

# Ein gemeinsamer Rahmen für die konfessionellen Ekklesiologien?

*Eine baptistische Sicht der DÖSTA-Studie „Kirchen in Gemeinschaft“*

## 1. Das Gewicht der ekklesiologischen Frage

Daß die noch offenen ökumenischen Probleme zumeist ekklesiologischer Natur sind, wie die DÖSTA-Studie eingangs feststellt, kann zunächst einmal Erleichterung und Dankbarkeit auslösen. Es ist also schon sehr viel an Übereinstimmung erreicht, in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung etwa oder in der Trinitätslehre. Andererseits ist das übriggebliebene Konfliktfeld Ekklesiologie besonders schwierig; hier bestehen zwischen den Konfessionen tiefere Differenzen als in den meisten anderen Feldern der Theologie. Darüber hinaus entstehen quer durch die Konfessionen neue Gestalten von Kirche, neue Ekklesiologien, die die Lage zusätzlich verwirren. Dennoch kann das Kirchenverständnis in den ökumenischen Dialogen nicht länger ausgeklammert oder nur am Rande behandelt werden. Mit Recht sagt die DÖSTA-Studie, daß Konvergenz- und Konsentexte zum Amts- und Sakramentsverständnis nicht tragfähig sein werden, wenn sie nicht in einer gemeinsamen Ekklesiologie gründen. Dabei stellt es freilich eine problematische theologische Vorentscheidung dar, die Lehre vom Amt und vom Sakrament als ein von der Ekklesiologie *verschiedenes* Themengebiet zu behandeln. Für baptistisches Verständnis sind das „Amt“ und die „Sakramente“ (bzw. das, was mit diesen im Baptismus wenig gebräuchlichen Begriffen gemeint ist) der Gemeinde nicht vor- oder nebengeordnet, sondern in sie eingeordnet. Daher gehört die sie betreffende Lehre in die Ekklesiologie. Aber auch unter dieser Voraussetzung bleibt es richtig, daß Übereinstimmungen in Teilgebieten (wie Amt und Sakrament) ohne ein gemeinsames Verständnis von Kirche/Gemeinde insgesamt „buchstäblich bodenlos“ (DÖSTA-Studie, S. 10) sind. Das ist auch der Hauptgrund, warum die meisten Baptisten die Konvergenzerklärung „Taufe, Eu-

charistie und Amt“ (Lima-Texte) sehr reserviert aufgenommen haben. Es fehlt bei ihr das ekklesiologische Fundament.

Die DÖSTA-Studie geht freilich noch weiter und schreibt der ekklesiologischen Thematik eine „fundamentaltheologische Bedeutung für das Ganze einer Glaubenslehre“ zu (S. 10). Fundamentaltheologie meint hier dasselbe wie „Prolegomena der Dogmatik“, also die theologische Prinzipienlehre. Nach der Studie gehört Ekklesiologie in die Fundamentaltheologie, „weil Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden den Glauben umfaßt und von ihm wiederum bestimmt wird“ (S. 8). Das ist freilich eine schwammige Formulierung, die dringend der Erklärung bedürfte. Für die katholische Dogmatik gehört die Ekklesiologie tatsächlich traditionell in die Fundamentaltheologie, weil die Kirche die Autorität ist, die die Wahrheit der Lehre verbürgt. Wenn auf evangelischer Seite die Autorität der Kirche in den Prolegomena verhandelt wird, dann in Hinsicht auf den Kanon der Bibel, die Bekenntnisse und die aktuelle Verkündigung als Wort Gottes. Die Kirche selbst allerdings ist kein Gegenstand der Prinzipienlehre, weil evangelischer Glaube kein Autoritätsglaube ist. Gewiß macht die Kirche den Glauben des einzelnen erst möglich, indem sie ihm das Evangelium bezeugt und ihm die Gemeinschaft bietet, die der Glaube zum Leben braucht. Zugleich aber stellt der Glaube auch in eine Unmittelbarkeit zu Christus, die von allen irdischen Mittlerinstanzen freimacht. Augustin hat ja von sich gesagt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewege“ (Contra ep. Manich. 5, 6). Für evangelisches Denken dagegen hat das Evangelium selbstbe-glaubigende Kraft, und die Autorität der Kirche gründet auf dem Evangelium – nicht umgekehrt. Von daher ist es schwer nachzuvollziehen, warum die evangelischen Mitglieder des DÖSTA Aussagen mittragen, die die Ekklesiologie zum Wahrheitskriterium der gesamten Glaubenslehre machen.

