

staltung und Kultur lähmenden Geschichtspessimismus im Nacken. Obwohl es im Sinne des neutestamentlichen Glaubensverständnisses ein „christliches Europa“ nie gegeben hat, sprechen wir ja von einer immer noch voranschreitenden „Säkularisierung“ der Gesellschaft und damit der Kultur. Wir bekennen einen sich in der Geschichte offenbarenden und darin wirksamen Gott und gehen wohl auch davon aus, daß er ja nicht geschlafen hat, als unsere Welt so wurde, wie sie heute ist. Für mich bedeutet deshalb ein Nachzeichnen des Säkularisierungsprozesses immer auch eine kritische Anfrage an mein Gottesbild. Genau *das* aber höre ich beim Lamento der christlichen Kulturkritiker selten bis nie heraus: Daß die vielbeklagte Säkularisation auch eine Frage an Gott als Herrn der Geschichte ist.

Je heftiger die Diskussion um die Angemessenheit von Formen und Stilmittel geführt wird, desto mehr drängt sich mir der Verdacht auf, man traue dem Urbekenntnis der frühen Christen nicht mehr, daß „*Christus der Herr ist*“. Lieber zirkeln wir nach eigenem Schriftverständnis (oder geschmacklichem Gusto) ab, was er zum Bau seines Reiches benutzen und heiligen darf und was nicht. Nicht der platonische Gedanke von der Eigenmächtigkeit der Musen, denen wir uns willenlos ausliefern, sondern das neutestamentliche Bekenntnis, daß Christus der Herr über alles Geschöpfliche ist, sollte uns zu einer heiligenden Beschlagnehmung der „Welt-dinge“ ermuntern. „Denn alles Geschaffene ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung empfangen wird, denn es wird durch Gottes Wort und Gebet geheiligt“ (1. Tim 4, 4). Weil dieser Satz natürlich eingebunden ist in die Offenbarung des Gotteswillen durch Christus und die Schrift, werden wir weder die Kultur noch sonst etwas „Geschaffenes“ vergotten, sondern gemäß 1. Kor 7, 29ff behandeln: „Das aber sage ich euch, Brüder: Die Zeit ist kurz, darum seien die, welche Frauen haben, so, als hätten sie keine, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, die Kaufenden, als behielten sie es nicht, und die die Dinge der Welt benützen, als nützten sie sie nicht aus; denn das Wesen dieser Welt vergeht.“

Angesichts der Wiederkunft Jesu die Dinge der Welt benutzen, ohne sich dran zu hängen

— da haben Sie die ganze Dialektik von christlicher Kulturbejahung und Kulturkritik wieder drin.

Andreas Malessa
Rennbahnstr. 107 b, 2000 Hamburg 74

¹ Emil Brunner, *Christentum und Kultur*, Zürich 1979, 260.

² Zitiert nach Johannes Triebel, *Bekehrung: Die Theologie* Walter Freytags, Erlangen 1976, 57.

Taufe, Eucharistie und Amt

Zu den Konvergenzerklärungen von Lima

Die folgenden drei Gutachten sind Stellungnahmen vom Dozentenkollegium des Theologischen Seminars, Hamburg. Sie sind von den Verfassern namentlich gezeichnet, aber vom gesamten Kollegium diskutiert und angenommen worden. In Analyse und Beurteilung bzw. Zustimmung und Kritik soll so eine Grundlage für die Stellungnahme der Bundesgemeinschaft vorgelegt werden. Die Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“, die die Limaerklärungen erarbeitete, hat alle Kirchen um Stellungnahmen gebeten.

Taufe

I. Analyse

Zum Tauftext als Ganzem

Der Abschnitt zur Taufe ist der kürzeste Teil der Konvergenzerklärung von Lima. Hier war eine weitgehende Annäherung, ja wechselseitige Anerkennung der Kirchen offenbar gegeben. Nur wir Täuferkirchen bilden eine Ausnahme. Davon zeugt auch die außergewöhnliche Länge der Diskussion um die Gläubigen- und Säuglingstaufe, die allerdings als Problem der Taufpraxis dargestellt wird (Teil IV), während sie für uns doch ein großes theologisches Gewicht hat.

