ›una.« Dies wird durch Verweis auf die Bibel, die Geistesgabe sowie die Vielfalt der Gnadengaben erläutert.

⁵³ In DSRR 2, vorl. Abs. steht an dieser Stelle neben dem »sola grazia« kein »sola« fede.

⁵⁴ Es folgen Hinweise auf das christliche Leben; auf die Kirche, die christozentrisch verstanden wird, erschaffen und erhalten durch den Heiligen Geist; das Wort der Gnade, Gnadengaben und Dienste; christliche Berufung und Mission (unter Hinweis auf Mk 1,15); das Ziel einer freien, gerechten, friedlichen und geschwisterlichen Welt, sowie das Teilen der ökumenischen Vision in der Teilhabe an der ökumenischen Bewegung, vor allem den Themen des Konziliaren Prozesses für ›Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‹.

⁵⁵ DSRR 3, 3. Abs.: »Unità nella diversità.«

⁵⁶ DSRR 2, 2. Abs.: Der Text spielt an dieser Stelle mit zwei unterschiedlichen theologischen Bewertungen dieser Unterschiede – »divisi« bzw. »diversa convinzione«, also

sung der Kirche,⁵⁷ wobei die erste Frage als die theologisch schwierigere, weil grundsätzlichere bezeichnet wird.⁵⁸ Diesbezüglich sei zu eruieren, ob eine Übereinkunft erzielt werden könne, die jedoch den Anliegen beider Seiten gerecht werden müsse – allerdings eine »non tattico o diplomatico«⁵⁹ – und die keine »capitolazione degli uni rispetto agli altri«⁶⁰ sein dürfe. DSRR verfolgt nicht das Ziel, alle theologischen Differenzen zwischen den beteiligten Kirchen zu überwinden, sondern stellt sich der Frage, ob die Praxis der Kindertaufe noch kirchentrennend sei. In 10 Punkten werden Konvergenzen und Differenzen zur Tauftheologie formuliert:⁶¹

1. Die Taufe ist von grundlegender Bedeutung, unmittelbar verbunden mit Tod und Auferstehung Christi sowie der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten.
2. Ihr theologischer Ort liegt zwischen Umkehr und Nachfolge, die im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden erfolgt, sowie »in vista del ›dono dello Spirito Santo‹ (Atti 2,38)«⁶². Sie wird als Bekehrungsgeschehen be-

»getrennt« bzw. »unterschiedliche Überzeugungen«; die englische Textversion benutzt »divided« bzw. »differing«.

⁵⁷ DSRR 3, 4. Abs.: »Il battesimo die bambini e la costituzione sinodale della chiesa.« Da DSRR a. a. O. von »bambini«, nicht von »I neonati« (Säuglingen) spricht, verwende ich hier den Begriff ›Kindertaufe‹. Die synodale Struktur ist Kennzeichen des reformierten Protestantismus, dem die Waldenser zuzurechnen sind, die synodal-episkopale Verfassung des Methodismus – im Unterschied zur kongregationalistischen Struktur im Baptismus, für den sich ›Kirche‹ in der einzelnen Gemeinde verwirklicht.

⁵⁸ Diese grundlegende Einschätzung beruht auf der für reformatorisches Kirchen- und Einheitsverständnis fundamentalen Leitdifferenzierung zwischen Grund und Gestalt der Kirche. Unter reformatorischen Kirchen besteht weithin Konsens darin, dass Einigkeit im Grund der Kirche (dem Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen sola gratia et fide) »notwendig und [zugleich] ausreichend« (LK 2) für Kirchengemeinschaft ist. Das betrifft u. a. die Frage der Taufanerkennung: Ohne wechselseitige Taufanerkennung (damit ist nicht notwendigerweise eine identische Taufpraxis intendiert!) ist volle Kirchengemeinschaft nicht möglich. Fragen der Gestalt der Kirche sind aus protestantischer Sicht nicht per se kirchentrennend, dies betrifft auch die Strukturdifferenz zwischen einer kongregationalistischen und einer presbyteral-synodalen Kirchenverfassung.

⁵⁹ DSRR 3, 5. Abs.

⁶⁰ A. a. O.

⁶¹ Vgl. DSRR 3–5. Dieses Vorgehen entspricht der Konvergenzhermeneutik der LK – zu eruieren, ob sich trotz weiter bestehender Differenz in Theologie und Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums erheben lässt.

⁶² DSRR 3, letzter Abs.

zeichnet.⁶³ In der »Annuncia« der neuen Kreatur (1. Kor 5,17), die uns in der Taufe verheißt ist, drückt sich reformierte Theologie aus,⁶⁴ die den *bezeichnenden*, nicht einen *bewirkenden* Charakter der Taufe betont.

3. Die Taufe ist »eng verbunden«⁶⁵ mit Sündenvergebung, Einheit mit Christus und der Geistesgabe. Im Blick auf die Taufe wird der Begriff des Zeichens verwendet;⁶⁶ dieses darf darum nicht von dem damit Bezeichneten getrennt werden.⁶⁷

4. In Barthscher Diktion⁶⁸ unterscheidet DSRR zwischen der Wassertaufe als menschlichem und der Geisttaufe als göttlichem Handeln, lässt jedoch deren Reihenfolge offen.⁶⁹

⁶³ DSRR 3, letzter Abs.: »Esso segnala, accompagna e suggella la conversione o il suo inizio.« – Eigene Übersetzung: »Sie [die Taufe] bezeichnet, begleitet und besiegelt die Bekehrung oder ihren Anfang.« – Durch die drei Verben am Anfang des Satzes bleibt der effektive Charakter der Taufe als sakramentales Geschehen unbestimmt; für gewöhnlich distanziert sich baptistische (und reformierte) Theologie hiervon stärker als etwa methodistische und stellt den Charakter der Taufe als Zeichen- bzw. Verkündigungsgeschehen in den Vordergrund. Der Begriff »conversione« beschreibt die Taufe als Geschehen (individueller) Bekehrung; der sich vom Folgesatz her eigentlich anbietende Begriff des »Herrschaftswechsels«, der das Geschehen in einen auch transpersonalen Kontext gestellt hätte, taucht nicht auf. Die Formulierung von der Taufe als »Siegel« der Bekehrung« (baptistisch) bzw. ihrer »inizio« (das wäre die Perspektive einer Kinder taufenden Kirche) lässt die genaue Beziehung von Taufe und Glaube offen. Das »oder« (ital. »o«) ist hier deutlich inklusiv zu verstehen, und kann im Sinne einer multiperspektivischen Öffnung der Verhältnisbestimmung gedeutet werden.

⁶⁴ Vgl. DSRR 4, 1. Absatz. Von »Sakramenten« wird im Text nicht in inhaltlich-bezeichnender Weise gesprochen, da dieser Begriff im baptistischen Kontext umstritten ist.

⁶⁵ Mit dem Begriffspaar »intimamente legato« ist keine »Effizienz« der Taufe ausgesagt (also etwa, dass die Taufe, genauer der Taufakt die Sündenvergebung »bewirkt«); hierin drückt sich ein Grundanliegen reformierter Theologie aus, das die Sakramente unter ihrem Aspekt als Wahrzeichen oder Verheißung beschreibt; »wirksam« ist nicht die Handlung oder das Element, sondern der das verkündigte Wort empfangende Glaube.

⁶⁶ An dieser Stelle der Hinweis, dass der Begriff »σημεῖον« im NT m. E. an keiner Stelle (auch nicht in Apg 8,13) eindeutig und spezifisch die Taufe bezeichnet.

⁶⁷ Text a. a. O. Zitat aus dem »Rapporto battista-riformato« von 1977 (in Enchiridion Oecumenicum I, 629 bzw. unter (19).2. in DWÜ I,115). Signum und res dürfen nicht getrennt werden, sind aber zu unterscheiden.

⁶⁸ K. Barth, KD IV/4 – im Anschluss an die exegetischen Arbeiten seines Sohnes M. Barth, Taufe.

⁶⁹ Der Text rührt aus der Beobachtung, dass es in der Apg keine durchgängige erzählerische Koinzidenz von Wasser- und Geisttaufe gibt, ab, dass die Wassertaufe sowohl als der Geisttaufe nachfolgendes Siegel (»suggello«) als auch ihr vorauslaufend gedacht wer-

5. Die Taufe Erwachsener (*adulti*), die zu einer »*convinzione e confessione di fede*« in der Lage sind, bezeichnet DSRR als »*forma normale e ordinaria del battesimo cristiano*« und begründet dies mit dem ntl. Befund, der die Kindertaufe nicht erwähnt, die erst in nachapostolischer Zeit verbürgt ist.⁷⁰

6. Als historischer Hintergrund werden die innerreformatorischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts um die Taufe benannt, um in
7+8. den zentralen Differenzpunkt wechselseitig in den Blick zu nehmen: Die Darlegung erfolgt beiderseits in einer Dialektik von Konvergenz und Differenz.

Waldenser und Methodisten weisen auf die heute mögliche Würdigung des sich in der Gläubigentaufe artikulierenden Anliegens der reformatorischen Täufer wie der heutigen Baptisten hin und betonen zugleich die Berechtigung der Praxis der Kindertaufe »*nel contesto di una famiglia credente e di una comunità confessante*« – also im Kontext einer glaubenden Familie oder einer bekennenden Gemeinschaft.⁷¹ Auf der anderen Seite konstatieren die Baptisten theologische Konvergenzen im Blick auf die Priorität der Gnade Gottes in der Taufe,⁷² ohne dass dies freilich ein zureichender Grund wäre für das Anerkennen (*riconoscere*) der Praxis der Kindertaufe, deren Praxis sie der Verantwortung (*responsabilità*) der Waldenser und Methodisten überlassen. Die Unterschiede werden als »*tutt'altro che irrilevante*« und des weiteren Dialogs bedürftig bezeichnet, es finden sich

den kann. Er untermauert dies mit zwei Zitaten aus dem *Rapporto battista-riformato* von 1977 (cit., 20.3 in *Ench. Oec.*, I, 630 und in DWÜ I,115f). Nach klassischer pfingsttheologischer Auffassung geht die als Gläubigentaufe vollzogene Wassertaufe der Geisttaufe (verstanden als Berufung der Getauften zum missionarischen Dienst) voraus; nach Karl Barth (a.a.O.) ist die Wassertaufe dagegen Antwort (gewissermaßen also »Siegel«) des menschlichen Gehorsams auf das ihr vorauslaufende Heilshandeln Gottes in der Geisttaufe (vgl. Kapitel 5.2.7).

⁷⁰ Hier stellen sich mehrere Fragen: Was trägt diese theologische Einschätzung (»*forma normale e ordinaria*«) kriteriologisch? Kann hierfür gewissermaßen »ein Gesetz des Anfangs« maßgeblich sein? – Hierzu hat Schlink, Taufe 115 die notwendigen Fragen gestellt. Berücksichtigen diese Einschätzungen die theologischen wie religionssoziologischen Gegebenheiten in der frühen Kirche (vgl. hierzu die Kap. 3.1.1–3.1.3 dieser Arbeit)?

⁷¹ Der Text verweist dabei auf den historischen und soziologischen Kontext der »*cristianità costantiniana*« sowie auf den inhaltlichen der »*ragioni evangeliche*«.

⁷² Der Text spricht hier von einer »*priorità della grazia*«. Die Taufe ist nicht in erster Linie als menschlicher Bekenntnisakt oder Gehorsamsschritt zu verstehen. Eine »*priorità della grazia*« ist jedoch noch keine »*grazia preveniente*«. Diese hat nach baptistischer Theologie ihren Ort im »Zum-Glauben-Kommen«.

jedoch keine theologischen Verdikte wider die Ansicht des andern,⁷³ im Gegenteil: Es folgt die Feststellung, die Differenz in der Frage der Kindertaufe hindere die Kirchen nicht an voller Gemeinschaft untereinander,⁷⁴ was in den Punkten 9 und 10 erläutert und begründet wird.