Die DÖSTA-Studie geht freilich dieser fundamentaltheologischen Bedeutung der Ekklesiologie nicht weiter nach, sondern behandelt im weiteren Verlauf „die ekklesiologische Thematik in sich“ (S. 10). Mit den Ausführungen über den Ursprung der Kirche und die Dimensionen der Ekklesiologie soll ein Rahmen abgesteckt werden, den die christlichen Kirchen gemeinsam haben und innerhalb dessen sie ihre jeweilige Ekklesiologie formulieren.

## 2. Der Entwurf eines gemeinsamen ekklesiologischen Rahmens

Was die Studie über den Ursprung der Kirche und die Dimensionen der Ekklesiologie schreibt, kann man als Baptist mit weitgehender Zustimmung und viel Gewinn lesen. Auch wenn man hier und da etwas vermißt, was Baptisten traditionellerweise wichtig ist, steht dem wieder anderes gegenüber, dessen stärkere theologische Aneignung für unsere eigene Tradition eine Bereicherung sein würde. Als Ursprung der Kirche wird die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, sein Kreuz, seine Auferstehung und die Sendung des Geistes in innerer Einheit gesehen. Das ist – gerade in der Breite des Ansatzes – auch angemessen. Es fällt allerdings auf, daß in der Studie die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ein starkes Übergewicht bekommt, während die Sendung des Geistes nur wie ein Anhängsel zur Auferstehung Jesu erscheint. Wenn man Pfingsten als „Geburtstag der Kirche“ ansieht, muß man anders gewichten: Der Heilige Geist ist dann der Ausgangspunkt; und im Geist ist Jesus Christus mit seiner Botschaft, seinem Kreuz und seiner Auferstehung gegenwärtig, ebenso der Vater Jesu Christi als der Gott Israels. Kirche hat ihren (geschichtlichen und gegenwärtigen) Ursprung dort, wo der dreieinige Gott in Menschen durch den Glauben Wohnung nimmt; sie ist ihrem Wesen nach Wirkung des Heiligen Geistes.

Was das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche betrifft, so vermeidet die Studie zu Recht sowohl eine Identifizierung beider Größen als auch eine Trennung und ordnet sie in dem Sinne einander zu, daß das kommende Reich Gottes sich in der Kirche anfanghaft verwirklicht. Damit ist einerseits der für die Kirche unentbehrliche Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu hergestellt, andererseits aber auch ein eschatologischer Vorbehalt gewahrt: Der Ausblick auf das Kommende verhindert jede Absolutsetzung der gegenwärtigen Gestalt von Kirche und bewahrt vor Triumphalismus. Das Verständnis von Kirche als Vorhut des Gottesreiches setzt freilich voraus, daß die endzeitliche Ausgießung des Heiligen Geistes bereits geschehen ist; auch das Verhältnis von Gottesreich und Kirche kann also nur von der Pneumatologie her richtig bestimmt werden (der Heilige Geist als Angeld oder Unterpfeiler der kommenden Erlösung: 2.Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14).

Als „Dimensionen der Ekklesiologie“ nennt

die DÖSTA-Studie drei: die Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi, als Gemeinschaft. Im Sinne einer trinitarischen Gliederung hätte es nahe gelegen, an dritter Stelle von der Kirche als Wohnung oder Tempel des Heiligen Geistes zu sprechen (Joh 14, 23; Eph 2, 19-22). Statt dessen geht die Studie von Gott (dem Vater) über Christus gleich zur Trinität (unter dem Stichwort „Gemeinschaft/Koinonia“, das doch in 2.Kor 13, 13 speziell mit dem Heiligen Geist verbunden ist), vernachlässigt also wiederum die Pneumatologie.

