

Leuenberger Texte Heft 9
Leuenberg Documents Vol. 9

**Dialog zwischen der
Europäischen Baptistischen Föderation (EBF)
und der
Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
(GEKE)
zur Lehre und Praxis der Taufe**

**Dialogue between the
Community of Protestant Churches in Europe
(CPCE)
and the European Baptist Federation (EBF)
on the Doctrine and Practice of Baptism**

Hg. von/ Ed. by
Wilhelm Hüffmeier and Tony Peck

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-87476-469-9

Printed in Germany

© 2005 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main

Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhalt / Contents

Preface by the Editors	5
Vorwort der Herausgeber	7

Schlussbericht / Final Report

The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church. Results of the Dialogue between the CPCE and the EBF	9
--	---

Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE . . .	30
---	----

Referate / Papers

André Birmelé

Die Taufe in den ökumenischen Dialogen	52
Baptism in Ecumenical Dialogues	79

Tony Peck

Baptism in an Ecumenical Context – a Baptist View . .	104
Taufe im ökumenischen Kontext – eine baptistische Sichtweise	118

Paul S. Fiddes

Faith and Baptism in the New Testament and Christian Doctrine	134
Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre	146

J. C. McCullough

Faith and Baptism in the New Testament	160
Glaube und Taufe im Neuen Testament	174

Paul S. Fiddes

Baptists and the Leuenberg Documents on Baptism . . .	189
Baptisten und die Leuenberger Dokumente zur Taufe . .	200

Preface by the editors

Following a first series of dialogue between the (then) Leuenberg Church Fellowship and the representatives of European Baptists in 1999 and 2000, a series of official consultations took place between 2002 and 2004 between the European Baptist Federation (EBF) and the Community of Protestant Churches in Europe – Leuenberg Church Fellowship – (CPCE). The present book documents the final communiqué and some papers of this dialogue. The introduction to the final communiqué gives more detailed information on its background and process.

After the final Report which had been adopted unanimously by the both delegations was received by the CPCE Executive Committee and the EBF Council, it was forwarded to the CPCE member churches and the EBF member unions. It is expected to be studied at first at national and regional levels. In various countries, e.g. in Britain, France and Italy, the document has become object of new or ongoing dialogues between Baptists and CPCE churches. It is our hope that it will promote and intensify in manifold ways the cooperation between our communities. A possible resumption of the dialogue proposed to be held after the CPCE General Assembly in autumn 2006 would certainly lead to a further intensification of fellowship.

In order that the document might be studied across Europe, we are presenting it to the public in this bilingual publication. It has been published only at the websites of the two organisations up to now. The German version, albeit without the introduction, was printed in the *Ökumenische Rundschau* 2004, pp. 387-397. The initial reception in ecumenical and theological circles was very encouraging. Most of all, the common statements on baptism, which in some respects go beyond the scope of existing convergences and may open a way to the overcoming of the controversies, have met with keen interest.

In order to give a clear idea of the process leading to this convergence, the editors chose some papers of the dialogue for inclusion in this publication. We had to refrain from printing all

papers, although each single one was a valuable contribution to the result. The five papers published in this book in revised versions each brought a helpful insight and impetus to our discussions on baptism. We would like to draw attention to the paper by Dr Kim Strübind which is already published: Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis (Baptist unruliness as a necessary ecumenical nuisance), in: Lena Lybæk (ed.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, pp. 20-30. André Birmelé's paper, also printed earlier (in: Michael Root/ R. Saarinen (ed.), Baptism and the Unity of the Church, Grand Rapids 1998, pp. 104-129), was revised and updated.

We wish to thank all those who delivered papers and made them available in a short time for the publication, and all those at the CPCE Secretariat for their translation works: Hera Moon, Stephan Johanus and Thomas Flügge, and also Prof. Martin Friedrich for his editorial work on the papers.

And it remains for us only to wish the booklet a good reception, that it may foster continuing reflection on the doctrine and practice of baptism and serve to the mutual rapprochement of our two church families.

General Secretary Prof. Tony Peck
Dir. Dr. Dr.h.c. Wilhelm Hüffmeier
Prague/ Berlin, February 2005

Vorwort der Herausgeber

Nach einer ersten Dialogreihe zwischen der (damaligen) Leuenberger Kirchengemeinschaft und Vertretern der europäischen Baptisten in den Jahren 1999/2000 fand von 2002 bis 2004 eine Reihe von offiziellen Konsultationen zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – (GEKE) statt. Der vorliegende Band dokumentiert das Schlussdokument sowie einzelne Vorträge dieses Dialogs. Näheres zu seiner Vorgeschichte und seinem Ablauf ist der Einleitung zu dem Schlussdokument zu entnehmen.

Nachdem das von beiden Delegationen einstimmig verabschiedete Ergebnis von dem Exekutivausschuss der GEKE und vom Rat der EBF zustimmend rezipiert wurde, ist es an die Mitgliedskirchen der GEKE und an die Mitgliedsbünde der EBF weitergeleitet worden. Die weitere Rezeption soll zunächst auf nationaler und regionaler Ebene geschehen. In verschiedenen Ländern, z.B. in Großbritannien, Frankreich und Italien, ist das Dokument bereits zum Gegenstand neuer oder laufender Gespräche zwischen Baptisten und GEKE-Kirchen geworden. Wir hoffen, dass es in vielfältiger Weise die Zusammenarbeit zwischen unseren Gemeinschaften fördert und vertieft. Eine mögliche Wiederaufnahme des Gesprächs nach der Vollversammlung der GEKE im Herbst 2006 dürfte zu einer weiteren Vertiefung der Gemeinschaft führen.

Damit das Dokument in ganz Europa studiert werden kann, legen wir es in dieser zweisprachigen Publikation der Öffentlichkeit vor. Bisher war es nur auf den Homepages der beiden Organisationen veröffentlicht worden. Die deutsche Fassung wurde, allerdings ohne Einleitung, in der Ökumenischen Rundschau 2004, S. 387-397, abgedruckt. Das Echo in Ökumene und Theologie war sehr ermutigend. Vor allem die gemeinsamen Aussagen über die Taufe, die in mancher Hinsicht über bisherige Konvergenzen hinausgehen und einen Weg zur Überwindung der bisher kirchentrennenden Kontroverse über die Gültigkeit der Taufe eröffnen könnten, sind auf großes Interesse gestoßen.

Um auch den Weg zu dieser Konvergenz zu verdeutlichen, haben die Herausgeber einige Beiträge aus dem Dialog ausgewählt. Wir mussten darauf verzichten, alle Referate und Dokumente zu publizieren, obwohl jedes einzelne ein wertvoller Beitrag für das Ergebnis war. Einen besonderen Impuls für den Abschnitt über die Taufe brachten die fünf Beiträge, die in diesem Buch in überarbeiteter Form vorgelegt sind. Hinzuweisen ist noch auf den Vortrag von Dr. Kim Strübind, der schon gedruckt vorliegt: Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis, in: Lena Lybæk (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, S. 20-30. Auch der hier abgedruckte Beitrag von André Birmelé geht auf eine frühere Veröffentlichung zurück (in: Michael Root/ R. Saarinen (Hg.), Baptism and the unity of the Church, Grand Rapids 1998, S. 104-129), wurde aber überarbeitet und aktualisiert.

Wir danken allen Referenten, die ihre Beiträge in kurzer Zeit für den Druck fertig gestellt haben, sowie allen denen aus dem GEKE-Sekretariat, die sich um die Übersetzung der Texte verdient gemacht haben: Hera Moon, Stephan Johanus und Thomas Flügge, dazu Prof. Dr. Martin Friedrich für die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge.

Und nun bleibt es uns nur noch, dem Büchlein eine gute Aufnahme zu wünschen, damit es das Nachdenken über die Lehre und die Praxis der Taufe befördere und der gegenseitigen Annäherung unserer beiden Kirchenfamilien diene.

Dir. Dr. Dr.h.c. Wilhelm Hüffmeier
Generalsekretär Prof. Dr. Tony Peck

Berlin/ Prag, Februar 2005

“The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church”

Results of the Dialogue between the CPCE and the EBF

Introduction

We present herewith the results of a dialogue which was conducted between representatives of the European Baptist Federation (EBF) and the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) in the years between 2002 and 2004. These results are less than an authoritative document since our delegations were not mandated to produce any binding agreements for our communities, still less for their member churches or national unions. They are, however, more than a noncommittal paper produced by experts due to the fact that the dialogue was conducted pursuant to the wish of both organisations to reach a deepened communion and cooperation. We, the undersigning in our capacity as chairpersons of the EBF and CPCE delegations respectively, hope that the results of the dialogue may serve as a basis for the intensification of our communion at many levels. In order to underline it, we give at first a short report on the process of the dialogue and its background, single out some important issues of the final declaration, and conclude by providing some pointers on the reception of the results.

1. The Background and the Dialogue Progress

After the joining of the European Methodists, a classical free church, in the Leuenberg Church Fellowship was approved in 1994 and implemented in 1997, already in 1999 and 2000 a first round of dialogue took place between Leuenberg churches and Baptists. It was occasioned by a request of the Union of Evangelical Free Churches in Germany (BEFG) in November 1996 addressed to the Executive Committee of the Leuenberg Church Fellowship (LCF) to launch a dialogue with the view of a possible cooperation. The request of the BEFG was made with the approval of the EBF and thus had from the outset a pan-European effect. However, both delegations, which were set up

following the agreement of the LCF Executive Committee in 1998, showed a numerical dominance of German theologians.

The final report of this first round of dialogues, which was adopted in February 2000,¹ points out that the Baptists' interest in the dialogue is grounded by the wish not to remain apart in an integrating Europe but to give a sign of reconciliation through a deepened communion with the Protestant churches joined together in the Leuenberg Church Fellowship. It was important to strive for an engaging cooperation to begin with, but in the longer term also to consider a membership in the Leuenberg Church Fellowship.

The first round of EBF–LCF dialogues fell into line with the model of the Leuenberg Agreement by emphasising the common understanding of the gospel (section I.2) on the one hand, and by addressing very carefully the condemnations of the Reformation period (II.2). In both points convergences could be found, without reaching any concluding results though. It was agreed that the already existing agreements represented already at that point of time a basis for a closer cooperation at many a level, but further theological work had to be done on the still remaining questions of disagreement. The final report of 2000 made three concrete recommendations: opening a doctrinal conversation on Baptism between the Leuenberg churches and the Baptists, enabling the Baptist participation in the Leuenberg doctrinal conversations, and accompanying the dialogue through discussions at a national level (IV).

These recommendations were positively received by both sides. The EBF Council during its meeting in Riga, Latvia, in 2000 agreed that the EBF could enter into discussions with the LCF. The LCF General Assembly 2001 in Belfast agreed that the representatives of the Baptists Unions in Europe should be involved in the theological dialogue on baptism, and besides on other issues “which are perceived on either side to stand in the way of mutual church fellowship”.² The Belfast Assembly

1 German text in: Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller (ed.): *Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19. – 25. Juni 2001*, Frankfurt/Main 2003, pp. 281-292.

2 *Ibid.*, p. 395.

agreed furthermore that the EBF should be invited to send its own representatives as participant observers within future programme of doctrinal conversations held by the LCF. We are pleased that since the fall of 2002 each LCF study group has already been enriched by a Baptist participant as permanent guest and the theological exchange between our communities is already being fostered this way.

In December 2001 the LCF Executive Committee set up a delegation for the dialogues with the Baptists. Bishop Dr Martin Hein (Kassel, Germany), deputy member of the Executive Committee, was asked to direct the delegation. The EBF representatives to the talks were led by the EBF General Secretary, Dr Theodor Angelov (Sofia, Bulgaria).

Both delegations could meet in October 2002 at a first consultation in Hamburg hosted by the Baptist Albertinen-Diakoniewerk. The agenda focused on the respective understanding of baptism and its foundations in the New Testament. The introduction into the Leuenberg Model of church fellowship was also important as it should provide an important frame for the dialogues.

The second consultation took place in Hofgeismar in June 2003 at the invitation of the Evangelical Church of Kurhessen-Waldeck. Besides the understanding of baptism, the understandings of faith and church were also examined from the viewpoints of both traditions. At the end of the consultation, both delegations were optimistic of elaborating a joint text at the next meeting. A six-member committee was entrusted with the task of text drafting, which was done at a meeting in Berlin in December 2003.

At the concluding session which was held at the International Baptist Theological Seminary in Prague from 23 to 25 January 2004, the draft submitted was examined in in-depth discussions and revised – partly considerably – in small mixed groups and plenary sessions. At the end of the meeting a text was presented which was unanimously received by all the 18 delegates present. The clear result obtained after a relatively short period of time reflects the increased confidence and the last-mentioned friendly atmosphere between both delegations.

It was also a contribution of our joint prayers and listening to the Holy Scripture, which occupied an important place at every meeting.

2. Contents of our final text

The EBF-CPCE dialogue does not lay the claim of delivering a complete examination of controversial theological questions or mentioning all the elements of the manifold agreement in doctrine and practice. For that it refers to the various other dialogues, especially the final texts of the worldwide Baptist-Reformed or Baptist-Lutheran dialogues (1977 and 1990 respectively).³ It is its wish to come a further step in the core question, viz. the possibility of a church fellowship.

This intention was decisive for the structure and accentuation of our text. In a first point – analogous to the Leuenberg Agreement and the Declaration on the Church Fellowship with the Methodists – the convergence in the understanding of the gospel had to be described in a concise manner. We are grateful that this could be basically done through an affirming quotation of the paragraphs from the Leuenberg Agreement. The two following sections illustrate – not as an alternative, but as a supplement – the biblical foundation of our statements and the mandatory character of the gospel.

The specifications on baptism in Part II of the paper represent in some measure the core of the declaration. We are aware of the fact that this part will trigger most heated discussions as it deals most clearly with the documents achieved so far. We believe, however, that right here the obstacles in the way of thinking, which often stand between Baptist and other Protestant churches, must be broken through an extension of perspectives.

Part III of the paper dealt with a further theme complex in which, according to many theologians, a deep difference lies between Baptists and classical Reformation churches: ecclesiology. We became aware, however, that the supposed front-line

³ *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Vol. I, Geneva 1984, pp. 131-151; Vol. II, Geneva 2000, p. 155-175.

position between a pure congregationalism of Baptists and an institutional concept of church of the CPCE churches was not so much a reality as prejudices. Together we could make statements on the nature and mission of the church, in the light of which the divergences in the organisational structure of church ministry appeared non-divisive. Also in the vision of church unity as diversity reconciled in Christ, we could discover a deep common conviction. For particular formulations in this section, we resorted to the result of the dialogue between the Lutheran Church of Norway and the Baptist Union of Norway.⁴ In many passages, however, we could formulate even deeper convergence.

The last part of the paper was dedicated to evaluating the results of the three previous parts and suggesting consequences. It was for us a bitter realisation that the presuppositions for a full church fellowship were not given yet according to the understanding of the Leuenberg Agreement. However, future steps became likely and are expressly recommended.

As the working language of the dialogue was English, the English version of the final report is the official one. German and French translations were made for reasons of communication among the CPCE churches.

3. Reception

Both delegations have fulfilled their task by forwarding the final report to the respective governing body. The further procedure is now again in the hand of the prime movers.

Both the Executive Committee of the Community of Protestant Churches in Europe and the Executive Committee and Council of the European Baptist Federation have been continuously receiving the progress reports and relayed their expectations to the delegations.

The EBF Executive Committee at its meeting in Yerevan, 1–4 April 2004 made the following decision:

⁴ *One Lord – One Faith – One Church. A Longing for One Baptism. The report from the bilateral dialogue between The Church of Norway and The Baptist Union of Norway 1984-1989*, Oslo 2000, pp. 33-38.

- To ask the member Unions at the EBF Council in September 2004 to receive the Report with thanks to both delegations, and commends it for discussion within the member Unions, especially those that have substantial numbers of CPCE churches in their countries
- The EBF Council encourages those Member Unions that wish to do so to enter into bi-lateral conversations with CPCE member churches in their own countries, using this Report as a basis to see whether closer fellowship is possible
- Recognizing that a full ‘church fellowship’ is not possible at this time, however, the EBF is willing to continue the good relations with CPCE and to cooperate in areas which help our mutual concern to further God’s mission in contemporary Europe.

The CPCE Executive Committee at its meeting in Speyer 23–25 April 2004 made a similar decision:

“The Executive Committee thanks the CPCE delegation and especially its chairperson Bishop Dr Hein for the fruitful dialogues with the European Baptist Federation. It regards the final report “The Beginning of the Christian Life and the Nature of the Church” as an important step on the way towards a deepened communion between the CPCE churches and the EBF. It encourages its member churches to bilateral dialogues with the Baptist Unions in their regions and asks them to express their views. The General Assembly 2006 will deliberate on further steps.”

In this sense we present this final report to the EBF member unions and the CPCE member churches, along with all Christians interested. We hope that its theological statements will be carefully studied and its practical recommendations will be implemented wherever possible.

For both delegations:

Dr Theodor Angelov (Sofia)	Dr Martin Hein (Kassel)
General Secretary of the EBF	Bishop of the Evangelical Church in Kurhessen-Waldeck, Deputy member of the CPCE Executive Committee

EBF Delegates:

General Secretary Dr. Theodor **Angelov** (Sofia), Chairperson; Prof. Paul **Fiddes** (Oxford); Rector Keith **Jones** (Prague); Prof. Johnny **Jonsson** (Stockholm); Prof. Tony **Peck** (Bristol); Prof. Wiard **Popkes** (Lüneburg); Dr Sergei **Sannikov** (Odessa); Dr Kim **Strübind** (Munich); Dr Emanuel **Wieser** (Vienna).

CPCE Delegates:

Bishop Dr Martin **Hein** (Kassel), Chairperson; Bishop Dr Ernst **Baasland** (Stavanger); Prof. André **Birmelé** (Strasbourg); Prof. Fulvio **Ferrario** (Rome); Prof. Martin **Friedrich** (Berlin), Coordinator; Dr Wilhelm **Hüffmeier** (Berlin); Prof. Eberhard **Jüngel** (Tübingen); Prof. Tamás **Juhász** (Cluj); Lecturer Dr Miloš **Klátik** (Bratislava); Dr Manfred **Marquardt** (Reutlingen); Prof. John Cecil **McCullough** (Belfast).

Part I: Gospel

1. We affirm the statement on the Gospel in the Leuenberg Agreement as the mutually accepted understanding of the Gospel:

“The Gospel is the message of Jesus Christ, the salvation of the world, in fulfilment of the promise given to the people of the Old Covenant.

a) The true understanding of the Gospel was expressed by the fathers of the Reformation in the doctrine of justification.

b) In this message Jesus Christ is acknowledged as the One in whom God became human and bound himself to humankind; as the crucified and risen One who took God’s judgement upon himself and, in doing so, demonstrated God’s love to sinners; and as the coming One who as Judge and Saviour leads the world to its consummation.

c) Through his Word, God by his Holy Spirit calls all humankind to repent and believe, and assures the believing sinner of his righteousness in Jesus Christ. Whoever put their trust in the Gospel are justified in God’s sight for the sake of Jesus Christ and set free from the accusation of the law. In daily repentance and renewal they live within the fellowship in praise of God and service to others, in the assurance that God will bring his kingdom in all its fullness. In this way God creates new life and plants in the midst of the world the seed of a new humanity.

d) This message sets Christians free for responsible service in the world and makes them ready to suffer in this service. They know that God’s will, as demand and succour, embraces the whole world. They stand up for temporal justice and peace between individuals and nations. To do this they have to join with others in seeking rational and appropriate criteria and play their part in applying these criteria. They do so in the confidence that God sustains the world and as those who are accountable to him.

(e) In this understanding of the Gospel we take our stand on the basis of the ancient creeds of the Church and reaffirm the common conviction of the Reformation confessions that the unique mediation of Jesus Christ in salvation is the heart of the

Scriptures and that the message of justification as the message of God's free grace is the measure of all the Church's preaching.

(Chapter II. The Common Understanding of the Gospel Art. 7-12 of the Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement))

2. The Gospel, as proclaimed in the Scriptures of the Old and New Testaments and attested by the Church, is God's unique invitation to participate in his love revealed by Jesus Christ through the Holy Spirit. The Gospel of Jesus Christ brings God's love to power, leading us from sin to faith in joyful repentance and obedience towards the will of God. The content of the Gospel can be described as God's activity saving men and women by grace through faith (Eph. 2:5; Rom. 10:9), justifying them unconditionally (Rom. 3:21-24), accepting them into fellowship with Himself (Luke 14 21-23; 15:22-24), sanctifying them by forgiving their sins (Hebr. 9:13-14; 10:14), and renewing them according to the image of Christ (Col. 3:10; 2 Cor. 3:18) to walk in the newness of life (Rom. 6:4).

3. In obedience to the will of God and in order to fulfil the mandate of Jesus Christ the Church is committed to proclaim the Gospel by

(a) Sharing the Word of God, especially the message of the justification and sanctification of the "sinner" (Rom. 4:5; 5:6; 1 Cor. 1:30).

(b) Baptizing in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit (Matt. 28:19)

(c) Celebrating the Lord's Supper (1 Cor. 11:23-26)

(d) Practising discipleship and living in unity (John 17:20-23).

Part II: Christian Faith and Baptism

In the event of a person's baptism, the Christian church celebrates God's unbreakable promise to meet us as godless human beings, to overcome our godlessness and to have communion with us in time and eternity. In baptism there is thus a coming together of the love of God and the human

response of faith. Baptism unites the person baptized with the baptizing community and with all Christians, so that they exist as one church of Jesus Christ. As a 'bond of unity' among Christians, baptism points to Jesus Christ as the foundation of this unity, which is stronger and more supportive than all the divisions within the body of Christians. For this reason, the churches recognize every baptism that has been carried out in accordance with the gospel and they rejoice over every person who is baptized.

1. Faith emerges from the proclamation of the Gospel and is enabled by the Holy Spirit (Rom. 10:14-17; Gal. 3:1-5). Therefore faith is not the product of a foregoing human decision but trust in the God who meets us as godless human beings; in this way faith shows itself in the willing life of discipleship, or obedience (Rom. 1:5).

Here we acknowledge the existing understanding which has already been achieved in recent rounds of talks between Baptists and other Protestant Churches. Coming back to the results of the Baptist World Alliance and the Lutheran World Federation Conversations from 1990 (Chapt. II, Art. 1: The State of the Question) we reaffirm the following:

‘[Our Churches] have basically the same understanding of faith and discipleship. Our discussions showed that inherited reservations and fears on either side do not affect the substance of the issues, but rather signal dangers of one-sided emphases arising as the traditions have developed.

We both regard faith as the appropriate answer to God’s gracious invitation. It is both a life-renewing event and a lifelong process. It is total and confident commitment to God, practised in discipleship.’

Baptists may need to pay more regard to faith as a gift of God. Other Protestants may need to remember that the divine gift of faith necessarily calls for human response and enables a transformed life. Faith will always simultaneously appear as a gracious gift of God and as an act of the individual believer.

2. The gift of the triune God, received in faith, is God’s participation in the life of people whom he has created and

affirmed, and God's granting of a share in his own life. Through such participation, God's love is made a reality to be experienced. This reality is God's 'Yes' which has become an event in Jesus Christ. (2 Cor. 1:19-20). By faith in Jesus Christ, sinners experience the creative and reconciling love of the triune God, and say their own 'yes' to it, in such a way that they know themselves to be part of the history of that love: those who have faith know that nothing can separate them from the love of God which is in Jesus Christ our Lord (Rom. 8:38-39). In baptism into the name of the triune God, the Christian church celebrates the victory of the love of God over human godlessness and over all the powers of evil which have been given entrance into life by our unbelief, our lack of love and our loss of hope for this world. Death is swallowed up in Victory ... but thanks be to God who gives us the victory through Jesus Christ our Lord (1 Cor. 15:54ff). Baptism is therefore also a place where human beings can say a 'yes' of faith to the God who has already said yes to them in the victory of love.

3. In baptism the triune God attests to those being baptized that, through the Gospel, they have gained a part in the history of Jesus Christ, in his earthly life, in his death and in his resurrection. The person being baptized is sealed by God into the truth of the Gospel, in which Christians believe (2 Cor. 1:21-22; Eph. 1:13-14). Baptism is thus the sign and central event of initiation, or the beginning of the Christian life, but it is not the whole of the beginning. Initiation is not complete unless baptism is accompanied by repentance and initial Christian nurture, until the point is reached where a person can make his or her own grateful response of 'yes' to God, is commissioned for service in the world, and shares in the Lord's Supper for the first time. Through this whole process of initiation, whose focus is baptism, the Christian disciple comes to belong irrevocably to Jesus Christ and to the freedom of the children of God achieved through the death and resurrection of Christ. Baptized into the death of Jesus Christ (Rom. 6:3), the 'old humanity' which has fallen victim to sin is 'crucified and buried with Christ', and thus 'has become free from sin' (Rom. 6:6-7). In this freedom, liberated from the sinful past and its consequences, a future is opened up to the one baptized, for a life with

God (Rom. 6:1-2) and for life in the community of believers as a member of the body of Christ. This process of initiation may take a short time or an extended period. Through it a person is received into the church, which rejoices over the fact that a person is granted new life with God, and that he or she will live together with God in the community of believers here and now, and remain together with them eternally.

4. Since God, who loves created beings, is committed once for all in baptism to sinners by justifying grace, and because those baptized commit themselves irrevocably to the grace of God, baptism cannot be repeated. The unique event of baptism has such a fundamental meaning for the life of the baptized, that we can describe the Christian life as a continuous 'return to baptism', which can come to liturgical expression in special 'celebrations of the remembrance of baptism'.

5. In baptism the church celebrates God's grace, through which the sinner is justified and born again to a new life in the freedom of faith and in caring love. For the person being baptized, baptism thus marks a fundamental change of life: the lack of relationships which destroys life, and which is caused by human beings themselves, is replaced by an abundance of relationships in a life with God and with all creation. With baptism, the one baptized personally takes responsibility for a life which is rich in relationships in the fellowship of believers, and which corresponds to God's own richness of relationship: a life of trust in God, of love for God and for fellow human beings, lived in the hope of the fulfilment of all the works of God. The whole church also has a responsibility to those baptized, to enable them to live as Christian disciples.

6. The church proclaims and baptizes by the commission of Jesus Christ who is raised from the dead (Matt. 28:18-20), and in doing so the church participates in the authority of the crucified one who is raised to God the Father. Christ submitted himself to be baptized at the beginning of his mission of proclaiming the Kingdom of God, and thereby showed his solidarity with sinners. While John the Baptist baptized 'with water for repentance', the baptism which is performed in the autho-

rity of Jesus Christ happens not only with water, but ‘with the Holy Spirit and with fire’ (Matt. 3:11). When the Word of the Gospel which justifies sinners is joined with the symbolic act of baptism with water, this symbolic act becomes a ‘sacrament’ which portrays death to the old life for those baptized, followed by a rising to new life which is cleansed from sin, and through this act God makes these realities happen. In this sense the Christian confessions echo the assertion of Augustine: ‘when the word is added to the elements, then there is sacrament’.

7. Baptism witnesses to, and mediates, the loving self-communication of God, which has happened in the history of Jesus Christ, which is proclaimed in the word of preaching, and which is promised to every person. It does this with the intention that those baptized should know themselves to be joined together irrevocably as the fellowship of believers. In this way, baptism is a bond of unity that marks the Christian life, and that joins all those baptized to the one church of Jesus Christ. Together with other marks of unity mentioned in Eph. 4:3-8, baptism is of fundamental ecumenical significance. It commits the divided church to an agreement that reflects the unity of the body of Christ.

The unity is based on the redemptive suffering and dying of Christ, in which all Christians share. This suffering and dying is illustrated in the Gospel of Mark by the image of a baptism with which Christ himself was baptized (Mark 10:38-39), being immersed into human life and death. This 'baptism' was unique in that Christ alone achieved our salvation through it. The baptism of Christians, however, in the New Testament is to be understood as sharing in this act; we die and are buried with Christ 'so that as Christ was raised from the dead ... we too might walk in newness of life' (Rom. 6:3-4). This already-existing unity challenges the churches to move beyond their divisions and to explore ways in which their different forms of baptism in water might be understood to relate to the one 'baptism' of Christ in his life, death and resurrection.

8. The union of the person being baptized with the one church of Jesus Christ, effected through baptism, means concretely a membership in the baptizing congregation, or in the confessing

church to which this congregation belongs. Nevertheless, no new baptism is required when someone enters a different congregation or Christian denomination, since baptism is unrepeatable (see paragraph 3). The point at issue can only be the validity of the baptism that someone has already received.