9. Die Unterschiede bestehen nach DSRR in »diverse prassi battesimali«, die inhaltlich unterschiedlich akzentuiert (*accentuati*) sind.⁷⁵ Diese Akzentuierungen werden nicht als trennend verstanden. Die Beteiligten stimmen überein, dass es keinen stellvertretenden Glauben im Kontext der Taufe gibt⁷⁶ – ein zentrales Anliegen baptistischer Tauftheologie.

10. Das zweite Argument für »la piena comunione«⁷⁷ di chiese neben der »una base teologica largamente comune«⁷⁸ lautet: »Nel Nuovo Testamento viene dato più rilievo ai frutti del battesimo che alla sua forma.«⁷⁹ Die Früchte der Taufe sind entscheidend, nicht die Form, in der (oder der Zeitpunkt, zu dem) sie gespendet wird. In den Früchten⁸⁰ ist die Substanz der Taufe durch das Wirken des Heiligen Geistes präsent und es findet »una [sua] reale incorporazione nella chiesa di Cristo nel pieno significato neotestamentario della parola »membro« (Rapporto battista-riformato 1977, cit., 27.10 = *Ench. Oec.*, I, 637)⁸¹ statt.

⁷³ Die Art des diskursiven Umgangs ist auch Ausdruck der gemeinsamen extremen Minderheitensituation in Italien. Nicht dass dadurch Unterschiede einfach verschwinden, der Diskurskontext ist jedoch ein völlig anderer als in Deutschland zwischen einer Volks- und einer Minderheitskirche (vgl. etwa Kap. 1.4). Chiese protestanti sitzen in Italien, bildlich gesprochen, im selben winzig kleinen Boot: Dieses situative Element ist auch im Blick auf die Darlegung und Analyse der anderen Texte zu beachten.

⁷⁴ »Non è una differenza che impedisca la piena comunione tra le nostre chiese« (DSRR 5).

⁷⁵ Für den Text liegt der besondere Akzent der baptistischen Immersionstaufe auf dem Primat der Gnade, der *Communio* im Glauben mit Tod und Auferstehung Christi sowie dem persönlichen Glaubenszeugnis, dem Ruf Gottes zu folgen; jener der Aspersionsstaufe von Kindern liegt ebenfalls im Primat der Gnade, die sich im Heilswerk Christi für alle erfüllt, in der Bedeutung des Bundes Gottes, der als Glaubensgeschichte die Generationen umgreift sowie in der Verantwortung der Familien und der Kirche für das getaufte Kind.

⁷⁶ »In particolare concordiamo sulla stretta correlazione tra battesimo e confessione di fede e sul fatto che »in merito al battesimo non esiste una fede vicaria« (Rapporto battista-riformato 1977, cit., 26.9 = *Ench. Oec.*, I, 636; dt. Version DWÜ I,117).«

⁷⁷ DSRR 4, Nr. 3–8.

⁷⁸ DSRR 5, Nr. 3–9.

⁷⁹ DSRR 5, Nr. 3–10.

⁸⁰ Üblicherweise wird dies als »Heiligung« beschrieben.

⁸¹ DWÜ I,117.

1.1.6 Anerkennen als Wiedererkennen Christi

Die Begriffe »riconoscere/riconoscimento« durchziehen den Text als theologische Grundmotive und kommen in dieser bzw. flektierter Form 27 mal vor. Eine Besonderheit des Italienischen besteht darin, dass diese Worte sowohl »anerkennen« als auch »wiedererkennen« bedeuten können – jedoch nicht in dem Sinne, sich selbst im andern wiederzuerkennen,⁸² sondern Christus in diesem. An dieser Stelle verdichtet sich die theologische Agenda von DSRR zum ekklesiologischen Modell der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*: Kirchen, die von sich selbst absehend, nicht nach dem eigenen ekklesialen Abbild suchend, in der jeweils anderen das Bild Christi wieder- und sich wechselseitig als Kirchen Christi anerkennen, auch ohne gemeinsame Kirchenorganisation.⁸³

»Riconoscimento« ist dabei zuerst und zutiefst die Sache Gottes: ER (an) erkennt die wahren Christen in den Kirchen, nicht wir.⁸⁴ Hierin gründet die wechselseitige Anerkennung von Kirchen, Christinnen und Christen und wird von da aus konkretisiert. »Reciproco riconoscimento« ist zum einen als Akt des Glaubens beschrieben: als wechselseitiges *Anerkennen* der im Glaubensbekenntnis ausgesprochenen und in Christus bereits bestehenden Einheit, die (angesichts der Trennungen) nur in, nicht abgesehen von Ihm erkannt werden kann. Zum andern stellt es einen Akt theologischer Beurteilung dar: im wechselseitigen *Wiedererkennen* der *notae ecclesiae*.⁸⁵ Das

⁸² DSRR 6, 1. Abs.: »Non però per ritrovare, nell'altra, la propria immagine ma quella di Cristo, del suo corpo, della sua comunità.«

⁸³ Eine solche kann es geben (etwa in Gestalt der gemeinsamen Kirche und Synode von Waldensern und Methodisten); eine gemeinsame Sozialgestalt ist hilfreich, aber nicht die zwingende Voraussetzung für »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« resp. »Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis«. Dieser Frage inhäriert allerdings (vgl. Geldbach, Gegensätze 111, unter Hinweis auf O.H. Pesch) im Blick auf das Verständnis der römisch-katholischen Kirche (etwa in LG 8) eine kirchentrennende Differenz.

⁸⁴ Dieser Gedanke steht rezipiert Luthers »Abscondita est ecclesia, latent sancti« (WA 18,652), konkretisiert ihn jedoch in Richtung der Perspektive von Gottes Freiheit im Blick auf die Erwählung, während es Luther in »De servo arbitrio« um die unterscheidende Dialektik der Beziehung von sichtbarer und verborgener Kirche geht.

⁸⁵ DSRR 6, letzter Abs.: Diese *notae* werden, in enger Anlehnung an CA 7, inhaltlich verdeutlicht durch »il messaggio cristiano (o »evangelo«) secondo la norma biblica, il battesimo e la Cena secondo l'istituzione neotestamentaria« und ergänzt durch »la vita comunitaria secondo il principio della fraternità, reciprocità, corresponsabilità e collegialità, la ricerca quotidiana della »vita nuova« secondo la parola di Dio, che ha nel comandamento dell'amore la sua espressione suprema e riassuntiva.« Taufe und Abendmahl werden auch hier nicht als »Sakramente« bezeichnet.

gemeinsame Bekenntnis des Glaubens, wie er im Apostolicum bezeugt ist, ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums, von Taufe und Abendmahl (wobei die Form differieren kann), des kirchlichen Amtes sowie Gemeinschaft im christlichen Zeugnis und Leben sind notwendige Voraussetzungen wechselseitiger Anerkennung. Diese ist weder Selbstzweck noch bloße ökumenische Zielvorstellung, sondern notwendige Voraussetzung zu gemeinsamem Zeugnis und Evangelisation.⁸⁶ Kirchengemeinschaft gründet im »riconoscimento«⁸⁷, sie realisiert sich jedoch erst in der gelebten *Communio*.

1.1.7 Themenbezogene Fragen an »Reciproco riconoscimento«

Die an DSRR zu richtenden Fragen beziehen sich auf den Begriff der »diverse prassi battesimali«⁸⁸, auf die Frage nach der Heilswirksamkeit der Taufe und ihrer Erkenntnis sowie auf die Unterscheidung von Wasser- und Geisttaufe:

1. Ist es adäquat, die Differenzen als »diverse prassi battesimali« zu bezeichnen oder artikulieren sich in den »diverse prassi« auch grundlegende theologische Unterschiede?⁸⁹
2. Kann man die Heilswirksamkeit der Taufe am »riconosce dai frutti«⁹⁰, also anhand ihrer Früchte erkennen?, bzw. die »reale incorporazione nella chiesa

⁸⁶ DSRR 7, 4. Abs.: »E' importante riconoscersi reciprocamente, se contribuisce a una testimonianza comune più incisiva e più autentica, a una ripresa corale dell'iniziativa evangelistica, a un rinnovamento complessivo della nostra vita come singoli e come chiese.«

⁸⁷ Zuallererst als Tun Gottes verstanden.

⁸⁸ 3.9. – DSRR 5.

⁸⁹ A. a. O. Der Text argumentiert an dieser Stelle in Anlehnung an BEM-B 11–13, sowie BEM-B 15, wonach wechselseitige Taufanerkennung möglich sein sollte, »when confession has been made by the church (parents, guardians, godparents and congregation) and affirmed later by personal faith and commitment« (BEM-B 15), was die Frage evoziert: Und wenn dies nicht geschieht? – Fiddes, *Baptism* 51, hält dies für eine Verengung auf den Akt der Taufe und sieht die Möglichkeit wechselseitiger Anerkennung dann gegeben, »when baptism is part of a whole journey into faith« (a. a. O.). DSRR meint gleichwohl, der unterschiedlichen Taufpraxis liege eine breite, gemeinsam geteilte theologische Fundierung zugrunde (»Pur adottando forme battesimali diverse c'è tra noi una base teologica largamente comune.«), vor allem hinsichtlich der biblischen Grundlagen. Das Problem besteht jedoch in den unterschiedlichen schrifthermeneutischen Paradigmen.

⁹⁰ 3.10. – DSRR 5, anknüpfend an BEM-B 15 f. – BALUBAG 2.4 sieht hierin die »Gefahr einer unangemessenen Ethisierung des Glaubens, welche die theologischen Probleme nicht löst.« Wenn die Substanz der Taufe in ihren Früchten liegt (vgl. DSRR 5,3–9), so wird der Effekt der Rechtfertigung in die Heiligung verlegt.

di Cristo»⁹¹, die »reale Inkorporation« einer Person in die Kirche Christi an individuellen Merkmalen?

2.1. Was ist mit der »reale incorporazione nella chiesa di Cristo« (DSRR 5) gemeint? Gibt es auch eine »incorporazione non reale«?

2.2. Wo findet die »(reale) incorporatione« statt – in der Taufe oder im gelebten Glauben, wie der Text nahe legt? Ist dies eine Frage (objektiver) Verheißung oder (subjektiver) Zuschreibung?

2.2.1. Kann man *objektive* Feststellungen treffen anhand *subjektiver* Einschätzungen menschlicher Disposition?

2.2.2. Ist eine Taufekklesiologie auf subjektiven Zuschreibungen begründbar? Genau dies wäre der Fall, wenn die Anerkennung (*m*)einer Taufe resp. (*m*)eine Zugehörigkeit zur Kirche abhinge von der Einschätzung Dritter (oder der eigenen).

Wenn aus dem Kriterium der Früchte die Anerkennung als *getaufte* Geschwister abgeleitet wird, was aus baptistischer Sicht dann keine *Zweit-taufe* mehr erfordern würde und wechselseitige Teilhabe an der Gemeinschaft ermöglichte,⁹² blieben die Fragen:

2.3. Was geschieht, wenn man bei sich selbst oder beim andern keine Früchte zu konstatieren meint? Wie geht man mit dem nicht auszuschließenden Fall um, dass eine baptistische Gemeinde im Einzelfall die Gläubigentaufe fordert, oder in eine Baptistengemeinde Übertretende diese begehren, also mit dem klassischen Konfliktfall? Kann es *wechselseitige Anerkennung* ohne volle und uneingeschränkte Taufanerkennung geben?⁹³

2.4. Wie tragfähig wäre eine *Communio*, die letztlich auf der subjektiven Fremd- oder Selbsteinschätzung einer menschlichen Disposition beruht, die auch wieder verloren werden kann, und nicht auf dem objektiven Faktum der Taufe selbst?