Was dagegen in den drei Abschnitten jeweils ausgeführt wird, verdient auch aus baptistischer Sicht Beachtung und vielfach Zustimmung. Die Kirche als „Volk Gottes“ zu verstehen, bedeutet nach Aussage der Studie, sie als Vorwegverwirklichung des Gottesreiches zu bekennen, ihre besondere Beziehung zu Israel (ebenfalls „Volk Gottes“) anzuerkennen und auf jede Unterscheidung von Priestern und Laien zu verzichten. „Leib Christi“ ist die Kirche laut der Studie nicht nur als organisch zusammenwirkende Gemeinschaft von Menschen, sondern auch als die geschichtliche Existenzweise des auferstandenen Christus. „Kirche ist nicht nur der Zusammenschluß von Gleichgesinnten, sondern die Kirche als Leib Christi geht ihren Gliedern in gewisser Weise auch schon voraus. Unter diesem Aspekt konstituieren nicht die Glieder den Leib, sondern der Leib macht die ihm eingefügten Glaubenden erst zu Gliedern“ (S. 16f.). Das sind Aussagen, die auf baptistischer Seite besondere Beachtung verdienen. Baptisten neigen nämlich dazu, „Leib Christi“ nur als Bildwort für innergemeindliches Zusammenwirken zu nehmen, und sie stehen traditionell in der Gefahr, die Gemeinde sozietär als Zusammenschluß einzelner gläubiger Menschen zu verstehen. Wahrscheinlich hat die im Glauben erfahrene Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott und das aktivistische Verständnis von Christsein dazu verleitet, die Gemeinde primär als Gründung von Menschen und weniger als Schöpfung Gottes anzusehen. Diese Unausgewogenheit zu beheben, könnte eine geistliche Frucht des ökumenischen Dialogs sein.

Vielleicht begibt sich ähnliches auch im Sakramentsverständnis. Die Studie kommt ja von der Gemeinde als Leib Christi (durch 1.Kor 10, 17) auch auf das Herrenmahl und sagt: „In der Feier des Herrenmahles findet die Kirche als Leib Christi ihre höchste Lebensdichte“ (S. 17). Dem könnten die meisten Baptisten gegenwärtig wohl nicht zustimmen, weil sie es für eine Überbe-

wertung des Ritualen halten. Taufe und Abendmahl werden im Baptismus ohnehin häufig als bloße Zeichen ohne eigenen Realitätsgehalt angesehen, als Hinweise auf eine außerhalb der Feier bereits vollzogene Realität. Daß Gott sich für die Schöpfung der Gemeinde sichtbarer Zeichen bedient, daß er also an Täuflingen und Kommunikanten heilschaffend handelt, ist keine allgemein anerkannte Erkenntnis. Im Baptismus ringt hier noch das Erbe Zwinglis mit dem Erbe Calvins.

Im Abschnitt über „die Kirche als Gemeinschaft“ (Koinonia) nimmt die Studie die göttliche Trinität als Modell für die Ekklesiologie. Das ist ein sehr fruchtbarer Gedanke, weil so Einheit und Vielfalt verbunden und sowohl individualistisches Christsein wie zentralistische Machtansprüche in der Kirche ausgeschlossen werden können. Der Gemeinschaftsgedanke wird auch auf das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche angewandt. Wenn es hier heißt: Ortskirchen sind „die universale Kirche, wie sie sich am Ort repräsentiert und realisiert“ (S. 18), ist damit ein wesentliches Anliegen auch baptistischer Ekklesiologie aufgegriffen. Aus dem vollgültigen „Kirchesein“ jeder Ortsgemeinde ergibt sich für den Baptismus logisch der Kongregationalismus als Verfassungsprinzip, d. h. die rechtliche Selbständigkeit der Ortsgemeinde.