9. In baptism, those being baptized make their assent to the confession of the Church (Rom. 10:9-10) and ask with the congregation baptizing them for the Spirit of God and for a clear conscience (1 Pet. 3:21). Those who baptize infants believe that they are making room for a confession of faith no less than those who baptize confessing disciples. Those who baptize infants stress the responsibility of the congregation, the parents and the godparents for growth in the Christian life which is opened to the one being baptized. If Christian initiation is understood as a process in which baptism is only one moment, then some Baptists will be able to recognize infant baptism as a valid part of that process, as long as it is followed later by a faith which is owned personally by the person baptized. Many Baptists, however, will want to recognize the *initiation* of other Christians into Christ and the church, regardless of the form of baptism. Without recognizing infant baptism, they will affirm that Christians baptized only as infants have been incorporated into the body of Christ, when they discern in their lives the one Spirit, one body, one hope, and one faith which God grants (Eph. 4:3-8).

10. The Spirit of God, who communicates himself in the preaching of the Gospel and therefore also through baptism, unites the one being baptized with Jesus Christ and deepens this union. In baptism, the congregation realizes together with the person being baptized that in this world we have no abiding city, but that we seek one that is to come (Hebr. 13:14). In this way, baptism is the 'sacrament of departure' for the pilgrim people of God, bringing into a focus the opening stage of the journey of Christian life which is initiation. Alongside this appears the eucharist as 'the sacrament of provision on the way'. As the sacrament of departure, baptism grounds the mission of Christians in the world, and therefore it is also the foundation of the general priesthood of all believers, according to

which every believer is authorized and obligated to declare forgiveness of sins to confessing people in the name of God. This priesthood also means that the Spirit bestows spiritual gifts (*charismata*) on each person who has been baptized, equipping them for service in the church and the world. When the person baptized is a confessing disciple, the very event of baptism can be the moment of receiving gifts and being commissioned to serve.

11. All baptisms are recognized by our churches which, following the command of Jesus Christ (Matt. 28:19), are performed in accordance with the Gospel. A baptism which is carried out in accordance with the Gospel will include at least baptizing in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, with the symbolic action of effusion with water or immersion in water. We declare that the churches in both our traditions are being challenged to examine further what it means to baptize in accordance with the Gospel, and especially what this implies for the place of human faith within the event of baptism. Regardless of our present disagreements over water-baptism, the recognition that all Christians are immersed into the life, death and resurrection of Jesus Christ is, however, a powerful expression of the unity of the church already given in Christ.

Part III: The Church

1. The Church is the work of God

The Christian church is the work of the triune God. God has created the church in the world so that people may come to faith in Jesus Christ and so that they may be kept in this faith by the Holy Spirit.

In the biblical witness to the first Christian Pentecost it becomes clear how the circle of disciples become a Christian congregation characterized by the proclamation of the Word, holy acts and community life. This happens through the work of the

Holy Spirit. New members are received into the Church through baptism.

Jesus Christ is the foundation and the fullness of the Church (1 Cor. 3:11; Eph. 1:22-23; 4:15-16). For this reason the New Testament calls the Church the “Body of Christ” (1 Cor. 12:12-27). Thus Jesus Christ is the measure for the entire being and mission of the Church. Stating this we express that the Church is nothing by herself but a creation of the Word of God.

In the Church faith obtains its social shape. Both Acts and the Epistles show how the New Testament Church, over time, developed its structures and organisational forms in the richness of their diversity. The church is universal and becomes visible in the local community. Wherever Christians gather „in his name“, the Body of Christ is manifested in fullness in the world (Matt. 18:20).

2. The Church is the community of saints

The life of the church expresses a richness of relationships in the fellowship of believers, which participates in God’s own richness of relationship. In the New Testament Christians are called “saints” (Acts 9:13, 32; Rom. 1:7; 1 Cor. 1:2).

Hence, the apostolic confession of faith calls the church the “community of saints”. This does not mean that the church and the Christians are holy in themselves, but only because they place their trust in Jesus Christ and are thereby sanctified. The Christian church, the congregation, is a community of persons who believe in Jesus Christ (e.g. Acts 5:14; 1 Cor. 1:21; Eph. 1:1). Therefore the church is both local and universal. The one, holy, universal and apostolic Church is realized where people celebrate God’s love in worship, receiving the Gospel of Jesus Christ in faith, gathering around his Word, practicing baptism, sharing the Lord’s Supper and by doing so confessing their faith before God and the world.

Both the Community of Protestant Churches in Europe and the European Baptist Federation stress the priesthood of all believers. However, since the church is the body of Christ where the individual members are equal but have different tasks, it is the gift of some members of the church to exercise public proclamation, the administration of the sacraments, diaconal ac-

tivities, teaching and other ministries as their particular responsibility (1 Cor. 12:27-30).

These particular ministries are not contradictory to the concept of the priesthood of all believers. It is Christ who calls some individuals to these ministries. A church as a whole recognizes those individuals who are so called and suitable for these ministries. Thus the church also has the task to guide and supervise the individuals called. This responsibility of supervision and guidance may be entrusted to specific officers of the church.

3. The unity of the Church

Since the Church is the Body of Christ, the unity of the Church is provided by him. Her unity is basically not the consequence or the product of human activity, efforts or struggle but depends on Christ's call to gather in his name. The given unity of the one Church of Christ may be clouded by sin, evil and struggle for truth, but it cannot be erased. Unity therefore does not have to be provided but has to be *discovered*. Church-unity means not uniformity, but the discovery that another Christian community is proclaiming, celebrating and serving the same Gospel of Jesus Christ in its own tongue, piety, culture and tradition (Acts 2). Therefore the unity of the Church is realized in a reconciled diversity.

For the CPCE churches, unity is given as 'church fellowship' when the proclamation of the Word and the administration of the sacraments according to the Gospel are mutually recognized. In this case church fellowship must be declared and the communities understand one another as true expressions of the One Church of Jesus Christ.

For Baptists, being in the body of Christ and not baptism is the basis of unity. This recognizes the evidence of the work of the Spirit in other believers, in terms of the gifts and fruits of the Spirit.

Despite differences of interpretation we recognize the presence of the true church of Jesus Christ in one another. As Christians of different traditions we are able to share in Holy Communion and to acknowledge the ministry of those who are ordained presbyter (pastor) in each other's churches.

4. The Church is the eschatological people of God

The church is a visible as well as an invisible entity. Therefore it is to be understood as the eschatological people of God whose true extent and fulfilled unity will be revealed at the time of the appearing of Christ (*parousia*). This implies that churches should not condemn each other but ought to strive after being the church as an image of Christ. That also implies that the organisational structure of the church – be it episcopal, congregational or synodal – should not play a decisive role, if the churches want to fulfil jointly their calling to be the church of Jesus Christ.

Part IV: Summary and questions

1. We have found an agreement in the most important themes of Christian doctrine, especially in the understanding of God's act of salvation in Christ and of gospel, faith and church.
2. This agreement in the understanding of the Gospel should strongly encourage us to strive for the closest possible community in witness and service. Therefore we call upon all Christians of congregations and member churches in our respective communities to work together in every responsible way to fulfil our missionary calling.
3. Despite this large measure of agreement and mutual recognition an important barrier to the full realization of church fellowship remains. Concerning the question of a proper administration of baptism, there remain differences which could not be fully overcome by those approaches set out in Part 2.
4. The CPCE churches can recognize that the Baptist practice only to baptize believers who are asking for baptism and who have made a confession before baptism, is a proper practice of baptism according to the gospel. But the churches of the CPCE also claim for themselves that the baptism of infants of Christian parents is a possibility which is in accord with the Gospel. When the baptism of believers is performed in Baptist

communities of those who have already been baptized as infants, the CPCE churches perceive this as a denial of the validity of this sacrament. For this reason they must reject this practice, which in their view constitutes an inadmissible re-baptism, as an administration of the sacrament which is not according to the Gospel.

5. Baptist Churches feel obliged by their understanding of the biblical testimony only to practise the baptism of believing disciples as being according to the Gospel. Many Baptist Churches cannot accept infant baptisms which have been performed in other churches as valid baptisms. This is especially the case when an infant baptism has not been followed by a Christian upbringing. Therefore they do not understand those baptisms as re-baptisms when they baptize those who have been baptized as infants.

6. As long as such a difference persists we must face the fact that we have a difference in the administration of the sacrament of baptism which hinders church fellowship (as defined by the Leuenberg Agreement). However we believe that there are ways to come to a closer common life. One way is to continue and to develop the existing practise of mutual Eucharistic hospitality. Other ways are set out in the subsequent paragraphs.

7. We must recognize that in recent decades there have been developments on both sides, which have led to convergences in the practice of baptism. In some Lutheran, Reformed, United and Methodist churches in Europe the baptism of infants is not seen as being the rule any longer, but rather the baptism of infants and that of adults can both be perceived as appropriate. In several Baptist congregations an 'open membership' is practised, in which churches accept those who have been baptized as infants and confirmed in other Christian churches.

8. We recognize that the churches of the CPCE and the EBF are each striving, in their baptismal practice, to work out an obedience before the Word of God and to exercise true Christian discipleship. The acknowledgement of each other's integrity self-evidently also includes the question of ordained

ministers. For as long as we do not have a full recognition of ministry in a doctrinal sense, we nevertheless encourage the ensuring, the enabling and the widening of a reciprocal acceptance of ministry in practical and pastoral ways at local, national or trans-national levels.

9. We ask the Lutheran and United churches of the CPCE, to clarify the meaning of the condemnations of the ‘Anabaptists’ contained in the Lutheran confessions. In this regard we thankfully accept the results of the Baptist-Lutheran dialogue on the world level, recognising that, with the exception of the one expressed in CA 9,⁵ the condemnations do not apply to Baptists today.⁶ In this regard we ought to take note of the fact that the major reproach of the Reformers against the Anabaptists, that their understanding of baptism made it into a human work (cf. the condemnation in CA 5),⁷ can in no way be applicable to the Baptists.

10. In the light of what we have discussed together as reflected in Part II we ask whether it might be possible for us to place different forms of baptism at different places within a commonly understood process of Christian initiation. We recognize that further theological work has to be done on this issue.

11. Since the single hindrance to ‘church fellowship’ lies in the problem of so-called ‘re-baptism’, we ask a question of Baptist congregations in Europe: Would it be possible for them to avoid any appearance of re-baptism when believers come from a CPCE church which practises infant baptism? One way forward might be the following. While most Baptists would certainly consider infant Baptism as inappropriate, they might

5 „They condemn the Anabaptists, who reject the baptism of children, and say that children are saved without Baptism.”

6 Cf. Baptists and Lutherans in Conversation: A Message to our Churches (1990), in *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. Jeffrey Gros, Harding Meyer and William Rusch (Geneva: World Council of Churches, Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 174 (No. 100).

7 „They condemn the Anabaptists and others who think that the Holy Ghost comes to men without the external Word, through their own preparations and works.”

not explicitly question its validity, and in these cases might make a confession of faith alone the requirement for reception into a Baptist congregation, thus completing the path of Christian initiation.

12. We also ask a question of the churches of the CPCE: Can they adhere closely to the desire expressed in the Leuenberg document *On the Doctrine and Practice of Baptism* that churches which practise infant baptism continue to ‘accompany the baptised on their journeys of faith through prayer, pastoral care and instruction’?⁸ In this way they will avoid any appearance of baptizing infants where it seems unlikely that a Christian upbringing will follow.

13. As a result of the very positive talks between us we encourage the member bodies of CPCE and EBF to actively pursue further possibilities of a closer relationship between us, including areas of co-operation which will enable us to respond to the many contemporary challenges facing the churches in Europe.

⁸ Cf. Wilhelm Hüffmeier (ed.), *Sacraments, Ministry, Ordination* (Leuenberg Documents 5), Frankfurt/M. 1995, p. 35.

“Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche”

Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE

Einleitung

Wir legen hiermit Ergebnisse eines Dialoges vor, der in den Jahren 2002 bis 2004 zwischen Vertretern der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft (GEKE) geführt worden ist. Diese Ergebnisse sind weniger als ein solennes Dokument, denn unsere Delegationen hatten nicht die Aufgabe, bindende Vereinbarungen für unsere Gemeinschaften oder gar deren Mitgliedskirchen oder -bünde auszuhandeln. Sie sind aber mehr als ein unverbindliches Papier aus der Hand von Experten, denn hinter dem Dialog stand der Wunsch unser beider Organisationen, zu vertiefter Gemeinschaft und Kooperation zu kommen. Wir Unterzeichnenden als die Vorsitzenden der EBF- bzw. GEKE-Delegation hoffen, dass das Ergebnis des Dialogs eine Grundlage für eine Intensivierung unserer Gemeinschaft auf vielen Ebenen sein kann. Um dies zu unterstreichen, geben wir zuerst einen kurzen Bericht vom Prozess des Dialogs und seiner Vorgeschichte, heben dann die wichtigsten Inhalte der Schlusserklärung hervor und geben zuletzt einige Hinweise zur Rezeption der Ergebnisse.

1. Zu Vorgeschichte und Verlauf des Dialogs

Nachdem der Beitritt der europäischen Methodisten als einer klassischen Freikirche zur Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 beschlossen und 1997 vollzogen werden konnte, fand schon 1999/2000 eine erste Dialogrunde zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten statt. Sie war veranlasst durch eine Bitte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) vom November 1996 an den Exekutiv-ausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), in Gespräche über eine mögliche Zusammenarbeit einzutreten. Die Bitte des BEFG erfolgte mit Billigung der EBF und hatte so von Beginn an die gesamteuropäische Ebene im Blick. In den

beiden Delegationen, die nach der Zustimmung des Exekutiv-ausschusses der LKG 1998 gebildet wurden, dominierten jedoch Theologen aus Deutschland.

Der Schlussbericht dieser ersten Dialogrunde, der im Februar 2000 verabschiedet wurde¹, begründete das baptistische Interesse an den Gesprächen damit, dass man im zusammenwachsenden Europa nicht abseits stehen, sondern durch eine vertiefte Gemeinschaft mit den in der Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammengeschlossenen evangelischen Kirchen ein Zeichen der Versöhnung geben wolle. Wichtig war, dass zunächst eine „verbindliche Kooperation“ angestrebt, als Fernziel aber auch „Mitgliedschaft in der Leuenberger Kirchengemeinschaft“ genannt wurde.

Die erste Dialogrunde EBF-LKG schloss sich an das Modell der Leuenberger Konkordie an, indem sie einerseits die Gemeinsamkeiten im Verständnis des Evangeliums hervorhob (Ziffer I. 2), andererseits den Verwerfungen der Reformationszeit besondere Beachtung schenkte (II. 2). In beiden Punkten konnten Konvergenzen festgestellt, aber keine abschließenden Ergebnisse erreicht werden. Man war sich darin einig, dass die bereits bestehenden Übereinstimmungen schon jetzt eine Grundlage für eine vertiefte Kooperation auf vielerlei Ebenen darstellten. Darüber hinaus sollte jedoch an den bislang noch trennenden Fragen theologisch weiter gearbeitet werden. Konkret machte der Schlussbericht von 2000 drei Empfehlungen: die Einrichtung eines Lehrgesprächs über die Taufe zwischen Baptisten und Leuenberger Kirchen, die Ermöglichung der Mitarbeit von Baptisten an den Leuenberger Lehrgesprächen und die Begleitung des Dialogs durch Gespräche auf nationaler Ebene (IV).

Diese Empfehlungen wurden auf beiden Seiten sehr positiv aufgenommen. Der Rat der Europäischen Baptistischen Föderation beschloss auf seiner Sitzung in Riga (Lettland) im Jahr 2000, dass die EBF einen Dialog mit der LKG aufnehmen

¹ Abgedruckt in: Wilhelm Hüffmeier / Christine-Ruth Müller (Hgg.): Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19. – 25. Juni 2001, Frankfurt a.M. 2003, S. 281-292.

könne. Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast 2001 beschloss, dass mit Vertretern der baptistischen Bünde Europas ein theologischer Dialog über die Taufe, aber auch über andere Themen, die „als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft erachtet werden“, zu eröffnen sei². Daneben beschloss die Vollversammlung auch, dass die EBF eingeladen werden solle, in die Lehrgesprächsgruppen der LKG eigene Vertreter als mitarbeitende Beobachter zu entsenden. Wir freuen uns, dass bereits seit Herbst 2002 in den beiden Lehrgesprächsgruppen je ein Baptist als ständiger Gast mitarbeitet und auf diese Weise schon jetzt der theologische Austausch unserer Gemeinschaften gefördert wird.

Im Dezember 2001 stellte der Exekutivausschuss der LKG eine Delegation für die Gespräche mit den Baptisten zusammen. Um die Leitung wurde Bischof Dr. Martin Hein (Kassel) als stellvertretendes EA-Mitglied gebeten. Die Vertreter der EBF bei dem Dialog wurden vom Generalsekretär der EBF, Dr. Theodor Angelov (Sofia, Bulgarien), angeführt.

Die beiden Delegationen konnten sich im Oktober 2002 zu einer ersten Tagung in Hamburg treffen, wo wir im baptistischen Albertinen-Diakoniewerk zu Gast waren. Im Zentrum der Arbeit standen dort das jeweilige Verständnis der Taufe und seine neutestamentlichen Grundlagen. Auch eine Einführung in das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft war wichtig, da es einen wichtigen Rahmen für die Gespräche abgeben sollte.

Die zweite Tagung fand im Juni 2003 auf Einladung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck in Hofgeismar statt. Hier wurden neben dem Taufverständnis auch das Verständnis von Glaube und Kirche in je einer Doppelbearbeitung aus der Sicht beider Traditionen beleuchtet. Am Ende dieser Tagung waren beide Delegationen zuversichtlich, beim nächsten Mal einen gemeinsamen Text zustande bringen zu können. Ein Ausschuss von sechs Mitgliedern erhielt den Auftrag, einen solchen Text zu entwerfen. Dies geschah bei einem Treffen in Berlin im Dezember 2003.

2 Hüffmeier / Müller, Versöhnte Verschiedenheit, S. 395.

Der vorgelegte Entwurf wurde bei der Abschlusssitzung, die wir vom 23. bis 25. Januar 2004 im Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar in Prag abhalten konnten, eingehend besprochen und in gemischten Kleingruppen sowie dem Plenum teilweise durchgreifend überarbeitet. Am Ende der Tagung lag ein Text vor, der die einstimmige Zustimmung aller 18 anwesenden Delegierten erhielt. Das eindeutige Ergebnis nach relativ kurzer Zeit spiegelt das gewachsene Vertrauen und die zuletzt ausgesprochen freundschaftliche Atmosphäre zwischen beiden Delegationen. Dazu trug das gemeinsame Beten und Hören auf die Heilige Schrift bei, das in allen Tagungen einen bedeutsamen Platz einnahm.

2. Zum Inhalt unseres Abschlusstextes

Der Dialog EBF-GEKE erhebt nicht den Anspruch, die theologischen Kontroversfragen vollständig zu erörtern oder alle Elemente der vielfältigen Übereinstimmungen in Lehre und Praxis aufzuzählen. Dazu verweist er auf die vielfältigen weiteren Dialoge, besonders auf die Abschlusstexte des baptistisch-reformierten bzw. baptistisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene (von 1977 bzw. 1990)³. Er möchte aber in der Kernfrage, der Möglichkeit der Kirchengemeinschaft, einen Schritt weiter kommen.

Diese Absicht bestimmt Aufbau und Schwerpunktsetzung unseres Textes. In einem ersten Punkt musste – analog zur Leuenberger Konkordie und zur Erklärung zur Kirchengemeinschaft mit den Methodisten – in prägnanter Weise die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums beschrieben werden. Wir sind dankbar dafür, dass dies im Wesentlichen durch ein zustimmendes Zitat der entsprechenden Absätze der Leuenberger Konkordie geschehen konnte. Nicht als Alternative dazu, sondern als Ergänzung verdeutlichen die beiden folgenden Abschnitte die biblische Fundierung unserer Aussagen und den verpflichtenden Charakter des Evangeliums.

3 Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn 1992: Bd. 1, S. 102-122; Bd. 2, S. 189-216.

Die Ausführungen zur Taufe in Teil II des Papiers stellen gewissermaßen das Herzstück der Erklärung dar. Wir sind uns bewusst, dass dieser Teil die stärksten Diskussionen auslösen wird, denn er geht am deutlichsten über die bisher erreichten Dokumente hinaus. Wir meinen aber, dass gerade hier durch eine Erweiterung der Perspektiven die Hindernisse überwunden werden können, die oft zwischen baptistischen und anderen protestantischen Kirchen stehen.

Teil III des Papiers hatte einen weiteren Themenkreis zu behandeln, in dem nach Ansicht vieler Theologen eine tiefe Differenz zwischen den Baptisten und den klassischen Reformationkirchen liegt: die Ekklesiologie. Wir konnten jedoch feststellen, dass die vermeintliche Frontstellung zwischen einem reinen Kongregationalismus der Baptisten und einem anstaltlichen Kirchenbegriff der GEKE-Kirchen mehr mit Vorurteilen als mit der Realität zu tun hat. Gemeinsam konnten wir Aussagen zum Wesen und zum Auftrag der Kirche machen, in deren Licht die Unterschiede in der Ämterstruktur als nicht trennend erscheinen. Auch in der Vision der kirchlichen Einheit als in Christus versöhnter Verschiedenheit konnten wir eine tiefe Gemeinsamkeit entdecken. Für einzelne Formulierungen haben wir in diesem Abschnitt auf das Ergebnis des Dialogs zwischen der lutherischen Kirche von Norwegen und der Baptistenunion von Norwegen⁴ zurückgegriffen. An vielen Stellen konnten wir jedoch auch eine noch tiefere Übereinstimmung formulieren.

Der letzte Teil des Papiers hatte die Ergebnisse der drei vorangehenden Abschnitte zu bewerten und Konsequenzen vorzuschlagen. Es war für uns eine bittere Erkenntnis, dass die Voraussetzungen für eine volle Kirchengemeinschaft nach dem Verständnis der Leuenberger Konkordie derzeit noch nicht gegeben sind. Doch künftige Schritte hin sind möglich geworden und werden nachdrücklich empfohlen.

Da die Arbeitssprache des Dialogs Englisch war, ist die englische Version der Schlusserklärung die offizielle Version. Eine deutsche und eine französische Übersetzung sind für die Wei-

4 One Lord – One Faith – One Church. A Longing for One Baptism. The report from the bilateral dialogue between The Church of Norway and The Baptist Union of Norway 1984-1989, Oslo 2000, S. 33-38.

terleitung an die Mitgliedskirchen der GEKE nachträglich erstellt worden.

3. Zur Rezeption

Die beiden Delegationen haben mit der Weiterleitung des Schlussberichts an die jeweiligen Gremien ihre Aufgabe zunächst erfüllt. Das weitere Verfahren liegt nun wieder in der Hand der Auftraggeber.

Sowohl der Exekutivausschuss der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als auch Exekutivausschuss und Rat der Europäischen Baptistischen Föderation haben sich ständig über die laufenden Gespräche berichten lassen und ihre Erwartungen an die Delegationen weitergegeben.

Der Exekutivausschuss der EBF fasste auf seiner Sitzung am 1.-4.4.2004 in Eriwan folgenden Beschluss:

- Die Mitgliedsbünde darum zu bitten, auf der Sitzung des Rates der EBF im September 2004 den Bericht mit Dank an beide Delegationen entgegen zu nehmen, und ihn den Mitgliedsbünden (insbesondere solchen, die eine nennenswerte Anzahl von GEKE-Kirchen in ihren Ländern haben) zur Diskussion zu empfehlen.
- Der Rat der EBF ermutigt die Mitgliedsbünde, die dies wünschen, zur Aufnahme von bilateralen Konversationen mit GEKE-Mitgliedskirchen aus ihren Ländern, wobei sie diesen Bericht als Ausgangspunkt nehmen und erkunden sollen, ob engere Gemeinschaft möglich ist.
- In der Erkenntnis, dass volle Kirchengemeinschaft derzeit nicht möglich ist, will die EBF nichtsdestoweniger die guten Beziehungen fortsetzen, die wir mit der GEKE begonnen haben, und auf Gebieten kooperieren, die unser beiderseitiges Anliegen fördern, Gottes Auftrag im gegenwärtigen Europa zu erfüllen.

Der Exekutivausschuss der GEKE beschloss auf seiner Sitzung am 23.-25.4. in Speyer in ganz ähnlicher Tendenz:

„Der Exekutivausschuss dankt der GEKE-Delegation und insbesondere dem Delegationsleiter Bischof Dr. Hein für die ertragreichen Gespräche mit der Europäischen Baptistischen Föderation. Er sieht die Schlusserklärung „Der Anfang des christ-

lichen Lebens und das Wesen der Kirche” als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu vertiefter Gemeinschaft zwischen den Kirchen der GEKE und der EBF. Er ermutigt die Mitgliedskirchen zu bilateralen Dialogen mit den baptistischen Bünden in ihren Gebieten und bittet sie um Stellungnahmen. Auf der Vollversammlung 2006 sollen weitere Schritte beraten werden.“

In diesem Sinne legen wir den Mitgliedsbünden der EBF, den Mitgliedskirchen der GEKE und darüber hinaus allen interessierten Christinnen und Christen den Abschlussbericht vor. Wir hoffen, dass die theologischen Aussagen aufmerksam studiert werden und dass die praktischen Empfehlungen dort umgesetzt werden, wo dies möglich ist.

Für die beiden Delegationen:

Dr. Theodor Angelov (Sofia) Generalsekretär der EBF	Dr. Martin Hein (Kassel) Bischof der Ev. Kirche in Kurhessen-Waldeck, Stellvertretendes Mitglied im Exekutivausschuss der GEKE
--	--

Die Delegierten von Seiten der EBF:

Generalsekretär Dr. Theodor **Angelov** (Sofia), Vorsitzender; Prof. Dr. Paul **Fiddes** (Oxford); Rektor Keith **Jones** (Prag); Prof. Dr. Johnny **Jonsson** (Stockholm); Prof. Dr. Tony **Peck** (Bristol); Prof. Dr. Wiard **Popkes** (Lüneburg); Dr. Sergei **Sannikov** (Odessa); Dr. Kim **Strübind** (München); Dr. Emanuel **Wieser** (Wien)

Die Delegierten von Seiten der GEKE:

Bischof Dr. Martin **Hein** (Kassel), Vorsitzender; Bischof Dr. Ernst **Baasland** (Stavanger); Prof. Dr. André **Birmelé** (Straßburg); Prof. Dr. Fulvio **Ferrario** (Rom); Prof. Dr. Martin **Friedrich** (Berlin), Geschäftsführer; Dr. Wilhelm **Hüffmeier** (Berlin); Prof. Dr. Eberhard **Jüngel** (Tübingen); Prof. Dr. Tamás **Juhász** (Klausenburg); Dozent Dr. Miloš **Klátik** (Bratislava); Dr. Manfred **Marquardt** (Reutlingen); Prof. Dr. John Cecil **McCullough** (Belfast)

Teil I: Das Evangelium

1. Wir bekräftigen die Aussage über das Evangelium in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) als das beiderseitig akzeptierte Verständnis des Evangeliums:

Das Evangelium ist die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt, in Erfüllung der an das Volk des Alten Bundes ergangenen Verheißung.

a) Sein rechtes Verständnis haben die reformatorischen Väter in der Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht.

b) In dieser Botschaft wird Jesus Christus bezeugt als der Menschgewordene, in dem Gott sich mit dem Menschen verbunden hat;

als der Gekreuzigte und Auferstandene, der das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder erwiesen hat, und

als der Kommende, der als Richter und Retter die Welt zur Vollendung führt.

c) Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und von der Anklage des Gesetzes befreit. Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen in der Gewissheit, daß Gott seine Herrschaft vollenden wird. So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit.

d) Diese Botschaft macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt und bereit, in diesem Dienst auch zu leiden. Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.

e) Mit diesem Verständnis des Evangeliums stellen wir uns auf den Boden der altkirchlichen Symbole und nehmen die gemeinsame Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse auf, daß die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist.

(Abschnitt II [Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums], Art. 7-12 der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa [Leuenberger Konkordie])

2. Das Evangelium, wie es in den Schriften des Alten und Neuen Testaments verkündigt ist und von der Kirche bezeugt wird, ist Gottes einzigartige Einladung, an seiner Liebe Teil zu haben, die in Jesus Christ durch den Heiligen Geist offenbart worden ist. Das Evangelium von Jesus Christus setzt Gottes Liebe in Kraft, indem es uns von der Sünde zum Glauben führt in freudiger Buße und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Der Inhalt des Evangeliums kann beschrieben werden als Gottes Handeln an den Menschen: er rettet sie aus Gnade durch den Glauben (Eph 2,5; Röm 10,9); er rechtfertigt sie bedingungslos (Röm 3,21-24); er nimmt sie in die Gemeinschaft mit ihm auf (Lk 14,21-23; 15,22-24); er heiligt sie, indem er ihnen die Sünden vergibt (Hebr 9,13f; 10,14); er erneuert sie nach dem Bild Christi (Kol 3,10; 2 Kor 3,18), auf dass sie in einem neuen Leben wandeln (Röm 6,4).