3. Ist die Unterscheidung zwischen der Wassertaufe als menschlichem und der Geisttaufe als göttlichem Handeln (analog zu Karl Barth) theologisch

⁹¹ Vgl. 3.10.

⁹² Der Text drückt dies zwar nicht *expressis verbis* aus, legt es aber nahe, vgl. DSRR 5: »In tal caso le chiese battiste sono disposte a riconoscerla a pieno titolo come fratello o sorella cristiana accogliendola a tutti gli effetti nella loro comunità.«

⁹³ Dies ist die grundlegende ekklesiologische Anfrage an DSRR: Kann man von einer »piena comunione ecclesiale« (DSRR 5, Abschn. 3.9.) überhaupt sprechen, wenn sie in der beschriebenen Weise (keine volle Austauschbarkeit der Ordinierten, keine letztthinnige Gewährleistung der Taufanerkennung etc.) begrenzt ist?

sachgemäß⁹⁴ – im Sinne der Konsistenz des Heilshandelns Gottes? Vor allem aber: Ist sie biblisch begründet?⁹⁵

DSRR lässt wichtige Fragen offen. Seit mehr als 20 Jahren leben die beteiligten Kirchen und Gemeinden diese ökumenische Vereinbarung mit ihren Möglichkeiten und Grenzen.

1.2 Die Dialoge zwischen Reformiertem Weltbund (WARC) und Vertreterinnen und Vertretern von Pfingstkirchen

1.2.1 Vorbemerkungen

Inhalte und Ergebnisse dieser Dialoge unterscheiden sich auf doppelte Weise von den meisten anderen, auf die sich diese Arbeit bezieht: Es waren Dialoge auf Weltebene, nicht innerhalb Europas. Kern ihrer thematischen Fokussierung war weder Taufe noch Glaube.

Hinsichtlich der Gläubigentaufe unterscheidet sich die Praxis pentekostaler Kirchen nicht grundlegend von jener in täuferischen Kirchen.⁹⁶ Mit der Pneumatologie rücken hinsichtlich unserer Thematik jedoch Fragen in den Mittelpunkt, die ansonsten eher nebensächlich erscheinen.

Pentekostale Kirchen und Bewegungen⁹⁷ sind mit über 600 Millionen Mitgliedern⁹⁸ die weltweit zweitgrößte christliche

⁹⁴ Vgl. DSRR 4. Vgl. hierzu die Kapitel 5.2.7 und 5.2.7.1.

⁹⁵ Vgl. hierzu Kapitel 2.7.3.1.

⁹⁶ Der Fokus richtet sich stärker auf Verständnis der Geisttaufe und ihr Verhältnis zur Wassertaufe.

⁹⁷ Dieser Begriff signalisiert: An dieser Stelle geht es weniger um eine systematische Binnendifferenzierung oder eine inhaltliche Darstellung des, auch kulturell, sehr vielgestaltigen Pentekostalismus. Ich fasse Kirchen, Gruppen und Bewegungen (in den pentekostalen Sozialgestalten äußert sich ein institutionskritischer Impetus, der ein ›Christentum der Charismen‹ anstrebt) der sog. 1., 2. und 3. Welle zusammen: klassische pentekostale Gemeinschaften, die sich seit 1906 aus der ›Souza-Street-Erweckung‹ und weiteren global-polyzentrischen Entstehungskontexten zu inzwischen oft ›verkirchlichten‹ Formen pentekostalen Christentums hin entwickelt haben; die charismatische Bewegung (etwa seit 1960) in den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen; sowie die sog. ›neupfingstliche Bewegung‹ (seit den 1980er-Jahren).

⁹⁸ Vgl. Pfister, Pfingstlertum. Beim Pentekostalismus kann nur bedingt im formalen Sinne von ›Mitgliedern‹ oder ›Konfession‹ gesprochen werden, zumal sich die pentekostale Bewegung bewusst in Distanz zu den verfassten (und aus ihrer Sicht verkrusteten)

›Konfession(sfamilie)‹⁹⁹ nach der römisch-katholischen Kirche. In Afrika, Südamerika und Teilen Asiens (vor allem Südkorea) entstanden in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Pfingstkirchen und veränderten die christliche (und religiöse) Landschaft grundlegend. In Deutschland und Europa spielten dagegen pentekostale Kirchen und Bewegungen in der Vergangenheit eine zahlenmäßig marginale Rolle.¹⁰⁰ Dies ändert sich, nicht zuletzt durch die oft charismatisch oder pentekostal geprägten christlichen Gemeinden anderer Sprache und Herkunft.

1.2.2 Die beiden Dialoge

Im ersten Dialog standen Fragen der Pneumatologie im Mittelpunkt, das Verhältnis von Geist und Wort sowie Geist und Mission (Geisttaufe). Im zweiten wurden die sich im ersten Dialog artikulierenden wechselseitigen Wahrnehmungen vertieft im Blick auf Erfahrungen christlichen Glaubens und Lebens in verschiedenen Kontexten gemeindlicher Existenz.¹⁰¹

Kirchen konstituiert hat; dennoch ist vor allem bei der sog. ›1. Welle‹ schon lange eine deutliche Verkirchlichung zu beobachten (in den USA etwa bei den ›Assemblies of God‹; in Deutschland zählen hierzu u. a. der Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden, das der Foursquare-Bewegung angehörende Freikirchliche Evangelische Gemeindegewerk u. a. m. – deutsche Pfingstkirchen waren aber an den Dialogen m. W. nicht beteiligt). Bei der Zahl, die die pentekostalen Kirchen der 1. Welle, die (auch in den traditionellen Kirchen – außer den Ostkirchen – beheimatete) charismatische Bewegung sowie die neupfingstliche Bewegung zusammenfasst – in deren ganzer Vielfalt und Divergenz – handelt es sich um eine Schätzung um das Jahr 2000, eine ›konservative‹ Schätzung. Die Zahl dürfte (inzwischen) noch um einiges höher liegen.

⁹⁹ Der Begriff in Anführungszeichen: Weder versteht sich die römisch-katholische Kirche als ›Konfession‹, noch verstehen sich bedeutende Teile der Pfingstbewegung als Kirche oder Kirchenfamilie.

¹⁰⁰ Die größte Pfingstkirche in Deutschland, der *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP), hat nach eigenen Angaben (www.bfp.de/pages/wir-ueber-uns/statistik-zahlen.php – Download vom 19.07.2012) rd. 40.000 Mitglieder und weitere etwa 80.000 ›Zugehörige‹. Ein relativ großer Anteil von ›Gemeinden anderer Sprache und Herkunft‹ ist der charismatischen bzw. der pentekostalen Bewegung zuzurechnen. Auf Unterschiede zwischen Charismatikern und Pfingstlern gehe ich hier nicht näher ein.

¹⁰¹ Der erste Dialog fand von 1996 bis 2000 statt. Die Ergebnisse wurden unter dem Titel ›Word and Spirit, church and world‹ veröffentlicht und sind in deutscher Übersetzung dokumentiert in DWÜ III, 183–210, der englische Originaltext unter www.warc.ch/dt/er11/20.html (Download vom 20.07.2012). Inzwischen (10.10.2014) ist ›Word and Spirit‹ zu finden unter http://ecumenism.net/archive/docu/2000_pent_warc_word_spirit_church_world.pdf. Zitate erfolgen in der Regel aus dem englischen Original. Da jedoch in beiden Online-Versionen die Abschnitte nicht mit Zahlen markiert sind, wird der

Der erste Schlussbericht beschreibt und analysiert Erfahrungen des Settings sowie die Themen der Dialogrunden. Das Verhältnis zwischen reformierten und pentekostalen Gemeinden ist, bedingt durch Unwissenheit und theologische Differenzen, vielerorts konfliktrichtig.¹⁰² Gespräche bieten die Möglichkeit, einander besser verstehen zu lernen.¹⁰³

Als Problem erwies sich die strukturelle Differenz der Beteiligten, auf pentekostaler Seite agierte kein dem WARC vergleichbares Pendant.¹⁰⁴ Hier stellt sich die Frage des »par cum paric: Vertreterinnen und Vertreter aus den Kirchen der WARC führten die Gespräche als offizielle Delegierte ihrer Kirche bzw. des Reformierten Weltbundes, während es sich auf der anderen Seite um »leader from some classical Pentecostal churches«¹⁰⁵ handelte – um Einzelpersonen, meist ohne offizielles Mandat.¹⁰⁶ Dies ist in R-P II ähnlich. Man merkt dem Text jedoch an, etwa in wechselseitigen Anfragen, kritischen Selbsteinschätzungen und den

Schlussbericht im Folgenden (wie in DWÜ III) mit »R-P I« abgekürzt, mit der Zahl des entsprechenden Abschnitts in DWÜ III.

Eine zweite Dialogrunde fand von 2002 bis 2007 statt. Danach erarbeitete ein Drafting-committee den vorliegenden Text (vgl. R-P II, 18–20, 5f) unter dem Titel »Experience in Christian Faith and Life: Worship, Discipleship, Discernment, Community and Justice«, veröffentlicht durch die World Communion of Reformed Church, Vol. 63 (1), Geneva, March 2013 (Abkürzung, analog zum ersten Text: »R-P II, Abschnitt, Seite«).

Die World Association of Reformed Churches (WARC) vereinigte sich 2010 mit dem Reformierten Ökumenischen Rat 2010 zur World Communion of Reformed Churches (WCRC).

¹⁰² Hier ist v. a. auf die Notiz in R-P I, 4 hinzuweisen: »In some places in the world these practices yielded public charges of unfair competition, proselytism, fanaticism, or dead religion.« Das vorletzte und letzte Treffen dieses weltweiten Dialogs fand an zentralen Konfliktorten statt: in Südkorea und Brasilien.

¹⁰³ Vgl. die Bemerkung in R-P I, 8: »Various members of the teams lacked an adequate understanding of the other tradition, and therefore, often lacked a language by which the two could communicate.« Hierzu gehören auch die in R-P I, 8 ff geschilderten Erfahrungen und Beschlüsse, die Zahl der Vorträge während der jährlichen Dialogtreffen zugunsten der Möglichkeit von Gespräch und Austausch zu begrenzen.

¹⁰⁴ R-P I, 6: »There is no international Pentecostal group that is equivalent to the World Alliance of Reformed Churches.« Dies hängt am traditionell institutions- und organisationskritischen Impetus im Pentekostalismus, der das individuelle Charisma gegenüber der Organisation priorisiert; nur wenige Pfingstkirchen gehören darum ökumenischen Gremien (wie dem ÖRK) an. In jüngerer Zeit nimmt die Einsicht in die Notwendigkeit und die Bereitschaft zu ökumenischer Vernetzung zu, etwa beim »Global Christian Forum«, an dem (fast) alle christlichen Kirchen(familien) beteiligt sind (erstes Treffen 2007 in Kenia, ein zweites 2011 in Indonesien).

¹⁰⁵ R-P I, 1.

¹⁰⁶ R-P I, 6: »Thus, there was no formal organizational source willing or able to provide support or direction for the Pentecostal participants.«

formulierten gemeinsamen Herausforderungen,¹⁰⁷ dass die Fremdheit in der wechselseitigen Wahrnehmung bei den Beteiligten abgenommen hat, trotz personeller Fluktuation zwischen den Gesprächsrunden.¹⁰⁸

1.2.3 Wort und Geist

Dem Verhältnis von Geist und Wort kommt hohe Bedeutung für unsere Thematik zu. Der gemeinsame trinitarische Glaube,¹⁰⁹ wie ihn das Nicänoconstantinopolitanum bezeugt und Christus »as the criterion for the work of the Holy Spirit«¹¹⁰ machen es notwendig, die alte Gegenüberstellung einer Betonung des Wortes bzw. des Geistes zu überwinden.¹¹¹ Auf der Grundlage einer trinitätstheologisch fundierten und kriteriologisch in der Christologie rückgebundenen Pneumatologie, »Reformed churches (...) have also paid special attention to the work of the triune God in creation (...) [and] to the work

¹⁰⁷ Dies zeigt sich unter anderem darin, dass im ersten Dialogergebnis die Worte »we«, »us« oder »our« vornehmlich im Zusammenhang der (vergewissernden) Formulierung gemeinsamer Glaubensgrundlagen gebraucht werden – in R-P II werden sie in diesen Zusammenhängen eher spärlich verwendet (z. B. kaum in R-P II, 21–23, 7; 43–47, 12 f; 52 ff, 14 ff; 72–82, 18–21; 116–119, 29 f; 158–161, 39), wohl auch deshalb, weil diese Vergewisserung so als nicht mehr nötig empfunden wurde. R-P II verwendet die Begriffe dagegen primär, um gemeinsame Herausforderungen zu skizzieren (Bsp.: R-P II, 25 ff, 8 ff; 49–51, 14; 65 ff, 17 f; 83 ff, 21 ff u. ö.).