Einsetzung und Bedeutung der Taufe (I und II)

Hier wird ein großer biblischer Reichtum ausgebreitet. Auffällig ist dabei dreierlei. Er-

stens werden außer den Bibelstellen, die ausdrücklich von der Taufe reden, noch andere herangezogen (Eph 1, 13.14; 2, 5.6; 5, 14; 2. Kor 1, 21.22). Das ist eine Tendenz, die sich durch den ganzen Text hindurch zeigt und eine höhere Einschätzung der Taufe als im Neuen Testament verrät. Zweitens erscheinen neben dem Neuen Testament Taufpraxis und -liturgie der Kirche als Begründung der Taufe. Schrift und Tradition erscheinen nicht im kritischen Gegenüber, sondern in Harmonie. Der Ansatz der Betrachtung liegt bei der faktischen kirchlichen Wirklichkeit und ihrer Legitimität. Drittens wird zu wenig deutlich, in welchem Zusammenhang von Glauben und Leben die Wirklichkeit der Taufe gilt. Ist es schon das bloße Faktum der Taufe, das Bekehrung, Vergebung, Waschung und Gabe des Geistes in sich schließt?

Eingliederung in den Leib Christi

Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe ist für uns ein wichtiges Thema, das im Text jedoch nur mit Blick auf Eph 4 und den ökumenischen Einheitsgedanken entfaltet wird. Außer dem Ephesertext werden die vier altkirchlichen Kirchenattribute herangezogen. Der Abschnitt 6 zielt also sehr schnell auf die universale Kirche, statt auf konkrete Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde, die das Neue Testament im Zusammenhang mit der Taufe vor allem im Auge hat. Folgerichtig mündet der Abschnitt in einen Appell und einen unterstreichenden Kommentar zur Verwirklichung der durch die Taufe gegebenen Einheit des Leibes Christi. Wir haben hier offenbar einen ersten Höhepunkt und zentrales theologisches Interesse des Tauftextes von Lima vor uns. Die Taufe ist ein ökumenisches Hauptmotiv der Einheitstheologie. Hier wird der Grund gelegt für die in Punkt 15 zu fordernde gegenseitige Anerkennung der Taufe. Die so stark hervorgehobene Schlüsselstellung der Taufeinheit für die „wahre Einheit“ und „echtes Zeugnis“ der Kirchen entspricht wieder der oben benannten Isolierung der Taufe als solcher gegenüber dem Kontext von Glaube und Leben.

Das Zeichen des Gottesreiches

Die Taufe wird hier als eschatologische Gabe, als Angeld künftiger Herrlichkeit beschrieben. Die neutestamentlichen Belege fehlen in diesem Abschnitt, sind auch wohl kaum beizubringen, weil die Kennzeichen des Geistes nach dem Neuen Testament (vgl. z. B. Röm 8,

23) im Limatext der Taufe zugeschrieben werden. An dieser Stelle wird die gewaltige Überschätzung der Taufe deutlich. Sie wird an vielen Stellen zum handelnden Subjekt, welches tut, was nur der dreieinige Gott selbst tun kann, z. B. „Die Taufe führt . . . besitzt . . . eine Dynamik“ usw.

Taufe und Glauben (III)

Abschnitt 8 sucht harmonistisch volkskirchliche und täuferische Positionen miteinander zu verbinden. Die Behauptung allseitiger Anerkennung der Notwendigkeit des Glaubens verschleierte, wie unterschiedlich das Verhältnis von Glaube und Taufe und damit auch das Glaubensverständnis in den verschiedenen Traditionen ist.

In Abschnitt 9 geht es um das lebenslange Hineinwachsen in Christus aufgrund der Taufe. Auch hier zeigt sich ein großkirchliches, vor allem orthodoxes Interesse, von der Taufe zu reden.

In Abschnitt 10 geht es um das gemeinsame Zeugnis und die ethischen Folgen der Taufe. Warum aber wird dann nicht auf neutestamentliche Tauferrmahnung wie z. B. Röm 6 verwiesen? Das für uns Täuferkirchen wichtige Thema des Wandels entsprechend der Taufe wird sehr schnell auf die ganze Menschheit bezogen. Dabei wird nicht deutlich genug, daß die Einheit der Getauften allein durch Christus und den Glaubenden möglich wird, nicht aber durch die weltweite Praxis des Taufens.