In der „Rechenschaft vom Glauben“ (baptistisches Glaubensbekenntnis von 1977/78) heißt es: „Jede Ortsgemeinde versteht sich als Manifestation des einen Leibes Christi und ordnet ihr Leben und ihren Dienst selbst.“ Dieser Betonung der sog. „Autonomie“ der Ortsgemeinden entspricht allerdings eine erhebliche Unsicherheit in der Frage, wie denn nun übergemeindliche Strukturen theologisch zu bewerten sind. Die baptistische „Kirche“ ist ja ein „Bund von (selbständigen) Gemeinden“.

Bis in die jüngste Gegenwart wird im Baptismus die Frage diskutiert: Hat dieser Bund mit seinen Einrichtungen überhaupt irgendeine geistliche Würde, oder ist er einfach eine Verwaltungsstruktur, die die Ortsgemeinden aus reinen Zweckmäßigkeitsgründen aufgebaut haben? Da könnte weiterhelfen, was die DÖSTA-Studie zu diesem Thema sagt: „Es gehört zum Kirchesein der Ortskirche, daß sie sich nicht von den anderen Kirchen isoliert, sondern mit ihnen in Verbindung steht. ... Kirche ist von ihrem Ansatz her beides: Universal- und Ortskirche, hier gibt es kein Früher oder Später, weder zeitlich noch sachlich. ... Die Universalkirche ereignet sich

vielmehr in der Offenheit der Ortskirchen füreinander“ (S. 18f.).

Dicht neben diesen hilfreichen Aussagen stehen in der Studie aber auch Ausführungen, die eine baptistische Ekklesiologie sich nicht wird zu eigen machen können. Sie betreffen das Verhältnis von ordinierten Amtsträgern und Laien und besagen: „Die allgemeine Vollmacht aller Getauften und die besondere Verpflichtung der (ordinierten) Amtsträger stellen jeweils unverzichtbare und nicht voneinander herleitbare Funktionen in der Kirche dar“ (S. 20).

Hier werden „Amt“ und „Gemeinde“ nebeneinander gestellt, und das widerspricht dem für alle Freikirchen fundamentalen Prinzip vom allgemeinen Priestertum aller Glaubenden. Die Studie behauptet, aber begründet nicht, daß es „mit der Vorstellung der Kirche als einer Koinonia aller Getauften unvereinbar“ sei, die „Amtsträger als Beauftragte der Gemeinden“ (S. 20) zu verstehen.

Es wäre nötig gewesen, daß nicht nur die freikirchlichen, sondern alle evangelischen Mitglieder des DÖSTA sich in dieser Sache an Martin Luther gehalten hätten, der genau das tut, was hier abgelehnt wird, nämlich das kirchliche Amt als Delegation der Vollmacht aller Gemeindeglieder zu deuten. Als Beleg nur ein Zitat aus „Vom babylonischen Gefängnis der Kirche“ (1520): „Darum soll ein jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, d. i., daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und an einem jeden Sakrament haben. Doch gebührt es einem jeden, dieselbe zu gebrauchen nicht anders, denn allein mit Einwilligung der Gemeine oder Berufung der Oberrn. Denn was allen gemein ist, kann niemand in Sonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird“ (WA 6, 566, 26; Übersetzung nach der Münchener Ausgabe ausgewählter Werke Martin Luthers, hrsg. von Borchardt und Merz, Bd. II, 3. A. 1962, 245).

Wenn die Vollmacht der ordinierten Amtsträger, wie die DÖSTA-Studie sagt, nicht von der allgemeinen Vollmacht der Gemeinde herleitbar ist, dann nützt es nichts, daß die Studie das Wort „Laien“ ständig in Anführungszeichen setzt, dann ist doch wieder eine Unterscheidung, ja sogar Trennung von Priestern und Laien eingeführt. An früherer Stelle sagt aber die Studie selbst mit Recht, daß eine solche Unterscheidung sich vom neutestamentlichen Begriff *laos* („Volk [Gottes]“) nicht begründen und legitimieren läßt.