¹⁰⁸ Da R-P II, im Titel ersichtlich, inhaltlich weiter vom thematischen Skopus dieser Arbeit entfernt ist als der Vorgängertext, werde ich mich in der folgende inhaltlichen Darstellung im wesentlichen auf »Word and Spirit, church and world« beziehen und dies mit Zitaten aus R-P II nur insoweit ergänzen, als sich dort andere Perspektiven oder wichtige Ergänzungen ergeben.

¹⁰⁹ R-P I, 15; hierzu weist R-P I, 17 auf die »Oneness-Pentecostals« hin, die diese Grundlage nicht teilen, aber auch nicht in diesen Dialog involviert waren.

¹¹⁰ R-P I, 16; so auch R-P I, 18: »In the context of the Holy Trinity, Reformed churches have affirmed the Christological criterion for the Spirit's work.« Vgl. R-P I, 17: »If there is a centre to the Pentecostal message, it is the person and work of Jesus Christ. From the beginning of the Pentecostal movement, its central message has referred to Jesus Christ as saviour, sanctifier, spirit baptizer, healer, and coming king.« Die christologische Zentrierung pentekostaler Theologie artikuliert sich im Bekenntnis zu Jesus als Retter, Heiler, Täufer im Heiligen Geist und wiederkommender König. Diese vier christologischen Eckpunkte hat die »International Church of the Foursquare Gospel« (ICFG), eine Pfingstkirchen der »1. Welle«, in ihren Namen integriert.

¹¹¹ A. a. O.: »We regard the older conception of the contrast between the Reformed and Pentecostal families as consisting of a difference in emphasis between the Word (Reformed) and the Spirit (Pentecostal) to be in need of correction.«

of the Spirit in creation and culture.«¹¹² Unterschiedliche Akzentuierungen im Offenbarungsverständnis schließen sich im Abschnitt »The Spirit and the Word in creation and culture« (R-P I,19–21) an: Betonen Pfingstler das dem »Dienst Christi« durch die Kirche voraus laufende Wirken des Geistes »in culture«¹¹³, so die reformierte Tradition »the unique role of Jesus Christ in God's saving plan«¹¹⁴. Dabei steht die Frage im Zentrum: Wird Offenbarung wesentlich als Selbstoffenbarung Gottes in Christus verstanden,¹¹⁵ die sich durch das Wort Gottes (also in der Verkündigung und im sakramentalen Geschehen) vollzieht und pneumatologisch im Sinne einer Selbstbindung des Heiligen Geistes an Wort und Sakrament gedeutet wird?¹¹⁶ Oder ereignet sie sich als solche im freien Wirken des Heiligen Geistes, »not only in the Christian church, but also in human history and in various cultures«¹¹⁷, also auch unabhängig von Wort und Sakrament, das Wirken Christi vorbereitend?

¹¹² R-P I,18.

¹¹³ R-P I,21 übersetzt das englische »ministry« mit Wirken und damit auf gleiche Weise wie »work« im Kontext des Geistes; mit »ministry« scheint mir jedoch eher der »Dienst« am Evangelium gemeint zu sein (evtl. liegt in »ministry of Christ« auch ein Konnotation zu den »Ämtern« Christi vor). Beim Begriff »culture« geht man auf pentekostaler Seite nicht von einem rein positiven Kulturbegriff aus, vgl. R-P I,20: »Nevertheless, we believe that every culture, as well as our own churches, is in need of being reshaped by the Holy Spirit in accordance with the revelation in Jesus Christ as witnessed to in Scripture.«

¹¹⁴ A. a. O. Erst von hier aus stellt sich für reformierte Theologie die Frage nach einer »role of the Spirit in culture«. Eng verknüpft ist das Offenbarungsverständnis dagegen mit den Fragen nach einer natürlichen Theologie, der Weltverantwortung wie auch nach der Offenbarung Gottes in nichtchristlichen Religionen), während diese Fragen im Pentekostalismus erst ganz allmählich in den Blick kommen und v. a. letzteres äußerst kritisch gesehen wird (»More recently, some Pentecostals have begun to reflect on the role of the Spirit in creation and culture to reveal God and to accomplish God's just and holy will, but not to the extent of believing that there is saving grace outside of the ministry of the gospel. Jesus Christ is »the way, the truth, and the life.«).

¹¹⁵ So R-P I,20 in Anschluss an Hebr 1.

¹¹⁶ So, in differenzierter Weise, reformierte und lutherische Tradition. Das Geistwirken ist nicht auf Wort und Sakrament begrenzt (es kann darüber hinaus reichen, in Schöpfung und Kultur ? vgl. R-P I,21), wohl aber seine Deutung als Offenbarungsgeschehen. In R-P I,19–21 sprechen die Beteiligten nur im Blick auf Christus und die Hl. Schrift konvergent von »to reveal« oder »revelation«, in offenbarungstheologisch divergenten Interpretationskontexten dagegen von der »role« (21) des Geistes oder dass er »present and active« (20) sei.

¹¹⁷ R-P I,20. Die Beteiligten sind sich darin einig, dass sich der Heilige Geist hierin offenbart, nicht jedoch im Blick auf die kriteriologische Frage nach dem Verhältnis seiner Offenbarung in der Kultur zu jener in der kirchlichen Wortverkündigung.

Den Unterschieden im Offenbarungsverständnis korrespondieren differenzierte Hermeneutiken. Der Abschnitt »Spirit, proclamation, and spiritual discernment« (R-P I,22–35) thematisiert das Verständnis und Verhältnis von Geist und Verkündigung. Zunächst identisch oder konvergent erscheinende Inhalte stehen in den beiden Traditionen in unterschiedlichen Kontexten von Glaube und Verstehen, was dazu nötig ist, ab R-P I,24 Inhalte konfessionsspezifisch zu beschreiben.¹¹⁸

1.2.3.1 Wort und Geist aus pentekostaler Sicht

Für Pfingstler ist das Wirken des Heiligen Geistes nicht an das Wort gebunden, sondern »there are multiple gifts of the Holy Spirit at work in Pentecostal worship«¹¹⁹: Neben der Verkündigung sind dies Glossolalie, Prophetie,¹²⁰ Heilung und die Auseinandersetzung mit dämonischen Mächten.¹²¹ Der Heilige Geist wird als wirksame Macht wie als erfahrbare Gabe verstanden.¹²² Die Gemeinde als ganze ist »the locus of discernment«¹²³, alle ihre Glieder sind aufgerufen, mit ihren geistlichen Gaben zu dienen, um einem zentralen Anliegen pentekostalen Christentums näherzukommen, »to go beyond what they had commonly experienced as ›dead forms and creeds‹¹²⁴ to a ›living, practical Christianity‹.«¹²⁵

Besonders greifbar werden die unterschiedlichen Verstehenshorizonte in der Schrifthermeneutik. Zunächst wird eine Grundkonvergenz konstatiert und am Anfang von R-P I, 26 artikuliert: »Reciprocity is established between Word, Spirit, and community so that the Spirit enlivens the Word, the Word provides a context for the Spirit's work, and the community lives out the Spirit's directions.«

¹¹⁸ Bsp.: »Together, we stress the mutual bond of the Word and the Spirit« (R-P I,22). »Both traditions acknowledge that the Holy Spirit is at work among all peoples, including peoples of other faiths, preparing them to receive the proclaimed Word« (R-P I,23).

¹¹⁹ R-P I,25.

¹²⁰ R-P I,29: »Thus, the revelation of God through the preaching of the Bible was aided, not by conscious devotion to past denominational traditions, but to various signs and wonders of the Spirit indicating the last days, one of the important ones being prophecy.«

¹²¹ R-P I,24: »Healing the sick and confronting demonic powers.«

¹²² Verdeutlicht in R-P I, 25 durch die Wendung »anointing of the Spirit makes proclamation an event and an encounter between people and God.« Pentekostales Christentum ist seinem Wesen nach christliche Erfahrungsreligiosität.

¹²³ R-P I,25.

¹²⁴ Hier sind die »diverse denominational backgrounds« gemeint, »Pentecostals originally came from« (R-P I, 29).

¹²⁵ R-P I,29.

Die Differenzierungen nehmen ihren Ausgang von der Wendung »leading of the Spirit«¹²⁶, die im pentekostalen Zusammenhang über den Bezug auf das Wort hinausgeht und auch dessen Erfahrung im Lebensvollzug einschließt. Die Bibel ist in erster Linie kein historischer Text, sondern Referenzgeschichte für das eigene Leben.¹²⁷ »Essential to hearing the Word, therefore, is the spiritual openness and fitness of the interpreter.«¹²⁸ Ziel ist es, »[to] stress returning to the experiences of God to which Scripture bears witness.«¹²⁹ Der Graben zwischen biblischer Botschaft und heutigem Denken, ist demzufolge nicht historischer, sondern geistlicher Natur.¹³⁰ Aus alledem folgt, dass Pfingstler der historisch-kritischen Methode im allgemeinen reserviert gegenüber stehen und stattdessen »fundamentalistische« oder »postmoderne« Auslegungen präferieren.¹³¹

1.2.3.2 *Wort und Geist aus reformierter Sicht*

Reformiertes Verständnis des Verhältnisses und der Zuordnung des Wortes Gottes und der Gaben des Heiligen Geistes unterscheidet sich signifikant vom pentekostalen. Zentrum reformierten Glaubens ist das Wort Gottes, in Gestalt der (aufgeschlagenen) Bibel in der Kirche als Zeichen, (which) »indicates that God wants to speak«¹³². Die Bibel an sich bildet also noch nicht den eigentlichen Kern reformierten Christseins, sondern dient als Grundlage der Verkündigung: Beide verweisen auf »the living Word, Jesus Christ«¹³³. Die

¹²⁶ R-P I,26.

¹²⁷ R-P I,27: »For Pentecostals, the Bible is a story; they read their lives into that story and that story into their lives.«

¹²⁸ A. a. O.

¹²⁹ A. a. O.

¹³⁰ A. a. O.

¹³¹ So R-P I,28. In diesem Zusammenhang tauchen hinsichtlich des Schriftverständnisses die Begriffe »fundamentalist« und »modernistic« uneingeführt auf. »Fundamentalist« wird dabei durch »inerrancy« verdeutlicht, was verwirrt, da die Vorstellung von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift von der (wortfundamentalistischen) Vorstellung ihrer »infallibility« zu unterscheiden wäre. Die Bezeichnung »modernistic« stellt im Blick auf die historisch-kritische Bibelwissenschaft zudem eine klischeehafte Zuschreibung dar, die zu problematisieren gewesen wäre. Auch der Begriff »postmodern« bleibt schillernd: Man mag ihn im Blick auf den Erfahrungsbezug in der Auslegung »in order to transcend the limits of historical investigation in encountering the meaning of Scripture« (a. a. O.) gewählt haben – die Frage sei gestattet, ob diese Kriterien ausreichen, ob sie wirklich »postmodern« sind und ob dieser Begriff im Blick auf die weltweit äußerst vielgestaltigen pentekostalen Schriftverständnisse zutreffend und hilfreich ist?