Taufpraxis (IV)

Die Taufe von Glaubenden und die Taufe von Kindern (Säuglingen)

In diesem sehr breiten Teil des Tauftextes hat sich die Diskussion der Großkirchen mit den Täuferkirchen am deutlichsten niedergeschlagen. In Abschnitt 11 wird zunächst beschreibend über die Praxis seit neutestamentlicher Zeit in den drei Grundtypen Säuglingstaufe, Glaubenstaufe und Missionstaufe informiert. Abschnitt 12 ist zusammen mit dem langen Kommentar der allerausführlichste und zeigt das Bestreben, die Gemeinsamkeit von Säuglingstaufe und Glaubenstaufe in mehrerer Hinsicht herauszustellen. Ziel dieser Bemühungen ist es, Kindertaufe und Gläubigentaufe als zwei gleichberechtigte Optionen herauszustellen, um die gegenseitige Anerkennung fordern zu können (vgl. auch Abschnitt 15).

Abschnitt 13 trägt einen völlig anderen Charakter. In zwei schneidend kurzen Sätzen wird zum bekannten Streit um eine „Wiedertaufe“ Stellung genommen. Begründet wird der deutliche Ton mit der „sakramentalen Integrität der anderen Kirchen“, die unerläutert bleibt. Es fällt auf, daß hier zum ersten Mal im ganzen Tauftext von „Sakrament“ die Rede ist. Hier meldet sich der Anspruch der Großkirchen deutlich zu Wort.

Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe

Wir haben hier das Hauptziel des ganzen Tauftextes vor uns. Nachdem oben im Abschnitt 12 die beiden Tauftypen als Varianten der einen Taufe behauptet worden waren, soll man nun den Weg zur gegenseitigen Anerkennung beschreiten können. Diese Empfehlung gilt natürlich vor allem den Täuferkirchen, denn ihre Taufe wird ja von den Großkirchen anerkannt. Aus unserer Perspektive handelt es sich keineswegs nur um Vorschläge zur Praxisverbesserung, sondern um elementare Fragen nach dem theologischen Ort und Stellenwert der Taufe im Verhältnis zum Glauben und zum Ganzen der Theologie.

II. Beurteilung

1. Der alte Dialog um die Wahrheit in der Tauffrage hat an manchen Stellen seinen Niederschlag gefunden. Dennoch wird er nicht ausgetragen, sondern relativiert. Das geschieht etwa dadurch, daß er nicht in den theologischen Passagen II B und III, sondern unter IV Taufpraxis verhandelt wird. Das geschieht dadurch, daß die Taufe insgesamt als Konstante, Glaube / Bekehrung / Sündenbekenntnis etc. dagegen als Variable erscheinen. Sie gehören dazu, können aber ihren Ort an ganz unterschiedlicher Stelle haben: vor und nach der Taufe, in der Gemeinschaft der Glaubenden und im lebenslangen Prozeß. Die Relativierung geschieht vor allem durch das Denkmodell, daß Säuglingstaufe und Gläubigentaufe als zwei Unterformen der einen Taufe erscheinen und nicht mehr im Zeichen des Dissens Nichttaufe — Taufe. Folgerichtig kann dann der Weg der Vergleichung nach jeweiligen Schwerpunkten und Desideraten gewählt werden. Beide Taufformen haben sie dann in je unterschiedlicher Weise, vor allem aber haben beide vieles gemeinsam. Die alte Wucht des Streites um die Wahrheit erscheint

nur in der knappen unmißverständlichen Ablehnung der Taufwiederholung. Das ist einerseits logisch, wenn man sich denn auf das Denkmodell von der einen Taufe geeinigt hätte, dennoch ist es bezeichnend für den ganzen Text, daß hier der irenische Stil zu Ende ist. Bei aller Offenheit zeigt der Abschnitt Taufe die Handschrift des sakramental orientierten Kirchentyps, zu dem die anderen im ganzen freundlich, u. U. aber auch streng dazugeladen werden.