3. Im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und im Auftrag, das Mandat Jesu Christi zu erfüllen, ist die Kirche verpflichtet, das Evangelium zu verkündigen durch:

- a) Teilen des Wortes Gottes, besonders der Botschaft von der Rechtfertigung und Heiligung der „Gottlosen“ (Röm 4,5; 5,6; 1 Kor 1,30)
- b) Taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28,19)
- c) Feiern des Abendmahls (1 Kor 11,23-26)
- d) Ausüben der Jüngerschaft und Leben in Eintracht (Joh 17, 20-23).

Teil II: Der christliche Glaube und die Taufe

Die unverbrüchliche Verheißung, dass Gott mit uns gottlosen Menschen zusammenkommen, unsere Gottlosigkeit überwinden und mit uns zeitlich und ewig zusammenleben will, feiert die christliche Kirche im Ereignis der Taufe eines Menschen. In der Taufe kommen also die Liebe Gottes und die glaubende Antwort des Menschen zusammen. Sie vereint diesen mit der taufenden Gemeinde und alle Christen miteinander so, dass sie als die eine Kirche Jesu Christi existieren. Als ein „Band der Einheit“ unter den Christen verweist die Taufe auf Jesus Christus als Fundament dieser Einheit, das stärker und tragfähiger ist als alle Trennungen innerhalb der Christenheit. Deshalb erkennen die Kirchen jede evangeliumsgemäß vollzogene Taufe an und freuen sich über jeden Menschen, der sich taufen lässt.

1. Glaube kommt aus der Verkündigung des Evangeliums und wird durch den Heiligen Geist ermöglicht (Röm 10,14-17; Gal 3,1-5). Deshalb ist Glaube nicht das Ergebnis einer vorangehenden menschlichen Entscheidung, sondern ein Vertrauen in Gott, der uns als gottlosen Menschen begegnet. Auf diesem Wege zeigt sich der Glaube als Leben in williger Jüngerschaft, oder als Gehorsam (Röm 1,5).

Wir erkennen das bereits bestehende gemeinsame Verständnis an, das schon in früheren Dialogen zwischen den Baptisten und anderen evangelischen Kirchen erreicht worden ist. Indem wir uns auf das Ergebnis des Dialogs zwischen dem Baptistischen Weltbund und dem Lutherischen Weltbund von 1990 (Abschnitt II, Art. 1: Die Fragestellung) beziehen, bekräftigen wir wiederum:

„[Unsere Kirchen] haben im Großen und Ganzen das gleiche Verständnis von Glaube und Nachfolge. Bei unseren Gesprächen zeigte sich, dass überlieferte Vorbehalte und Befürchtungen auf beiden Seiten den Kern der Sache nicht betreffen, sondern lediglich Gefahren einseitiger Betonungen signalisieren, die sich in der Entwicklung der Traditionen ergeben haben.

Wir betrachten beide den Glauben als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung. Der Glaube ist zugleich ein lebenserneuerndes Ereignis und ein lebenslanger Prozeß. Er ist völlige und vertrauensvolle in der Nachfolge gelebte Verpflichtung gegenüber Gott.“

Baptisten mögen dem Glauben als Gabe Gottes mehr Berücksichtigung zu geben haben. Andere Protestanten mögen nicht vergessen, dass die göttliche Gabe des Glaubens notwendigerweise nach menschlicher Antwort ruft und ein erneuertes Leben ermöglicht. Der Glaube wird immer zugleich als eine gnädige Gabe Gottes und als ein Handeln des einzelnen Gläubigen erscheinen.

2. Die Gabe des dreieinigen Gottes, die im Glauben empfangen wird, ist Gottes Teilnahme am Leben der von ihm geschaffenen und bejahten Menschen und Gottes Anteilgabe an seinem eigenen ewigen Leben. Er teilt sich so mit, dass seine Liebe erfahrbar wird: nämlich als das Ja, das in Jesus Christus Ereignis geworden ist (2 Kor 1, 19f). Im Glauben an Jesus Christus erfährt und bejaht der sündige Mensch die schöpferische und versöhnende Liebe des dreieinigen Gottes so und sagt sein eigenes „Ja“ zu ihr, so dass er sich selber als in die Geschichte dieser Liebe einbezogen weiß: die Glaubenden sind sich dessen gewiss, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann, die in Jesus Christus, unserem Herrn, da ist (Röm 8,38f). In der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes feiert die christliche Kirche den Sieg der Liebe Gottes über des Menschen Gottlosigkeit und über alle Mächte des Verderbens, die unser Unglaube, unsere Lieblosigkeit und unsere Hoffnungslosigkeit über unsere Welt gebracht haben: der Tod ist verschlungen vom Sieg ... Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch Jesus Christus, unseren Herrn (1 Kor 15,54ff). Deshalb ist die Taufe auch ein Ort, wo Menschen im Glauben zu Gott „Ja“ sagen können, der sie schon im Sieg der Liebe bejaht hat.

3. In der Taufe bezeugt der dreieinige Gott dem Täufling, dass er durch das Evangelium Anteil an der Geschichte Jesu Christi gewonnen hat: an seinem irdischen Leben, an seinem Tod und an seiner Auferstehung. Der Täufling wird von Gott in der

Taufe auf die Wahrheit des Evangeliums hin versiegelt, an die die Christen glauben (2 Kor 1,21f; Eph 1,13f). So ist die Taufe das Zeichen und das zentrale Ereignis der Initiation oder der Anfang des christlichen Lebens, jedoch nicht das Ganze des Anfangs. Die Initiation ist nicht vollkommen, wenn die Taufe nicht durch die Buße und eine anfängliche christliche „Nahrung“ (Unterweisung) begleitet wird, bis der Punkt erreicht wird, an dem ein Mensch Gott sein eigenes dankbares „Ja“ sagen kann, an dem er zum Dienst in der Welt verpflichtet wird und zum ersten Mal am Abendmahl teilnimmt. Durch den ganzen Prozess der Initiation, dessen Fokus die Taufe ist, gehört der christliche Jünger unwiderruflich zu Jesus Christus und der durch dessen Tod und Auferstehung bewirkten Freiheit der Kinder Gottes. Auf den Tod Jesu Christi getauft (Röm 6,3) ist der der Sünde verfallene „alte Mensch mitgekreuzigt und mitbegraben“ und eben dadurch „frei geworden von der Sünde“ (Röm 6,6f). In dieser von der ihn verfolgenden Vergangenheit der Sünde befreienden Freiheit wird dem Getauften Zukunft eingeräumt für ein Leben mit Gott (Röm 6,1f) und für das Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden als ein Glied am Leibe Christi. Dieser Prozess der Initiation kann sich in kurzer Zeit oder über einen längeren Zeitraum vollziehen. Durch ihn wird man in die Kirche aufgenommen, die sich dessen freut, dass ein Mensch mit Gott zusammenkommen darf und will und in der Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott schon jetzt zusammenleben und ewig zusammenbleiben darf und will.

4. Weil der seine Geschöpfe liebende Gott sich in der Taufe auf seine die Sünder rechtfertigende Gnade ein für allemal festlegt und weil die Getauften sich auf Gottes Gnade unwiderruflich festlegen lassen, kann die Taufe nicht wiederholt werden. Für das Leben des Getauften hat das einmalige Geschehen der Taufe eine so fundamentale Bedeutung, dass man das christliche Leben auch als eine immerwährende „Rückkehr in die Taufe“ bezeichnen kann, die liturgisch in besonderen „Taufgedächtnisfeiern“ zur Darstellung kommen kann.

5. In der Taufe feiert die Kirche Gottes Gnade, durch die der Sünder gerechtfertigt und wiedergeboren wird zu einem neuen Leben in der Freiheit des Glaubens und in hingebungsvoller

Liebe. Für den Täufling markiert die Taufe deshalb eine fundamentale Lebenswende: an die Stelle der das Leben zerstörenden selbstverschuldeten Beziehungslosigkeit tritt der Beziehungsreichtum eines Lebens mit Gott und mit allen seinen Geschöpfen. Aufgrund der Taufe übernimmt der Getaufte persönliche Verantwortung für ein dem Beziehungsreichtum Gottes entsprechendes beziehungsreiches Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden: ein Leben im Vertrauen auf Gott, in der Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen und in der Hoffnung auf die Vollendung aller Werke Gottes. Auch die ganze Kirche hat eine Verantwortung für die Täuflinge: Sie muss ihnen ermöglichen, als Jünger Christi zu leben.

6. Die Kirche verkündigt und tauft im Auftrag des von den Toten auferstandenen Jesus Christus (Mt 28,18-20) und partizipiert dabei an der Vollmacht des zu Gott dem Vater erhöhten Gekreuzigten. Christus ließ sich zu Beginn seiner Wirksamkeit als Verkündiger des Reiches Gottes selbst taufen und bezeugte damit seine Solidarität mit den Sündern. Doch während Johannes der Täufer „mit Wasser zur Buße“ taufte, geschieht die in der Vollmacht Jesu Christi vollzogene Taufe nicht nur mit Wasser, sondern „mit dem heiligen Geist und mit Feuer“ (Mt 3,11). Die Zeichenhandlung des Taufens mit Wasser wird, wenn das den Sünder rechtfertigende Wort des Evangeliums zu dieser Zeichenhandlung hinzutritt, zu einem „Sakrament“, das den Tod des alten Menschen und das von seinen Sünden gereinigte Leben des Täuflings darstellt und durch das Gott diese Wirklichkeiten vollbringt. In diesem Sinne teilen die christlichen Konfessionen die Behauptung Augustins: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (Wenn das Wort zum Element tritt, wird es ein Sakrament).

7. Die Taufe bezeugt und vermittelt die in der Geschichte Jesu Christi geschehene und im Wort der Verkündigung proklamierte und jedem Menschen verheißene liebevolle Selbstmitteilung Gottes. Sie tut dies mit der Absicht, dass sich die Getauften als die Gemeinschaft der Glaubenden unwiderruflich geeint wissen. Insofern ist die Taufe ein das christliche Leben prägendes „Band der Einheit“, das das christliche Leben bestimmt und alle Getauften zu der einen Kirche Jesu Christi ver-

eint. Zusammen mit den anderen Zeichen der Einheit, die in Eph 4,3-8 genannt sind, ist die Taufe von fundamentaler ökumenischer Bedeutung. Sie verpflichtet die geteilte Kirche zu einem die Einheit des Leibes Christi zur Geltung bringenden Einverständnis.

Diese Einheit ist begründet in dem rettenden Leiden und Sterben Christi, an dem alle Christen Anteil haben. Dieses Leiden und Sterben wird im Markusevangelium veranschaulicht durch das Bild einer Taufe, mit der Christus selbst getauft wurde (Mk 10,38f), indem er in menschliches Leben und Sterben eingetaucht wurde. Diese „Taufe“ ist darin einzigartig, dass Christus allein dadurch unser Heil erlangte. Die Taufe der Christen hingegen wird im Neuen Testament verstanden als eine Teilhabe an diesem Handeln; wir sterben und werden begraben mit Christus, „damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten ..., auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4). Diese bereits vorhandene Einheit fordert die Kirchen heraus, sich über ihre Spaltungen hinweg zu bewegen und zu erforschen, wie sich ihre unterschiedlichen Formen der Taufe mit Wasser zu der einen „Taufe“ Christi in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung verhalten.

8. Die in der Taufe vollzogene Vereinigung des Täuflings mit der einen Kirche Jesu Christi bedeutet konkret die Zugehörigkeit zu der taufenden Gemeinde bzw. zu der Konfessionskirche, zu der diese Gemeinde gehört. Dennoch wird bei einem Eintritt in eine andere Gemeinde oder Konfessionskirche keine erneute Taufe gefordert, weil die Taufe unwiederholbar ist (s. § 4). Strittig kann in diesem Fall allein die Gültigkeit der Taufe sein, die jemand schon empfangen hat.

9. In der Taufe bejahen die Täuflinge das Bekenntnis der Kirche (Röm 10,9f) und bitten Gott mit der Taufgemeinde um den Heiligen Geist und ein gutes Gewissen (1 Pt 3,21). Wer Säuglinge tauft, glaubt, dass er einen Raum für ein Glaubensbekenntnis schafft, genau wie diejenigen, die bekennende Jünger taufen. Wer Säuglinge tauft, unterstreicht die Verantwortung der Gemeinde, der Eltern und Paten für das Wachsen im christlichen Leben, das dem Täufling eröffnet wird. Wenn die christliche Initiation als ein Prozess verstanden wird, in

dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufe als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen können, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht. Viele Baptisten werden andererseits die *Initiation* anderer Christen in Christus und in die Kirche anerkennen, und zwar unabhängig von der Art ihrer Taufe. Ohne die Säuglingstaufe anzuerkennen, werden sie zustimmen, dass die als Säuglinge getauften Christen in den Leib Christi aufgenommen sind, wenn sie in ihrem Leben den einen Geist, den einen Leib, die eine Hoffnung und den einen Glauben, die Gott gewährt, wahrnehmen (Eph 4,3-8).

10. Der sich in der Verkündigung des Evangeliums und deshalb auch durch die Taufe mitteilende Geist Gottes vereint den Täufling mit Jesus Christus und intensiviert diese Vereinigung. In der Taufe realisiert die Gemeinde zusammen mit dem Täufling, dass wir in dieser Welt keine bleibende Stadt haben, sondern die kommende suchen (Hebr 13,14). Insofern ist die Taufe für das wandernde Gottesvolk das „Sakrament des Aufbruchs“, das die Aufbruchphase des christlichen Lebensweges, d.h. die Initiation, in den Brennpunkt rückt. Die Eucharistie tritt als „Sakrament der Wegzehrung“ zur Seite. Als Sakrament des Aufbruchs begründet die Taufe die Sendung des Christen in die Welt und damit zugleich das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, nach dem jeder Glaubende berechtigt und verpflichtet ist, dem seine Sünden bekennenden Menschen im Namen Gottes Absolution zuzusprechen. Das Priestertum bedeutet auch, dass der Heilige Geist damit jedem Getauften Geistesgaben (*charismata*) schenkt und ihn für den Dienst in der Kirche und der Welt ausstattet. Wenn der Getaufte ein bekennender Jünger ist, kann das Taufereignis selbst der Moment sein, diese Gaben zu empfangen und zum Dienst verpflichtet zu werden.

11. Alle Taufen, die nach dem Auftrag Jesu Christi (Mt 28, 19) evangeliumsgemäß vollzogen worden sind, werden von unseren Kirchen anerkannt. Zu einer evangeliumsgemäß vollzogenen Taufe gehört zumindest das Taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Begießens mit bzw. Untertauchens im Wasser.

Wir erklären, dass die Kirchen unserer beiden Traditionen aufgerufen sind, weiterhin zu prüfen, was es heißt, gemäß dem Evangelium zu taufen, und was dies insbesondere für die Stellung des menschlichen Glaubens im Taufereignis bedeutet. Unabhängig von unserem derzeitigen Dissens über die Wassertaufe ist jedoch die Anerkennung, dass alle Christen ins Leben, in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi „eingetaucht“ werden, ein starker Ausdruck der in Jesus Christus vorgegebenen Einheit der Kirche.

Teil III: Die Kirche

1. Die Kirche ist das Werk Gottes

Die christliche Kirche ist das Werk des dreieinigen Gottes. Gott hat die Kirche in der Welt gestiftet, um Menschen zum Glauben an den lebendigen Christus zu führen und sie durch den Heiligen Geist in diesem Glauben zu bewahren.

Im biblischen Zeugnis vom ersten christlichen Pfingstfest wird deutlich, wie der Jüngerkreis zu einer christlichen Gemeinde wird, in der das Wort verkündigt wird, heilige Handlungen geschehen und sich Gemeindeleben verwirklicht. Dies alles geschieht durch das Wirken des Heiligen Geistes. Neue Gemeindeglieder werden durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen.

Jesus Christus ist der Grund und die Fülle der Kirche (1 Kor 3, 11; Eph 1,22f; 4,15f). Deshalb bezeichnet das Neue Testament die Kirche als den Leib Christi (1 Kor 12). So ist Jesus Christus der Maßstab für Wesen und Auftrag der Kirche. Mit dieser Feststellung wollen wir ausdrücken, dass die Kirche nichts durch sich selbst, sondern eine Schöpfung des Wortes Gottes ist.

In der Kirche erhält der Glaube seine soziale Gestalt. Sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Episteln des Neuen Testaments wird für uns deutlich, wie die neutestamentliche Gemeinde im Laufe der Zeit ihre Organisationsformen und Strukturen im Reichtum ihrer Vielfalt herausbildet. Die Kirche ist weltumspannend und wird immer in der Ortsgemeinde

sichtbar. Wo immer sich Christen „in Seinem Namen“ versammeln, manifestiert sich der Leib Christi in seiner Fülle in der Welt (Mt 18,20).

2. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen

Das Leben der Kirche drückt ihren Beziehungsreichtum in der Gemeinschaft der Glaubenden aus, die damit an Gottes eigenem Beziehungsreichtum Anteil haben (s.o. Teil II, Abs. 5). Das Neue Testament nennt die Christen „Heilige“ (Apg 9, 13.32; Röm 1,7; 1 Kor 1,2 et.al.) Auf diesem Hintergrund bezeichnet das apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“. Das bedeutet nicht, dass die Kirche und die Christen aus sich heraus heilig sind, sondern indem sie ihr Vertrauen auf Jesus Christus setzen und dadurch geheiligt werden. Die christliche Kirche, die Gemeinde, ist die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben (Apg 5,14; 1 Kor 1,21; Eph 1,1 et.al.). Die Kirche ist deshalb sowohl lokal als auch universal. Die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche manifestiert sich, wo Menschen Gottes Liebe im Gottesdienst feiern, indem sie das Evangelium von Jesus Christus im Glauben entgegennehmen, sich um das Wort sammeln, die Taufe praktizieren, das Mahl des Herrn teilen und damit ihren Glauben vor Gott und der Welt bekennen.

Sowohl die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als auch die Europäische Baptistische Föderation betonen das Priestertum aller Gläubigen. Da jedoch die Kirche der Leib Christi ist, in dem die einzelnen Glieder gleichrangig sind, aber verschiedene Aufgaben haben, haben einige Glieder der Kirche die Gabe, dass ihnen die öffentliche Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die Diakonie, die Lehre und andere Dienste als ihre besondere Verantwortlichkeit obliegt (1 Kor 12).

Diese speziellen Dienste stehen nicht im Gegensatz zu dem Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen. Es ist Christus, der die Einzelnen in diese Dienste beruft. Eine Kirche erkennt solche Personen als für diese Dienste geeignet an. Deshalb hat die Kirche auch die Pflicht, die Berufenen zu leiten und zu beaufsichtigen. Die Verantwortung für Supervision und Leitung kann besonderen Beauftragten der Kirche anvertraut werden.

3. Die Einheit der Kirche

Weil die Kirche der Leib Christi ist, wird die Einheit der Kirche durch ihn gewährleistet. Ihre Einheit ist wesentlich nicht die Folge oder das Ergebnis menschlichen Tuns, seiner Anstrengungen und Bemühungen ab, sondern verdankt sich dem Ruf Christi, sich in seinem Namen zu versammeln. Die vorgegebene Einheit der einen Kirche Christi kann zwar durch Sünde, Böses und Streit um die Wahrheit verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden. Die Einheit muss deshalb nicht hergestellt, sondern *entdeckt* werden. Kircheneinheit ist nicht als Uniformität zu verstehen, sondern entdeckt, dass die jeweils andere christliche Gemeinschaft dasselbe Evangelium von Jesu Christus verkündigt, feiert und ihm in ihrer eigenen Sprache, Frömmigkeit, Kultur und Tradition dient (Apg 2). Deshalb tritt die Kircheneinheit als versöhnte Verschiedenheit in Erscheinung.

Für die Kirchen der GEKE ist die Einheit als Kirchengemeinschaft gegeben, sobald die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente als evangeliumsgemäß wechselseitig anerkannt wird. Ist dies der Fall, muss die Kirchengemeinschaft erklärt werden und die Gemeinschaften erkennen sich wechselseitig als wahre Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi an.

Für Baptisten ist die Zugehörigkeit zum Leib Christi und nicht die Taufe Grund der Einheit. Damit wird das Zeugnis von der Wirksamkeit des Geistes in anderen Gläubigen anerkannt, als Gaben und Früchte dieses Geistes.

Trotz unserer Unterschiede in der Auslegung erkennen wir die Gegenwart der wahren Kirche Jesu Christi untereinander an. Als Christen aus verschiedenen Traditionen können wir das Heilige Abendmahl miteinander teilen und den Dienst derer anerkennen, die als ordinierte Pastoren in den jeweils anderen Kirchen tätig sind.

4. Die Kirche ist das eschatologische Gottesvolk

Die Kirche ist sowohl eine sichtbare als auch eine unsichtbare Größe. Deshalb ist die Kirche als eschatologisches Gottesvolk zu verstehen, dessen wahre Gestalt und vollendete Einheit erst bei der Wiederkunft Christi offenbar werden wird. Daraus

ergibt sich, dass die Kirchen sich nicht gegenseitig verurteilen dürfen, sondern gemeinsam danach zu streben haben, als Kirchen Christus widerzuspiegeln. Daraus ergibt sich auch, dass die Organisationsform der kirchlichen Gemeinschaften, sei sie episkopal, kongregationalistisch oder synodal, keine entscheidende Rolle spielen darf, wenn die Kirchen gemeinsam ihrer Berufung gerecht werden wollen, die Kirche Jesus Christi zu sein.

Teil IV: Zusammenfassung und Fragen

1. Wir haben in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre eine Übereinstimmung festgestellt, insbesondere im Verständnis der Heilstat Gottes in Christus und im Verständnis von Evangelium, Glauben und Kirche.

2. Diese Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums sollte uns dazu ermutigen, eine größtmögliche Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu erstreben. Wir rufen deshalb alle Christen in den Gemeinden und Einzelkirchen unserer jeweiligen Gemeinschaften dazu auf, in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um unseren missionarischen Auftrag zu erfüllen.

3. Trotz dieses hohen Maßes an Übereinstimmung und gegenseitiger Anerkennung bleibt ein bedeutendes Hindernis gegenüber der vollen Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. In der Frage der rechten Verwaltung der Taufe bestehen weiterhin Differenzen, die auch durch die in Abschnitt II entfaltenen Annäherungen nicht vollständig überwunden werden konnten.

4. Die Kirchen der GEKE können anerkennen, dass die baptistische Praxis, nur Gläubige zu taufen, die die Taufe begehren und vor der Taufe ein Glaubensbekenntnis ablegen, eine rechte, d.h. dem Evangelium gemäße Form der Taufpraxis ist. Sie halten für sich selbst aber daran fest, dass auch die Taufe von unmündigen Kindern christlicher Eltern eine dem Evangelium gemäße Möglichkeit ist. Wenn in baptistischen Gemeinden Gläubige getauft werden, die schon als Säuglinge getauft wor-

den sind, sehen die Kirchen der GEKE das als eine Bestreitung der Gültigkeit dieses Sakraments an. Sie müssen deshalb diese Praxis, die in ihren Augen eine unzulässige Wiedertaufe darstellt, als eine nicht evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente ablehnen.

5. Baptistische Kirchen fühlen sich durch ihr Verständnis des biblischen Zeugnisses dazu verpflichtet, nur die Taufe von gläubigen Jüngern als evangeliumsgemäß zu praktizieren. Viele baptistische Kirchen können die in anderen Kirchen vorgenommenen Taufen von Säuglingen nicht als gültige Taufen anerkennen. Das ist besonders der Fall, wenn auf eine Säuglingstaufe keine christliche Unterweisung gefolgt ist. Sie können es deshalb nicht als „Wiedertaufe“ sehen, wenn sie Menschen taufen, die als Säuglinge getauft wurden.

6. Solange eine solche Differenz besteht, müssen wir einen Gegensatz in der Verwaltung des Sakraments der Taufe konstatieren, der eine Kirchengemeinschaft (wie sie in der Leuenberger Konkordie definiert ist) ausschließt. Wir glauben jedoch, dass es Wege gibt, um zu größerer Gemeinsamkeit zu kommen. Ein Weg ist, die bereits bestehende Praxis der gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft fortzusetzen und weiterzuentwickeln. Andere Wege werden in den folgenden Paragraphen ausgeführt.

7. Wir müssen anerkennen, dass es in den letzten Jahrzehnten auf beiden Seiten Entwicklungen gegeben hat, die zu Annäherungen in der Praxis der Taufe geführt haben. In vielen lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen in Europa wird nicht mehr die Kindertaufe als der Regelfall angesehen, sondern beide, Kinder- wie Erwachsenentaufe können als angemessen angesehen werden. In etlichen baptistischen Gemeinden wird eine „offene Mitgliedschaft“ praktiziert, in der die Kirchen diejenigen aufnehmen, die in anderen Kirchen als Kinder getauft und konfirmiert worden sind.

8. Wir erkennen an, dass die Kirchen der GEKE und der EBF sich jeweils bemühen, in ihrer Taufpraxis Gehorsam gegen Gottes Wort und wahre christliche Jüngerschaft zu verwirkli-

chen. Die Anerkennung der Integrität der jeweils anderen Seite schließt selbstverständlich auch die ordinierten Amtsträger ein. Solange wir keine volle lehrmäßige Anerkennung der Ämter haben, ermutigen wir dennoch dazu, die gegenseitige Akzeptierung der Ämter in praktischer und pastoraler Hinsicht auf lokaler, nationaler oder transnationaler Ebene zu sichern, zu erweitern oder zu ermöglichen.

9. Wir bitten die lutherischen und unierten Kirchen der GEKE, die Bedeutung der in den lutherischen Bekenntnisschriften enthaltenen Verwerfungen gegen die „Wiedertäufer“ zu klären. Dabei nehmen wir dankbar das Ergebnis des Baptistisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene zur Kenntnis, wonach die Baptisten heute von den Verwerfungen, mit Ausnahme von der in CA 9 ausgesprochenen⁵, nicht betroffen werden.⁶ Dabei sollte berücksichtigt werden, dass der Hauptvorwurf der Reformatoren gegenüber den Täufern, ihr Taufverständnis mache die Taufe zum Werk des Menschen (vgl. hierzu die Verwerfung in CA 5)⁷, auf die Baptisten keinesfalls angewendet werden kann.

10. Im Lichte unserer Diskussionen, wie sie in Abschnitt II dargelegt worden sind, fragen wir, ob es uns möglich sein könnte, die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen. Wir stimmen darin überein, dass zu dieser Frage noch weiter theologisch zu arbeiten ist.

11. Da das einzige Hindernis für eine „Kirchengemeinschaft“ in dem Problem der so genannten „Wiedertaufe“ besteht, stellen wir den baptistischen Gemeinden in Europa eine Frage: Sind sie in der Lage, jeglichen Anschein einer Wiedertaufe zu

5 „Derhalb werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, dass die Kindertaufe nicht recht sei.“

6 Vgl. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchengemeinden (1990), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. II, hg. v. Harding Meyer u.a., Frankfurt a.M. 1992, S. 214 (Nr. 100).

7 „Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, dass wir ohne das leibliche Wort des Evangeliums den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werke erlangen.“

vermeiden, wenn Gläubige aus einer Kirche der GEKE, die Säuglingstaufe praktiziert, zu ihnen kommen? Ein Weg könnte der folgende sein: Auch wenn die meisten Baptisten die Säuglingstaufe sicherlich als unangemessen betrachten, könnten sie ihre Gültigkeit nicht ausdrücklich in Frage stellen und in diesen Fällen für die Aufnahme in die baptistische Gemeinde nur ein Bekenntnis des Glaubens verlangen, das den Weg der christlichen Initiation vollständig macht.

12. Wir stellen auch den Kirchen der GEKE eine Frage: Können sie den Wunsch befolgen, der in dem Leuenberg-Dokument „Zur Lehre und Praxis der Taufe“ ausgesprochen ist: dass Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, damit fortfahren, „die Getauften auf ihrem Glaubensweg mit Gebet, Seelsorge und Unterweisung zu begleiten“?⁸ So werden sie jeglichen Anschein vermeiden, dass sie Säuglinge taufen, wo es unwahrscheinlich scheint, dass eine christliche Erziehung folgen wird.