### 3. Ekklesiologie nicht länger kirchentrennend?

Die verschiedenen konfessionellen Ekklesiologien sind nach Meinung des DÖSTA als individuelle „Konkretisierung des Gemeinsamen“ (S. 6) zu verstehen, „nicht aber als sich notwendigerweise ausschließende Grundansätze“ (S. 21). Diese auf Aufhebung der Kirchentrennung zielende These gründet auf der Überzeugung, daß die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers sind. Sieht man auf das, was der DÖSTA unter den Stichworten „Ursprung der Kirche“ und „Dimensionen der Ekklesiologie“ zusammengetragen hat, wird man für das dort Gesagte (ausgenommen das allerdings von der Studie widersprüchlich behandelte Thema „Amtsträger und Laien“) auch unter Baptisten auf Zustimmung hoffen dürfen. Die Gemeinsamkeiten hätten sogar noch vermehrt werden können, wenn die Studie die sog. Attribute der Kirche nach dem Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 n. Chr. (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) nicht nur beiläufig erwähnt, sondern ausgelegt hätte. Daß es ein erhebliches Maß an ekklesiologischer Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen gibt, kann also dankbar und erfreut festgestellt werden. Die Frage ist nur, ob diese Gemeinsamkeiten wirklich als ein „Rahmen“ zu verstehen sind, in den sich die konfessionellen Ekklesiologien einordnen lassen, ob also das, was die Konfessionen ekklesiologisch unterscheidet, tatsächlich nicht zu den Grundlagen der Ekklesiologie gehört, sondern nur individuelle „Ausprägungen“ des gemeinsamen Ansatzes sind. Diese Frage muß von den konfessionellen Selbstverständnissen her beantwortet werden; das geschieht jedoch für die Freikirchen leider nur unzureichend.

Erich Geldbachs „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen“ (S. 134ff.) sind viel stärker sozialgeschichtlich als dogmatisch angelegt, d.h. der Wahrheitsanspruch der freikirchlichen Ekklesiologien wird weitgehend verwischt. Den Ursprung des Freikirchentums sieht er im England des 16. und 17. Jh., behandelt daher die Täufergemeinden der Reformationszeit überhaupt nicht. Er versteht das Freikirchentum als kirchliche Parallelentwicklung zur modernen politischen Demokratie. So wie es auf politischem Gebiet zu Parteibildungen kommt, so entstehen auf kirchlichem Gebiet „Denominationen“, und wie es in der Politik ne-

ben der Regierung eine dem Staat gegenüber „loyale Opposition“ gibt, so verstehen sich die neu entstandenen Freikirchen als „eine loyale Opposition in der Universalkirche“ (S. 140).

Demzufolge wäre es das ursprüngliche Hauptanliegen des Freikirchentums gewesen, die starre Uniformität in Kirche und Staat aufzulösen und eine neue „Ordnung der Veränderung“ (S. 136) aufzubauen. Daß es zu solchen gesellschaftlichen Veränderungen auch durch den Einfluß von Freikirchen gekommen ist, ist unbestritten; daß damit aber das Selbstverständnis der Freikirchen zutreffend beschrieben wäre, läßt sich mit Fug bestreiten. Für den heutigen (und auch den früheren) Baptismus jedenfalls gilt, daß seine Opposition zum Volks- oder Staatskirchentum nicht aus der Vorliebe für kirchliche Pluralität erwächst, sondern aus dem Versuch, zur ursprünglichen, von den Aposteln begründeten Gestalt der Kirche zurückzukehren, und zwar in der Meinung, darin einem Gebot des Herrn zu folgen, das *allen* Kirchen gilt. Die Bindung des Gewissens an Gottes Wort ist der entscheidende Antrieb zur Bildung einer Freikirche, alles andere sind nur Konsequenzen.