2. Größer aber als das Befremden über diese relativierende Behandlung der theologischen Kernfrage ist die Sorge, die den im ganzen Abschnitt erkennbaren Rang und Stellenwert der Taufe betrifft: Danach wäre sie unser eigentlicher Auftrag; sie erschließt die ganze Fülle des Heils; sie muß beständig neu bekräftigt werden, wobei bezeichnenderweise die Eucharistie die offenkundigste Form einer solchen Bestätigung ist. Mit dieser Wucht und diesem Sendungsbewußtsein können wir nicht von der Taufe reden. Biblisch wird so nur von Christus, vom Heil selbst, von der Notwendigkeit seiner Verkündigung und seiner Annahme geredet. In diesem zuletzt genannten Bereich bejahen und suchen wir über Konfessionsgrenzen, auch über unterschiedliche Taufverständnisse hinweg die Einheit, um die Jesus den Vater gebeten hat.

Dr. W. Eisenblätter/S. Liebschner

Eucharistie

I. Analyse

1. Die Erklärung folgt grundsätzlich demselben Aufriß wie die über die Taufe: Einsetzung, Bedeutung und Feier; der Taufabschnitt ist freilich um zwei Zwischenstücke erweitert (Taufe und Glauben; Taufpraxis). Beide Abschnitte setzten einen Schwerpunkt bei der „Bedeutung“, während die „Einsetzung“ jeweils nur in einem § behandelt wird. Die „Bedeutung“ ist auch jeweils in fünf Unterabschnitte eingeteilt; nach Auskunft der Kommentare steht dahinter der Ablauf der Messe. Die Gliederung des Themas folgt also weithin liturgischen Gesichtspunkten. Das

Vorgehen, die Theologie aus der Praxis zu entfalten, bestimmt die Eucharistieerklärung generell. Man geht (s. § 27) von einem bestimmten Verständnis der eucharistischen Liturgie aus; sie soll kirchen- und theologieverbindende Wirkung ausüben. Das liturgische Prinzip erklärt auch die argumentativ nicht ausgewogene Gestalt der Erklärung (Doppelungen, Sprünge, ungleiche Längen).

2. Einen theologisch-sachlich einheitlichen Eindruck macht die Erklärung allerdings nicht. Zugrunde liegt die orthodox-anglikanische Tradition (Betonung von Liturgie, Geist und Gebet; Stichwort „eucharistische Ekklesiologie“). Dazu kommen ein auch anderswo vertretener Sakramentalismus (Eucharistie als „Gabe“; Gegenwart Christi als „Zentrum“), aber auch die Einbeziehung der Schöpfung (gegen eine Anthropozentrik), die gesellschaftliche Dimension und das Gemeinschaftsmotiv (mit Christus und dem Bruder). Als biblische Basis gelten nicht nur Jesu Einsetzungsworte und Passion, sondern sein ganzes Erdenwirken und die Praxis der frühen Kirche. Die römisch-katholische Tradition wird nur stellenweise näher behandelt (§ 8 und 32). Ausgeklammert bleibt weithin die Amtsfrage (§ 29).

3. Die Theologie der Erklärung läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren: Zentral für die Gemeinde ist das Abendmahl („eucharistische Ekklesiologie“); zentral für das Abendmahl ist die Gegenwart Jesu Christi; diese Gegenwart erfolgt beim Abendmahl in besonderer Weise (Realpräsenz); die Vergegenwärtigung Jesu (Anamnese, Memorial) geschieht durch den Heiligen Geist (Epiklese); die Gegenwart Jesu wirkt sich in verschiedenen Weisen, Zeiten und Dimensionen aus (z. B. auch Welt, Sendung, Gemeinschaft, Freude, Vorwegnahme der Gottesherrschaft; Gebet und Fürbitte beziehen alle Gläubigen, ja die ganze Schöpfung in die Eucharistie ein).