13. Als Ergebnis der sehr positiven Gespräche zwischen uns ermutigen wir die Mitgliedskirchen und -unionen der GEKE bzw. der EBF, aktiv weitere Möglichkeiten von engeren Beziehungen zwischen uns zu verfolgen. Dabei sollen Bereiche der Zusammenarbeit eingeschlossen sein, die es uns ermöglichen, auf die vielen gegenwärtigen Herausforderungen an die Kirchen in Europa zu antworten.

⁸ Vgl. Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Sakramente, Amt, Ordination* (Leuenberger Texte 2), Frankfurt a.M. 1995, S. 19.

Die Taufe in den ökumenischen Dialogen

André Birmelé, GEKE

In der modernen ökumenischen Bewegung ist die Taufe kein zentrales Thema¹. Für eine Mehrheit von christlichen Kirchen ist sie kein Ort sichtbarer Trennung. Für diese Kirchen ist das Weiterbestehen der gemeinsamen Taufe ein entscheidender Faktor der Einheit über die Trennungen hinweg. Die gemeinsame Taufe ist ein wichtiger, bereits gegebener, Impuls auf dem Weg zur Wiederherstellung der einen Kirche.

Nun gibt es gewiss auch ökumenische Partner, die nicht bereit sind, von einer gemeinsamen Taufe zu sprechen. Baptisten und Traditionen täuferischer Orientierung (z.B. Pfingstkirchen) stellen bekanntlich die Frage nach dem rechtmäßigen Empfänger der Taufe. Im Dialog mit diesen Kirchen geht es um das Problem Säuglings- oder Erwachsenentaufe, das Verhältnis Gnade und Glaube und schließlich um das Verständnis des Sakraments. Doch geben diese Täuferkirchen der Taufe einen relativ geringen Platz im allgemeinen Leben der Kirche und so machen sie auch nicht das gemeinsame Taufverständnis zur Vorbedingung ihrer Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung.

Für die orthodoxen Kirchen hingegen ist die Taufe von höchster Bedeutung. Im Dialog mit anderen Traditionen haben sie Anfragen im Blick auf die Einheit der Initiationssakramente (Taufe, Salbung, Eucharistie): Muss die Taufe nicht in dem ritualen Rahmen erfolgen, der von der altkirchlichen Tradition gepflegt wurde, ein Initiationsritus, den der Westen so nicht beibehalten hat? Auch die Frage nach dem Spender der Taufe wird immer wieder gestellt: Kann ein Schismatiker die wahre Taufe spenden?

1 Der zweite Teil der deutschen Studie zu den Lehrverurteilungen ist den Sakramenten gewidmet. Eucharistie, Firmung, Krankensalbung, Ehe und schließlich das Amt stehen zur Debatte. Die Tauffrage kommt als solche nicht vor. Nur kurze Hinweise im Kapitel Firmung/Konfirmation sprechen sie gelegentlich an. S. Lehrverurteilungen – Kirchentrennung? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. Karl Lehmann u. Wolfhart Pannenberg, Göttingen/ Freiburg 1986.

Auf dem Hintergrund dieser einleitenden Bemerkungen ergibt sich die Gliederung dieses *status quaestionis* des ökumenischen Dialogs über die Taufe von selbst:

1. In einem ersten Teil sollen die multilateralen und bilateralen Dialogergebnisse, die in der Regel von einem weit reichenden Konsens im Taufverständnis ausgehen, angesprochen werden.
2. Im zweiten Teil geht es um den Dialog mit den Täuferkirchen
3. Im dritten um den Dialog mit den orthodoxen Kirchen.

1. Konvergenz und Konsens im Taufverständnis: multilaterale und bilaterale Dialogergebnisse

Im Mittelpunkt dieses Abschnittes muss zunächst der Teil Taufe der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK (BEM oder Limadokument) stehen². Dieser ist der vollständigste moderne ökumenische Text zum Thema Taufe. Die Tatsache, dass beinahe alle christlichen Traditionen an seiner Erarbeitung beteiligt waren, verstärkt seine Bedeutung. Doch ist das Thema Taufe auch innerhalb des ÖRK nicht schlechthin das zentrale ökumenische Thema, wie z.B. die Arbeit der 5. Vollversammlung von Faith and Order (Santiago 1993) belegt. Trotz des Themas „Auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft“ wird in den Vorbereitungsdokumenten kaum Bezug auf die Taufe genommen. Auch der Schlussbericht begnügt sich mit kurzen Hinweisen³. Seit einer Konsultation in Faverges im Jahr 1997⁴ ist das Thema Taufe in der Abteilung für Glaube und Kirchenverfassung kaum noch behandelt worden.

2 Taufe, Eucharistie und Amt. Frankfurt/Paderborn 1982. Diesem Text gehen manche Konsultationen über die Frage nach der Taufe voraus, insbesondere die Konsultation in Louisville 1979 (Faith and Order Paper 97).

3 Abgesehen von vier kurzen Paragraphen im Bericht der III. Sektion, s. Santiago de Compostela 1993 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 67), hg. v. Günther Gaßmann u. Dagmar Heller, Frankfurt a.M. 1994, S. 237f.

4 Vgl. Thomas S. Best und Dagmar Heller (Hgg.), *Becoming a Christian*, Geneva 1999. Der Bericht selbst ist auf Deutsch veröffentlicht in: *Una Sancta* 53, 1998, S. 73-96.

1.1. Zum Inhalt vom Tauftext des Limadokuments: BEM-B

BEM-B erinnert zuerst an die Einsetzung der Taufe: „sie ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und in seiner Auferstehung verwurzelt“ (BEM-B 1). Sie „ist das Zeichen neuen Lebens durch Jesus Christus“ (2) Unter Rückgriff auf die Heilige Schrift beschreibt BEM-B die Taufe als „Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm 6,3-5, Kol 2,12); Reinwaschung von Sünde (1 Kor 6,11); eine neue Geburt (Joh 3,5); Erleuchtung durch Christus (Eph 5,14); Anziehen Christi (Gal 3,27); Erneuerung durch den Geist (Tit 3,5); die Erfahrung der Rettung aus dem Wasser (1 Petr 3,20-21); Exodus aus der Knechtschaft (1 Kor 10,1-2) und Befreiung zu einer neuen Menschheit, in der die trennenden Mauern der Geschlechter, der Rassen und des sozialen Standes überwunden werden (Gal 3,27-28, 1 Kor 12,13)“ (BEM-B 2)

Diese biblischen Bilder werden kommentiert und vervollständigt durch den Hinweis auf die Eingliederung in den Leib Christ (6) und das Verständnis der Taufe als Zeichen des Gottesreiches (7).

In dieser grundsätzlichen theologischen Beschreibung werden die zwischen den Kirchen bestehenden Unterschiede als Unterschiede der „Taufpraktiken“ bewertet (6c). Die offenen Fragen gehören nicht in den Bereich des Grundsätzlichen und es sollte daher nicht zu schwer sein, „die in der Taufe begründete Einheit wiederzugewinnen“ (6c).

In seinem systematischeren Teil scheint jedoch BEM-B den theologischen Schwierigkeiten nicht auszuweichen. Im Abschnitt III wird das Problem Gabe und Glaube, das klassische Problem des Dialogs mit den Täuferkirchen (siehe unten) angesprochen. „Die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ (8). BEM-B betont zu Recht die Notwendigkeit des Glaubens (8) und das Verständnis der Taufe als „ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (9). Zudem verpflichtet die Taufe zur Verwirklichung des Willens Gottes in allen Bereichen des Lebens (10). Auf diesem Hintergrund wird das Problem Säuglingstaufe – Gläubigentaufe angesprochen (11,12). BEM-B befürwortet eine gegenseitige Anerkennung beider Praktiken (12c).

Auch die Grundfrage des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen kommt zur Sprache. Doch auch dieses Problem wird nicht als Grundfrage, sondern als praktische Frage gewertet, wie schon seine Eingliederung unter "IV Taufpraxis. B.Taufe-Salbung-Konfirmation" belegt. Nicht nur Baptisten, sondern auch die meisten westlichen Kirchen haben Vorbehalte gegenüber einer Initiation, die nicht irgendwann ein persönliches Glaubensbekenntnis beinhaltet. Orthodoxerseits wiederum ist es unverständlich, warum die meisten westlichen Kirchen getauften Kleinkindern die Kommunion verweigern. BEM-B versucht beide Positionen anzunähern und formuliert den Grundkonsens „daß die christliche Taufe mit Wasser und durch den Heiligen Geist geschieht“ (14). Die schwierigeren Fragen versucht man durch den Hinweis zu überwinden, dass die Taufe „ständig wieder bekräftigt“ werden muss und das Taufgelübde der „Erneuerung“ bedarf (14c). Doch steht gerade die an die westlichen Kirche gerichtete Bitte, über Kinderkommunion neu nachzudenken (14b), in einem gewissen Widerspruch zu der bisher starken Betonung des Glaubens des Täuflings. Auch der Hinweis in den Schlussparagrafen, dass „die Taufe normalerweise von einem ordinierten Amtsträger vorgenommen (wird), wenngleich unter bestimmten Umständen auch andere taufen könne“, hätte wohl weiter erläutert werden müssen, da auch dieser Punkt im Dialog mit der Orthodoxie strittig ist.

1.2. Bemerkungen zu BEM-B

1. Das Lima-Dokument wurde bekanntlich oft missverstanden. Die Verfasser haben immer wieder betont, dass sie Konvergenzen und keineswegs einen Konsens ausgearbeitet haben, doch belegen viele Antworten der Kirchen, wie dieser wichtige Hinweis oft überhört wurde⁵. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu den bilateralen Dialogen, die meist auf Konsense hinarbeiten. Die Ergebnisse von BEM-B sind als Konvergenzen von höchster Bedeutung. Sie zeigen in der Tat ein weitreichendes gemeinsames Verständnis der Taufe an. Sie tun dies insbesondere im Blick auf das biblische Zeugnis von der

⁵ Vgl. die sechs Bände *Churches respond to BEM*, hg. v. Max Thurian, Geneva 1986-88.

Taufe, welches jedoch dann von jeder Tradition eigens ausgelegt wird.

2. BEM-B zielt auf gegenseitige Anerkennung der Taufe. Man spürt eine gewisse Angst Fronten aufzureißen. Dies bedeutet natürlich auch, dass die „heißen Eisen“ zwar angesprochen, aber in ihrer Schärfe nicht behandelt werden. Typische Beispiele sind:

– das Zusammenspiel von Gabe und Glaube in der Taufhandlung. Dass beide wesentlich sind, wie es BEM-B betont, wird von allen ausgesagt. Doch die Artikulation dieser beiden Gegebenheiten kommt nicht zur Sprache. Ob die Taufe selbst Gnade „wirkt“ oder erste ethische Antwort des Bekehrten ist, bleibt offen. Hängt die Gültigkeit der Taufe vom Glauben des Täuflings ab?

– der Begriff „Sakrament“ kommt erst in 13c vor. Er wird im Haupttext vermieden und dem Kommentar zugeordnet.

ähnliches gilt vom „Zeichen“(2). Wirkt das Zeichen das, was es anzeigt? Die Antwort bleibt aus.

– gehören die „offenen Fragen“ wirklich alle in den Bereich der Taufpraxis?

3. Solch eine ökumenische Methode läuft auch die Gefahr der Ungenauigkeit. Auch hier seien als Illustration nur zwei Beispiele genannt:

– BEM-B arbeitet mit der Alternative Säuglingstaufe – Gläubigentaufe. In einigen Übersetzungen wird daraus die Alternative Säuglingstaufe – Erwachsenentaufe (so in der französischen Übersetzung von BEM). Für BEM-B scheint eine Säuglingstaufe nie Gläubigentaufe zu sein. So wird das eigentliche Problem undeutlich. Die verschiedenen Traditionen meinen nicht immer das gleiche, wenn sie dasselbe Wort „Taufe“ gebrauchen.

– ähnliches gilt von der wichtigen Behauptung der Nicht-Wiederholbarkeit der Taufe (13). Dieser stimmen alle zu. Doch auch hier meint man nicht dasselbe. Auch eine Täuferkirche tauft einen Konvertiten zu ersten Mal, auch wenn er als Säugling in einer anderen Tradition bereits getauft war. Da letzteres jedoch im Verständnis dieser Täuferkirche keine „Taufe“ war, können auch diese jede Wiedertaufe ablehnen.

So vermeidet BEM-B, trotz der bedeutenden Herausarbeitung vieler Konvergenzen, letztlich die Fragen, die der Kirchengemeinschaft der westlichen Kirchen mit den Täuferkirchen und der Orthodoxie noch im Wege stehen.

1.3. Konsense in den bilateralen Dialogen

Dieser erste Teil, in dessen Mittelpunkt bisher die BEM-B Konvergenzen standen, soll nun abgeschlossen werden durch einen Hinweis auf die Dialogergebnisse der Kirchen, die nicht nur von Konvergenzen, sondern von einem Konsens im Taufverständnis sprechen können. In der Regel handelt es sich dabei um westliche Traditionen, zwischen denen eventuelle Unterschiede im Verständnis der Taufe und verschiedene Taufpraxisen keine kirchentrennenden Wirkungen hatten und haben. Daher hat in diesen Dialogen der Abschnitt über die Taufe, wenn überhaupt vorhanden, einen nur geringen Umfang. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe ist die Regel.

Wir gehen von den offiziell durch die Kirchen in Auftrag gegebenen internationalen Dialogen aus und zitieren kurz ihre Aussagen über die Taufe. Danach werden einige nationale oder regionale Gespräche dieser gleichen Familien erwähnt. Nicht ihre große Zahl, sondern die Tatsache, dass in letzteren Gesprächen keine ganz neuen Ansätze zum Thema Taufe formuliert werden, erlaubt eine Beschränkung auf einige wenige Beispiele.

1. Anglikanisch/lutherisch: Pullach 1972 (§ 64-66)⁶

„Taufe, vollzogen mit Wasser und dem dreieinigen Namen, ist das wirksame Mittel, durch das Gott einem Menschen in den durch Christus erworbenen Bund des Heils einfügt und ihn aus der Finsternis und Gefangenschaft in das Licht und die Freiheit des Reiches Gottes überführt. Die Getauften werden in die Kirche eingepflanzt, als Kinder Gottes angenommen und mit Gott in eine Beziehung gebracht, die Rechtfertigung, Vergebung der Sünden und Unterstellung unter die heiligmachende

⁶ Text in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. v. Harding Meyer u.a., Paderborn/ Frankfurt 1983 (DWÜ I), S. 63.

Kraft des Heiligen Geistes in der glaubenden, bezeugenden und dienenden Gemeinschaft bedeutet.

Glaube ist notwendig für den rechten Empfang des Sakraments... Die Praxis der Kindertaufe machte es notwendig, Gelegenheit für ein persönliches Bekenntnis des Glaubens vor der Gemeinde zu geben. In unseren beiden Traditionen wurde dies mit der Konfirmation verbunden.“

Der gleiche Konsens im Taufverständnis wird auch im späteren „Niagarabericht“ (1987) wiederholt.⁷

Auf der Ebene der regionalen Dialoge sind die Aussagen des Porvoorberichtes (Britische Kirchen – Nordeuropäische Kirchen), der Meißener Erklärung (Kirche von England – Evangelische Kirche in Deutschland; Abschnitt 15d) oder der Reuilly-Erklärung⁸ inhaltlich lediglich Wiederholungen des internationalen Dialogs.

2. *Anglikanisch/reformiert: God's reign and our unity* (1984).

Dieser Dialog bietet wohl – neben BEM – die ausführlichste Entfaltung der Tauftheologie.⁹ Er wiederholt auf mehreren Seiten den Konsens auf ähnliche Weise wie BEM oder der lutherisch-anglikanische Dialog. Neu ist in diesem Bericht das Auftauchen des Problems des Verhältnisses zwischen Taufe und Kirchenmitgliedschaft (§ 57). Diese Verbindung ist in manchen reformierten Gemeinden umstritten. Der Dialog ist der Meinung, dass dieses Problem lediglich kontextbedingt sei. Er weist auch darauf hin, dass innerhalb vieler Gemeinden die Taufe zum Problem wird, da viele Gemeindeglieder durch neuere Bewegungen beeinflusst werden, insbesondere durch charismatische Strömungen, welche baptistische Ansätze verbreiten (§ 58).

7 Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. II, hg. v. Harding Meyer u.a., Paderborn/ Frankfurt a.M. 1992 (DWÜ II), S. 81.

8 Porvoorerklärung in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. III, hg. v. Harding Meyer u.a., Paderborn/ Frankfurt a.M. 2004 (DWÜ III), S. 749-777. – Meißener Erklärung ebd., S. 732-748. Ausführlicher Bericht in: Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit, Berlin/Hannover 1988. – Berufen zu Zeugnis und Dienst. Die gemeinsame Erklärung von Reuilly, in: DWÜ III, S. 814-834.

9 DWÜ II, S. 152-157.

Auf regionaler Ebene sei hier erneut auf die Meißener Erklärung und die Reully-Erklärung hingewiesen (siehe oben), an welcher auch deutsche oder französische Kirchen reformierter Tradition beteiligt waren.

3. Anglikanisch/römisch-katholisch: Amt und Ordination (1973)
Erl. 2 „Das Priestertum des ganzen Volkes Gottes (1 Petr 2,5) folgt aus der Eingliederung durch die Taufe in Christus. Dieses Priestertum ist unter uns nicht umstritten“¹⁰.

Dies wird später im Dokument „Kirche als Gemeinschaft“ (1990) (§ 15) erweitert: „Auf sichtbare Weise tritt man in diese Gemeinschaft durch die Taufe ein, und sie wird genährt und ausgedrückt in der Feier der Eucharistie. Alle, die in den einen Geist in den einen Leib hineingetauft worden sind, werden in der Eucharistie durch diese sakramentale Teilhabe an diesem einen und selben Leib geeint“.¹¹

4. Lutherisch/methodistisch: Die Kirche, Gemeinschaft der Gnade, 1984 (§ 44-51)

Auch hier wird ein weitreichender Konsens im Taufverständnis gemeinsam formuliert. Doch auch Unterschiede kommen zur Sprache: Die Lutheraner befürworten in besonderen Fällen die Nottaufe von Kleinkindern, dies wird methodistischerseits abgelehnt. Wichtiger jedoch ist das erneute Auftreten des Problems Taufe und Kirchenmitgliedschaft (parallel zu angl./ref.): „Wir stimmen darin überein, daß wir die Taufe als Eingang in die Kirche betrachten. Es besteht jedoch ein Unterschied zwischen uns im Blick auf die Weise, in der wir das Verhältnis zwischen Taufe und Mitgliedschaft in der Kirche näher bestimmen. Für Lutheraner bewirkt die Taufe Mitgliedschaft in der Kirche. Die meisten Methodisten unterscheiden zwischen vorbereitender und voller Mitgliedschaft. Erstere wird durch die Taufe gegeben, letztere durch ausdrückliche Zulassung aufgrund eines persönlichen Glaubensbekenntnisses“.¹²

10 DWÜ I, S. 156.

11 DWÜ II, S. 357.

12 DWÜ II, S. 245.

Der internationale *reformiert/methodistische* Dialog (Zusammen in Gottes Gnade, 1987)¹³ äußert sich nicht zur Taufe.

Auch die nationalen Dialoge betonen einerseits den Konsens im Taufverständnis und andererseits die unterschiedlichen Verständnisse der Zuordnung von Taufe und Kirchengliederschaft. Dies gilt z.B. vom Dialog in Deutschland¹⁴ und auch von der gesamteuropäischen Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern einerseits, Methodisten andererseits.¹⁵

Der *methodistisch/römisch-katholische* Dialog (Nairobi Bericht 1985 – § 12) beschränkt sich auf einen kurzen Hinweis: „Die Taufe nimmt den einzelnen in die Koinonia der Kirche auf“¹⁶.

5. *Lutherisch/römisch-katholisch*: Einheit vor uns (1984)

(§ 75): „Lutheraner und Katholiken sind sich bewußt, an derselben Taufe teilzuhaben. Im Sinne der Lima-Erklärung bekennen wir gemeinsam, dass ‘die christliche Taufe ... im Wirken von Jesu von Nazaret, in seinem Tod und in seiner Auferstehung verwurzelt [ist]. Sie ist Eingliederung in Christus, der der gekreuzigte und auferstandene Herr ist; sie ist Aufnahme in den neuen Bund zwischen Gott und seinem Volk.’ Das gemeinsame Taufverständnis kommt in der Art des Taufvollzuges zum Ausdruck und wird bestätigt durch die fast überall zwischen unseren Kirchen offiziell ausgesprochene gegenseitige Anerkennung der Taufe. Zugleich stehen unsere Kirchen vor gemeinsamen oder ähnlichen pastoralen Aufgaben, bei denen es darum geht, wie das Verständnis von Taufe sich in der Taufpraxis, im gelebten Glauben, in der Frömmigkeit der Gemeinden und Gläubigen ausprägt und konkretisiert“¹⁷.

13 DWÜ II, S. 308-315.

14 Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Hannover/Stuttgart 1987, Abschnitte 16 ff. – Auch in: Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa, hg. v. C. Nussberger, Bern 1992, S. 78f.

15 Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. v. W. Hüffmeier und C.-R. Müller, Frankfurt a.M. 1995, S. 171. Auch in DWÜ III, S. 780f.

16 DWÜ II, S. 511.

17 DWÜ II, S. 481.

Die nationalen Dialoge zwischen diesen beiden Traditionen haben das Thema Taufe zum Teil sehr ausführlich behandelt .. (z.B. der Dialog in Deutschland¹⁸). Doch auch hier wurden lediglich die Ergebnisse des internationalen Dialogs bestätigt.

6. Reformiert/römisch-katholisch:

Der erste internationale Dialog dieser beiden Familien (Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt, 1977) hat längere Abschnitte über Schrift, Heil, Eucharistie, Amt. Das Thema Taufe kommt nie vor. Erst der zweite Dialog (Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche, 1990) spricht in seinen Schlussfolgerungen die Bitte aus, ausdrücklich die gegenseitige Anerkennung der Taufe überall auszusprechen „vorausgesetzt, daß sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und unter Verwendung von Wasser vollzogen wurde“¹⁹.

Die gegenseitige Anerkennung ist auch das Hauptanliegen der nationalen Dialoge wie z.B. der französische Dialog (an dem auch Lutheraner beteiligt waren), der bereits 1973 nach einer gemeinsamen Entfaltung der Tauftheologie diese Anerkennung erklärte.²⁰

II. Der Dialog der reformatorischen Kirchen und das Gespräch mit den Täuferkirchen

2.1. Ein überwundener Streit der Reformationszeit?

1. Im Jahre 1969 schrieb Edmund Schlink: „Die tiefste Differenz verläuft nicht zwischen dem ostkirchlichen Verständnis und Augustin, auch nicht zwischen Thomas und Luther und letztlich auch nicht zwischen Luther und Calvin, sondern zwischen diesen allen einerseits und Zwingli und den Täufern andererseits. Die tiefste Differenz ist nicht erst die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Kindertaufe, sondern das

18 Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984, Abschnitte 24-30.

19 DWÜ II, S. 667f.

20 Text in: A.Birmelé und J. Terme (Hg.), Accords et dialogues œcuméniques, Paris 1995, Teil VIII, S. 235-238.

Verständnis der Taufe als Gottes Tat oder als Tat des menschlichen Gehorsams“²¹.

Auch wenn es im Blick auf die Taufe nicht zu formellen Lehrverurteilungen zwischen den großen reformatorischen Strömungen kam, so war doch diese Frage umstrittener, als man es in der Regel annimmt. Ihre Konsequenzen ziehen sich bis heute durch die reformatorischen Kirchen. Die Marburger Begegnung zwischen Luther und Zwingli (1529) war auf die Eucharistie zentriert. Im Gespräch war die Heilsmitteilung. Da nichts weniger als das Sakramentsverständnis als solches zur Debatte stand, ging es letztlich auch um die Taufe²². Luther, der ehemalige Augustinermönch, wehrte sich gewiss gegen ein falsches „magisches“ Sakramentsverständnis, doch war für ihn klar, dass Gott verschiedene Wege wählt, um sich den Menschen mitzuteilen. Um dies zu tun, bindet sich Gott an das Wort der Schrift, an die Elemente des Abendmahls und an das Wasser der Taufe. Das Wort Gottes geschieht nicht nur durch das hörbare Wort der Predigt, sondern auch im sichtbaren Wort der Sakramente, welches gewiss nie vom gesprochenen Wort getrennt werden kann. Die Gabe Gottes im Sakrament hängt nicht vom Glauben ab, auch wenn diese Gabe nur im Glauben empfangen werden kann. Zwingli hingegen unterscheidet die äußeren Zeichen, Wasser, Brot und Wein, von den "inneren" geistlichen Gaben, die letztlich alleine wichtig sind. Erstere sind nicht Träger letzterer. Sakramente sind keine Heilsgaben, sondern Zeichen des in Christus schon verwirklichten Heils. Das durch Christus gewirkte Heil wird im Glauben an das gepredigte Wort gegeben und empfangen. Es gibt daher keine besondere Heilsgabe in den Sakramenten, deren Sinn sich auf die *initiatio* und auf die *oppignoratio* (Verpflichtung) beschränkt²³. Das Sakrament setzt den Glauben voraus und ist eine Feier des Glaubens. Es ist die Bestätigung einer schon vorhandenen inneren Wirklichkeit, welche unabhängig von diesem Zeichen existiert.

21 E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, S. 140.

22 Siehe meine Studie: Le débat entre Luther et Zwingli. Une contribution au dialogue oecuménique sur la baptême. In: Positions Luthériennes 39, 1991, S. 41-59.

23 Zwinglis gesammelte Werke, Zürich 1959, Bd. 3, S. 757f.

Aufgrund des *Consensus Tigurinus* (1549) war man oft der Meinung, auch Calvin würde diesen Ansatz Zwinglis teilen. Calvins Weigerung, den unendlichen Gott an endliche Gegebenheiten zu binden, erklärt diese Nähe und hat diesen Verdacht noch erhärtet. Doch ist Calvin auch in seiner Betonung der Taufe als Bundesschluss viel näher an Luther, als es zunächst aussieht. Aussagen wie „das Sakrament ist die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade“²⁴ oder „es ist gewiss, dass unser Herr sowohl in seinem Wort wie in seinen Sakramenten seine Barmherzigkeit und seine wohlwollende Gnade anbietet“²⁵ sind bei ihm geläufig, daher ist es auch kein Wunder, dass reformiert-calvinistische Bekenntnisse wie das Bekenntnis von La Rochelle die zwinglianischen „Sakramentarietät“ ausdrücklich verwerfen.²⁶

Diese schwierige theologische Situation des 16. Jahrhunderts wird durch das Vorhandensein der anabaptistischen Strömungen noch komplexer. Letztere sind durch Zwinglis Ansätze beeinflusst, ohne jedoch einfach von ihnen abgeleitet werden zu können.

Dass dieser Streit sich nicht auf die Reformationszeit beschränkte, sondern das Leben der reformatorischen Kirche bis in die Gegenwart durchzieht, beweisen die Aussagen berühmter Theologen des 20. Jahrhunderts wie Karl Barth, Emil Brunner oder auch Jürgen Moltmann²⁷. Die Taufe wird mancherorts als erste ethische Antwort des Gläubigen, dem Gott durch das Wort die Gnade geschenkt hat, verstanden.

Es war daher die Aufgabe der modernen ökumenischen Dialoge, die in diesen Fragen bestehenden Kontroversen zu überwinden.

24 Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV,14,1.

25 Ebd. IV,14,7

26 In: *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, hg. v. Olivier Fatio, Genève 1986, S. 126f (Art. 38). Siehe auch Calvins *Katechismus* (1545), ebd. S. 96 (Frage 328), oder den *Heidelberger Katechismus*, ebd. S. 156 (Frage 69f).

27 K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Theologische Studien 14), Zürich 1943; siehe auch KD IV/4, 1967; E. Brunner, *Dogmatik III*, Zürich/Stuttgart 1960, S. 71-75; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, S. 224-231 und 252-268.

2. Der mit den Anabaptisten des 16. Jahrhunderts vorliegende Streit im Verständnis der Taufe (und der Wiedertaufe) wurde im Dialog mit den direkten Nachfolgern dieser Strömung, den Mennoniten, nicht beigelegt. Alle Dialoge mit dieser Richtung bestätigen den Dissens im Taufverständnis. Im Dialog, der z.B. in Frankreich geführt wurde, betonen die Mennoniten: "Sich taufen zu lassen wird demnach zu einem Akt des Bekennens des Glaubens: es bedeutet, dass wir dem vergangenen Leben absagen wollen, um das neue Leben zu leben, das Jesus Christus durch den Heiligen Geist in uns hineingießt ... Die Taufe bringt somit den Willen desjenigen zum Ausdruck, der auf die Gnade Gottes öffentlich antwortet und durch seine Gaben dem Leben und Zeugnis einer lokalen Gemeinschaft dienen will und mit seinen Brüdern gemäß den brüderlichen Verhaltensregeln (Mt 18) zu leben gedenkt."²⁸ Auch lutherischerseits ist solch eine Betonung des Glaubens nicht abzulehnen, doch kann die Taufe nicht darauf beschränkt werden. Die Mennoniten setzen sich jedoch ausdrücklich vom lutherischen sakramentalen Taufverständnis ab. Auch die Dialoge in Holland²⁹ oder der kürzlich abgeschlossene deutsche Dialog bestätigen diese weiter vorhandene Divergenz.