¹³² R-P I,30.

¹³³ A. a. O.

(Selbst-)Bindung des Heiligen Geistes an das Wort bildet dabei die hermeneutische Grundlage.

Im Verständnis der ›übernatürlichen‹ in ihrem Verhältnis zu den ›natürlichen‹ Gnadengaben¹³⁴ wird konzediert, dass sich erstere zwar nicht auf das apostolische Zeitalter beschränken, sie aber nicht klar voneinander zu unterscheiden sind und (hinsichtlich der paulinischen Briefe) »that it would be wrong to concentrate attention on the so-called supernatural gifts«¹³⁵ Im Blick auf das Schriftverständnis wird die historisch-kritische Methode als ein (nicht als einziger!) wichtiger Zugang wertgeschätzt, (which) »helps the church discern meaning in Scriptures«¹³⁶ – im Unterschied zur Problematisierung der historischen Fragestellung in der pentekostalen Bewegung. Gleichzeitig wird betont, »it is only by the Holy Spirit that the Scriptures become the living Word of God for the church«¹³⁷. Auch dem Prophetischen kommt eine wichtige Bedeutung zu.¹³⁸ Es hat seinen Ort jedoch nicht additiv zu, sondern im Rahmen der Verkündigung des Wortes Gottes an alle Welt.

R-P I,35 fasst als Konsens der Beteiligten zusammen, »that the Bible is the Word of God in its witness to Jesus Christ through the work of the Holy Spirit« und benennt zugleich Unterschiede im Blick auf das Verhältnis von Geist und Kultur, des prophetischen Amtes der Kirche sowie im Verständnis der geistlichen Gaben.

¹³⁴ R-P I,32.

¹³⁵ A. a. O. Die situativ-erfahrungsbedingte Einordnung einer Gabe als natürlich oder übernatürlich wird anhand von Glaubenserfahrungen (also subjektiv) veranschaulicht, die im WARC im Kontext politischer und sozialetischer Herausforderungen (etwa im Kampf gegen Apartheid) gemacht wurden bzw. werden; ein vertiefter Zugang hätte darin bestanden, die Frage der geistlichen Gaben kriteriologisch im Blick auf ›Offenbarung‹, also fundamentaltheologisch zu erörtern.

¹³⁶ R-P I,33.

¹³⁷ A. a. O.

¹³⁸ Die Differenz zeigt sich in der verwendeten Begrifflichkeit: Während im pentekostalen Kontext substantivisch von der »prophecy« als (eigenständiger) Gnadengabe gesprochen wird (R-P I,29: »Thus, the revelation of God through the preaching of the Bible was aided, not by conscious devotion to past denominational traditions, but to various signs and wonders of the Spirit indicating the last days, one of the important ones being prophecy.«), vollzieht sich das Prophetische nach reformiertem Verständnis adjektivisch als »prophetic« task of the church« (R-P I,34) im Rahmen der (Wort)Verkündigung, nicht unabhängig von dieser.

1.2.3.3 Offene Fragen

In der Verbindung von Pneumatologie und Offenbarungsverständnis, dem Verständnis der Gaben des Geistes im Verhältnis zum Wort Gottes, besteht eine Grunddifferenz,¹³⁹ die in R-P II aufgegriffen,¹⁴⁰ aber auch dort nicht abschließend beantwortet ist.

Zwei Beispiele: Hinsichtlich der kriteriologischen Funktion der Erfahrung ist es unstrittig, dass es im Glauben auch um Erfahrung geht, etwa hinsichtlich des Wirkens des Heiligen Geistes im Gottesdienst. Aber wie verhält sich sein Wirken zu Wort und Sakrament?¹⁴¹ Wie verhält sich die »experience« zum Hören, wie das *verbum internum* zum *verbum externum*? – Teil III. unter der Überschrift »Experience in Christian Faith and Life: Discernment«¹⁴² fragt hier weiter und sucht nach Gesichtspunkten, um eine Art »theologische Kriteriologie der experience«¹⁴³ zu entwickeln.

Auch hinsichtlich der hermeneutischen Frage bleibt vieles offen. Das Ausblenden (oder Zurückstellen) der historischen Fragestellung,¹⁴⁴ eine geistvermittelte

¹³⁹ Geistesgaben wird (pentekostal) eine heilsvermittelnde, quasi-sakramentale Funktion zuerkannt, auch unabhängig vom Wort Gottes, dieses ergänzend und über dieses hinaus. Bsp.: »There are multiple gifts of the Holy Spirit at work in Pentecostal worship to channel God's presence and to communicate God's will« (R-P I,25). »Thus, the revelation of God through the preaching of the Bible was aided, not by conscious devotion to past denominational traditions, but to various signs and wonders of the Spirit indicating the last days, one of the important ones being prophecy« (R-P I,29); am deutlichsten in R-P I,26: »The Spirit enlivens the Word.«

¹⁴⁰ Vor allem in R-P II,29,8: »Worship is not mere memory of God's past presence among his people; worship is an encounter with the living God.« R-P II,30 f,9;33,9: »Our communities wrestle with the challenge of assessing the place of experience in Christian worship critically. How do Christian communities distinguish between the experience of the triune God and ordinary human experiences?« R-P II,39,11: »Reformed emphasis upon the experience of the real presence of the living Christ in word and sacrament does not neglect the Holy Spirit. Pentecostal experience of the Holy Spirit's empowering presence does not neglect Jesus Christ.«

¹⁴¹ Hierzu etwa R-P II,30 f,9.

¹⁴² R-P II,72–113,18–27.

¹⁴³ Vgl. Maltese, der dies unternimmt. Es geht um das Eruiieren von Orten, an denen Gott erfahren werden kann und um Kriterien, diese Erfahrungen theologisch zu reflektieren.

¹⁴⁴ Dies meint den Einbezug der Exegese als »historischer Wissenschaft«, die (vgl. Schleiermacher, »Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens«), unabdingbar ist für die Translation des Wissens und das Verstehen. Damit ist nicht gesagt, die Bibel sei »nur« ein historischer Text oder der historisch-kritischen Methode komme beim Verstehen der Primat zu. Die historische Frage ist hinsichtlich der Schrifthermeneutik vielmehr

Unmittelbarkeit im Schriftverständnis, ebnet die für den »hermeneutischen Zirkel«¹⁴⁵ unabdingbare Differenzierung zwischen Verstehens- und Bedeutungshorizont ein. Man tendiert dazu, das Heute in biblische Texte hinein zu projizieren. Erst die Erfahrung der historisch-situativen »Fremdheit« des Textes verändert den eigenen Verstehenshorizont.¹⁴⁶

1.2.4 Geist und Kirche

Zahlreiche dieser Beobachtungen gelten auch für den folgenden Abschnitt »The Holy Spirit and the Church« (R-P I,36–62). Zunächst werden vier allgemeine und im Grundsatz konsente ekklesiologische Aussagen getroffen, die anschließend im weiteren Verlauf konkretisiert, aber auch inhaltlich differenziert werden.¹⁴⁷ Die Kirche als Geschöpf von Wort und Geist ist gekennzeichnet durch »the mutual connection of Word and Spirit«¹⁴⁸. Wir erfahren jedoch nicht, worin diese wechselseitige Verbindung besteht, also welche effektive bzw. kriteriologische Funktion Wort und Geist jeweils, auch wechselseitig, zugemessen wird.

stets untrennbar mit der theologischen verwoben – weil die Geschichten nicht um der Geschichten, sondern um das Evangeliums, um »des sicheren Grundes der Lehre« (vgl. Lk 1,1–4) willen tradiert wurden.

¹⁴⁵ Für Bolten wäre die Rede von einer »hermeneutischen Spirale« zutreffender, da diese Fragen nicht zum Ausgangspunkt selbst zurückführen: »Der Spiralbewegung entsprechend, unterliegt die Interpretation hinsichtlich ihrer Hypothesenbildung diesbezüglich einem Mechanismus der Selbstkorrektur« (a. a. O. 362).

¹⁴⁶ Dem möglichen Einwand eines geistunmittelbaren Verstehens wäre zu entgegnen, dass ich auch dann immer noch »heute« höre und verstehe – gerade auch hinsichtlich des am Ende von R-P I,29 im Blick auf Offb 3,6 Gesagten wird deutlich, dass es wieder um das Offenbarungsverständnis geht. Die Frage lautet, ob hier (und sonst) immer in zureichender Weise zwischen dem Zeitalter der *revelatio specialis immediata* und unserem der *revelatio mediata* unterschieden wird? Manifestationen resp. subjektive Erfahrungen des Hl. Geistes sind damit nicht ausgeschlossen, es geht jedoch um deren kriteriologische und schrifthermeneutische Funktion!

¹⁴⁷ Im folgenden Zitat R-P I,36. Die Darstellung dieses ekklesiologische Abschnitt ist (wie auch die der Folgenden) kurz gehalten, die Aussagen in Form der Unterabschnitte: »The church is the creature of the Word and Spirit«, »The church is the community of the Holy Spirit's leading«, »The church is the community of the Spirit's gifts«, »The church is in but not of the world«.

¹⁴⁸ R-P I,37.

Konsens besteht darin: Gottes Initiative ist grundlegend für die Kirche. Diese wird jedoch in unterschiedlichen theologischen Kategorien¹⁴⁹ beschrieben: von reformierter Seite in der des »covenant« (Bund), von pentekostaler Seite mit »the outpouring of the Spirit« (Ausgießung des Geistes). Beide Modelle gehen von Gott als Urheber aus, beschreiben jedoch den Ort und die Art seines Handelns unterschiedlich – und damit auch die Zuordnung von Wort und Geist.

Aus pentekostaler Sicht ist der Geist der Kontext und die Kraft, in dem bzw. die durch das Wort spricht,¹⁵⁰ die es zum Leben erweckt und den Rahmen für das Wirken des Geistes bildet.¹⁵¹ Kirche wird durch das Wirken des Heiligen Geistes konstituiert. Das Wort ist diesem Wirken zu- und in es eingeordnet. Diese theologische Beschreibung der Selbstoffenbarung Gottes durch den Heiligen Geist ist stark auf die persönliche Erfahrung unmittelbaren Geisteswirkens bezogen und kann im ungünstigen Fall zu einer spiritualistischen Ekklesiologie führen. Der im reformierten Kontext übliche Begriff des »Bundes« rekurriert auf die geschehene Versöhnung mit Gott rekurriert und will diese (in a) »life according to the will of God through the power of the Spirit« leben. Dies führt zu einer Ekklesiologie, die vom Gedanken der (gemeindeübergreifenden) *Communio* geprägt ist.¹⁵² Sie erkennt im (inkarnierten) Wort den Ort der Selbstoffenbarung Gottes und im verkündigten Wort¹⁵³ den Ort seiner Zueignung. Hier bildet also umgekehrt das Wort den Referenzrahmen für das Verstehen und Wirken des Geistes.¹⁵⁴

Diese Fragen werden im 3. Teil von R-P II aufgegriffen. Im Blick auf wichtige Gesichtspunkte eines kriteriologischen Rahmens für den Erfahrungsbezug wird unter dem Leitbegriff »discernment« gefragt: »Is the person who prophesies willing to be governed by the rules set down, giving way to others, allowing his or

¹⁴⁹ A. a. O. heißt es: »Pentecostal and Reformed Christians may use different language to express this common conviction [gemeint ist »the mutual connection of Word and Spirit«, a. a. O.]« – Es ist zu fragen, ob es hier (nur) um unterschiedliche Begriffe für dieselbe Sache geht?

¹⁵⁰ Vgl. R-P I,28.

¹⁵¹ Vgl. R-P I,26. – Der Geist ist nicht an das Wort gebunden (R-P 39: »Each Pentecostal community, formed by the outpouring of the Spirit and shaped by the Spirit's gifts, discerns what the Spirit is saying to the church through the Word and is thereby shaped by the Spirit in conformity to the Word.«), sondern bildet dessen Referenzrahmen.