Ebenso wie in Geldbachs Referat wird auch im eigentlichen Text der Studie das freikirchliche Selbstverständnis durch den Begriff „Denomination“ beschreiben. Damit ist gemeint: Die Freikirchen verstehen sich als ein Zweig unter vielen am großen Baum der Universalkirche; sie achten andere Weisen des Kirche-Seins und sehen die Religionsfreiheit als Menschenrecht an. So irenisch, wie hier dargestellt, sind viele Freikirchen allerdings nun doch nicht. Der Baptismus etwa sieht sich nicht einfach als ein Modell unter vielen, sondern beansprucht für seinen Grundgedanken, weil er ihn für schriftgemäß hält, allgemeine Gültigkeit. Das Drängen auf Religionsfreiheit ist nicht Ausdruck einer inhaltlichen Toleranz in der Wahrheitsfrage, sondern will den an Gottes Wort gebundenen Gewissen Lebensraum und Entfaltungsmöglichkeiten schaffen.

Der Grundansatz freikirchlicher Ekklesiologie wird in der DÖSTA-Studie (und auch in Geldbachs Referat) leider nicht ausreichend deutlich. Die freikirchliche Überzeugung, „daß Kirchenzugehörigkeit nicht zugeschrieben, sondern erworben wird“ (S. 29) hängt mit einem ganz bestimmten Verständnis von Kirche und Glauben zusammen. Kirche ist ihrem Wesen nach „Gemeinschaft der Heiligen“, nicht der „besonders“ Heiligen oder „Vollkommenen“, sondern der

durch den Glauben geheiligten Sünder; sie ist also Gemeinde der Glaubenden. Glaube ist aber immer ein bewußter Akt des Menschen, herzliches Vertrauen zum Evangelium und damit zugleich auch Buße oder Bekehrung. Daß Glaube ein Geschenk Gottes ist, schließt recht verstanden ein, daß er zugleich persönliche Entscheidung des Menschen ist. Dieser Glaube äußert sich im Bekenntnis zu Christus und in der Bereitschaft, Gottes Geboten zu folgen und seinem Auftrag zu dienen. „Kirche“ ist demnach dort, wo Menschen versammelt sind, die sich in bewußter Entscheidung zu Christus bekennen und ihm zu dienen bereit sind. Wo der persönliche Glaube erlischt oder durch die Tat verleugnet wird, da endet auch „Kirche“, und zwar nicht nur im „unsichtbaren“ Bereich des Glaubens, sondern auch in der geschichtlich-institutionellen Sichtbarkeit, denn was die Gemeinde ihrem inneren Wesen nach ist, das muß auch ihre äußere Gestalt bestimmen.

Von diesem freikirchlichen Grundansatz her ist nun zurückzufragen nach einem möglichen „Rahmen“ konfessionsübergreifender Ekklesiologie. Und da wird deutlich, daß die umfangreichen Gemeinsamkeiten, die die DÖSTA-Studie aufführt, den freikirchlichen Grundansatz nicht mit einschließen. Zwar wird die Kirche einmal „Gemeinschaft der Glaubenden“ genannt (S. 8), aber es bleibt offen, in welchem Sinne das zu verstehen ist. Ist Glaube hier im Sinne persönlicher Entscheidung und gelebten Bekenntnisses gemeint? Oder werden alle, die (noch) nicht aus der Volkskirche ausgetreten sind, als Glaubende betrachtet? Was meinen wir überhaupt, wenn wir „Kirche“ sagen? Was für eine Größe ist das, die wir „Volk Gottes“, „Leib Christi“, „Koinonia“ nennen? Wodurch gibt sich eine Versammlung von Menschen als „Gemeinde Jesu Christi“ zu erkennen? Diese Fragen hätten in der Studie beantwortet werden müssen, wenn sie wirklich „eine gemeinsame Ausgangsposition“ (S. 21) für die jeweiligen konfessionellen Ekklesiologien formulieren wollte. Wenn man wie die Studie fragt: Wo stammt die Kirche her? Und wie läßt sich ihre Wirklichkeit theologisch deuten?, dann muß man auch fragen: Wo ist überhaupt Kirche? Und wer gehört zur Kirche? Solange diese Fragen keine gemeinsame Antwort finden, gibt es zwar viele erfreuliche Übereinstimmungen, aber jedenfalls aus baptistischer Sicht keinen gemeinsamen ekklesiologischen Rahmen.