II. Beurteilung

1. Von den neutestamentlichen Texten her gesehen, ist als erfreulich die Weite der Perspektive, d. h. über die Einsetzungsberichte hinaus, zu beurteilen, indem auch die Mahlfeiern des irdischen Jesus und der frühen Gemeinde einbezogen werden, vor allem unter dem Aspekt der Gottesherrschaft (§ 1). Das gilt auch z. B. für die Berücksichtigung der

sozialen Dimension (§ 20). Andererseits erscheinen die neutestamentlichen Texte stellenweise überstrapaziert; so z. B. beim Begriff („Sakrament der) Gabe“ mit Berufung auf 1. Kor 11, 23 - 25 (§ 1) oder beim Motiv „Hoherpriester/Opfer“ (in bezug auf das Abendmahl!) mit Hinweis auf Röm 8, 34; Hebr 7, 25 (§ 8). So gut die Betonung des Geistes ist, so sehr vermißt man biblische Belege z. B. für die Aussagen in § 14. Problematisch ist auch die starke theologische Ausdeutung des Wortes „Eucharistie“ (als „Lobopfer“), das so im NT ja nicht für das Abendmahl verwendet wird.

2. Systematisch-theologisch betrachtet, ist die Aufspaltung traditioneller Engführungen zu begrüßen (besonders hinsichtlich Passionskontext und „Elemente“). Die Erklärung nimmt viele theologische Faktoren auf, darunter Geist, Gebet, Heilsgeschichte, Welt, Gesellschaft, Freude, Gemeinschaft. Auch das Bemühen, die Gemeindelehre einzubeziehen, ist grundsätzlich zu begrüßen. Man muß allerdings fragen, ob dem Abendmahl nicht ein insgesamt zu hoher Stellenwert (Zentrum von Kirche, Glaube und Welt) gegeben wird und ob nicht zu viele theologische Funktionen damit verbunden werden (z. B. „Lobopfer für die ganze Schöpfung“). Die Erklärung ist theologisch überfrachtet, wobei verschiedene Interessengruppen anscheinend jeweils ihr Anliegen unterbrachten, so daß das Ganze einen teilweise theologisch diffusen oder additiven Eindruck macht. Zwar wurde ein massiver materieller Sakramentalismus durch die Betonung des Geistes in gewissem Maße zurückgedrängt; aber das Verständnis des Geistes hat (nach orthodoxer Tradition) einen stark schöpferischen (nicht nur erlösungs-) bezogenen Charakter, so daß die Welt in einer Weite einbezogen wird, die doch zu denken gibt. Die theologische Konzeption eines liturgisch-pneumatologisch-kosmischen Sakramentalismus steht jedenfalls in Spannung zu einer Linie, die die Faktoren Heilsgeschichte, Glaube, Bruderschaft usw. herausstellt. Insgesamt gesehen vermißt man einen klaren theologischen Ansatz, was davon vorhanden ist (Stichwörter: Liturgie, Sakramentalismus usw.), ist in sich theologisch problematisch.

3. Konfessionell besehen, notieren bereits die Kommentare, daß die nichtsakramentalistischen Freikirchen die größten Probleme mit

der Erklärung haben werden; und so ist es. Positiv ist zunächst festzustellen, daß die Freikirchen die Betonung der Faktoren Geist, Gemeinschaft, Eschatologie, Freude usw. begrüßen werden. Zu lernen haben wir ebenfalls hinsichtlich der gesellschaftlichen Dimension; und Impulse können wir den Abschnitten z. B. über die Welt oder die Gemeinde ebenfalls entnehmen.

Problematisch bleibt vor allem die liturgisch-sakramentale Gesamtlinie der Erklärung. Jeder theologische „Automatismus“ ist verdächtig. Das Abendmahlsgeschehen muß viel stärker in das Leben und Handeln der Gemeinde einbezogen werden; die Häufigkeit der Feiern ist als solche z. B. kein Wert in sich. Auch die Betonung „der“ liturgischen Form, wie sie der Erklärung gerade auch theologisch zugrunde liegt, muß in Frage gestellt werden; was trägt eine „liturgische Reformbewegung“ (§ 28) wirklich aus, auch in bezug auf die engere Zusammenführung der Kirchen?