¹⁵² Vgl. in R-P I,40 mit dem vowiegend »kongregationalistisch« geprägten Kirchenmodell im pentekostalen Bereich.

¹⁵³ Analog CA VII und Calvin, Inst. IV,1,9.

¹⁵⁴ Dies ereignet sich (nicht nur, aber vorrangig) im Gottesdienst. Hier erweist sich die entsprechende Formulierung in R-P I,41 jedoch als insuffizient, da Wort mehr ist als Antwort, »Gottesdienst« mehr als »the church's primary response to God's grace«, sondern Verkündigungsgeschehen, Dienst Gottes am Menschen.

her words to be tested, and not causing division in the Body of Christ by claiming a lack of self-control due to the influence of the Holy Spirit?»¹⁵⁵

Einig ist man sich darüber, dass Wort, Sakrament und Heiliger Geist zusammengehören.¹⁵⁶ Freilich ist die Frage zu klären: In welchem kriteriologischen Verhältnis stehen Wort und Geist zueinander? Spricht der Geist im Wort oder (auch) unabhängig davon?

Beim Gottesdienstverständnis geht der Text von der »concrete reality of worship«¹⁵⁷ aus. Die Fragen um Sakramente und Geistesgaben wären jedoch fundamentaltheologisch zu erörtern, da der hermeneutische Referenzrahmen entscheidend ist und eventuelle Konvergenzen ansonsten ins Leere laufen.

»The church is the community of the Holy Spirit's leading« (R-P I,42-49), lautet eine weitere ekklesiologische Grundkonvergenz. Differenzen tun sich jedoch auf, wenn gefragt wird, *wie* der Heilige Geist leitet: Durch seine vornehmste Gabe, den auf das Wort bezogenen Glauben,¹⁵⁸ den die Kirche in Bekenntnissen artikuliert,¹⁵⁹ im Gottesdienst bekennt und der dadurch Gemeinschaft stiftet?¹⁶⁰ – So reformierte Theologie –. »[Or is it] functioning within many dimensions of the church as community?»¹⁶¹ Ist er also nicht an das Wort gebunden bzw. in zentraler Weise auf den Gottesdienst bezogen?¹⁶² – So pentekostale Theologie. Auch hier bleibt der kriteriologische Aspekt der pneumatologischen Frage offen.

¹⁵⁵ R-P II,90,22 – wobei hier zu fragen wäre, wer z. B. in einem gemeindlichen Kontext einer auch »personal-vollmächtigen spiritual leadership« die Kriterien festlegt, sie überprüft und ggf. durchsetzt? Für R-P II,91,23 (»No prophetic word is accepted as providing a normative revelation for all Christians«) gilt in der Praxis im Grunde dasselbe, als gemeinsam-verbindliche Formulierung lässt sich das ohne große Probleme feststellen.

¹⁵⁶ »We agree that God continues to speak today through the Word and through the Holy Spirit« (R-P II,101,25); »the primary place to hear the voice of God is in communities that are shaped by word and sacrament through the leading of the Holy Spirit« (R-P II,105,26.).

¹⁵⁷ A. a. O., vgl. R-P I,41.

¹⁵⁸ R-P I,43: »The churches acknowledge the ongoing guidance of the Spirit to lead the community of faith into the truth and to make the gospel intelligible and relevant to specific places and times.«

¹⁵⁹ R-P I,43.

¹⁶⁰ R-P I,46.

¹⁶¹ R-P I,47.

¹⁶² R-P I,49: »The Pentecostal expectation is that the exercise of discernment is distributed throughout the entire congregation. Whether gathered in worship or dispersed in society, all are called to exercise their gifts in ministry.«

Diese Beobachtung durchzieht die Darstellung der ekklesiologischen Fragen.¹⁶³ In R-P I,56 werden pentekostale Auffassungen zur Geisttaufe – »as a gift of the Holy Spirit (not available to all)« und die sog. *Initial-physical-sign-Auffassung*, »speaking in tongues as sign or evidence (potentially available to all) that one has been baptized with the Holy Spirit (Acts 1.8, 2.1–4)« dargelegt.¹⁶⁴

Schließlich wird (im ganzen Text nur in R-P I,58) unser Hauptthema, die Wassertaufe erwähnt, die (nach reformierter Auffassung) als Begründung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen auch die grundlegende Gabe Gottes für den Dienst an und in der Welt darstellt, während dies aus pentekostaler Sicht nicht in der Wassertaufe, sondern bei der Geisttaufe geschieht, die zum missionarischen Dienst befähigt.¹⁶⁵ Auch in der abschließenden ekklesiologischen Konvergenz »The church is in but not of the world« sind Wort und Geist nicht aufeinander bezogen, sondern stehen als separate Offenbarungsquellen nebeneinander.¹⁶⁶

Dies setzt sich in den in R-P II,109–112,27 beschriebenen »challenges« insofern fort, als hinter ihnen die nach wie vor ungeklärten kriteriologischen, offen-

¹⁶³ Beispiele: »The church is the community of the Spirit's gifts« (R-P I,50–58.); »dass die Gnadengaben Gottes an die Kirche wirkliche Gaben sind« (vgl. R-P I,52, dt. Text) ist Konsens, unterschiedlich sind jedoch nicht nur die »Pentecostal and Reformed ways of speaking about and also receiving the gifts« (R-P I,50), vor allem wird ihre Verbindung zum Wort Gottes unterschiedlich beschrieben. In R-P I,51 werden sie aus pentekostaler Sicht als (weitere) Offenbarungsquelle neben dem Wort Gottes genannt. Dagegen ist den Reformierten in R-P I,53 daran gelegen, das Wirken der Gnadengaben in (sehr unterschiedlichen) Kontexten der Verkündigung des Evangeliums zu beschreiben. Zudem stellt sich die kriteriologische Frage noch einmal in neuer Weise: Wenn »no single gift or set of gifts is normative for every believer, every congregation or every church in every time, or place« (R-P I,54), wenn zudem (the) »understanding of the Spirit's gifts is broader than the classic list of spiritual gifts in 1 Cor 12.8–10« (R-P I,52), also »no biblical listing of gifts is a template to be laid over the entire« (R-P I,55) – was bedeutet dies für das Verhältnis der Geistesgaben zur Wortoffenbarung resp. zur *revelatio generalis*, die sich an alle Kreatur (Mk 16,15) richtet? Diese Frage wird nicht erörtert.

¹⁶⁴ In Kapitel 2.7.3.1 wird die Frage nach der biblisch-theologischen Verankerung der »Geisttaufe« erörtert.

¹⁶⁵ Vgl. R-P I,63 ff.

¹⁶⁶ Völlig offen bleibt, wie sich Wort und Geist zueinander verhalten – etwa R-P I,60: »The church works in fidelity with the Word and Spirit to live out the message and will of God. The members of the community offer themselves up as the eyes, ears, mouths and hands, which allow the Spirit and the Word to address needs that arise in the church or the world.«

barungstheologischen Grundfragen nach dem Verhältnis von Wort, Sakrament und dem Wirken des Heiligen Geistes stehen. Der Text formuliert differenzierende Leitlinien, etwa mit den Begriffen »visible – tangible«¹⁶⁷. Persönlich-subjektiv empfundene tangibilities können jedoch nur ebenso persönlich-subjektive Gewissheiten bieten und nicht ohne weiteres als *notae ecclesiae* dienen.

Der grundlegende theologische Konflikt scheint gegen Ende von R-P II nochmals auf: »Justice, justification and sanctification are intertwined«¹⁶⁸. Direkt im Abschluss wird zwischen den »christological und pneumatological grounds for justice«¹⁶⁹ differenziert. Christologie und Pneumatologie stehen so im Grunde nebeneinander, sind aber nicht recht aufeinander bezogen. Justification und sanctification, Rechtfertigung und Heiligung sind jedoch christologisch *begründet*, ihre Zueignung vollzieht sich wesentlich pneumatologisch, durch den Glauben. Die künftige Herausforderung an die Dialogpartner könnte darin liegen, Wort, Sakrament und Geist theologisch neu aufeinander zu beziehen, dass weder der Heilige Geist, Wort und Sakrament überspringend, der menschlichen Subjektivität zu- und letztlich hingeordnet wird, aber auch keine rationalistische Geistvergessenheit die Folge ist.

Die weiteren Teile des R-P-Dokuments lege ich nur summarisch dar, zumal zu den bereits dargestellten inhaltlichen Kontroverspunkten nichts Wesentliches mehr hinzukommt.

1.2.5 Geist und Mission

Beide Partner knüpfen am *Missio-Dei-Konzept*¹⁷⁰ an: Gott, nicht die Kirche, ist Subjekt der Mission. Durch den Heiligen Geist hat die Kirche Anteil an der Mis-

¹⁶⁷ Vgl. R-P II,124,31: »Koinonia is embodied in the community's worship. Communion is visible in the flowing waters of baptism, the sharing of bread and wine in the Lord's Supper, in the rhythms of prayer and praise. Communion is tangible in joys.«

¹⁶⁸ R-P II,158,39.

¹⁶⁹ R-P II,159 f,39.

¹⁷⁰ Vor dem Hintergrund der tiefen Differenzen im Missionsverständnis, die in den 1970er- und 1980er-Jahren zwischen der Ökumenischen Bewegung, der die meisten reformierten Kirchen zugehören und der Evangelikalen Bewegung zu schweren Verwerfungen führten (vgl. den auf Evangelisation fokussierten missionstheologischen Ansatz der »Lausanner Verpflichtung« von 1974, v.a. Art. 4.6–10, deren Missionsverständnis sich weithin mit in der Pfingstbewegung vertretenen Auffassungen deckt [die früheren theologischen Differenzen zwischen Evangelikalen und Pfingstlern können heute als im

sio Dei, was etwa mit Mission verbundene kirchliche Machtansprüche grundsätzlich hinterfragt. Außer der schon erwähnten Differenz im Blick auf die Befähigung zum missionarischen Dienst,¹⁷¹ bleibt auch hier offen, wie und wodurch der Heilige Geist wirkt. Von den Geistesgaben ist zwar nicht explizit die Rede, vom (verkündigten) Wort jedoch ebenso wenig. Stattdessen wird die Mission als geistliches Geschehen aus anthropologischer Perspektive expliziert.¹⁷²

Christliche Kirchen stehen heute vor der Herausforderung, »Holy Spirit and Culture«¹⁷³ zueinander und zum Evangelium ins Verhältnis zu setzen. Dies sehen beide Seiten und stimmen auch in mancher Analyse überein,¹⁷⁴ die Zugänge sind jedoch auch hier (wegen der Differenz in der Verhältnisbestimmung von Wort und Geist) unterschiedlich: Nach pentekostaler Auffassung transformiert der Geist die Kultur, aber nicht zwingend durch das Wort, wie nach reformierter Lehre. Dieses, »the revelation of Jesus Christ as witnessed to in Scripture«¹⁷⁵, bildet den inhaltlichen Referenz- und Deutungsrahmen seines Wirkens.¹⁷⁶ Zur In-

wesentlichen überwunden angesehen werden] –, im Vergleich zur Missionserklärung des ÖRK von 1982) ist eine Formulierung wie R-P I,64, »when we say we are involved in Mission Dei it is a correction of the notion that the mission in which Christians are involved is only the mission of the church«, Ausdruck zunehmender innerchristlicher Konvergenz in der Missionstheologie (vgl. die Missionserklärung des ÖRK »Gemeinsam für das Leben«, 2013), dies unterstreicht R-P II,68,17. Dasselbe gilt für die in R-P I,74–76 unter den Überschriften »The multifaceted mission« und »Service to the world« zahlreich dargelegten Konvergenzen (etwa hinsichtlich der Multidimensionalität der Mission sowie die Interdependenz von Verkündigung und sozialem Engagement in ihren Auswirkungen auf das Missionsverständnis – Themen, an denen früher die Konflikte aufbrachen) zeigen, dass sich trotz differierender theologischer Bestimmungen zu Geist und Wort in vielen (theologisch mittelbar damit verbundenen) Fragen in der Praxis ein Modus vivendi (oft auch mehr als das) finden lässt.