#### 4. Ökumenische Desiderate (Israel, christliches Zeugnis in der Welt, Taufe)

Daß die DÖSTA-Studie in ihrem Schlußteil noch einmal das Verhältnis von Israel und Kirche thematisiert, kann man nur begrüßen, denn das Thema ist wichtig. Es gibt zu ihm freilich auch sehr unterschiedliche Zugänge. In seinem Referat „Israel/Kirche – Juden/Christen“ (unter den Materialien S. 158-162) lehnt Dietrich Ritschl nicht nur die religionshistorische Sicht des Verhältnisses und das Substitutionsmodell ab, sondern auch das heilsgeschichtliche Konzept der Kontinuität und plädiert für das Modell der zwei Wege zu Gott, das zwischen Juden und Christen immer noch einen „Zaun“ sieht (gegen Eph 2, 14). Das aber ist eine Sicht, die man auf freikirchlicher Seite wohl nicht akzeptieren kann. Für den Glauben von Freikirchlern ist wichtig, daß in keinem andern das Heil ist als in Jesus Christus (auch für Juden, siehe Apg 4, 10-12), daß es also nur einen Heilsweg gibt, daß auch Juden zum Glauben an Jesus den Christus gerufen werden müssen, daß das Judentum bis heute eine legitime Existenz hat (siehe die „messianischen Juden“ der Gegenwart) und daß das Gegenüber zu Israel nicht die heidenchristliche Kirche bildet, sondern die christliche Gemeinde als das neue Gottesvolk aus Heiden und Juden.

Wenn die Studie im Anschluß an das Thema Israel und Kirche auf das „Zeugnis der Kirche in der Welt“ zu sprechen kommt, dann wird damit etwas aufgegriffen, was ein Hauptanliegen freikirchlicher Ekklesiologie ist. Dem Herausgerufensein der Glaubenden aus der Welt entspricht ihr Gesandtsein in die Welt als Zeugen Christi! Für den Baptismus ist das christliche Zeugnis immer werbender Ruf zum Glauben an Christus – durch Wort und Tat. Es ist Mission im Miteinander von Evangelisation und Diakonie. Und wo man in Zusammenarbeit verschiedener Kirchen Menschen zu Jesus Christus ruft, da wird der konfessionsübergreifende Charakter der Gemeinde Jesu besonders deutlich erfahrbar. Der Text der DÖSTA-Studie setzt die Akzente freilich ganz anders. Er nennt als Aufgabe der Kirche in der Welt, „die Botschaft Jesu vom Gottesreich zu verkündigen und nach ihr zu leben“ (S. 31). Streng genommen würde das heißen, daß die Kirche keine andere Botschaft hat als die Jünger Jesu vor Kreuz und Auferstehung.

Es ist auch nirgendwo herausgestellt, daß der endzeitliche König des Gottesreiches in Jesus