4. Insgesamt erscheint die Erklärung eher ein einzelner, bestimmter Schritt auf dem Weg zu einer wirklichen „Konvergenzerklärung“. Sie ist zu stark einer konfessionellen Position und Tradition (Ostkirche und Anglikaner) verhaftet; sie greift andererseits zu viele unterschiedliche Gesichtspunkte auf. Sie mutet dem Abendmahl zuviel zu. Sie setzt methodisch zu stark von der Praxis (Liturgie) her ein. Der positive Wert liegt vor allem in der Ausweitung der Perspektive, so daß die Vielfalt der Gesichtspunkte in den Blick kommt. Darin kann die Erklärung für die Weiterarbeit gute Dienste leisten.

Dr. W. Popkes

Amt

Der Limatext über das Amt ist der längste der drei Konvergenztexte, etwa so lang wie die beiden Texte über Taufe und Eucharistie zusammengenommen. Dies deutet hin auf die Schwierigkeit der anstehenden Probleme. Die gegenseitige Anerkennung der ordinierten Ämter durch die getrennten Kirchen wird als einer der Wege gesehen, die zur Kirchengemeinschaft führen. In Würdigung und Kritik soll auf den Text nun eingegangen werden.

1. „Die Berufung des ganzen Volkes Gottes“ zum Dienst an der Welt bildet völlig neutestamentlich den Ausgangspunkt aller Überlegungen über das Amt. „Die Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkündigen und vorweg darzustellen. Sie verwirklicht dies durch die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und durch ihre Existenz als Leib Christi.“ Es wird zu recht festgestellt, daß sich alle Kirchen in diesem allgemeinen Verständnis der Berufung des Volkes Gottes einig sind. Die Differenzen ergeben sich erst bei den Lebensordnungen der Kirchen, die Stellung und Formen des ordinierten Amtes betreffen.

2. Ebenso bemerkenswert ist die Erkenntnis der „Vielfalt der Charismen“. „Der Heilige Geist verleiht der Gemeinde verschiedene und einander ergänzende Gaben. Sie werden für das gemeinsame Wohl des ganzen Volkes gegeben und äußern sich in Werken des Dienstes innerhalb der Gemeinschaft und an der Welt.“ Berufung und Sendung des ganzen Gottesvolkes und seine charismatische Grundordnung werden in neutestamentlicher Weise beschrieben. Diese Sicht von Gemeinde, Mission und Charismen ist auch die freikirchliche. Anschließend geht es weiter: Von einem solchen Grundverständnis her können wir auch die Aussage positiv würdigen, daß das ordinierte Amt nicht zu einem Hindernis für die Vielfalt dieser Charismen werden darf. Im Gegenteil, „es wird der Gemeinschaft helfen, die Gaben zu entdecken, die ihr vom Heiligen Geist verliehen sind, und wird die Glieder des Leibes Christi ausrüsten, auf vielfältige Weise zu dienen“.

3. Ebenfalls einleuchtend wird die Vielfalt der Ämter in der Bibel herausgestellt. „Das Neue Testament beschreibt nicht eine einheitliche Amtsstruktur, die als Modell oder bleibende Norm für jedes zukünftige Amt in der Kirche dienen konnte. Im Neuen Testament findet sich vielmehr eine Vielfalt von Formen, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten bestanden haben.“

4. Die Limaerklärung äußert sich ausführlich zum Thema „ordiniertes Amt“ in folgendem Sinn:

„Der Ausdruck *ordiniertes Amt* (ordained ministry) bezieht sich auf Personen, die ein Charisma empfangen haben und die die Kirche zum Dienst ernennt durch die Ordina-

tion, durch Anrufung des Geistes und Handauflegung.“ Dabei wird vorausgesetzt, daß der auferstandene Christus der eigentliche Ordinator ist und das Charisma verleiht.

„Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen.“

„So wie Christus die Apostel auserwählt und ausgesandt hat, so fährt Christus durch den Heiligen Geist fort, Personen für das ordinierte Amt auszuwählen und zu berufen.“

„Die Autorität des ordinierten Amtsträgers ist begründet in Jesus Christus, der sie vom Vater empfangen hat (Mat 28, 18) und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht.“

„Die hauptsächliche Verantwortung des ordinierten Amtes besteht darin, den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente und durch die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und in ihrem fürsorgenden Dienst.“

„Diese Aufgaben werden nicht ausschließlich durch das ordinierte Amt ausgeübt. Da das ordinierte Amt und die Gemeinschaft eng aufeinander bezogen sind, haben alle Glieder an der Erfüllung dieser Funktionen teil.“

Für die Limapapiere spielt das „ordinierte Amt“ eine zentrale Rolle. Für uns als Freikirchler erhebt sich die Frage, inwiefern unsere Vorstellung vom vollzeitlichen Dienst damit vergleichbar ist.

5. Kritik wird da einsetzen müssen, wo in das Amt Züge eingezeichnet werden, die das neutestamentlich begründete Amt überzeichnen. Daß die Amtsträger einen „Bezugspunkt“ der Einheit der Kirche darstellen und das Amt „konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche ist“, ist eine solche Überzeichnung. Dabei soll nicht bestritten werden, daß das Amt einen Einheitsfaktor im Leben der Kirche darstellen kann und in fast allen Kirchen maßgeblich deren Leben und Zeugnis bestimmt. Diese Einsichten dürfen aber nicht dazu führen, daß das über das Neue Testament hinaus profilierte Amt, das als Konstitutivum und Einheitsfaktor der Kirche schlechthin gesehen wird, zu einem integrierenden Bestandteil des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses erhoben und auf diese Weise zum Dogma gemacht wird.

6. Kritik ist da angebracht, wo das Amt in einer bestimmten geschichtlich gewordenen Form für alle Kirchen verpflichtend gemacht werden soll. Der Limatext plädiert für eine Anerkennung des dreigliedrigen Amtes: Bischof — Presbyter — Diakon. Dieses dreifache Amt hat sich im 2. und 3. Jahrhundert herausgebildet. Daß es sich hierbei um ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung handelt, wird deutlich an der Feststellung: „Die dreigliedrige Amtsstruktur bedarf offenkundig einer Reform.“ Besonders die Kollegialität des Amtes wird im folgenden betont, wenn auch die Verlegenheit im Blick auf das Diakonenamt bleibt. In vielen freikirchlichen Gemeinden ist ein Gegenstück zur dreifachen Gliederung des Amtes zu finden. Es gibt in ihnen Pastoren, Älteste und Diakone, also eine Dreiheit von Ämtern. Diese Ämter sind jedoch auf die Ortsgemeinde bezogen und begründen keine Herrschaft des einen Amtes über das andere. Das von dem Limadokument vorgeschlagene dreigliedrige Amt ist jedoch hierarchisch konzipiert und trägt die Kennzeichen des Amtes, wie es sich in der alten Kirche herausgebildet hat. Dieses Amt für alle Kirchen verpflichtend zu machen, hieße, daß die Heilige Schrift von der alternativen Tradition absorbiert wird.

7. Es war zu erwarten, daß der Limatext die apostolische Sukzession der Bischöfe den Kirchen empfehlen würde, die sie „nicht bewahrt haben“. Hier haben sich die auf diese Weise bischöflich verfaßten Kirchen mit ihren Lehren durchgesetzt. Dieser Vorschlag hält dem Maßstab des Neuen Testaments nicht stand. Er kann nur abgelehnt werden. Zu begrüßen ist dagegen das Bemühen, Formen des ordinierten Amtes zu würdigen, die nicht durch die apostolische Sukzession der Bischöfe legitimiert sind.

8. Schließlich sei eine Empfehlung ausgesprochen: Neben der bischöflichen und der presbyterialen Verfassung der Kirchen hat die kongregationalistische seit der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) die Aufmerksamkeit ökumenischer Theologie gefunden. Leider wird diese Form der Kirchenverfassung im Limatext über das Amt arg vernachlässigt, wenn nicht sogar verdrängt. Dabei hat der Kongregationalismus mit seiner presbyterial-synodalen Kirchenverfassung samt dem durch sie begründeten übergemeindlichen

Leitungsamt in den letzten Jahrzehnten zu einem neuen Ansehen des Amtes in vielen Kirchen geführt. In ihm wird dem Wirken des Heiligen Geistes Raum gegeben, der Konsensus schafft. Auch die ökumenische Bewegung versteht sich als konziliare Gemeinschaft und sieht in diesem Zeichen auch die Einheit der Kirche, auf deren Suche wir alle sind. Ein Weiterkommen in der Amtsfrage wird nur möglich sein, wenn statt des Episkopalismus der Kongregationalismus mit seiner starken Betonung des Zusammenwirkens von Ordinierten und Laien inmitten der versammelten Gemeinde betont wird.