¹⁷¹ Diese gründet – zugespitzt formuliert – aus reformierter Sicht in Glaube (als Gabe des Hl. Geistes – R-P I,65) und (Wasser-)Taufe, aus pentekostaler Sicht in der Geisttaufe.

¹⁷² Jedoch, wie R-P I,64 feststellt, (nur) aus der Perspektive des Imperativs. R-P I,64: »The biblical foundation points to the imperative for us to witness to all people in word and deed (Mt 28.18–20; Lk 24.46–47; Jn 20.21–23; Acts 1.8).« R-P I,65: »Bestowal of grace has a goal: that Christians may become co-workers of God in Jesus Christ (1 Cor 3.9).« R-P I,66: »Baptism in the Holy Spirit is for the empowerment of believers to be effective witnesses of the gospel to the ends of the earth (Acts 1.8).«

¹⁷³ R-P I,68–73.

¹⁷⁴ Vgl. R-P I,68.

¹⁷⁵ R-P I,69.

¹⁷⁶ Ausgedrückt durch die Wendung »in accordance with«; vgl. hierzu das ganze Zitat a. a. O.: »Every culture has to be transformed and reshaped by the Holy Spirit, in accordance with the revelation of Jesus Christ as witnessed to in Scripture.«

kulturation des Evangeliums,¹⁷⁷ einem zentralen Thema der Missionstheologie, tritt die pentekostale Konzeption vom Wirken des Heiligen Geistes als »ministry of the gospel«¹⁷⁸, die eine Evangelisierung, genauer eine *Pneumatisierung* der Kultur¹⁷⁹ anstrebt, als eigenständiges missionstheologisches und pneumatologisches Postulat.

An dieser Stelle kommt das konfliktive Thema der *Theologie der Religionen* in den Blick. Dass hier die Gräben tief sind, zeigt sich darin, dass selbst die *San-Antonio-Formel*¹⁸⁰ in keiner Weise konsensfähig war.

1.2.6 Eschatologie

Neben inhaltlichen Konvergenzen, die inzwischen theologisches Allgemeingut geworden sind,¹⁸¹ sei im abschließenden Teil »Spirit and kingdom« (R-P I,77–95) auf einige kontroverse Punkte hingewiesen, die die schon angesprochenen Differenzen vertieft verstehen helfen: Dies betrifft vor allem die im Pentekostalismus dominierende prämillennialistische Eschatologie,¹⁸² als dualistische Geschichts-

¹⁷⁷ R-P I,71.

¹⁷⁸ R-P I,70.

¹⁷⁹ Vgl. R-P I,69: »Every culture has to be transformed and reshaped by the Holy Spirit.« Vgl. auch R-P I,70.

¹⁸⁰ Diese Beschreibung der Sicht auf nichtchristliche Religionen durch die Weltkonferenz für Mission und Evangelisation (San Antonio, USA 1989) bewegt sich im Rahmen eines »Positionellen Pluralismus« (Zitat R-P I,72): »We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ, at the same time, we cannot set limits to the saving power of God (cf Acts 17.28),« in »Reports of the Sections: Section I: Turning to the Living God«, in the International Review of Mission LXXVIII, Nos.311–312 (July/October 1989), p.351.

¹⁸¹ Zahlreiche Dikta des Textes scheinen Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« entlehnt, Bsp.: R-P I,78: »Eschatology has often been confined to a theology of the last things« – Moltmann 11: »Man nannte lange Zeit die Eschatologie die »Lehre von den letzten Dingen««. A. a. O.: »eschatology is not only a theology of the last things as the concluding part of our doctrinal system, but also an overall perspective of our theology and life« – Moltmann 12: »Das Eschatologische ist nicht etwas am Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den alles gestimmt ist (...). Darum kann die Eschatologie eigentlich kein Teilstück christlicher Lehre sein. Eschatologisch ausgerichtet ist vielmehr der Charakter aller christlicher Verkündigung.« – Die Rezeption Moltmanns, der Geschichte als Mission des Reiches Gottes konzipiert, das sich (auch) immanent realisiert, der aber gerade keinen heilsgeschichtlichen »Fahrplan« entwickelt, steht jedoch in deutlicher Spannung zu manch folgenden Aussagen – v. a. ab R-P I,83 ff.

¹⁸² Vgl. R-P I,84. Diese erwartet mit der Wiederkunft Christi eine endzeitliche Sammlung und Entrückung der Gläubigen vor (prä) dem Anbruch des Tausendjährigen Reiches;

theologie¹⁸³ zugleich hermeneutischer Rahmen der Divergenzen in der Pneumatologie. Der Heilige Geist und dessen Gaben werden vorrangig im Kontext ihrer (heils)geschichtlichen Bedeutung und Wirkung verstanden. Reformierte Theologie dagegen beschreibt das Wirken des Geistes und seiner Gaben im Rahmen der Verkündigung – und dessen eschatologische Dimension, das Reich Gottes, nicht nur als »collection of all believers, but *shalom* for the totality of creation«¹⁸⁴.

1.2.7 Themenbezogene Zusammenfassung der Differenzen

Diese beziehen sich nicht unmittelbar auf Taufe und Glaube, wohl aber auf die sie fundierende Pneumatologie sowie das Offenbarungsverständnis:

1. Wird Offenbarung wesentlich als Selbstoffenbarung Gottes in Christus verstanden,¹⁸⁵ die sich durch das Wort Gottes (also in Verkündigung und im sakramentalen Geschehen) vollzieht und pneumatologisch im Sinne einer Selbstbindung des Heiligen Geistes an Wort und Sakrament gedeutet wird?¹⁸⁶ Oder ereignet sie sich als solche im Wirken des Heiligen Geistes selbst, »not only in the Christian church, but also in human history and in various cultures«¹⁸⁷, auch unabhängig von Wort und Sakrament, das Wirken Christi vorbereitend?

2. Wie und wodurch wirkt der Heilige Geist? Ist die Rede von einer ›Geisttaufe‹ sachgemäß?

eine seiner Varianten ist der Dispensationalismus John Nelson Darbys: Dem Millennium folgt der endzeitliche Kampf mit Satan und erst dann schließlich der Anbruch des Gottesreiches. Die reformierte Position (R-P I,91) sieht dagegen die Wiederkunft Christi und den Anbruch des Gottesreiches eng verbunden.

¹⁸³ Z. B. in der Rede vom »spiritual warfare« (R-P I,94); reformierte Theologie tritt in Konflikten um »spirit, kingdom and world« für gesellschaftliches und politisches Engagement von Christinnen und Christen ein (R-P I,93).

¹⁸⁴ R-P I,91.

¹⁸⁵ So R-P I,20 in Anschluss an Hebr 1.

¹⁸⁶ So jedenfalls, in spezifischer Differenziertheit, die reformierte und die lutherische Tradition, was nicht heißt, dass diese das Wirken des Heiligen Geist auf Wort und Sakrament begrenzten (und es nicht auch darüber hinaus reichen könnte, etwa in Schöpfung und Kultur – vgl. R-P I,21), wohl aber seine Deutung als Offenbarungsgeschehen. In R-P I,19–21 sprechen die Beteiligten nur im Blick auf Christus und die Hl. Schrift konvergent von »to reveal« oder »revelation«, ansonsten (also in ›offenbarungsdivergenten‹ Interpretationskontexten) von der »role« (21) des Geistes oder davon, dass er »present and active« (20) sei.

¹⁸⁷ R-P I,20 – die Beteiligten sind sich hierin einig, nicht jedoch im Blick auf die kriteriologische Frage nach dem Verhältnis seiner Offenbarung in der Kultur zu jener in der kirchlichen Wortverkündigung.

3. In welchem kriteriologischen Verhältnis stehen Wort und Geist zueinander? Sind sie aufeinander bezogen (und wie?) oder separate Offenbarungsquellen? Ist das Wort der Referenzrahmen für das Verstehen und Wirken des Heiligen Geistes (als *verbum externum*) oder bewirkt der Heilige Geist das Vernehmen und Verstehen des (inneren) Wortes?
4. In welchem Sinn ist die Kirche Gemeinschaft unter der Leitung des Heiligen Geistes? Ist sie dies durch das Wort Gottes, den Glauben, durch die Vielfalt seiner Gaben?

1.3 Schlussbericht »Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche« – Ergebnisse des Dialogs zwischen der Europäisch-Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)¹⁸⁸

1.3.1 EBF und GEKE in ihren historischen und kirchlichen Zusammenhängen

1973 ist für den europäischen Protestantismus ein Jahr von kirchenhistorischer Bedeutung. Mit der ›Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa‹, nach dem Ort ihrer Entstehung ›Leuenberger Konkordie‹ (LK) genannt und der sich auf sie gründenden ›Leuenberger Kirchengemeinschaft‹ (LKG), wurde die über 400-jährige innerprotestantische Kirchentrennung zwischen lutherischen und reformierten Kirchen weithin¹⁸⁹ überwunden.

¹⁸⁸ Veröffentlicht als ›Leuenberger Text 9‹ (Hg. Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck, Frankfurt/M. 2005). Zitate nach der (offiziellen) englischen Textfassung ›The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church‹ (LT 9,9–29); die GEKE wird darin als ›CPCE‹ abgekürzt (Community of Protestant Churches in Europe).

¹⁸⁹ Das ›Weithin‹ bezieht sich i. W. auf zwei Sachverhalte: 1. ihre Begrenzung auf die in LK 1 benannten reformatorischen Kirchen (lutherische, reformierte, unierte, vorreformatorische Kirchen); einige reformatorische Traditionen waren/sind also nicht vertreten: vor allem die täuferischen Kirchen, auch die Anglican Communion hat die LK nicht unterzeichnet; Methodistische Kirchen traten 1994/97 der LKG bei. 2. nicht alle Kirchen der benannten protestantischen Konfessionsfamilien haben die LK unterzeichnet (etwa die konkordienlutherische SELK); auch die lutherischen Kirchen Skandinaviens taten dies nur teilweise: die Norwegische und die Dänische Lutherische Kirche sind Mitgliedskirchen der heutigen GEKE (die Norwegische Lutherische Kirche unterschrieb die LK jedoch erst nach der Vertiefung der ekklesiologischen Grundlegung der LKG durch LT 1), die

Im Zentrum der LK steht die Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft auf der Basis des in den vorausgegangenen Lehrgesprächen festgestellten und in ihr formulierten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums,¹⁹⁰ also eines zureichenden innerreformatorischen Konsenses im theologischen Verständnis der Rechtfertigung *sola gratia et fide*.

Die *Taufe* spielt in der LK keine zentrale Rolle. Nur kurz und in eher allgemeiner Weise geht die Konkordie (in LK 14) auf sie ein; in LK 39 steht die *Taufpraxis* auf der Liste der weiter zu bearbeitenden, aber nicht kirchentrennenden Lehrunterschiede.¹⁹¹ Diese Beobachtung ist leicht zu erklären: An der Entstehung der LK waren keine Kirchen der täuferischen Tradition beteiligt, sondern nur solche reformatorischen Kirchen, die selbst die Säuglingstaufe praktizieren und anerkennen.¹⁹² Zwischen ihnen war die Frage der wechselseitigen Taufanerkennung nie das zentrale Problem, sondern »die Abendmahllehre, die Christologie und die Lehre von der Prädestination«¹⁹³. Auch ohne entsprechende Vereinbarungen wurden Übertretende in der Vergangenheit nicht erneut getauft; eine stillschweigende wechselseitige Taufanerkennung kann als vorökumenisch gängige Praxis zwischen diesen

Schwedische und die Finnische lutherische Kirche sind lediglich sog. »beteiligte Kirchen«, die zwar mitarbeiten, ohne die Konkordie jedoch unterzeichnet zu haben.