schon erschienen ist und daß Jesus derjenige sein wird, der durch sein zweites Kommen das Gottesreich zur Vollendung bringt. Die christliche Gemeinde hat nicht einfach die „Gottesherrschaft als Inbegriff aller Heilshoffnung“ (ebd.) zu verkünden, sondern das Evangelium von Jesus Christus als dem Versöhner von Gott und Welt, der zugleich der kommende Erlöser ist. Darum ist das christliche Zeugnis für die Welt verbunden mit dem Ruf zur Umkehr, zur Taufe und zur verbindlichen Gliedschaft in der Gemeinde. Wenn man dagegeben wie die DÖSTA-Studie nur von der „Reichs-Gottes-Botschaft“ redet, bekommen innerweltliche Heilserwartungen, Hoffnungen auf Besserung irdischer Verhältnisse, leicht das Hauptgewicht im Zeugnis der Kirche. Im Referat „Reich Gottes und Kirche“ von Peter Neuner (S. 59-72) heißt es: „Wo Menschen dem Bösen wehren, in Engagement für Freiheit und Frieden leben, wo sie selbstlose Taten der Nächstenliebe vollziehen, dort wird das Reich Gottes verwirklicht, auch außerhalb der Grenzen der Kirche“ (S. 70). Ist damit nicht die Reichs-Gottes-Botschaft vollkommen säkularisiert?

Die DÖSTA-Studie beschließt ihre Darlegungen mit „einige(n) konkrete(n) Folgerungen“ (S. 34). Um eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen im Sinne versöhnter Verschiedenheit zu erreichen, sei es als erstes notwendig und möglich, „daß die Kirchen auf der Basis des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anerkennen“ (S. 36). Diese Aussage setzt voraus, daß das Lima-Dokument von den Kirchen nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern als Grundlage zwischenkirchlicher Beziehungen auch angenommen worden ist. Das trifft jedoch wie für viele andere, so auch für die deutschen Baptisten nicht zu. Sie haben weder der Anlage des Dokuments insgesamt noch dem Taufabschnitt im besonderen ihre Zustimmung geben können (Gutachten der Hamburger Dozenten zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ [von der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden als kirchliche Stellungnahme in Auftrag gegeben], ThGespr 1984, Heft 2, S. 16ff.; s. a. W. Lorenz: Zum Verständnis der Taufe nach den Limatexten, ThGespr 1984, Heft 2, S. 22ff.; W. Popkes: Lima-Texte, Baptistische Reaktionen, ThGespr 1987, Heft 2, S. 28ff.).

Aufgrund ihrer Bindung an Gottes Wort ist es Baptisten nicht möglich, die Säuglingstaufe als legitime Form des Taufvollzugs anzuerkennen. Es spricht nicht für die Geschwisterlichkeit des

ökumenischen Dialogs, daß man über diese Position (die ja auch die Freien evangelischen Gemeinden und die meisten Pfingstgemeinden teilen) immer häufiger einfach hinweggeht. Baptistengemeinden definieren Christsein und Kirche-Sein nicht von der Taufe, sondern vom Glauben her. Sie hatten daher nie Schwierigkeiten, auch Glieder von Kirchen mit Säuglingstaufe als Christen anzuerkennen, wenn sie im Sinne persönlicher Entscheidung gläubig sind. Sie können dem Aufruf Folge leisten, daß die Kirchen „sich bemühen, den apostolischen Glauben auch im Leben und im Zeugnis der anderen Kirchen wiederzufinden“ (S. 36). Sie haben schon längst ihre Abendmahlsfeiern für Gäste aus anderen Kirchen geöffnet, die mit Gott und ihrer eigenen Gemeinde im Frieden leben. Wenn die DÖSTA-Studie die Kirchen auffordert, „daß sie Gemeinschaft im Herrenmahl aufnehmen“, fügt sie mit Recht hinzu: „Wo immer dies vom Glauben her möglich ist“ (S. 37). Mit dieser Formulierung wird der katholischen Auffassung vom Zusammenhang von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft Achtung erwiesen. Derselbe Respekt vor einer durch den Glauben gesetzten Grenze wäre aber auch in bezug auf die Taufe angebracht gewesen. Vielleicht gelingt es in Zukunft besser, bei allem Drängen auf gegenseitige Anerkennung nicht zu vergessen, sich gegenseitig anzunehmen gerade auch in der unterschiedlichen Gewissensbindung.

Dr. Uwe Swarat  
Theologisches Seminar des BEFG  
Rennbahnstraße 115  
22111 Hamburg