3. Das besondere Interesse muss jedoch dem *lutherisch/reformierten* Dialog gelten, da viele dieser Kirchen sich auf Luther, Calvin und auch auf Zwingli berufen. Die Fragen wurden zunächst in nationalen europäischen Dialogen bearbeitet (Frankreich und Deutschland³⁰) danach auf gesamteuropäischer Ebene (Arnoldshainer Thesen 1959)³¹. Dabei wurde ein beachtlicher Konsens erreicht. Von den exegetischen Grundlagen ausgehend, wird die Taufe als Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung verstanden: „Wir werden durch die Taufe in Christus eingepflanzt. Das ist ein einmaliges Geschehen ... Die

28 Wachsende Kirchengemeinschaft (s. Anm. 14), S. 180.

29 Ebd., S. 195.

30 Frankreich: Die "Thèses de Lyon" in: Accords et dialogues oecuméniques (s. Anm. 20), Teil II, S. 170f. BRD (Westfalen) in: Auf dem Weg I: Lutherisch reformierte Kirchengemeinschaft, Zürich 1967, S. 81f.

31 Text in Elisabeth Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Paderborn 1983, S. A1-A4. Auch veröffentlicht in ÖR 8, 1959, S. 143-145.

Gerechtigkeit, die unser Erretter am Kreuz erworben hat, ist von da her uns zugerechnet und so sind unsere Sünden vergeben. Wir sind jetzt von der Herrschaft aller fremden Mächte befreit und frei für den Wandel im neuen Leben“³². Der Begriff *promissio* hilft, die Kluft zwischen kausativem und kognitivem Taufverständnis zu überwinden: „Durch das verkündigte Wort und das damit verbundene Wasserbad spricht Gott dem Täufling die Gotteskindschaft zu und schenkt sie ihm. Wir sind im Glauben gewiss, daß Gott, was er zusagt, in der Kraft des von ihm verheißenen und von uns erbetenen Heiligen Geist tut ... Das besondere der Taufe liegt darin, daß hier durch das in eine Handlung gekleidete Wort in einmaliger unwiederholbarer und unwiderruflicher Weise das neue Leben dem einzelnen geschenkt und versiegelt wird. Christus selbst ist in der Taufe der Handelnde. Darum kann diese nicht als ein Geschehen verstanden werden, das von dem handelnden Christus losgelöst und durch den bloßen Vollzug eines Ritus oder umgekehrt durch die Kraft der menschlichen Gläubigkeit garantiert ist. Daher kann die Taufe nicht nur als symbolischer Akt verstanden werden, der von der Verheißung Gottes losgelöst ist und eine bloße Veranschaulichung des Heilsgeschehens darstellt.“³³

Die Notwendigkeit des Glaubens als Antwort auf die Taufe, die Eingliederung durch die Taufe in die Kirche, den Leib Christi, die eschatologische Ausrichtung und die ethischen Konsequenzen der Taufe werden abschließend betont.³⁴

Dieser in Arnoldshain erreichte Konsens war für die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas von höchster Bedeutung. Die 1973 formulierte *Leuenberger Konkordie* konnte sich damit begnügen, diese Ergebnisse ohne zusätzliche Gespräche aufzunehmen: „In Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig. So wird den Menschen die Rechtfertigung in Christus zuteil, und so sammelt der Herr seine Gemeinde ... Die Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des

32 Ebd. A1f. (II 1+2).

33 Ebd. A2 (III,1-3).

34 Ebd. A3f. (IV, 1-3).

Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen. In ihr nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue Kreatur sei. Er beruft ihn in der Kraft des Heiligen Geistes in seine Gemeinde und zu einem Leben aus Glauben, zur täglichen Umkehr und Nachfolge“³⁵. Auch nach Verabschiedung dieser Konkordie, denen die Synoden der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas zugestimmt haben, wurde das Thema Taufe im Gespräch dieser Kirchen weiterbearbeitet. Die Arnoldshainer Ergebnisse wurden dabei stets bestätigt³⁶.

Auch der *internationale lutherisch/reformierte Dialog* begnügte sich damit, die Aussagen der Leuenberger Konkordie lediglich zu wiederholen³⁷.

2.2. Das Gespräch mit den Täuferkirchen

Nach diesen lutherisch/reformierten Dialogen müssen nun die Gespräche mit den Kirchen baptistischer Prägung betrachtet werden. Diese Kirchen gehen nicht direkt auf das 16. Jahrhundert zurück, gehören jedoch auch zur reformatorischen Tradition. Bei diesen Gesprächen handelt es sich vor allem um die internationalen Dialoge zwischen Pfingstkirchen und römisch-katholischer Kirche (P-RC I, P-RC II, P-RC III)³⁸, zwischen Baptisten und Reformierten (B-R)³⁹, zwischen Baptisten und Lutheranern (B-L)⁴⁰, Baptisten und römischen Katholiken (B-RC)⁴¹ und die Gespräche der „Disciples of

35 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), Frankfurt a.M. 1993, Abschnitte 13 und 14. Auch in DWÜ III, S. 726f.

36 So bei der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien 1994, welche ein Dokument zur "Lehre und Praxis der Taufe" verabschiedete. In: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst (s. Anm. 15), S. 63-72.

37 DWÜ II, S. 286 (Abschnitt 59 des Berichtes). In diesem Kontext ist es wichtig festzustellen, dass der lutherisch/reformierte Dialog in den USA die Tauffrage nicht anspricht, siehe Texte in: An Invitation to Action, hg. v. James E. Andrews u. Joseph A. Burgess, Philadelphia 1984.

38 DWÜ I, S. 476-486 und DWÜ II, S. 581-622.

39 DWÜ I, S. 102-122.

40 DWÜ II, S. 189-216.

41 DWÜ II, S. 374-391.

Christ“ mit den Katholiken (D-RC)⁴² und mit den Reformierten (D-R)⁴³.

Für die Analyse dieser Ergebnisse empfiehlt sich nicht so sehr eine konfessionelle als eine zeitliche Gliederung. Es ist interessant festzustellen, dass die Gespräche, die im Vorfeld der Limaerklärung stattgefunden haben, eine andere Grundeinstellung anzeigen als diejenigen, die nach Lima stattfanden. Einzige Ausnahme ist der Dialog der Disciples und der Reformierten aus dem Jahre 1987, der deutlich auf der Linie des Limatextes bleiben will (D-R 23) und wohl noch zur ersten Kategorie zu rechnen ist.

1. Die erste Reihe dieser Dialoge, diejenigen im Vorfeld der Limaerklärung, haben eine konsensuelle Orientierung und sind darum bemüht, Konvergenzen aufzuzeigen.

Es besteht Übereinstimmung in der Aussage, dass die Taufe Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche, ist (P-RC I, 19; D-RC 23; B-R 15). Die Grundlage jeder christlichen Taufe ist die Taufe Christi im Jordan und die Praxis, von der die Heilige Schrift berichtet (D-RC 26). Die Taufe wird im Namen des dreieinigen Gottes vollzogen (D-RC 28). Sie ist nicht nur Wassertaufe, sondern immer verbunden mit der Taufe im Heiligen Geist (P-RC I, 11-15). Sie stellt den Täufling in eine neue Beziehung zu Gott und zu den anderen Gläubigen (B-R 16) und hat ethische Konsequenzen (D-R 23).

Auch wenn man sich den traditionell kontroversen Fragen zuwendet, findet man noch Übereinstimmungen. Die Taufe kann nicht magisch verstanden werden (P-RC I, 22), sondern ist notwendig mit dem Glauben verbunden (P-RC I, 21-25; D-RC 31; B-R 9; D-R 23). Es wird jedoch nicht klargestellt, ob die Taufe lediglich Bestätigung des Glaubens ist oder ob sie dem Glaubenden das Heil vermittelt. Man klärt auch nicht, ob dieser Glaube vielleicht wie bei Luther eine *fides aliena* ist. Es besteht lediglich Konvergenz darin, dass der Glaube notwendig ist und dass der Gnade der Primat zukommt; denn die Gnade Gottes geht immer dem Glauben der Menschen voraus (P-RC I,

42 DWÜ I, S. 133-145.

43 DWÜ II, S. 217-230.

23; D-RC 38). Aber diese vorauslaufende Gnade wird nicht ausdrücklich mit der Taufe in Verbindung gebracht. Sie kann in diesen Dialogen durchaus auch verstanden werden als die Gnade, aus der der Glaube entsteht, der jeder Taufe vorausgeht. Nur der baptistisch-reformierte Dialog behandelt wirklich die Frage, ob die Taufe als Handlung Gottes oder als Handlung des Menschen zu verstehen ist. Diese Alternative wird abgelehnt. Gottes Handeln und Menschenwerk kommen immer zusammen, damit „die Taufe ein kraftvolles Zeichen und ein wirksames Mittel der Gnade ist“ (B-R 14,21). Eine solche Aussage ist, für sich genommen, ein wirklicher Fortschritt. Sie muss jedoch im allgemeinen Kontext des Dokuments gelesen werden, der ihre Tragweite einschränkt. Denn die Baptisten fügen hinzu, dass die Gnade im Evangelium des Kreuzes und der Auferstehung gegeben ist und dass die Taufe nur insoweit Heilmittel ist, als der Gläubige darin die „Aneignung der Gabe Gottes durch den Glauben“ zum Ausdruck bringt (B-R 9). Es besteht schließlich Übereinstimmung unter all diesen Traditionen, dass jede Wiedertaufe abzulehnen ist (P-RC I, 27; D-RC 30; D-R 27). Doch auch diese Ablehnung der Wiedertaufe ist relativ, da die Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, Wert darauf legen zu betonen, dass die Säuglingstaufe keine Taufe sei, dass daher die Taufe eines bereits als Kind getauften Erwachsenen in ihren Augen keine Wiedertaufe ist (P-RC I, 27).

Die Unterscheidungspunkte werden in diesen Dialogen ähnlich wie in BEM vor allem als offene Fragen der Taufpraxis gesehen. Zwei werden hervorgehoben: die Form der Tauffeier und das Taufalter. Hinsichtlich der Tauffeier verlangen Pfingstler und „Disciples“ von den anderen Traditionen, dass sie zur Taufe durch Untertauchen zurückkehren (P-RC I, 21; D-RC 37). Zum Taufalter meinen diese Kirche, dass jede Kindertaufe ausgeschlossen sein sollte, da sie in ihren Augen im Widerspruch zum biblischen Zeugnis steht (D-RC 33; P-RC I, 27). Nur der baptistisch-reformierte Dialog sieht in dieser Frage mehr als ein Problem der Praxis. Für die Baptisten ist die Kindertaufe unannehmbar, denn sie widerspricht der notwendigen zeitlichen Abfolge von Verkündigung des Evangeliums, das den Glauben weckt, und Bekehrung, die zum Bekenntnis führt, das in der Taufe zum Ausdruck kommt (B-R 9). Dieser Zeitablauf schließt jede Kindertaufe aus. Der Dialog zwischen den

Pfingstkirchen und der katholischen Kirche stellt die gleiche Divergenz fest, doch scheint dies eher eine Formfrage zu sein (P-RC I, 21).

Die Grundfrage, ob die Taufe als Heilmittel oder als Bestätigung des Glaubens zu verstehen ist, wurde nicht wirklich angesprochen. Die eventuelle Anerkennung einer Kirche mit einem anderen Taufverständnis und anderer Taufpraxis konnte in dieser ersten Phase noch nicht erörtert werden. D-RC 39 fasst die Möglichkeit ins Auge, B-R 17 schließt sie aus, solange man im Dialog nicht wirklich vorangekommen sei, D-R 24 betont die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die Einladung zur Eucharistie.

Auch der nationale italienische Dialog zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten, der 1990 zu einem wichtigen Abkommen führte, gehört in diese Kategorie⁴⁴. Nicht die Grundfragen, sondern allein die Praxis ist Ort wichtiger Unterschiede. Er hält eine zeitliche Trennung von Wasser- und Geistestaufe für möglich (3.4) und versteht daher die Wassertaufe sowohl als Besiegelung wie auch als Anrufung einer Geistestaufe. Auf diesem Hintergrund ist eine doppelte Praxis möglich, auch wenn Waldenser und Methodisten weiterhin die Kindertaufe befürworten können, während die Baptisten diese ablehnen (3.7f.). Entscheidend ist in den Augen aller Beteiligten nicht so sehr die Taufe als Handlung, sondern der Wert der Früchte der Taufe. Wenn diese Früchte vorhanden sind, ist „eine gegenseitige Anerkennung“ möglich (3.10).

2. Die nach „Lima“ geführten Dialoge haben weniger Bedenken, auch Gegensätze anzusprechen. In dieser Hinsicht ist eine deutliche Verhärtung zu beobachten. Die jüngsten Dialoge scheuen sich nicht mehr, die Divergenzen bei Namen zu nennen.

Der 1990 abgeschlossene *lutherisch/baptistische* Dialog⁴⁵ erwähnt die Konvergenzen, die auch die bisherigen Dialoge hervorhoben (Gemeinsames Verständnis des Glaubens und der Nachfolge und ihrer Notwendigkeit, B-L 22f.). Im Unterschied

44 Text in: Wachsende Kirchengemeinschaft (s. Anm. 14), S. 155-167.

45 DWÜ II, S. 189-216.

zu BEM unterscheidet jedoch dieser Dialog deutlich zwischen Kindertaufe oder Erwachsenentaufe einerseits und Gläubigentaufe andererseits (30). Die neueren kirchlichen Entwicklungen führen auch im Luthertum zu einer wachsenden Zahl von Erwachsenentaufen, doch „der traditionelle Punkt der Meinungsverschiedenheit zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt weiter bestehen“ (30). Die Gespräche „konnten die Kluft ... nicht überbrücke“ (33). "Lutheraner betonen, daß die Taufe eine Form des Wortes Gottes ist – ein sichtbares Wort als Ausdruck der Priorität der göttlichen Gnade. Gott ist es, der durch die Taufe den Täufling in das Reich Gottes und damit in die Gemeinschaft der Kirche einverleibt. In der Taufe verleiht Gott daher die Gabe der Erlösung, eine Gnadengabe, die nur der Glaube empfangen kann. Taufe und Glaube gehören zusammen, denn ohne Glaube ist die Gabe der Taufe zwecklos. Aber mangelnder Glaube kann Gottes Handeln nicht wichtig machen; als Gottes gnädiges Handeln bleibt die Taufe auch ohne Glauben gültig. Deshalb darf die Taufe nicht wiederholt werden“ (39). „Baptisten sehen keine biblische Begründung für eine Interpretation der Taufe als einem sichtbaren Wort der zuvorkommenden Gnade. Sie weisen der Taufe nicht die Stellung zu, die das Evangelium einnimmt als Evangelium, das verkündigt und bezeugt wird. Baptisten müssen das lutherische Verständnis als eine Veränderung des Wesens und der Stellung der Taufe in der biblischen Heilsordnung ansehen. Die Taufe ist nicht der erste Schritt. Nach Auffassung der Baptisten wird die Taufe durch die lutherische Sicht isoliert und überbetont, indem sie ein eigenständiges theologisches Gewicht und eine eigene Funktion bekommt. Sie befürchten, daß dies dazu führen könnte, der Taufe den Platz zukommen zu lassen, der Christus und seinem Kreuz vorbehalten ist“ (40). Dieser Unterschied hat Konsequenzen auch im Verständnis der „freien Entscheidung“ des Menschen (41ff.) und der Ekklesiologie (50ff, insbesondere die Betonung der universalen Kirche einerseits, der Ortsgemeinde – Kongregationalismus – andererseits). Dies wurde bereits im vorausgegangenen nationalen Dialog in Deutschland betont.⁴⁶

⁴⁶ Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Schlussbericht eines offiziellen Gesprächs (1980-81). Texte aus der VELKD 17/1981, Hannover 1981.

Auch der *baptistisch/römisch-katholische* Dialog (1984-1988)⁴⁷ hebt den gleichen Unterschied hervor: „Baptisten betonen die Wichtigkeit einer anfänglichen Erfahrung persönlicher Bekehrung, worin der Glaubende die Gabe von Gottes rettender und gewißmachender Gnade empfängt. Taufe und Eintritt in die Gemeinde sind Zeugnisse dieser Gabe, die sich in einem Leben vertrauensvoller Jüngerschaft/Nachfolge ausdrückt. Für Katholiken ist die Taufe das Sakrament, durch das ein Mensch in Christus einverleibt und wiedergeboren wird, um am göttlichen Leben Anteil zu nehmen“ (18). Beide betonen die Notwendigkeit des Glaubens. Doch „der Kern des Problems, den man in diesem Zusammenhang ansprechen muß, scheint das Wesen des Glaubens und das Wesen der Sakramente (die von den meisten Baptisten ‘Ordnungen’ genannt werden) zu sein; dadurch werden eine Reihe Fragen aufgeworfen, die Baptisten und Katholiken gemeinsam angehen müssen. Ist der Glaube lediglich Antwort eines einzelnen auf Gottes Gabe? Kann der Glaube der Gemeinschaft den persönlichen Glauben des Säuglings ersetzen? Darf man von einer ‘Gemeinschaft des Glaubens’, das heißt vom Leib Christi, als Subjekt eines gemeinsamen Glaubens sprechen, an dem der einzelne teilhat? Sind die Sakramente äußere Zeichen einer vorausgehenden inneren Verpflichtung? Sind sie die Mittel, durch die Christus selbst sein heilendes und rettendes Werk bewirkt? Was bedeutet die Redeweise, daß die Taufe ‘das Sakrament des Glaubens’ ist?“ (51). Diese Fragen stehen auf der Tagesordnung weiterer Dialoge.

In ihrem dritten Dialog (1989)⁴⁸ wiederholen auch die *Pfingstler und die Katholiken* die wesentlichen Konvergenzen (Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe P-RC III, 43f.), betonen aber zugleich ein Grundproblem: "die Bedeutung der Begriffe ‘Sakrament’ und ‘Ritus’“ (41). Dabei wird deutlich, dass für die meisten Pfingstler die Taufe „ein sichtbares Symbol der Wiedergeburt“ (47) ist. Sie „lehnen die römisch-katholische Lehre von der Taufe als einem konstitutiven Mittel des

Zusammenfassung in: Wachsende Kirchengemeinschaft (s. Anm. 14), S. 142ff.

47 DWÜ II, S. 374-391.

48 DWÜ II, S. 599-622.

Heils, das durch Christi Leben, Tod und Auferstehung vollbracht wurde, ab“ (51). Die Katholiken verstehen „die Bekehrung als einen Prozeß der Einverleibung des einzelnen in die Kirche durch die Taufe. Selbst bei der Kindertaufe ist eine spätere, persönliche Aneignung oder Annahme der eigenen Taufe eine absolute Notwendigkeit“ (48). Für sie „ist die Taufe das Sakrament des Eintritts in die Kirche, in die *koinonia* der in Christus Geretteten und in seinen Tod und seine Auferstehung Hineingenommenen“ (52), in diesem Sakrament „wird dem Kind der Glaube gegeben“ (61).

Besonders wichtig in diesem Dialog ist die Verbindung zwischen Tauftheologie und Ekklesiologie. Die Katholiken betonen, dass die Anerkennung der Taufe der Pfingstler die Grundlage des ökumenischen Dialogs sei. Sie würde "eine wirkliche, wenn auch unvollkommene *koinonia*" zur Folge haben. „Die Einheit der Taufe konstituiert und erfordert die Einheit der Getauften“ (54). Die Pfingstler sprechen der Taufe nicht solch eine Bedeutung für das Wesen der Kirche und ihrer Einheit zu. Wichtiger ist „die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Erfahrung Jesu Christi als des Herrn und Erlösers durch den Heiligen Geist“ (55). So kommt es letztlich weder zu einer gegenseitigen Anerkennung noch zu einer deutlichen Ablehnung der Taufe der anderen Tradition.

III. Der Dialog mit den Orthodoxen

Der dritte abschließende Teil dieser Untersuchung ist den Dialogen mit den orthodoxen Traditionen gewidmet. Er wird weniger ausführlich sein; nicht weil die Frage weniger wichtig wäre, sondern weil es bedeutend weniger Dialogergebnisse gibt.

3.1. Die Problemstellung

Ein Hauptanliegen der Orthodoxie ist die Hervorhebung der Einheit der Initiationssakramente, Taufe, Salbung und Eucharistie. Das Untertauchen des Täuflings im Wasser stellt die Einfügung in Christi Tod dar, das Auftauchen das Auferwecktwerden mit Christus. In der Taufe kommt es durch den Hei-

ligen Geist zur seinshaften Einheit mit Christus. In der dazugehörigen Salbung mit Öl wird, in Anlehnung an das Pfingstfest, der Heilige Geist mitgeteilt. Taufe und Salbung folgen einander in derselben liturgischen Feier und begründen die Gliedschaft am Leibe Christi die Kirche. Da diese sich in der Eucharistie darstellt und festigt, kann der Neugetaufte gleich an der Eucharistie teilnehmen. Die Tauffeier setzt sich in der Feier der Eucharistie fort, eine Praxis der Alten Kirche, welche in der Orthodoxie auch im Falle einer Kindertaufe fortgesetzt wird. Im ökumenischen Gespräch äußern die Orthodoxen Kirchen die Erwartung, dass alle Kirchen zu dieser Praxis zurückkehren. „Streng genommen verlangen die östlichen Kirchen (in Anlehnung an Cyprian von Karthago) bei der Konversion von Häretikern oder Schismatikern die volle Initiation. Selbst wenn sie ‘Milde’ walten lassen und sich auf die Spendung einer büberisch-pneumatischen Chrismation beschränken, vermeiden sie es, der früher empfangenen Taufe vor der Konversion Wert beizumessen“⁴⁹. Auf diesem Hintergrund kann man verstehen, warum einige orthodoxe Kirchen (wie z.B. die griechische) jeden Neubekehrten taufen, auch wenn er in einer anderen christlichen Tradition bereits getauft war, andere wiederum (wie z.B. die russische) verzichten auf einen erneuten Taufakt, vollziehen aber eine Salbung, ohne sich zur vorausgegangenen Taufe und über deren schismatischen Spender zu äußern.

Dieses orthodoxe Verständnis wird von der westlichen Theologie hinterfragt. Auch der Orthodoxie wohlwollende Theologen (wie z.B. G. Kretschmar) haben Anfragen an diese Einheit der Initiations sakramente und fragen, ob „hier nicht etwas der Firmung zugewiesen wird, was in Wahrheit von der Taufe gilt“⁵⁰.

Immer wieder wird jedoch die Frage laut, ob es sich zwischen westlichen und östlichen Taufverständnissen wirklich um einen tiefreichenden theologischen Dissens handelt. Geht es dabei nicht um eine andere Frage: die Anerkennung der westlichen Kirche als wahre Gestalt der einen Kirche Christi?

49 G. Wainwright: Art. Taufe, in: EKL 4, Göttingen 1996, S. 672. Siehe auch G. Wainwright, *Christian Initiation*, London 1969.

50 G. Kretschmar, Art. Firmung, in: TRE 11, Berlin 1983, S. 199.

Auch nicht-lehrmäßige Faktoren spielen in diesem Dialog eine wichtige Rolle. So ist z.B. die offene Frage zwischen Orthodoxie und Baptismus zunächst nicht die Tauffrage, sondern die Frage nach baptistischer Evangelisation und Mission in traditionell orthodoxen Ländern.

Auf diesem theologischen Hintergrund kam es, neben der Beteiligung der Orthodoxie an den BEM-Dialogen, bisher nur zu zwei internationalen ökumenischen Dialogen mit der Orthodoxie, die die Tauffrage direkt ansprachen: der Altkatholische/Orthodoxe und der römisch-katholische/orthodoxe Dialog. Der anglikanisch/orthodoxe Dialog, der bereits mehr als zwanzig Jahre dauert, hat nur einen einzigen kurzen Hinweis auf die Taufe, in welchem festgestellt wird, dass „die Kirche ihre Glieder in den Tod und die Auferstehung ihres Herrn [tauft] und sie aus dem Zustand der Sünde und des Todes in die Gliedschaft seines Leibes und Teilhabe an seinem ewigen Leben [bringt].“⁵¹

Der Vollständigkeit halber muss auch auf die regionalen Dialoge der Evangelischen Kirche Deutschlands mit der Russischen Orthodoxen Kirche einerseits und der Rumänischen Orthodoxen Kirche andererseits hingewiesen werden. Der erste dieser Dialoge, der bereits 1969/70 stattfand, führte nicht zu einer gemeinsamen Erklärung. Sechs Reihen von kurzen Konvergenzthesen sind jeweils nur von zwei Theologen beider Traditionen unterschrieben⁵². Der Dialog mit der rumänischen Kirche kam zu einem ausführlichen Bericht⁵³. Dieser reicht jedoch nicht über die Konvergenzen, die bereits in BEM formuliert wurden, hinaus. Die zeitliche Einheit von Taufe, Firmung und Eucharistie bleibt als „schwierige ungeklärte Frage“ offen⁵⁴. Dieser Dialog hat den Vorteil, auch pastorale

51 DWÜ II, S. 116 (§ 60 der Dublin Erklärung).

52 Taufe, Neues Leben, Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt, Witten 1970, S. 26-32.

53 Die Taufe als Aufnahme in den neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi, hg. v. K. Schwarz, Hermannsburg 1995, S. 191ff. (Zweiter Teil eines Bandes, in welchem der erste Teil den Titel trägt "Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus").

54 Ebd., S. 195.

und kirchliche Fragen der Taufpraxis im derzeitigen gesellschaftlichen Kontext mitzubersichtigen.

3.2. Der *alkatholische/orthodoxe* Dialog.

Dieser Dialog, der bereits eine lange Geschichte hat, verabschiedete 1985 eine Erklärung über die Taufe⁵⁵. Ihr Inhalt ist klassisch: Betonung der Eingliederung in die Kirche (12), Heilsnotwendigkeit der Taufe (13), Hervorhebung der apostolischen Praxis eines dreimaligen Untertauchens (14 f.), Notwendigkeit der „persönlichen Annahme des göttlichen Geschenkes in Glaube, Umkehr und Werken der Liebe“ (16).

Wichtig ist aber auch, was in diesem Dialog nicht gesagt wird. Die Erklärung weiß, "daß der getaufte an der Gabe des an Pfingsten ausgegossenen Heiligen Geist teilhat und zum Sakrament der Eucharistie hinzutritt" (18). Dies wird durch sofort anschließende Erklärungen zur Firmung und zur Eucharistie bekräftigt. Doch spricht der Dialog an keiner Stelle von einer zeitlichen Einheit dieser drei Initiations sakramente. Der Dialog betont die geistliche und theologische Einheit dieser drei kirchlichen Handlungen, aber die Notwendigkeit einer einzigen Feier wird nicht angesprochen. Die Frage bleibt offen.

Der Dialog erwähnt auch, „im Notfall“, die Taufe durch einen Diakon oder einen Laien, auch wenn in der Regel ein Bischof oder Presbyter diesen Akt vollzieht (19). Es wird nicht deutlich, ob dies eine deskriptive Feststellung oder eine theologische Überzeugung ist. Es werden daraus keine theologischen Konsequenzen gezogen. Insbesondere die Frage einer eventuellen gegenseitigen Anerkennung der Taufe bleibt ungeklärt.

3.3. Der *römisch-katholische/orthodoxe* Dialog.

Nach Gesprächen über Kirche und Amt (München 1982) begannen diese beiden Traditionen 1984 einen Dialog über die Sakramente⁵⁶. Auch dieser Dialog bietet in seinen theologischen Ansichten zunächst keine völlig neuen Erkenntnisse an.

55 DWÜ II, S. 32f.

56 DWÜ II, S. 542-553.

„Der Glaube ist Voraussetzung für die Taufe und für das ganze sakramentale Leben, das darauf folgt. Durch die Taufe gewinnt man tatsächlich Anteil am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi (Röm 6); so beginnt ein Werdegang, der sich durch die ganze christliche Existenz fortsetzt“ (12). Dieser Glaube wird im Sakrament selbst durch die Kirche an den Taufbewerber weitergegeben (13). Die liturgische Tradition selbst ist Weitergabe des Glaubens (14). Durch den Heiligen Geist lässt der Herr „sein Werk sakramental in die Feier der Kirche übergehen. Die Sakramente der Kirche vermitteln die Gnade, drücken den Glauben an Jesus Christus aus und kräftigen ihn und sind so Zeugnisse des Glauben“ (17).