¹⁹⁰ So LK 1; ihre in der Ausgabe der LK von 1993 auf den S. 3 ff skizzierte komplexe Vorgeschichte (die Kirchenunionen des 19. Jh., der Kirchenkampf, die Arnoldshainer Abendmahlthesen von 1957, die Schauenburger Gespräche in den 1960er-Jahren u. a. m.) muss hier unberücksichtigt bleiben.

¹⁹¹ Im Abschnitt »Zur Lehre und Praxis der Taufe« in LT 2,15–29 (engl. Version »On the Doctrine and Practise of Baptism« (LT 2,31–45) ist eine sich über zehn Jahre erstreckende theologische Bearbeitung des in LK 39 genannten Themas der »Taufpraxis« geronnen. Der Tauftext in LT 2 ist der wichtigste GEKE-Referenztext zum Thema, außerhalb des in LT 9 dokumentierten Dialogs zwischen GEKE und EBF, dem Schlussbericht sowie den dort außerdem veröffentlichten Texten und Aufsätzen. Ich zitiere ihn nach der deutschen Fassung, die gemeinsam mit der englischen offiziellen Charakter trägt. – Die nicht-kirchentrennende Differenz gilt, hinsichtlich der Tauf- und Sakramentslehre, so Nüssel, Taufe 112, für Luther und Calvin, jedoch nicht für Zwingli »Vorstellung, als handle es sich bei der Feier von Taufe und Abendmahl um gehorsame Zeugnishandlungen der Glaubenden«. Sein Sakramentsverständnis wird in der LK »de facto abgelehnt«.

¹⁹² Vgl. die in LK 1 genannten: lutherische, reformierte und unierte Kirchen sowie die vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder.

¹⁹³ LK 17.

reformatorischen (und vor- bzw. frühreformatorischen)¹⁹⁴ Kirchen vorausgesetzt werden.

Neben großer innerreformatorischer Zustimmung zur Leuenberger Konkordie wurde vor allem in den skandinavischen lutherischen Kirchen und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft kritisiert, dass sie, bei aller Zustimmung zu ihrer Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre, zu wenig von Kirche, Amt, Ordination und den Sakramenten handle. Diese Kritik griff die LKG mit den beiden ersten Bänden der Leuenberger Texte¹⁹⁵, »die Kirche Jesu Christi«¹⁹⁶ und »Sakramente, Amt und Ordination«¹⁹⁷ auf, in denen wesentliche Themen der in LK 39 aufgeführten ›To-Do-Liste theologischer Weiterarbeit‹ behandelt wurden. Das Kapitel »Zur Lehre und Praxis der Taufe« in LT 2¹⁹⁸ verbindet Aussagen lutherischer und reformierter Tauftheologie, beschreibt Kinder- und Erwachsenentaufe als von gleicher Dignität¹⁹⁹ und reflektiert die Bedeutung der Taufe vor den aktuellen Herausforderungen unserer Zeit in einem zunehmend säkularen gesellschaftlichen Kontext.²⁰⁰ Was auffällt: Einige Male wird der Begriff ›Sakrament‹ (im Singular, Plural oder adjektivisch) gebraucht, an keiner Stelle jedoch eindeutig und spezifisch im Blick auf die Taufe selbst,²⁰¹ wohl deshalb, weil dies in manchen reformierten Kirchen nicht unumstritten ist.

Die 1949 in der Schweiz gegründete ›Europäisch-Baptistische Föderation‹ (EBF)²⁰² ist mit der GEKE nur bedingt vergleichbar: zum einen versteht sich

¹⁹⁴ Statt ›vorreformatorisch‹ sollte, zumindest im Blick auf die Hussitische Kirche und die Böhmisches Brüder (auch nach deren Selbstverständnis), besser der Begriff ›frühreformatorisch‹ verwendet werden (auch etwa im Blick auf LK 1), da ›vor‹-reformatorisch impliziert, dass die betreffenden Personen, Ereignisse, Kirchen nicht (vor-)reformatorisch seien (vgl. meine diesbezügliche Anmerkung in Kapitel 1.1.1).

¹⁹⁵ Eine ihrer zentralen Aufgaben besteht darin, die in LK 39 aufgeführte ›To-Do-Liste‹ theologischer Lehrunterschiede zu bearbeiten.

¹⁹⁶ LT 1, 1995.

¹⁹⁷ LT 2, 1995.

¹⁹⁸ »Zur Lehre und Praxis der Taufe«, in LT 2,8–15 (dieses Beratungsergebnis machte sich die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft mit Beschluss vom 9. Mai 1994 zu eigen).

¹⁹⁹ LT 2,10: »Nach unserer heutigen theologischen Erkenntnis zeigt sich jedoch die eine Taufe gleichwertig in der Kinder- und Erwachsenentaufe.«

²⁰⁰ Dies zeigt sich etwa an den, angesichts des mit gut 7 Seiten recht begrenzten Textumfangs zur Taufe insgesamt, doch thematisch zahlreichen und inhaltlich relativ ausführlichen Darlegungen zu »Taufe und Kirchenmitgliedschaft«, »Rechtscharakter«, »Tauffeier«, »Taufunterweisung« etc.

²⁰¹ Vgl. LT 2,12–14.

²⁰² Vgl. www.ebf.org.

die EBF nicht als »Gemeinschaft von Kirchen« (wie die GEKE),²⁰³ zum andern gehören ihr ausschließlich baptistische Bünde und Vereinigungen an, nicht unterschiedliche protestantische Denominationen – vorwiegend aus europäischen Staaten, aber auch einigen Ländern des Nahen Ostens und in Asien gelegener Staaten, die früher zur Sowjetunion gehörten.²⁰⁴

Auch die Anlässe der Gründung sowie die inhaltlich-thematische Ausrichtung unterscheiden sich zwischen GEKE und EBF: Steht hinter der GEKE in erster Linie das Anliegen der Überwindung jener über 400-jährigen innerprotestantischen Trennung lutherischer und reformierter Kirchen durch Dialoge über die strittigen theologischen Fragen, entsprang die Gründung der EBF den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs. Baptistinnen und Baptisten in verschiedenen Ländern Europas vertraten gemeinsam die Anliegen, für Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso einzutreten wie für Evangelisation und Zusammenarbeit in der Mission sowie durch transnationale Verständigung zum friedlichen Zusammenleben der Völker Europas beizutragen.

1.3.2 Einheit als gemeinsames Verständnis des Evangeliums

Auf der Grundlage eines *gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums*²⁰⁵ konnten reformatorischen Kirchen 1973 in der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft erklären, die sich in der Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie gegenseitiger Anerkennung der Ordination und Ermöglichung der Interzelebration zeigt,²⁰⁶ und »die dieser Gemeinschaft seit dem 16. Jahrhundert entgegenstehenden Trennungen«²⁰⁷ aufhebt.

²⁰³ Ich führe an dieser Stelle nicht die Debatte über den ekklesiologischen Status der GEKE: Dass jedoch einer »Gemeinschaft von Kirchen« schon vielfältige Elemente der ecclesia zukommen, werden auch jene (oft lutherischen) Mitgliedskirchen nicht bestreiten, die bei dieser Frage am zurückhaltendsten sind. Der im Blick auf die GEKE an dieser Stelle wesentlichste Einwand ist das Fehlen einer Synode, eine Vollversammlung scheint als Ersatz kaum zureichend. Über eine »Europäische Evangelische Synode«, ein Vorschlag des Theologen Reinhard Frieling, wurde 2001 auf der Vollversammlung in Belfast beraten und (seinerzeit negativ) entschieden. Im Unterschied dazu ist nach baptistischer Ekklesiologie »Kirche« auf der Ebene der Ortsgemeinde angesiedelt, nicht auf der Ebene der nationalen Bünde baptistischer Gemeinden oder der EBF.

²⁰⁴ Mitgliedskirchen der EBF, vgl. <http://www.ebf.org/member-unions>.

²⁰⁵ Vgl. LK 1.

²⁰⁶ Vgl. LK 33.

²⁰⁷ LK 34.

Dieser Paradigmenwechsel war für die Signatarkirchen kein bloßes Ziel, sondern der Beginn eines gemeinsamen Weges,²⁰⁸ wie die in LK 37 ff skizzierten Themen theologischer Weiterarbeit deutlich machen. Dies blieb nicht ohne Auswirkung auf das ekklesiale Selbstverständnis der LKG. Die Umbenennung in ›Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa‹ (GEKE) im Jahr 2003 kennzeichnet die Kirchen als handelnde Subjekte im dynamischen Prozess der Entwicklung hin zu einer stärkeren Konturierung des ekklesialen Charakters der GEKE.²⁰⁹ Parallel vollzog sich ihre konfessionelle Inkulturation in das ökumenische Gesamtspektrum, was schon in der LK (46 ff) angelegt und intendiert war. Zur Bedeutung des skandinavischen und baltischen Luthertums²¹⁰ in der GEKE sowie zu ihrem Verhältnis zur Anglican Communion²¹¹ ist das Nötige bereits gesagt.

²⁰⁸ Man kann bei der LKG/GEKE bekennnishermeneutisch von einem Paradigmenwechsel sprechen: Dieser besteht darin, dass diese Kirchengemeinschaft nicht auf einem einheitlichen gemeinsamen Bekenntnis gründet, sondern Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der unterschiedlichen, in Geltung bleibenden Bekenntnisse erklärt und ermöglicht, also trotz bleibender Bekenntnisverschiedenheit (vgl. LK 29 f) – mit der in Teil III der LK (LK 17–28) dargelegten Begründung, dass die Lehrverurteilungen in den Bekenntnisschriften der Reformationszeit »nicht den gegenwärtigen Stand der Lehre der zustimmenden Kirchen« (LK 32) betreffen und an einem.«gemeinsamen Verständnis des Evangeliums« (LK 1), der Heilsbotschaft von der Rechtfertigung sola gratia et fide, nicht hindern.

²⁰⁹ Die Umbenennung erfolgte aus mehreren Gründen: Ein praktischer Grund war der, dass die Bezeichnung ›Leuenberger Kirchengemeinschaft‹ nur ökumenische Insider kannten, im Unterschied dazu kann man dem Begriff ›Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa‹ wesentliches entnehmen auch ohne sie zu kennen. Der Begriff der Gemeinschaft verstärkt die ekklesiologische Konnotation (communio, community), zumal nun die Kirchen als im europäischen Kontext aktiv handelnde Subjekte benannt sind. In der GEKE geht es über die in der LK erklärte und in der LKG praktizierte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hinaus um die gemeinsame Arbeit an theologischen und gesellschaftlich-politischen Themen. Die Erwähnung Europas als ekklesialem und ökumenischem Kontext weitet den Fokus vom Ort historischer Entstehung zu jenem gegenwärtiger Bewährung. Nebenbei bemerkt: die Frage nach dem ekklesiologischen Charakter der GEKE ist durch die Umbenennung noch nicht beantwortet, wohl aber präzisierend gestellt.

²¹⁰ Diese Kirchen sind bis auf die Svenska Kyrkan und die Evangelisch-lutherische Kirche Finnlands (diese sind »beteiligte Kirchen«) Mitglieder der GEKE, ihre ekklesiologische Orientierung neigt jedoch tendenziell stärker dem Einheitsmodell der ›Porvoorer Gemeinsamen Feststellung‹ (1993) mit der Church of England zu.

²¹¹ Die Church of England arbeitet mit der GEKE eng zusammen, etwa durch personale Delegationen zu Konsultationen und Versammlungen der GEKE, ohne dass sie Mitglied oder auch nur ›beteiligte Kirche‹ wäre.