Dr. E. Schütz

Zum Verständnis der Taufe nach den Limatexten

Anmerkungen aus baptistischer Sicht

I. Die Textvorlage

Das Dokument über die Taufe in den Limatexten umfaßt 23 Thesen und 6 Kommentare. Die Erklärung ist in 5 Abschnitten aufgeteilt. Als Vertreter der Baptistengemeinden will ich vor allem auf den alten theologischen Streitpunkt eingehen, ob die Taufe als Gabe Gottes oder als Antwort der Menschen verstanden werden soll. Im Dokument heißt es: „daß beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen“ (Tz. 12K). Dabei geht es bei beiden Formen der Taufe um „ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (Tz. 9.).

Eigentlich setzt das Limapapier drei unterschiedliche Taufverständnisse voraus:

- a) Die Säuglingstaufe mit Versiegelung und Empfang des Abendmahls (orthodoxes Verständnis).
- b) Säuglingstaufe als Initiationsritus mit dem Hinweis auf einen nie abgeschlossenen Prozeß und
- c) die Gläubigentaufe.

In diesem Zusammenhang werden die Befürworter der Gläubigentaufe aufgefordert, die Unterstellung von Kindern unter den Schutz

der Gnade Gottes sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Den Vertretern der Säuglingstaufe wird geboten, sich gegenüber einer Praxis einer offensichtlich unterschiedslosen Taufe zu schützen, indem „getaufte Kinder zu einer bewußten Verpflichtung Christus gegenüber“ einzuführen sind (Tz. 16). Die ekklesiologische Beschreibung der Taufe wird im Anschluß an Eph 4, 3 - 6 als „grundlegendes Band der Einheit erläutert“. Von da aus wird die ökumenische Bedeutung der Taufe formuliert: „Unsere eine Taufe in Christus ist ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“ (Tz 6).

Die Taufklärung in dem Limapapier hat also das Ziel, 1. zu einer Prüfung der Tauftheologie und -praxis in den verschiedenen Kirchen beizutragen und 2. zu empfehlen, daß sich die Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe ausdrücklich erklären (Tz. 15).

II. Die Bedeutung der Taufe in den Ev.-Freikirchlichen Gemeinden

Wegen der Kürze der Zeit versuche ich einige Sätze zur Tauftheologie zu formulieren. Das geschieht unter der Voraussetzung, daß für Leben und Lehre unserer Gemeinden die Heilige Schrift als einzige und verbindliche Richtschnur Geltung hat.

1. Die Taufaussagen des Neuen Testaments sind im Zusammenhang mit der missionarischen Situation der Gemeinde und mit den Ermahnungen der apostolischen Briefe zu verstehen. Die Einheit beider Aussagenreihen besteht darin: Taufe wird dort vollzogen, wo der zuvor nicht an Christus glaubende Mensch die Botschaft des Evangeliums hört und für sich gelten läßt. Darum lehren die Baptisten, daß Hören und Annehmen des Wortes Gottes der Taufe vorausgehen haben und das Verständnis des Taufgeschehens entscheidend beeinflussen.

Zwischen der Taufe und der grundlegenden Hinwendung zu Christus besteht also ein unlösbarer Zusammenhang. Sie bezeugt die Einheit des am Täufling vorhergehenden Wirkens des Heiligen Geistes. Das personale Geschehen zwischen Gott und Mensch ist für das Wesen der Taufe konstitutiv. Die Taufe ist darum nie voraussetzungslos. Es ist mehr als nur eine Frage der Form, wie es im Limapapier formuliert wird, welche Taufpraxis in