Es muss wohl nicht hinzugefügt werden, dass dieses Glaubensverständnis nicht demjenigen einer Täufertradition entspricht. In diesem Dialog jedoch ist gerade dieses Glaubensverständnis die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen; „der wahre Glaube [ist] Voraussetzung für eine Gemeinschaft in den Sakramenten“ (21). So wird auch die Grundorientierung dieses Dialogs klar: sein Ziel ist, aufgrund der Feststellung wahrer Glaubensgemeinschaft, die Erklärung der Gemeinschaft in den Sakramenten und so die gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi. Doch gerade dieses wichtige Ziel, das auf einem gemeinsamen Taufverständnis aufbaut und das dieser Dialog zunächst systematisch verfolgt und letztlich beinahe erreicht, wird plötzlich unterbrochen ... durch ein erneutes Nachdenken über die Taufe (37 ff.). Die geistliche Einheit der drei Sakramente christlicher Initiation wird sowohl katholischer- wie orthodoxerseite betont (38). Das Modell ihrer zeitlichen Einheit in einer einzigen liturgischen Feier „bleibt das Ideal für beide Kirchen, weil es am besten der Weise entspricht, wie sich die ersten christlichen Kirchen, die in voller Gemeinschaft miteinander lebten, die biblische und apostolische Überlieferung angeeignet haben“ (46). Da im Westen diese Tradition nicht beibehalten wurde, ist ein Konsens im Tauf- und Sakramentsverständnis nicht gegeben. Dies wird nicht *expressis verbis* formuliert, doch wird, wie es scheint, auf Grund dieser Divergenz der Dialog an dieser Stelle abgebrochen (48). In abschließenden Paragraphen werden ohne weitere Erklärungen die Konsenspunkte im Taufverständnis aufgelistet: „1. die Heilsnotwendigkeit der Taufe; 2. die

Wirkungen der Taufe, insbesondere das neue Leben in Christus und die Befreiung von der Erbsünde; 3. die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe; 4. die Beziehung der Taufe zum Geheimnis der Dreieinigkeit; 5. die wesentliche Verbindung zwischen Taufe und Tod und Auferstehung des Herrn; 6. die Rolle des Heiligen Geistes bei der Taufe; 7. die Notwendigkeit des Wassers, welches die Taufe als das Bad der Wiedergeburt kennzeichnet“ (49). „Andererseits gibt es zwischen den beiden Kirchen bezüglich der Taufe Meinungsverschiedenheiten: „1. die Tatsache, daß die katholische Kirche, obwohl sie die grundsätzliche Bedeutung der Taufe durch Eintauchen anerkennt, die Taufe doch üblicherweise durch Übergießen vollzieht; 2. die Tatsache, daß in der katholischen Kirche ein Diakon ordentlicher Spender der Taufe sein kann“ (50).

Es ist sehr schwer, diese Krisensituation, die zu einem Abbruch des Gesprächs führte, zu deuten. Der klare systematische Aufbau, der auf einem Konsens im Taufverständnis aufbaut, endet in angehängten Auflistungen von Konsensen und Dissensen im Taufverständnis, die eigentlich nicht an diese Stelle gehören. Warum sind gerade die Fragen, die im Dialog mit den Altkatholiken gelöst schienen, nun wieder Orte eines so tiefgreifenden Konflikts? Warum hat auch der spätere Dialog, der nach einer gewissen Zeit wieder einsetzte, diese Fragen nicht von neuem aufgegriffen? Vieles deutet darauf hin, dass diese Auflistungen Vorwand sind für andere Probleme, die plötzlich den Dialog beeinträchtigten.

Es ist hier nicht der Ort, über die internen Probleme dieses Dialogs zu spekulieren. Der Benediktiner Don Emmanuel Lanne, der an diesem Dialog beteiligt war, erwähnt die unausgesprochenen Fragen, die im Hintergrund standen. Auf dem Spiel stand seiner Meinung nach nichts weniger als die gegenseitige Anerkennung und die Sakramentsgemeinschaft. Um dies zu vermeiden, musste der Dialog abgebrochen und der Dissens im Taufverständnis hochgespielt werden⁵⁷. Ob diese Vermutung zutrifft, steht hier nicht zur Debatte, doch würde solch ein Hintergrund die eigenartige Entwicklung dieses Dia-

57 E. Lanne, *Catholiques et orthodoxes, un dialogue exigeant à un tournant capital*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107, 1985, S. 87-100.

logs erklären. Es ging letzten Endes nicht mehr um das Taufverständnis, sondern um ekklesiologische Grundfragen, die soweit geklärt waren, dass Sakramentsgemeinschaft möglich wurde. Für diese schien jedoch die Zeit noch nicht reif.

Dieser Dialog mit seiner eigenartigen Geschichte ist ein zusätzlicher Beweis für die Bedeutung der Taufe in den ökumenischen Dialogen. Die Tauffrage ist als solche nicht unbedingt zentral. Sie wird es jedoch in ihrer Bedeutung im Blick auf Kirchengemeinschaft und gegenseitige Anerkennung.

Baptism in Ecumenical Dialogues

André Birmelé, CPCE

Baptism is not a central theme in the modern ecumenical movement¹. For a large majority of Christian churches, baptism has not led to doctrinal condemnations. For these churches the continued existence of a common baptism is a decisive factor of unity beyond the divisions. A common baptism is an important, already given impulse on the way to the reestablishment of one church.

There are ecumenical partners, of course, who are not prepared to speak of a common baptism. Baptists and traditions with a baptist orientation (e.g., Pentecostal churches) raise questions about the legitimate recipient of baptism. In dialogues involving these churches, problems are discussed of infant or adult baptism, of the relation between grace and faith, and ultimately of the understanding of sacrament. Nevertheless, such baptist churches assign a relatively small place to baptism in the general life of the church and so do not make a common understanding of baptism a precondition for their participation in the ecumenical movement.

For the Orthodox churches, on the other hand, baptism is of the greatest importance. They have raised questions in dialogues with other churches about the unity of the sacraments of initiation (baptism, anointing, Eucharist): must not baptism take place within the ritual structure followed by patristic tradition,

1 The second section of the German study, *Condemnations of the Reformation Era* is dedicated to the sacraments. Eucharist, confirmation, anointing of the sick, marriage, and ordained ministry are each considered. Baptism is not explicitly taken up. It is dealt with by only a few references in the chapter on confirmation. Cf. *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?*, ed. Karl Lehmann & Wolfhart Pannenberg, translated by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1989).

[Translator's note: The capitalized word "Baptist" will throughout refer to those churches which call themselves Baptist; the noncapitalized word "baptist" will refer to non-Baptist churches which share with the Baptists an affirmation of believer's baptism only. When the word falls syntactically at a point that demands capitalization, it is hoped that context will clarify who is meant.]

an initiation rite not maintained by the West? The question is also repeatedly raised about who baptizes: Can a schismatic administer true baptism?

Against the background of these introductory remarks, the shape of the status questionis of the ecumenical dialogue over baptism becomes clear:

1. First, the multilateral and bilateral dialogues results which as a rule proceed from a far-reaching consensus in the understanding of baptism will be discussed.
2. Second, the dialogues with baptist churches will be taken up.
3. Third, the dialogues with the Orthodox churches will be analyzed.

1. Convergence and Consensus in the Understanding of Baptism: Multilateral and Bilateral Dialogues

At the center of this section must stand the baptism section of “Baptism, Eucharist and Ministry” (BEM), the convergence document of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches (WCC).² This is the most complete modern ecumenical text on baptism. The fact that almost all Christian traditions took part in its development gives it added significance. The theme of baptism, however, is not a manifestly central theme within the WCC, as can be seen in the work of the 5th World Assembly on Faith and Order (Santiago 1993). Despite the theme “On the Way to Fuller Koinonia,” baptism is hardly mentioned in the preparatory documents. The Assembly’s Final Report deals with baptism in a few short references.³ After a consultation held in Faverges in 1997,⁴ the subject of baptism has seldom been tackled in the Commission on Faith and Order.

2 *Faith and Order Paper 111* (Geneva: World Council of Churches, 1982).

3 With the exception of four short paragraphs in the Report of Section III. See *On the Way to Fuller Koinonia, Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, ed. Thomas F. Best and Günther Gassmann, Faith and Order Paper 166 (Geneva: WCC Publications, 1994), pp. 247f.

4 Cf. Thomas S. Best and Dagmar Heller (ed.), *Becoming a Christian*, Geneva 1999.

1.1. The Content of the Baptism Section of BEM (BEM-B)

BEM-B first recalls the institution of baptism: “Christian baptism is rooted in the ministry of Jesus of Nazareth, in his death and in his resurrection” (BEM B-1). It “is the sign of new life through Jesus Christ” (2). Appealing to the Scriptures, BEM-B describes baptism as “participation in Christ’s death and resurrection (Rom. 6:3-5; Col. 2:12); a washing away of sin (I Cor. 6:11); a new birth (John 3:5); an enlightenment by Christ (Eph. 5:14); a re-clothing in Christ (Gal. 3:27); a renewal by the Spirit (Titus 3:5); the experience of salvation from the flood (I Peter 3:20-21); an exodus from bondage (I Cor. 10:1-2) and a liberation into a new humanity in which barriers of division whether of sex or race or social status are transcended (Gal. 3:27-28; I Cor. 12:13)” (BEM B-2). These biblical images are commented on and completed with a reference to incorporation into the Body of Christ (6) and to baptism as a sign of the Kingdom of God (7).

Within this basic theological description, the existing differences between the churches are said to be differences of “practices of baptism” (6c). Disputed questions do not concern fundamentals and it should not be too difficult “to recover baptismal unity” (6c).

In its more systematic section, however, BEM-B does not appear to avoid the theological difficulties. Part III addressed the problem of gift and faith, the classic problem of the dialogues involving the baptist churches (see below). “Baptism is both God’s gift and our human response to that gift” (8). BEM-B rightly emphasizes the necessity of faith (8) and the understanding of baptism as “life-long growth into Christ” (9). In addition, baptism calls for the realization of the will of God in all realms of life (10). Against this background, the problem of infant and believer baptism is discussed (11, 12). BEM-B recommends a common recognition of both practices. (12c).

The basic question of the dialogue with the Orthodox also here becomes explicit. This problem, however, is not treated as a basic question but as a practical one, as is already clear in its placement in section IV: “Baptismal Practice”. Not only Baptists, but also most western churches have reservations about an

initiation which does not at some point include a personal confession of faith. The Orthodox, however, do not understand why most western churches deny communion to baptized children. BEM-B attempts to bring these positions closer together and formulates a basic consensus: “that Christian baptism is in water and the Holy Spirit” (14). It attempts to overcome the more difficult questions by the statement that baptism must be “constantly reaffirmed” and that the baptismal vow requires “renewal” (14c). The request for the western churches to reflect anew on communion by children (14b) stands in a certain contradiction, however, to the earlier strong emphasis on the faith of the person baptized. In addition, the statement in the concluding paragraphs that “baptism is normally administered by an ordained minister, though in certain circumstances others are allowed to baptize” (22) might have better been explained, since this is a debated point in the dialogue with the Orthodox.

1.2. Comments on BEM-B

1. As is well known, the Lima Document is often misunderstood. Although the authors have repeatedly emphasized that they have worked out convergences and in no sense a consensus, the responses of many churches show how this statement has often not been heard.⁵ Here lies an important difference from the bilateral dialogues, which mostly have worked toward consensus. The results of BEM-B are convergences of the highest importance. They demonstrate in fact a far reaching common understanding of baptism, especially in relation to the biblical witness to baptism, which each tradition, however, interprets in its own way.

2. BEM-B strives for a mutual recognition of baptism. One senses a certain anxiety to burst barriers. This naturally means that when “hot potatoes” are taken up, they are not touched where they are hottest. Typical examples are:

- the interplay of gift and faith in the baptismal action. That both are essential, as BEM-B stresses, is agreed by all. The

⁵ See the six volumes *Churches Respond to BEM*, ed. Max Thurian (Geneva: WCC, 1986-1988).

articulation of these two realities, however, is not addressed. Whether baptism itself “effects” grace or is only the ethical answer of the baptized remains open. Is the validity of baptism dependent on the faith of the baptized?

- The concept “sacrament” appears for the first time only in 13c. It is avoided in the main text and relegated to the Commentary.

- The same is true for “sign” (2). Does the sign effect what it signifies? The question remains open.

- Do the “open questions” really all belong to the area of practice?

3. Such an ecumenical method also runs the danger of imprecision. Two examples can be given by way of illustration:

- BEM-B works with the alternative infant baptism – believer’s baptism. In some translations the alternative is between infant and adult baptism (the French translation of BEM) For BEM-B, it appears that infant baptism is never the baptism of a believer. The theological problem is unclear. The different traditions do not always mean the same thing when they use the word “baptism”.

- Something similar is the case in the important assertion that baptism is unrepeatable (13). All agree that this is so. But here again, all do not mean the same thing. A Baptist church is baptizing a convert for the first time when it baptizes someone already baptized as an infant in another tradition. Since in the understanding of the baptist church this earlier baptism was in fact no baptism, it can also reject rebaptism.

Thus, despite its significant development of many convergences, BEM-B in the end avoids the questions which stand in the way of communion between the western churches and either the Baptist churches or the Orthodox.

1.3. Consensus in the Bilateral Dialogues

This first section, which has so far focussed on the convergences in BEM-B, should conclude with a discussion of the dialogues which have been able to speak not simply of convergence but of consensus in the understanding of baptism. As a rule, these involve western traditions whose differences in the understanding and practice of baptism are and have been without church-dividing effect. As a result, any section on

baptism in these dialogue reports, when present, has been small. The mutual recognition of baptism is normal.

We will look at the international dialogues conducted under the official mandate of the churches and briefly cite their statements on baptism. Afterwards, some national or regional dialogues of these same families will be mentioned. Not their great numbers, but rather that fact that these latter dialogues have formulated no new initiatives on the theme of baptism permits a selection of a few important examples.

1. *Anglican-Lutheran*: Pullach 1972 (para. 64-66)⁶

“Baptism, administered with water and the threefold name, is the effective means by which God brings a person into the covenant of salvation wrought by Christ and translates him from darkness and bondage into the light and freedom of the Kingdom of God. The baptized are grafted into the church, adopted as children of God, brought into a relation with him which means justification, the forgiveness of sins and exposure to the sanctifying power of the Holy Spirit in the believing, witnessing and serving community.

Faith is necessary for the right receiving of the sacrament ... The practice of infant baptism necessitates the provision of opportunity for personal profession of faith before the congregation. In both our traditions this has been associated with confirmation ...”

This same consensus in the understanding of baptism is repeated in the later Niagara Report (1987).⁷

At the level of the regional dialogues, the statements of the Porvoo Common Statement (British-Irish / Scandinavian-Baltic), of the Meissen Declaration (Church of England / Evangelical

6 In *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level* [hereafter, GA], ed. Harding Meyer and Lukas Vischer (New York: Paulist; Geneva: World Council of Churches, 1984), p. 22. Misprint of “exposure and” corrected to “exposure to.”

7 *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998* [hereafter GA II], ed. Jeffrey Gros, Harding Meyer and William Rusch (Geneva: World Council of Churches, Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 25 (para. 64).

Church in Germany) or the Reuilly Declaration⁸ are in their content simply repetitions of the international dialogue.

2. Anglican-Reformed: God's Reign and Our Unity, 1984

This dialogue perhaps offers – next to BEM – the most detailed unfolding of a theology of baptism. It repeats on several pages a consensus in a way similar to BEM or the Lutheran-Anglican dialogue. New in this report is the appearance of the problem of the relation between baptism and church membership (para. 57). This connection is controversial in many Reformed communities. The dialogue is of the opinion that this problem is simply a function of context. It notes that in many congregations baptism has become a problem since many members have become influenced by newer movements, especially charismatic ones, which communicate more baptist ideas (para. 58).⁹

On the regional level, reference should again be made to the Meissen and Reuilly Declaration (see above), in which the German or French Reformed churches participated.

3. Anglican-Roman Catholic: Ministry and Ordination: Elucidation, 1979 (para. 2)

“The priesthood of the whole people of God (1 Peter 2:5) is the consequence of incorporation by baptism into Christ. This priesthood of all the faithful ... is not a matter of disagreement between us” (para. 2).¹⁰

This is later expanded in the document “Church as Communion” (1990) (para. 15):

“Visibly, this communion is entered through baptism and nourished and expressed in the celebration of the eucharist. All who are baptized in the one Spirit into one body are united in the eucharist by this sacramental participation in this same one body.”¹¹

8 Porvoo Common Statement in: *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe* (London: Church House Publishing, 1993); Meissen Declaration in: *Ecumenical Bulletin* 103 (January, 1991), pp. 4-9; *Called to witness and service. The Reuilly Common Statement*, London 1999.

9 GA II, pp. 130f.

10 GA, p. 85.

11 GA II, p. 337.

4. *Lutheran-Methodist*. The Church: Communion of Grace, 1984 (para. 44-51)

Here again a far reaching consensus in the understanding of baptism is formulated. But differences are also described: Lutheran endorsed the emergency baptism of small children in special situations, which Methodists reject. More important, however, is the appearance again of the problem of baptism and church membership (parallel to the Anglican-Reformed): “We agree in looking upon baptism as entrance into the church. However, there is a difference among us about the way in which we more precisely define the relationship between baptism and church membership. For Lutherans, baptism establishes church membership. Most Methodists distinguish between preparatory and full membership. The former is given through baptism, the latter through explicit admission on profession of faith.”¹²

The international Reformed-Methodist dialogue (Together in God’s Grace, 1987)¹³ did not deal with baptism. The national dialogues also emphasize on the one hand the consensus in the understanding of baptism and on the other the different understandings of the interrelation of baptism and church membership. Such occurred, e.g., in the German dialogue¹⁴ and in the pan-European declaration of church fellowship between Lutherans and Reformed on the one side and Methodists on the other.¹⁵

The Methodist-Roman Catholic dialogue (Nairobi Report 1985, para. 12) limited itself to the following remark: “Baptism initiates the individual into the koinonia of the Church.”¹⁶

12 GA II, p. 210.

13 GA II, pp. 270-75.

14 *Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft* (Hanover: Lutherisches Verlagshaus, 1987), sections 16ff.

15 In: *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft*, ed. W. Hüffmeier and C.-R. Müller (Frankfurt a.M.: Lembeck, 1995), p. 171.

16 In: GA II, p. 586.

5. **Lutheran-Roman Catholic:** “Facing Unity” (1984) para. 75. “Lutherans and Catholics are conscious that they participate in one and the same baptism. In keeping with the statement BEM, we jointly confess that ‘Christian baptism is rooted in the ministry of Jesus of Nazareth, in his death and in his resurrection. It is incorporation into Christ, who is the crucified and risen Lord; it is entry into the New Covenant between God and God’s people.’ This common understanding of baptism is expressed in the manner in which baptism is administered and is confirmed by the fact that almost everywhere our churches have officially recognized each other’s baptism. Moreover, our churches are faced by common or similar pastoral tasks concerning the understanding of baptism, and how it is expressed and concretized in baptismal practice, faith-life, and the piety of congregations and the faithful.”¹⁷

National dialogues between these two traditions have on occasion treated the theme in detail (e.g., the dialogues in the USA¹⁸ and in Germany¹⁹). These simply reached the same conclusion as that of the international dialogue.

6. **Reformed-Roman Catholic:** The first international dialogue of these two families (The Presence of Christ in Church and World 1977) has long sections on Scripture, salvation, Eucharist, and ministry; the theme of baptism does not appear. Only in the conclusion to the second dialogue (Toward a Common Understanding of the Church 1990) is the desire expressed for a general, mutual recognition of baptism, “provided that it has been celebrated in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit and with the use of water”.²⁰

Mutual recognition is also the major concern of national dialogues, e.g., the French dialogue (in which Lutherans partici-

17 GA II, p. 462.

18 Paul C. Empie and T. Austin Murphy (eds.), *One Baptism for the Remission of Sins: Lutherans and Catholics in Dialogue II* (Minneapolis: Augsburg Press, 1966).

19 *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Paderborn: Bonifatius, Hanover: Lutherisches Verlagshaus, 1984), sections 24-30.

20 GA II, p. 814.

pated) which declared such a recognition already in 1973 after a common exposition of a theology of baptism.²¹

2. The Dialogues of the Reformation Churches and the Conversations with the Baptist Churches

2.1. A Settled Controversy of the Reformation Period?

1. In 1969, E. Schlink wrote: “The most profound difference runs its course not between the Eastern Church and Augustine, nor between Thomas and Luther, nor even between Lutheran and Calvin, but between all of these on one side and Zwingli and the Baptists on the other. The most profound difference is not the acknowledgement or nonacknowledgment of infant Baptism, but the understanding of Baptism either as God's deed or as the deed of human obedience.”²²

Even if formal doctrinal condemnations in relation to baptism did not exist between the major streams of the Reformation, this topic was more controversial than one usually assumes. Its consequences can be found in the Reformation churches up through the present. The Marburg Colloquy between Luther and Zwingli (1529) centered on the Eucharist. The mediation of salvation was the issue. Since nothing less than the general understanding of sacrament was under debate, baptism also was involved.²³ Luther, the former Augustinian monk, certainly sought to avoid a false, “magical” understanding of sacrament, yet it was clear for him that God has chosen certain means of communicating himself to persons. God had thus bound himself to the word of Scripture, the elements of the Lord’s Supper, and the water of baptism. The word of God occurs not only in the audible word of the sermon but also in the visible word of the sacraments, which can never be separated from the spoken word. The gift of God in the sacrament is not dependent on

21 See A. Birmelé and J. Terme (eds.), *Accords et Dialogues Oecuméniques* (Paris, 1995), Section 8, pp. 235-238.

22 Edmund Schlink, *The Doctrine of Baptism*, translated by Herbert J. A. Bouman (St. Louis: Concordia Publishing House, 1972), p. 169.

23 See my study ‘Le débat entre Luther et Zwingli. Une contribution au dialogue oecuménique sur la baptême’, *Positions luthériennes* 39 (1991), pp. 41-59.

faith, even if this gift can only be received in faith. Zwingli, however, differentiated the external sign (water, bread, wine) from the “inner” spiritual gift, which alone is finally important. The former are not the bearers of the latter. Sacraments are not gifts of salvation but signs of a salvation already worked in Christ. The salvation effected by Christ is given and received in faith in the proclaimed word.

There is thus no special gift of salvation in the sacraments, whose meaning is then limited to that of *initiatio* and *oppignoratio* (pledge).²⁴ The sacrament presupposes faith and is a celebration of faith. It is the confirmation of an already present inner reality whose existence is independent of this sign.

On the basis of the *Consensus Tigurinus* (1549), it has often been assumed that Calvin shared Zwingli’s approach in this area. Calvin’s refusal to bind the infinite God to finite realities indicates a similarity and has strengthened the suspicion of a common outlook.

Nevertheless, Calvin’s emphasis on baptism as covenantal bond is much closer to Luther than is at first apparent. Statements such as “a sacrament is ... a visible form of an invisible grace”²⁵ or “it is therefore certain that the Lord offers us mercy and the pledge of his grace both in his Sacred Word and in his sacraments”²⁶ are common in his writings. It is thus no surprise that “Calvinist” Reformed confessions, such as the Confession of La Rochelle, explicitly condemn the Zwinglian “Sacramentarians”.²⁷

This difficult theological situation in the sixteenth century was made more complex by the presence of Anabaptist streams.

24 H. Zwingli, *Gesammelte Werke* (Zurich, 1959f), Vol. 3, pp. 757f.

25 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by Ford Lewis Battles, Library of Christian Classics, 20f (Philadelphia: Westminster Press, 1960), IV.14.1; p. 1277.

26 *Ibid.*, IV.14.7; p. 1282.

27 In: *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, ed. O. Fatjo (Geneva: Labor et Fides, 1986), pp. 126f (para. 38). See also Calvin's Catechism (1545), *ibid.*, p. 96 (qu. 328), or the Heidelberg Catechism, *ibid.*, p. 156 (qu. 69-70).

The latter were influenced by Zwingli's approach, but did not simply derive from it.

That this controversy is not limited to the Reformation era but continues in the life of the church of the Reformation into the present is shown by statements of such famous theologians of the twentieth century as Karl Barth, Emil Brunner, or Jürgen Moltmann.²⁸ Baptism is sometimes understood as the first, ethical answer of the believer to whom God has given grace through the word.

It was the task of modern ecumenical dialogues to overcome the controversies which had arisen through these questions.

2. The controversy with the Anabaptists of the sixteenth century over the understanding of baptism (and rebaptism) continued with their immediate successors in this stream, the Mennonites. All dialogues with this stream have confirmed the disagreement in the understanding of baptism. For example, in the French dialogue the Mennonites emphasized:

“Being baptized is an act of confessing the faith: it means that we wish to reject the past life in order to live the new life which has been poured into us by Jesus Christ through the Holy Spirit.... Baptism thus brings to expression the will of those who publicly respond to the grace of God, wish to serve the life and witness of a local community through their gifts, and intend to live with their brothers and sisters in accord with the rules of fraternal behavior (Mt. 18).” On the Lutheran side such an emphasis on faith is not to be rejected, but baptism cannot be so limited. The Mennonites explicitly separate themselves from the sacramental Lutheran understanding of baptism.²⁹ The dialogue in the Netherlands and the dialogue re-

28 K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Theologische Studien 14 (Zurich: Evangelischer Verlag, 1943); see also *Church Dogmatics IV/4* (1967); E. Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation; Dogmatics: Vol. III* (London: Lutterworth Press, 1962), pp. 53-57; J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (San Francisco: Harper, 1977), pp. 199-206, 226-242.

29 Text in: Birmelé and J. Terme (op.cit.), section 7, pp. 3-17.

cently completed in Germany confirm this still existing divergence³⁰.

3. Particular interest is merited by the Lutheran-Reformed dialogue, since many of these churches appeal to Luther, Calvin, and also Zwingli. The questions were first worked through in national European dialogues (France and Germany)³¹ and then in pan-European dialogues (Arnoldshain Theses 1959).³² A notable consensus was reached. Proceeding from an exegetical basis, they understood baptism as participation in Christ's death and resurrection: "We are grafted into Christ through baptism. This is a non-repeatable event ... The righteousness which our Savior has won on the cross is reckoned to us and so our sins are forgiven. We are now liberated from the domination of all alien powers and free for walking in newness of life."³³ The concept *promissio* helped to bridge the divide between a causative and a cognitive understanding of baptism: "Through the preached Word and the water-bath connected to it, God pledges to those baptized that they will be children of God and in baptism he grants such. In faith we are certain that what God promises, God does in the power of the Holy Spirit, prayed for by us and promised by God.... The special feature of baptism is that here, through a Word clothed in an action and in a unique, unrepeatable, and irrevocable way, new life is given to the individual and sealed. Christ is himself the agent in baptism.

Therefore, it cannot be understood as an event separated from the acting Christ and guaranteed through the mere performance of a ritual or through the power of human faith. Baptism thus cannot be understood only as a symbolic act separated from the promise of God and representing a mere illustration of the event of salvation."³⁴

30 *Mennonites and Reformed in Dialogue*, ed. Hans Georg vom Berg (Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 1986), p. 71.

31 France: 'Lyons Theses', in: *Accords et dialogues oecumeniques* (op.cit.), part 2, pp. 170f; Germany (Westphalia), in: *Auf dem Weg I: Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft* (Zurich, 1967), pp. 81f.

32 Original German in: Elisabeth Schieffer, *Von Schauenberg nach Leuenberg: Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Paderborn: Bonifatius, 1983), A1-A4.

33 *Ibid.*, Alf (II, 1+2).

34 *Ibid.*, A2 (III, 1-3).

In the conclusion, various themes were emphasized: the necessity of faith as answer to baptism; incorporation through baptism into the church, the body of Christ; the eschatological orientation and ethical consequences of baptism.³⁵

The consensus reached at Arnoldshain is of the highest significance for the Lutheran, Reformed, and United churches of Europe. The Leuenberg Agreement of 1973 could simply adopt these results without further dialogue: "In preaching, Baptism and the Lord's Supper, Jesus Christ is present through the Holy Spirit. Justification in Christ is thus imparted to men and in this way the Lord gathers his people. ... Baptism is administered in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit with water. In Baptism, Jesus Christ irrevocably receives man, fallen prey to sin and death, into his fellowship of salvation so that he may become a new creature. In the power of his Holy Spirit he calls him into his community and to a new life of faith, to daily repentance and discipleship."³⁶ After the ratification of this agreement by the synods of the Lutheran, Reformed, and United churches in Europe, the theme of baptism was taken up in further dialogues. The results of the Arnoldshain discussions have been repeatedly affirmed.³⁷

The international Lutheran-Reformed dialogue also was satisfied simply to repeat the statements of the Leuenberg Agreement.³⁸

35 Ibid., A3f (IV, 1-3).

36 *Agreement between Reformation Churches in Europe (The Leuenberg Agreement)*, ed. Wilhelm Hüffmeier (Frankfurt a.M.: Lembeck, 1993), p. 39 (§ 13-14).

37 For example, in the document 'On the Doctrine and Practice of Baptism' approved by the Assembly of the Leuenberg Church Fellowship in Vienna, 1994. In: *Sacraments, Ministry, Ordination*, ed. Wilhelm Hüffmeier (Leuenberg Documents 2, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1995), pp. 31-45.

38 Lutheran-Reformed Joint Commission, *Toward Church Fellowship* (Geneva: Lutheran World Federation, 1989), para. 59, p. 22. In this context it is important to note that the Lutheran-Reformed dialogue in the US did not address the theme of baptism (*An Invitation to Action*, op. cit.).

2.2. The Dialogues involving Baptist Churches

After these Lutheran-Reformed dialogues, we need to look at the dialogues involving churches of a baptist character. These churches do not directly go back to the sixteenth century, but nevertheless belong to the Reformation tradition. In this category belong above all the international dialogues between Pentecostal churches and the Roman Catholic Church (P-RC I, P-RC II, P-RC III),³⁹ between Baptist and Reformed (B-R),⁴⁰ between Baptist and Lutheran (B-L),⁴¹ between Baptist and Roman Catholic (B-RC),⁴² and dialogue of the Disciples of Christ with the Catholics (D-RC)⁴³ and with the Reformed (D-R).⁴⁴

A chronological rather than confessional ordering recommends itself for an analysis of these results. It is interesting to note that the dialogues which occurred during the run-up to the Lima statement exhibit a different fundamental outlook than those which took place after Lima. The one exception is the 1987 dialogue of the Disciples with the Reformed, which clearly wished to remain on the line of the Lima text and is to be placed with the first group.

1. The first series of dialogues, those which occurred prior to the Lima statement, are oriented toward consensus and are concerned to demonstrate convergences.

Agreement exists that baptism is an incorporation into the Body of Christ, the church (P-RC 1,19; D-RC 23; B-R 15). The foundation of every Christian baptism is the baptism of Christ in the Jordan and the practice spoken of by the Scriptures (D-RC 26). Baptism is carried out in the name of the triune God (D-RC 28). It is not only water baptism, but is always con-

39 GA, pp. 421-31; GA II, pp. 721-34, 735-52.

40 GA, pp. 131-51.

41 GA II, pp 155-75.

42 Information Service. Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 72 (1990 I), 5-13.

43 GA, pp. 153-166.

44 *Towards Closer Fellowship: Report of the Dialogue between Reformed and Disciples of Christ*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, 11 (Geneva, 1988).

nected to baptism in the Holy Spirit (P-RC 1,11-15). It places the baptizand into a new relation to God and to other believers (B-R 16) and has ethical consequences (D-R 23).

Even when one turns to the traditional controversial questions, one still finds agreement.

Baptism must not be understood magically (P-RC 1,22), but must be connected to faith (P-RC 1,21-25; D-RC 31; B-R 9, D-R 23). It is not clarified, however, whether baptism is simply the confirmation of faith or it mediates salvation to the believer. It is also not clarified whether this faith perhaps is, as with Luther, a *fides aliena*. What exists are simply convergences that faith is necessary and that grace has the priority since the grace of God always comes before human faith (P-RC 1,23; D-RC 38). This prevenient grace, however, is not explicitly connected to baptism. Throughout these dialogues, it can be understood as the grace out of which the faith arises which baptism presupposes. Only the Baptist-Reformed dialogue really addresses the question whether baptism is to be understood as an action of God or a human action. This alternative is rejected. Human and divine action occur here always together, so that “baptism is a powerful sign and effective means of grace” (B-R 14,21). Such a statement is, taken in itself, real progress. It must, however, be read in the general context of the document, which limits its significance. The Baptists add that grace is given in the gospel of the cross and resurrection and that baptism is a means of grace only insofar as the faithful there express their “appropriation of God's gift through faith” (B-R 9).

All these traditions finally agree that any rebaptism is to be rejected (P-RC 1,27; D-RC 30; D-R 27). This rejection of rebaptism, however, is only relative, since the churches which reject infant baptism emphasize that infant baptism is no baptism and thus the baptism of an adult already baptized as an infant is in their eyes not a rebaptism (P-RC 1,27).

In these dialogues, as similarly in BEM, the points of divergence are seen primarily in open questions of baptismal practice. Two are stressed: the form of the rite of baptism and the age of the baptizand. In relation to the rite, Pentecostals and Disciples require of other traditions that they return to baptism

by immersion (P-RC 1,21; D-RC 37). On the age of the baptizand, these churches are of the opinion that all infant baptism is to be excluded since they believe that this practice is in contradiction to the biblical witness (D-RC 33; P-RC 1,27). Only the Baptist-Reformed dialogue saw in this question more than a problem of practice. For the Baptists, infant baptism is unacceptable because it contradicts the necessary temporal sequence of the preaching of the gospel which awakens faith, which then leads to confession, expressed in baptism (B-R 9). This temporal order excludes all infant baptism.

The dialogue between the Pentecostal churches and the Catholic church established the same divergence, but it appears there to be a question of form (P-RC 1,21).

The basic question whether baptism is to be understood as a means of grace or as a confirmation of faith is not really addressed. The possible recognition of a church with a different understanding of baptism and a different baptismal practice could not yet be addressed in this first phase. D-RC 39 envisaged the possibility; B-R 17 excludes it until the dialogue has made greater progress; D-R 24 emphasized the mutual recognition of baptism and the invitation to the Eucharist.

The Italian dialogue among Waldensians, Methodists, and Baptists, which led to an important agreement in 1990, also belongs to this category.⁴⁵ The locus of important differences is found only in practice and not in basic questions. It sees a temporal separation of water baptism and Spirit baptism as possible (3.4) and understands water baptism as both a sealing of and an invocation of Spirit baptism. Against this background, a twofold practice is possible, even if the Waldensians and Methodists continue to advocate infant baptism and the Baptists reject such (3.7f). For all the participants, what is decisive is less baptism itself than the value of the fruits of baptism. When these fruits are present then “a mutual recognition” is possible (3.10).

⁴⁵ Text in: *Wachsende Kirchengemeinschaft*, ed. Cornelia Nussberger (op. cit.), pp. 155-67.

2. The dialogues pursued after “Lima” are more open to expressing differences. A clear hardening of the lines can be observed. The most recent dialogue does not avoid labeling the divergences by name.

The Lutheran-Baptist dialogue completed in 1990 mentions the convergences emphasized by previous dialogues (shared understanding of faith and discipleship and their necessity, B-L 22f). In distinction from BEM, this dialogue differentiates between infant or adult baptism on the one hand and believer baptism on the other (30). Recent developments in Lutheranism have led to an increasing number of adult baptisms, but “the traditional point of disagreement between Lutherans and Baptists still remains” (30). The dialogue “could not bridge the gap” (33). “Lutherans stress that baptism is a form of God’s word – a visible word, the expression of the priority of divine grace. It is God who through baptism incorporates the person baptized into the kingdom and thus into the community of the church. In baptism, therefore, God gives the gift of salvation, a gracious gift which only faith can receive. Baptism and faith belong together for without faith God’s baptismal gift is of no use. But lack of faith cannot nullify God’s action; as God’s gracious action baptism remains valid even without faith” (39). “Baptists do not recognize a biblical foundation for such an interpretation of baptism as a visible word of prevenient grace. They do not attribute to baptism the place the gospel occupies, the gospel which is proclaimed and testified to. Baptists must regard the Lutheran understanding as altering the character and place of baptism in the biblical order of salvation. Baptism is not the first step. For Baptists, the Lutheran view isolates and overestimates baptism, giving it an independent theological weight and function. They fear this could lead to attributing to baptism the place reserved for Christ and his cross” (40). This difference has consequences also for understanding the person’s “free decision” (41ff) and for ecclesiology (50ff), especially the emphasis on the universal church on the one side and on the local community – Congregationalism – on the other). This

was already emphasized in the earlier national dialogue in Germany.⁴⁶

The Baptist-Roman Catholic dialogue (1984-1988)⁴⁷ also stressed the same difference. “Baptists stress the importance of an initial experience of personal conversion in which the believer accepts the gift of God’s saving and assuring grace. Baptism and entrance into the church are testimony to this gift, which is expressed in a life of faithful discipleship. For Catholics baptism is the sacrament by which a person is incorporated into Christ and is reborn so as to share in the divine life” (B-RC 18). Both emphasize the necessity of faith. Nevertheless, “the heart of the problem to be addressed here seems to be the nature of faith and the nature of the sacraments (called by most Baptists ‘ordinances’), which raised a number of questions Baptists and Catholics must deal with together. Is faith solely an individual’s answer to God’s gift? Can the faith of the community supply for the personal faith of an infant? May one speak of a community of faith, that is, of the Body of Christ, as itself a subject of a common faith in which individual believers participate? Are the sacraments outward signs of a preceding inner commitment? Are they the means through which Christ himself effects his healing and saving work? What does it mean to say that baptism is ‘the sacrament of faith?’” (51). These questions stand on the agenda of further dialogue.

In their third dialogue (1989)⁴⁸, Pentecostals and Catholics repeat their earlier essential convergences (the unity of baptism and faith, P-RC III,43f), but at the same time emphasize a basic problem: “the meaning of the terms ‘sacrament’ and ‘ordinance’” (41). It therein becomes clear that for most Pentecostals baptism is “a visible symbol of regeneration” (47). They “disagree with the Roman Catholic teaching that baptism is a constitutive means of salvation accomplished by the life, death, and resurrection of Christ” (51). Catholics understand

46 Baptisten und Lutheraner im Gespräch: Schlußbericht eines offiziellen Gesprächs (1980-81), in: *Texte aus der VELKD 17/1981*. Summary in: *Wachsende Kirchengemeinschaft* (op. cit.), p. 142ff.

47 GA II, pp. 373-85.

48 GA II, pp. 735-52.

“conversion as a process of incorporating the individual into the church by baptism. Even in infant baptism, a later, personal appropriation or acceptance of one’s own baptism is an absolute necessity” (48). For them “baptism is the sacrament of entry into the church, the koinonia of those saved in Christ and incorporated into his death and resurrection” (52). In this sacrament “faith is given to the infant” (61).

Particularly important in this dialogue is the connection between the theology of baptism and ecclesiology. Catholics emphasize that the recognition of Pentecostal baptism is the basis of the ecumenical dialogue. This has as a consequence “a certain, though imperfect koinonia”. “The unity of baptism constitutes and requires the unity of the baptized” (54).

The Pentecostals, however, do not attribute to baptism such a significance for the nature of the church and its unity. More important is “a common faith and experience of Jesus Christ as Lord and Saviour through the Holy Spirit” (55). The end result is neither a mutual recognition nor a clear rejection of baptism within the other tradition.

3. The Dialogues with the Orthodox

The third and concluding section of this investigation takes up the dialogues with the Orthodox tradition. It will be less detailed, not because the questions are less important, but because significantly fewer dialogue results exist.

3.1. The Problem

A major concern of the Orthodox is to stress the unity of the sacraments of initiation: baptism, anointing [chrismation], Eucharist. The immersion of the baptizand under the water signifies insertion into Christ's death; coming out of the water signifies rising with Christ. In baptism it is a matter of an ontic unity with Christ through the Holy Spirit. In the accompanying anointing with oil, the Holy Spirit is mediated, in dependence on the Pentecostal event. Baptism and anointing follow one another in a single liturgical celebration and are the basis for membership in the church, the body of Christ. Since this membership is represented and strengthened in the Eucharist, the

newly baptized can immediately participate in the Eucharist. The celebration of baptism continues into the celebration of the Eucharist, a practice of the ancient church which in Orthodoxy is still carried out even in the case of infant baptism. In ecumenical dialogues, the Orthodox state their expectation that all churches will return to this practice. "Strictly speaking, the eastern churches require (in dependence on Cyprian of Carthage) a full initiation when heretics or schismatics convert. Even when they show 'leniency' and limit themselves to the administration of a penitential-pneumatic chrismation, the attribution of value to the baptism received prior to conversion is avoided."⁴⁹

Against this background one can understand why some Orthodox churches (e.g., the Greek) baptize all converts, even if they have already been baptized in some other Christian tradition, while others (e.g., the Russian) forgo a new baptism and only anoint, without pronouncing upon the earlier baptism and its schismatic administration.

This Orthodox understanding has been questioned by western theology. Even theologians sympathetic to Orthodoxy (e.g., G. Kretschmar) have questions about this unity of the initiatory sacraments and ask whether "here something is being ascribed to confirmation which in reality belongs to baptism"⁵⁰.

The question repeatedly is asked whether a deep theological difference really exists between the eastern and western understandings of baptism. Or is it a matter of a different question: the recognition of the western church as a true form of the one church of Christ?

Non-doctrinal factors also play an important role in this dialogue. For example, the open questions between Orthodox and baptists are not first those about baptism but those relating to baptist evangelization and mission in traditionally Orthodox countries.

49 G. Wainwright, 'Taufe', *Evangelisches Kirchenlexikon, Vol. 4* (Göttingen, 1996), p. 672. See also G. Wainwright, *Christian Initiation* (London, 1969).

50 Georg Kretschmar, 'Firmung', *Theologische Realenzyklopädie, Vol. 11* (Berlin, 1983), p. 199.

Against this theological background, besides to the Orthodox participation in BEM only two international dialogues involving the Orthodox have directly addressed the question of baptism: the Old Catholic-Orthodox and the Roman Catholic-Orthodox dialogues. The Anglican-Orthodox dialogue, which has continued already for twenty years, has only one short reference to baptism, which states that “the Church baptizes her members into the death and resurrection of her Lord, bringing them from the state of sin and death into membership of his body and participation in his eternal life.”⁵¹

For the sake of completeness, reference must be made to the regional dialogues of the Evangelical Church in Germany with the Russian Orthodox Church and with the Romanian Orthodox Church. The former, pursued since 1969/70, has not led to a common declaration. Six series of short convergence theses have been signed only by two theologians from the two traditions.⁵² The dialogue with the Romanian church led to a detailed report.⁵³ The results, however, did not go beyond the convergences formulated in BEM. The temporal unity of baptism, anointing, and Eucharist remains a “difficult unsettled question”.⁵⁴ A strength of this dialogue is that pastoral and ecclesial questions of baptismal practice are considered in the present social context.

3.2. The Old Catholic-Orthodox Dialogue

This dialogue, already with a long history, completed in 1985 a declaration on baptism.⁵⁵ Its content is classic: emphasis on incorporation into the church (1.1), baptism as necessary to

51 GA II, p. 95 (para. 60).

52 *Taufe, Neues Leben, Dienst: Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt* (Witten, 1970), pp. 26-32.

53 *Die Taufe als Aufnahme in den neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi*, ed. Klaus Schwarz (Hermannsburg, 1995), pp. 191ff (second section of a volume the first section of which is entitled *Rechtfertigung und Verherrlichung [Theosis] des Menschen durch Jesus Christus*).

54 *Ibid.*, p. 195.

55 German original with French and English translations in: *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, ed. Urs von Arn, Beiheft to *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 79 (1989), S. 86f. 154f. 212f. Cf. GA II, pp. 255f.

salvation (1.2), stress on the apostolic practice of a threefold immersion (1.3f), the necessity of a “personal acceptance of the divine gift in faith, conversion and works of love” (2.1).

What is not said in this dialogue is also important. The declaration states that “baptism has as a natural and immediate consequence the possibility and necessity of the baptized partaking in the gift of the Holy spirit poured out at Pentecost and acceding to the sacrament of Eucharist” (2.3). This is confirmed in the immediately following statements on anointing and Eucharist. Nevertheless, the dialogue never speaks of the temporal unity of the three sacraments of initiation. The dialogue emphasizes the spiritual and theological unity of the three actions of the church, but the necessity of a unified celebration is not addressed. The question remains open. The dialogue also states that “in emergency cases” baptism can be administered by a deacon or a lay person, even if the rule is that a bishop or presbyter administers it (2.4). It is not clear whether this statement is merely descriptive or represents a theological conviction. No theological consequences are drawn from it. In particular, the question of a possible mutual recognition of baptism remains unclarified.

3.3. The Roman Catholic-Orthodox Dialogue

After conversations about church and ministry (Munich 1982), these two traditions in 1984 began a dialogue about sacraments.⁵⁶ The theological views of this dialogue offer for the present no totally new insights.

“Faith is a presupposition of baptism and the entire sacramental life which follows it. Indeed, one participates through baptism in the death and resurrection of Jesus Christ (Rom 6). Thus begins a process which continues all through Christian existence” (12). This faith is passed on in the sacrament itself through the church to the recipient of baptism (13). The liturgical tradition itself is a passing on of the faith (14). Through the Holy Spirit the Lord “makes his work pass into the Church’s celebration. The sacraments of the Church transmit

⁵⁶ Faith, Sacraments and the Unity of the Church, in: GA II, pp. 660-68.

grace, expressing and strengthening faith in Jesus Christ, and are thus witnesses of faith” (17).

It should be added that this understanding of faith does not correspond to that of a baptist tradition. In this dialogue, however, precisely this understanding of faith is the first condition for a true communion among the churches: “the true faith is presupposed for a communion in the sacraments” (21). The basic orientation of this dialogue thus becomes clear: its goal is the declaration of a communion in the sacraments on the basis of an ascertainment of true communion in the faith and so a mutual recognition as church of Jesus Christ. Yet just this important goal, built on a common understanding of baptism and which this dialogue at first systematically pursues and in the end almost reaches, is suddenly interrupted ... by a renewed reflection on baptism (37ff). The spiritual unity of the three sacraments of initiation is emphasized by both Catholic and Orthodox (38). The model of their temporal unity in a single liturgical celebration “remains the ideal for both Churches since it corresponds as the most exactly to the appropriation of the scriptural and apostolic tradition accomplished by the early Christian churches which lived in full communion with each other” (46). Since in the West this tradition has not been maintained, a consensus does not exist in the understanding of baptism and sacrament. This is not formulated *expressis verbis*, but it appears that on the basis of this divergence the dialogue broke off at this point (48). In the concluding paragraphs the items of consensus in the understanding of baptism are listed without further elucidation: “1. the necessity of baptism for salvation; 2. the effects of baptism, particularly new life in Christ and liberation from original sin; 3. incorporation into the Church by baptism; 4. the relation of baptism to the mystery of the Trinity; 5. the essential link between baptism and the death and resurrection of the Lord; 6. the role of the Holy Spirit in baptism; 7. the necessity of water which manifests baptism's character as the bath of new birth” (49). “On the other hand, differences concerning baptism exist between the two Churches: 1. the fact that the Catholic Church, while recognizing the primordial importance of baptism by immersion, ordinarily practices baptism by infusion; 2. the fact that in the Catholic Church a deacon can be the ordinary minister of baptism” (50).

The crisis situation that led to this breaking off of the conversation is difficult to interpret. The clear systematic construction building toward a consensus in the understanding of baptism ends in an attached listing of points of consensus and difference in the understanding of baptism, which does not really belong at this place. Why are precisely the questions which appeared solved in the dialogue with the Old Catholics now again the locus of radical conflict? Why did the later dialogue, begun again after a certain period of time, not take up these questions anew? Much suggests that this listing is a pretext for other problems which suddenly hindered the dialogue.

Here is not the place to speculate on the internal problems of this dialogue. The Benedictine Dom Emmanuel Lanne, who participated in this dialogue, refers to the unspoken questions which stood in the background. In his opinion nothing less was at stake than mutual recognition and sacramental communion. In order to avoid this, the dialogue had to be broken off and the difference in the understanding of baptism played up.⁵⁷ Whether this assumption is correct is not here to be debated, but such a background would explain the peculiar development of this dialogue. In the end, it was a matter not of the understanding of baptism, but of basic ecclesiological questions which had been settled to the point that sacramental communion became possible. The time for this, however, did not appear ripe.

This dialogue with its peculiar history is additional evidence for the significance of baptism in the ecumenical dialogues. The question of baptism is not as such absolutely central. It is so, however, in its significance for church communion and mutual recognition.

57 E. Lanne, 'Catholiques et orthodoxes, un dialogue exigeant à un tournant capital', *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), pp. 87-100.

Baptism in an Ecumenical Context – a Baptist View

Tony Peck, EBF

It is my purpose in this paper to take up the challenge of the Report on the Consultation between representatives of the European Baptist Federation (EBF) and the Leuenberg Church Fellowship (LCF):

...a dialogue commission should be established to consider under what conditions mutual recognition of baptism is possible.¹

This concluding section of the document went on to enumerate grounds for optimism that such talks could be fruitful. These included:

1. That 'Protestant baptismal practice, especially in the Reformed tradition is similar to that of Baptists in several ways.'
2. That paedobaptist churches have recognised that they must look critically at the practice of 'indiscriminate baptism'.
3. That there was a fruitful area of discussion of the relationship between baptism and church membership
4. That a common study of the New Testament might help mutual understanding or even agreement.²

I am not going to use these issues in order as the framework for my paper, though I hope to refer to all of them in what follows. But the overall concern to find a way forward in understanding one another, and the beginnings at least of a recognition of a common *process of Christian initiation* is, I think, possible, and this will be my main conclusion.

I want first of all to briefly remind you where Baptists are coming from in their view of baptism, and then to review some of the ways in which we have engaged ecumenically on the issue in the last 20 years since the publication of the World Council of Churches *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) document. Then I want to suggest some obstacles and some possible ways forward towards some kind of 'acceptance' of one another's view of baptism.

1 EBF/LCF, Consultation Paper, February 2000, Section IV (1) Para. 1.

2 Op.cit. Section IV (1) Para. 2.

Today I give this paper on behalf of the European Baptist Federation. We are a very diverse family with over 50 member Unions in East and West Europe and in the Middle East. Theologically we stand in the evangelical tradition, but within that description is also great diversity. And the nature of Baptist ecclesiology is that there is no binding 'magisterium' beyond the local church so far as doctrine is concerned. Many EBF member Unions have drawn up Confessions of Faith or Declarations of Principle, but these may be interpreted in different ways by local churches. Baptists recognise their place in the universal church, and are sometimes even prepared to say that the 'marks' of church are found in 'intermediate' bodies such as Unions and Conventions, but their primary expression of church is the local gathered community of believers meeting together to discern the mind of Christ and the voice of the Spirit. We recognise, of course, that this ecclesiology is not so different from some member churches of the LCF, for instance the United Reformed Church of the United Kingdom.

Amongst the Unions in the EBF there has not, until recently, been much formal ecumenical co-operation and dialogue in general, nor on the subject of baptism in particular. Those most involved in ecumenical structures will probably come from western rather than eastern Europe, especially Great Britain, Scandinavia, Germany and Italy. In other areas of Europe there may be caution, suspicion or sometimes even hostility to a formal ecumenical working together, though very often it is working well informally at a local level.

All this illustrates the truth of the saying of a former distinguished General Secretary of the Baptist Union of Great Britain, that 'the person who could speak for all Baptists has not yet been born and his parents are already dead!'

However difficult the task I must try to speak! But in doing so I want to be sensitive to the differing views of both the meaning of baptism and the differing extent of ecumenical commitment which are among us as a European Baptist family. Also it is inevitable that much of what I say will be coloured by my British Baptist experience, including experience of ecumenical conversations and dialogue on this question.

The European Baptist Federation does not at present have a Doctrine Commission, and has not to date produced many statements about Baptist beliefs.³ More have come from the Baptist World Alliance and member Unions.⁴ Nevertheless shortly after the fall of communism in eastern Europe the EBF decided to produce a consensus statement⁵ of what Baptists believe, in order to explain our beliefs to both other church traditions and also to governments when the question of official recognition arose.

The first clause of this Statement makes it clear that that Baptists regard themselves as ‘part of the whole, world-wide Christian church’ and goes on to acknowledge a common heritage with other Reformation churches.

Clause 6 is on baptism:

We practise baptism, for believers only, into the Body of Christ Baptists find that baptism in the New Testament and the earliest church was normally immersion into water, in the triune name of God, of those who could confess their personal allegiance to Jesus Christ as Lord. A person must therefore have faith before being baptised; in baptism there is a coming together of this human faith with the grace of God as the believer shares in the death and resurrection of Christ, so also bearing witness to salvation. All this makes the act inappropriate for infants.

Baptism is inseparable from entrance into membership of the church as the Body of Christ, though Baptists allow freedom of conscience among themselves about the way this is to be worked out.⁶

This clause first of all emphasises that for Baptists, the question of Baptism rests on the authority of scripture, or perhaps more accurately the authority of Christ as revealed in the Scriptures. Born into the period of the Reformation with its watchword of ‘sola scriptura’, but also no doubt influenced by Renaissance thinking with its methodology of ‘back to the

3 There is, however, in preparation a *Dictionary of European Baptist Life and Thought*, compiled by an international team of scholars.

4 See especially: The Study and Research Division of the Baptist World Alliance: *We Baptists* (Providence House Publisher: Franklin, Tenn., 1999).

5 *What are Baptists? - A Statement of Identity by Baptist Christians in Europe* (Hamburg: EBF, 1992). As its title suggests, this is not fully-argued doctrinal statement but a simple statement of identity.

6 Ibid.

sources', Baptists have continued to see in Scripture that which authenticates their vision of the church. Historically, their concern has not been so much for continuity of tradition as the conviction that the church in every generation is always the church of the New Testament – a principle described by the Baptist theologian James McClendon as 'this is that'.⁷ By this is meant not a crude lifting out of a first century phenomenon to put into 21st century clothing, but that in some more mystical way the word of God as expressed in the New Testament narrative displays redemptive power in the here and now.

This led most of the earliest Baptists to describe Baptism as an 'ordinance' rather than a 'sacrament' in reaction against any suggestion of an 'ex opere operatum' interpretation of the latter. By ordinance they have meant a rite followed in obedience to Christ, as for instance witnessed by mention of baptism in the Great Commission of Matthew 28, a key text for a Baptist understanding of the mission of the church. Since then it has to be admitted that Baptists have sometimes used 'ordinance' and 'sacrament' interchangeably, but usually with the meaning of 'ordinance'.

If we were to follow one of the suggestions of the previous Consultation referred to at the beginning of this paper, that we look together at the New Testament for agreement, we might well find that we could agree on many aspects of the *meaning* of baptism we find there. And we might even be able to agree, as many Baptists and paedobaptist scholars have agreed, that whilst infant baptism cannot be ruled out in the New Testament period the overwhelming evidence is of the baptism of believers. The main arguments for infant baptism are more likely to come from theological *reflection* on the biblical witness and from the *tradition* of the church. Here the Baptist insistence that the church of today is founded on New Testament principles, will have to be in dialogue with those who would put

⁷ James W McClendon Jr., *Systematic theology: Ethics* (Nashville: Abingdon, 1986), pp. 34-37. McClendon describes the 'is' in 'this is that' as 'neither developmental nor successionist, but mystical and immediate'.

more emphasis on the importance of tradition and development.⁸

A second closely related foundation for the Baptist understanding of Baptism is their ecclesiology. Again, using the ‘this is that’ way of understanding the New Testament, Baptists have wanted to ‘re-invent’ the church in what they understand to be a New Testament way, that is as a church of conscious believers. This ‘gathered church’ tradition has its roots in the Anabaptist wing of the Reformation, with its insistence that faith must be free faith and the church must be separate from the state. The links between the Anabaptists and present-day Baptists are a matter of scholarly debate. But those who separated themselves from the church of England in the late 16th century, some of whom went on to become the first Baptists, had the same concern that the church was made up of those who had made an intentional commitment to be Christian believers. The only kind of Baptism for such a church is the baptism of believers. So for Baptists the question of ‘What kind of baptism?’ cannot be separated from the question ‘What kind of Church?’

The clause from the EBF Statement quoted above also refers to the debate which there has been among Baptists, and which is important ecumenically, about what is actually happening in baptism. It mentions *the coming together of human faith with the grace of God*. Baptists have often been accused of reducing baptism to a demonstration of the faith of the individual, a ‘public testimony to an inner spiritual transformation’.⁹ Paedobaptist traditions have seen the meaning of Baptism in different ways, but most of them have emphasised baptism as principally something which God does by his grace.

8 These two approaches can be clearly seen in two papers from the WCC Consultation on Believers’ Baptism held in Louisville/ USA in 1979. See Joseph F Eagan SJ, ‘The Authority and Justification for Infant Baptism’, and George Beasley-Murray, ‘The Authority and Justification for Believers’ Baptism’, in *Review and Expositor* 77 (1980), pp. 47-70.

9 For a Baptist discussion on the meaning of Baptism see: Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994/ Revised Edition 2000), pp. 524-527.

It is probably true that some Baptists whom we represent in the EBF would see Baptism in the way which I have just described, principally as a symbolic expression of something which God has already done in the life of the believer. But others would be concerned to fully explore the implications of that EBF statement that 'in baptism there is a coming together of this human faith with the grace of God'.

Another recent statement by an international group of Baptist scholars states that:

Baptism is both a human act (that is, of confession and dedication) and a moment for divine activity (that is, when God freely meets us anew with his gracious blessing). Both dimensions are involved, although Baptists differ on the emphasis they give to each aspect. Clearly no person should be presented for baptism without there having been a prior activity of God. The baptismal candidate is there only because God has spoken to him or her and awakened faith in the heart.

Baptism is to be seen as one part of the total experience of conversion-baptism-church membership. The stages of this experience may be separated by a short nor a long time. But in the total experience, three aspects are essential: the gracious activity of God, the response of the faith, and then the profession of this faith.¹⁰

In this statement, the activity of God is seen in terms of 'blessing' and in an earlier paragraph the authors make clear that this is still an "expressive" rather than 'instrumental' view of baptism,¹¹ an act in which God is actually doing something. However there are some Baptists who would want to go further and have a more 'sacramental' understanding of baptism.¹²

This has been done most recently in the context of a growing consensus among Christians of different traditions which views salvation/conversion as a process rather than an event, more often an 'Emmaus' Road rather than a 'Damascus' Road. Its relevance for a more 'sacramental' understanding of Baptism is that on this journey there are moments (eg. the moment of the

10 *We Baptists* (op.cit.) p. 27.

11 Ibid.

12 See Christopher Ellis, 'Baptism and the Sacramental Freedom of God', in Paul S Fiddes (ed.), *Reflections on the Water*, Regent's Study Guides, 4 (Oxford, 1996), and in the same volume Fiddes, 'Baptism and Creation'. - See also Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists* (Carlisle: Paternoster, 2000), pp. 341-348.

breaking of bread in the Emmaus story) which could be described as focal points for God's grace, the same grace which is nevertheless there throughout the process as a whole. Grace is understood here 'not as a supernatural substance but the gracious coming of God as supremely personal into relationship with his creature, not only prevenient but transformative'. Baptism can be such a 'sacramental' moment:

As a person comes in faith to the baptismal pool, the triune God meets him or her with a gracious presence which transforms his or her life. Of course, a relationship between the believer and God has already begun before the moment of baptism, but now this is deepened in a special moment of encounter. Whenever God meets us with his grace, personalities are transformed and relationships given new depth. In this particular meeting place ordained by Christ, there is such a rich focus of life-giving that we can, with New Testament writers apply to it the images of new birth or regeneration, forgiveness of sins and cleansing from sin, baptism in the Spirit, deliverance from evil powers, union with Christ, adoption as children of God, and membership in the body of Christ. Baptism is thus administered in the name of the triune God who opens to us the eternal life that is shared among Father, Son and Spirit.¹³

This affirmation of baptism as a focal point for our incorporation into the life of the Trinity, then, is one way in which some Baptists have tried to move beyond the meaning of baptism as only being a witness to the believer's existing faith. This deeper understanding can also be found in the writings of some much earlier English Baptists.¹⁴

It is such developments in Baptist thinking which have made possible the kind of ecumenical dialogue that gets beyond the impasse which simply compares two forms of baptism and attempts to assert the theological superiority of one over another. We will return to this later.

In this next section of the paper I want to describe two ecumenical approaches to the question of baptism, one of which Baptists have not found helpful, and another which some of us at least think can be more fruitful. Both approaches have their

13 Baptist Union of Great Britain, Report *Believing and being Baptised* (Dedcot: BUGB, 1996), pp. 9-10.

14 See Anthony R Cross, 'Dispelling the Myth of English Baptist Sacramentalism', in *The Baptist Quarterly* 38 (2000), pp. 367-91.

recent roots in the ecumenical process initiated by the WCC Lima Document, *Baptist Eucharist and Ministry* (BEM).¹⁵

To begin with the unhelpful approach, this is the one described by the phrase, 'our common baptism'. BEM states the primary importance of baptism for *koinonia* and unity as follows: Through baptism, Christians are brought into union with Christ, with each other, and with the church of every time and place. Our common baptism which unites us to Christ is thus a ...bond of unity.¹⁶

And the report continues:

Mutual recognition of baptism is acknowledged as an important sign and means of expressing the baptismal unity given in Christ. Whenever possible, mutual recognition should be expressed explicitly by the churches.¹⁷

This language of common baptism as a given basis for unity has continued to be used in ecumenical consultations right up to the WCC Faverges Consultation held in 1997, and whose Report is subtitled 'The Ecumenical Implications of our Common Baptism'. The resultant Faith and Order paper contains a powerful and moving affirmation and plea:

Through our common baptism we are all brought into Christ, and this forms the basis of our ecumenical engagement with each other: because Christ has claimed us, we have no right to reject one another ... Since we as Christians are all incorporated into the crucified and glorified Christ, nothing – not even the churches with their centuries of division – can separate us from one another.¹⁸

Most Baptists would be able to give glad assent to the second part of that quotation. And we understand some of arguments for the use of 'our common baptism', in terms of the clear link in the New Testament between Christian conversion and baptism, and also the 'one baptism' phrase from Paul's basis of unity in Ephesians 4:5. However, Baptist responses to this have indicated some of the difficulties which talk of common bap-

15 WCC Faith and Order Paper 11: *Baptism, Eucharist and Ministry* (Geneva 1982).

16 Ibid, Section on Baptism para. 6.

17 Ibid, Section on Baptism para. 15.

18 Thomas S Best and Dagmar Heller (Eds), *Becoming a Christian* (Geneva: WCC, 1999), p. 3.

tism as a basis for unity creates for us and, we believe, for others. And here are just three of them:

1. Pragmatically, it is clear that we are not united around our differing understandings of baptism. Most Baptists would still not be able to regard infant Baptism as being baptism *at all*. A minority of Baptists might be able to regard it as a different *kind* of baptism. Understandably those who practise infant baptism react with dismay at anything which Baptists do which suggest '*re-baptism*'. As one writer on this subject expresses it, 'Put bluntly, because baptism is an expression of disunity, it cannot be used as a basis of unity'.¹⁹

2. A view of common baptism as a basis for unity excludes Quakers, members of the Salvation Army (who do not practise any form of baptism), and also those who have professed Christian faith but have not yet been baptized.

3. We note that even among churches which have embraced a 'common baptism', this has not been a sufficient basis of unity to move to resolve other questions of visible unity such as the two other concerns of BEM, eucharist and ministry.²⁰

So what can Baptists agree with their brothers and sisters in other traditions concerning baptism? And what can be the basis of our unity, if not 'our common baptism'?

To take the latter question first, a report written for the Baptist Union of Great Britain concluded that Baptists can share in a mutual recognition of others as being members of the body of Christ, regardless of the mode of initiation in their church tradition. Being in the Body of Christ and not baptism itself, is the basis of unity. The work of the Holy Spirit, indwelling those who are in the Body of Christ, is recognised experientially in others through their exercise of faith and other spiritual gifts and by the

19 Christopher J Ellis, 'A View from the Pool: Baptists, Sacraments and the Basis of Unity', in *Baptist Quarterly* 39 (2001), pp. 107-120.

20 See Paul S Fiddes, 'Baptism and the Process of Christian Initiation', in *The Ecumenical Review* 54 (2002), pp. 48-65. Professor Fiddes also points out the difficulties which the Orthodox Church has with the phrase 'our common baptism'.

production of Christ-like fruits of life, not by evidence of having taken part in a particular ritual act.²¹

This seems to be very much in accord with the EBF/LCF Consultation Document which quotes as a matter of agreement the statement from Baptist/Reformed and Baptist/Lutheran Dialogues, that 'The Holy Spirit, working through the gospel of Jesus Christ, creates the community of faith, the Church'.²² It is a reminder that, as we have seen, the historical and theological movement for Baptists is *from* the nature of the church (the core of which is the community of committed disciples of Jesus Christ) *to* the meaning of baptism, rather than the other way round, *from* the act of baptism *to* the nature of the church.

This leaves us then, in this closing section of the paper to try to answer the question of what might be possible towards a mutual recognition of baptism. In ecumenical conversations, there have been three ways in which Baptists have been asked to recognise the validity of infant baptism.

1. The so-called 'Lima solution' expressed in BEM proposed that infant and believer's baptism are equally valid ways of expressing the coming together of human faith and divine grace, and either baptism as sufficient to incorporate the believer into the body of Christ.
2. It has been suggested that believers' baptism has 'normative status' as the fullest expression of the meaning of baptism, but that infant baptism has a kind of *derived validity*, based on an understanding of salvation as a staged journey, and having some regard to the development of doctrine over the centuries.
3. As a variation on (2), that infant baptism can be called 'baptism' only when it is completed by personal faith, grace and faith therefore separated by a number of years.

Here we must be frank and to say that for the majority of European Baptists, none of the above solutions are likely to be acceptable for some of the reasons which have already been set

21 Baptist Union of Great Britain, Report *Believing and being Baptised* (Didcot: BUGB, 1996), p. 21.

22 LCF/EBF, *Report on a Consultation* (op.cit.), p. 3.

out in this paper. The Lima solution is unlikely to commend itself to any Baptists at all and the other views are difficult precisely because it is the nature of the church which is at stake, not just the meaning of baptism.

However, two other points must be made here. First of all, that Baptist understandings of baptism have always been vulnerable to the question of the status of children, and their place in the church before they reach a point of conscious Christian commitment. Many European Baptist churches have developed services of Infant Blessing and Dedication, the liturgy of which has recognised that somehow these children *are* part of the church. The fact that they are not yet full members does not mean that they are excluded, and that in any case there are different ways of belonging to the church. This is an area which needs more work by Baptists and where they can learn from ecumenical conversations.²³

Here, too we must recognise a point of difference between European Baptists on the matter of membership. The majority of European Baptist churches practise ‘closed membership’, that is they only accept into membership those who have been baptized as believers, whatever their faith journey has been up until that point. A significant minority, which includes most Baptist churches in membership with the Baptist Union of Great Britain, for instance, practices ‘open membership’, in that these churches welcome those who have been baptized as infants and confirmed in other churches and now wish to join a Baptist church.

These two factors; concerning children, and concerning open membership in Baptist churches, point to the way in which in their practice Baptists have given some limited recognition to a ‘process of Christian initiation’ concerning the different ways in which individuals come to a point of commitment to be a Christian disciple.

This then, is the more fruitful framework for dialogue on baptism, so far as Baptists are concerned, the working towards a recognition of a ‘process of Christian initiation’, rather than a

²³ For a summary of the debate so far, see Baptist Union of Great Britain (op.cit.), pp. 39-47.

mutual recognition of baptism mentioned in the EBF/LCF Consultation document.

This was something which was proposed as far back as the 1970s in the Report of the Conversations between the World Alliance of Reformed Churches and the Baptist World Alliance:

To overcome the impasse created by an exclusive insistence on infant baptism *or* believers' baptism we have tried to approach the problem in the light of a comprehensive understanding of Christian initiation. The latter implies that those who focus the initiatory process in a composite rite of confession, baptism with water, admission to the Lord's table at a specific point, and those who relate the significant elements of this process by way of a temporal differentiation between its successive acts and phases may jointly recognise and agree that, in either case, by the grace of God and the work of the Spirit, the result is actual membership in the Church of Christ.²⁴

The Report goes on to state its conviction that this approach does justice to both Baptist and Reformed understandings of baptism, but also acknowledged that it left an agenda of unanswered questions, including the thorny issue of so-called 're-baptism'.

However, this approach has been renewed more recently in ecumenical dialogues by Baptists, for instance in conversations with the Anglican Church. And here I acknowledge my debt to my friend and teacher Professor Paul Fiddes of Oxford University, and I draw your attention to his important paper recently published in the *Ecumenical Review*, 'Baptism and the Process of Christian Initiation'.²⁵

Professor Fiddes suggests that even in BEM there was the recognition that mutual recognition is only possible when baptism is seen as part of a journey to faith.²⁶ Baptism is therefore an event within the total process of initiation. He discusses recent attempts to revive the traditional idea of an *ordo* or pattern of baptism in which the process of baptism

24 'Report of the Evaluation Group', in World Alliance of Reformed Churches, *Baptists and Reformed in Dialogue* (Geneva, 1982), p. 38.

25 Op.cit.

26 BEM (op.cit.), section on baptism para. 15, and discussed by Fiddes (op.cit.), pp. 50-52.

consists of instruction in faith, washing in water, and participation in the community.²⁷ To this Baptists would want to add the explicit reference to personally owned faith. But again, Fiddes prefers to talk about a process of initiation rather than one of baptism:

What is being lost here is a process of initiation which encompasses, at some point, the response of the one baptized with his or her own faith to the initiating love of God. When the person being baptized is a child, then this process has to stretch just as far as that happens. Until it does we have not finished with beginnings. This process, co-terminus with basic Christian nurture, may cover a period of months in the case of an adult convert, but may have to run from infancy to responsible adult life when infant baptism is practised. Such, I propose, is the journey of sacramental initiation.²⁸

Fiddes goes on to mark the end of the journey with evidence of the work of the Holy Spirit in the life of the Christian disciple.

To use such a process recognises, however that the nature of grace and faith, and the interplay between them is different at different stages of the journey, and are different in the rites of infant or believers' baptism. And so whilst Baptists can use this framework of a process of initiation to recognise much of what they might want to affirm about Christian beginnings, they nevertheless will continue to have difficulty with seeing the two rites of baptism as being of equal validity. For Baptists something will be lacking in the *faith* of a baptized infant which cannot be entirely accounted for by the faith of the baptizing community, and the scope of grace in infant baptism seems, for Baptists, narrower than in the baptism of believers.

But in spite of this, Baptists can, I believe, use the wider framework of 'a process of initiation' as Fiddes outlines to be able to recognise what is essentially the same journey of faith in those of other Christian traditions. Practically, it may challenge Baptists to think carefully before asking those who have clearly undergone this journey in a paedobaptist tradition to be 're-

27 Best and Heller (op.cit.), pp. 78-81.

28 Fiddes (op.cit.), p. 57.

baptized' as believers. And at the same times it challenges the practice of what seems to Baptists to be 'indiscriminate' baptism of infants where there is no real intention or possibility for the process of initiation to be continued and completed. And so Baptism in the triune Name is a sort of 'snapshot' or 'freeze frame' of a flowing movement, a moment symbolising the whole but not containing the whole. Advocates of believers' baptism may regret that the picture is taken so early with the baptism of infants; they will prefer that particular interplay of grace and faith in the life of a young child be expressed in the rite of infant blessing. However, there is a good case for saying that the symbol is undermined if the picture is taken more than once.²⁹

Not all Baptists would be happy with such a conclusion, but this more dynamic view of Christian beginnings or initiation, with baptism as part but not the whole, surely offers the most fruitful ground for a conversation which can enable some kind of mutual 'recognition' to take place. Despite our continuing differences we can recognise Christian initiation as a journey which begins in the hidden depths of prevenient grace, at work beneath the surface of human life and consciousness, originating in the eternal desire of God for fellowship with human persons. We are called to respond to God's project in creation with trust and obedience, and initiation into this partnership for any person ends with his or her conscious and responsible response. At any stage in the process of making a partnership (or covenant), baptism can be a meeting place between grace and faith and so can focus the two realities.³⁰

On such a journey as this we grow to recognise our fellow pilgrims. As Paul Fiddes concludes his paper, our mutual recognition of 'equivalent processes' may well not come from conceptual theology but by the way of story. In this dialogue between EBF and LCF it may well be that the sharing of our 'travellers tales' of Christian beginnings will prompt our recognition that, in fact, we have been on the same journey towards Christian discipleship.

29 Fiddes (op.cit.), p. 60.

30 Fiddes (op.cit.), p. 58.

Taufe im ökumenischen Kontext – eine baptistische Sichtweise

Tony (Gregory) Peck, EBF

Mit diesem Bericht möchte ich die Herausforderung des Berichtes der Konsultation zwischen Abgeordneten der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) aufnehmen:

„... es „soll eine Dialogkommission einberufen werden, die sich der Frage stellt, unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist“.¹

Im abschließenden Teil dieses Dokumentes werden einige Punkte genannt, die Grund zur Annahme geben, dass solche Gespräche fruchtbar sein können. Diese beinhalten:

1. Die evangelische Taufpraxis, besonders die der reformierten Tradition, ähnelt der baptistischen in mehreren Punkten.
2. Paedobaptistische Kirchen haben erkannt, dass die „unterschiedslose Taufe“ kritisch betrachtet werden muss.
3. Es gab fruchtbare Diskussionen zur Beziehung von Taufe und Kirchenzugehörigkeit.
4. Ein gemeinsames Studium des Neuen Testaments könnte zu gegenseitigem Verständnis oder sogar zu Übereinstimmung beitragen.²

Ich werde diese Punkte nicht als Rahmen für dieses Papier nehmen, trotzdem hoffe ich, mich im Folgenden auf alle Punkte beziehen zu können. Das allgemeine Bestreben, einen Weg zu gegenseitigem Verstehen zu finden und die Anfänge eines gemeinsamen „Prozesses christlicher Initiation“ zu erkennen, ist, so denke ich, möglich, und dies wird meine Bilanz sein.

1 Bericht über die Konsultation zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Februar 2000, in: Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa, hg. v. Wilhelm Hüffmeier u. Christine-Ruth Müller, Frankfurt a.M. 2003, S. (281-292) 292.

2 Ebd.

Als erstes möchte ich kurz daran erinnern, woher die Baptisten in ihrer Sicht auf die Taufe kommen, dann möchte ich einen Rückblick auf ein paar Wege geben, die wir in den letzten 20 Jahren, seit der Veröffentlichung der Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen zu „*Taufe, Eucharistie und Amt*“ (BEM) ökumenisch beschrritten haben. Anschließend möchte ich auf einige Hindernisse, aber auch auf mögliche Wege aufmerksam machen, die zur gegenseitigen „Akzeptanz“ der jeweils anderen Sichtweise der Taufe führen können.

Dieses Dokument verfasste ich als Vertreter der Europäischen Baptistischen Föderation. Wir sind eine äußerst facettenreiche Familie mit über 50 Mitgliedsverbänden in West und Ost Europa und im Mittleren Osten. Theologisch stehen wir in der evangelischen Tradition, innerhalb dieser gibt es aber ebenfalls eine große Diversität. Was die Lehre betrifft, gibt es in der baptistischen Ekklesiologie keine bindende Lehre über die der lokalen Kirche hinaus. Viele Mitgliedsverbände der EBF haben Glaubensbekenntnisse oder Prinzipienklärungen abgegeben. Diese können aber von den lokalen Kirchen unterschiedlich interpretiert werden.

Baptisten anerkennen ihren Platz in der universalen Kirche und sagen manchmal sogar, dass die „Zeichen“ der Kirche in „mittleren“ Vereinigungen wie Unionen und Bündnissen zu finden sind, aber die ursprüngliche Kirche findet sich in den lokalen Gemeinschaften, wo Gläubige sich zusammenfinden, um den Geist Christi zu erkennen und die Stimme des Geistes wahrnehmen. Natürlich erkennen wir, dass diese Ekklesiologie nicht weit von einigen Mitgliedskirchen der LKG entfernt ist, so zum Beispiel von der Vereinigten Reformierten Kirche Großbritanniens.

Innerhalb der Bünde der EBF haben bis vor kurzem nur wenige formale ökumenische Kooperationen und Dialoge im allgemeinen und in Bezug auf die Taufe im besonderen stattgefunden. Die am meisten in ökumenische Strukturen Involvierten werden eher aus dem Westen Europas als aus dem Osten kommen, zum Beispiel aus Großbritannien, Skandinavien, Deutschland und Italien. In anderen europäischen Gebieten könnte hingegen eher Vorsicht, Misstrauen und manchmal sogar Feindschaft gegenüber einer formellen ökumenischen Zusammenarbeit ver-

breitet sein, obwohl dort auf lokaler Ebene häufig informelles Arbeiten gut möglich ist.

All dies belegt den Ausspruch eines ehemaligen bedeutenden Generalsekretärs der Baptistischen Union Großbritanniens, dass „eine Person, die für alle Baptisten sprechen könnte, noch nicht geboren wurde und dass seine Eltern schon verstorben sind!“.

So schwierig die Aufgabe auch sein mag, ich muss versuchen, zu sprechen! Indem ich dies jedoch tue, möchte ich sensibel mit den unterschiedlichen Sichtweisen der Bedeutung der Taufe und dem unterschiedlichen Umfang ökumenischen Engagements unter uns als einer europäischen baptistischen Familie umgehen. Außerdem wird es unvermeidlich sein, dass vieles von dem, was ich sage, von meiner Erfahrung als britischer Baptist gefärbt sein wird, insbesondere von meinen Erfahrungen mit ökumenischen Gesprächen und Dialogen in dieser Frage.

Die EBF hat gegenwärtig keine Lehrkommission und hat bis jetzt noch nicht viele Erklärungen über den baptistischen Glauben herausgebracht.³ Hierzu kam mehr von dem Baptistischen Weltbund und den Mitgliedverbänden.⁴ Dennoch entschied die EBF kurz nach dem Fall des Kommunismus in Osteuropa, eine Übereinstimmungserklärung⁵ über den baptistischen Glauben herauszugeben, mit der Absicht, unseren Glauben sowohl anderen Kirchentraditionen als auch Regierungen zu erklären, wenn die Frage der offiziellen Anerkennung aufkam.

Der erste Abschnitt dieser Erklärung macht deutlich, dass Baptisten sich selbst als „Teil der ganzen, weltweiten christlichen Kirche“ betrachten, und fährt fort, eine gemeinsame Herkunft mit anderen reformatorischen Kirchen zu bestätigen.

Abschnitt 6 zur Taufe:

Wir praktizieren die Taufe, nur für Gläubige, in den Leib Christi hinein.

3 In Vorbereitung befindet das Dictionary of European Baptist Life and Thought, zusammengestellt durch ein internationales Gelehrtenteam.

4 S. bes. The Study and Research Division of the Baptist World Alliance: We Baptists, Franklin, Tenn., 1999.

5 What are Baptists? A Statement of Identity by Baptist Christians in Europe, Hamburg 1992. Wie der Titel verrät, handelt es sich nicht um eine vollständige Lehrklärung, sondern um eine kurze Identitätserklärung.

Baptisten sind der Meinung, dass die Taufe im Neuen Testament und der frühesten Kirche normalerweise das Eintauchen in Wasser war, im Namen des dreieinigen Gottes, von denjenigen, die ihre persönliche Verbundenheit zu Jesus Christus als Herrn bezeugten. Eine Person muss daher vor der Taufe den Glauben haben; in der Taufe findet eine Begegnung dieses menschlichen Glaubens mit der Gnade Gottes statt, indem der Gläubige den Tod und die Wiederauferstehung Christi teilt, und damit die Rettung bestätigt. All dieses macht die Taufe für Kinder ungeeignet.

Die Taufe ist untrennbar vom Eintritt in die Mitgliedschaft der Kirche als Leib Christi, obwohl sich die Baptisten untereinander Gewissensfreiheit über den Weg der Verwirklichung dessen zugestehen.⁶

Dieser Abschnitt betont zunächst einmal, dass für Baptisten die Frage der Taufe auf der Autorität der Schrift ruht, oder etwas genauer auf der in der Schrift offenbarten Autorität Christi. Entstanden in der Reformationszeit mit dem Wahlspruch „sola scriptura“, aber ebenso beeinflusst durch das Denken der Renaissance mit der Methodik „zurück zu den Quellen“, haben Baptisten es beibehalten, in der Schrift das ihre Vision der Kirche Authentifizierende zu sehen. Historisch galt ihr Interesse nicht so sehr der Kontinuität der Tradition, sondern der Überzeugung, dass die Kirche in jeder Generation immer die Kirche des Neuen Testaments ist – ein Prinzip, das der baptistische Theologe James McClendon als „dies ist das“ beschrieben hat.⁷ Hiermit soll nicht versucht werden, ein Phänomen des ersten Jahrhunderts herauszureißen und in ein Gewand des 21. Jahrhunderts zu kleiden, es soll aber dargestellt werden, dass das Wort Gottes, wie es in der neutestamentlichen Erzählung seinen Ausdruck findet, auf eine mystischere Art und Weise erlösende Macht im Macht im Hier und Jetzt hat.

Dies verleitete die meisten der ersten Baptisten dazu, die Taufe eher als „Verordnung“ als ein „Sakrament“ zu beschreiben, als Reaktion auf jedweden Vorschlag einer Interpretation des Sakraments im Sinne eines „ex opere operatum“. Mit der Verordnung meinten sie einen Ritus, dem in Gehorsam gegenüber Christus Folge geleistet wird, wie es zum Beispiel mit der Er-

6 Ebd., S. ???.

7 James W McClendon Jr., *Systematic theology: Ethics*, Nashville 1986, S. 34-37. McClendon erklärt das „ist“ in „dies ist das“ als „neither developmental nor successionist, but mystical and immediate“.

wählung der Taufe im Missionsbefehl von Matthäus 28, einem Schlüsseltext für das baptistische Verständnis der kirchlichen Mission, bezeugt wird. Seitdem muss zugegeben werden, dass Baptisten die Begriffe „Verordnung“ und „Sakrament“ als austauschbar verwendeten, aber normalerweise „Verordnung“ meinten.

Wenn wir einem der Vorschläge der vergangenen Konsultation folgten, auf die zu Beginn der Überlegungen Bezug genommen wurde, und gemeinsam zum Zweck einer Übereinkunft auf das Neue Testament schauen, könnten wir herausfinden, dass wir in vielen der dort zu findenden Aspekten der *Bedeutung* von Taufe übereinstimmen. Und vielleicht könnten wir auch darin übereinstimmen, wie es auch viele Baptisten und paedobaptistische Gelehrte tun, dass die Kindertaufe in Neuen Testament zwar nicht ausgeschlossen werden kann, die Gläubigentaufe aber einen überwältigenden Beleg findet. Die Hauptargumente für die Kindertaufe kommen eher aus dem Bereich der theologischen *Reflexion* des biblischen Zeugnisses und aus der *Tradition* der Kirche. Hier muss das Beharren der Baptisten darauf, dass die heutige Kirche auf den Prinzipien des Neuen Testaments gegründet ist, mit denen im Dialog stehen, die mehr Gewicht auf die Wichtigkeit von Tradition und Entwicklung legen.⁸

Ein zweites eng verwandtes Fundament für das baptistische Verständnis der Taufe ist ihre Ekklesiologie. Wieder haben die Baptisten unter Verwendung des „dies ist das“ – Verständnisweges des Neuen Testaments die Kirche auf dem nach ihrem Verständnis neutestamentlichen Weg als Kirche der bewussten Gläubigen „neu zu erfinden“ versucht. Die Tradition der „versammelten Kirche“ hat ihre Wurzeln im täuferischen Flügel der Reformation, mit ihrem Beharren darauf, dass Glaube freier Glaube sein muss und die Kirche als vom Staat getrennt zu existieren hat. Die Verbindungen zwischen den Täufern und den heutigen Baptisten sind Gegenstand der Gelehrtendebatte.

8 Diese beiden Annäherungen können in zwei Papieren der ÖRK-Konsultation zur Glaubenstaufe, Louisville, USA, 1979, nachvollzogen werden: S. Joseph F. Eagan SJ, *The Authority and Justification for Infant Baptism*, und George Beasley-Murray, *The Authority and Justification for Believers' Baptism*, in: *Review and Expositor* 77, 1980, S. 47-70.

Aber diejenigen, die sich von der Englischen Kirche im späten 16. Jahrhundert abspalteten und von deren einige zu den ersten Baptisten wurden, hatten das gleiche Anliegen, dass nämlich die Kirche aus denen bestand, die eine bewusste Verpflichtung eingegangen waren, um dem christlichen Glauben anzugehören. Die einzige Art der Taufe für so eine Kirche ist die Taufe der Gläubigen. Deshalb kann für Baptisten die Frage „Welche Art von Taufe?“ nicht von der Frage „Welche Art von Kirche?“ getrennt werden.

Der oben zitierte Abschnitt der EBF-Erklärung bezieht sich auch auf die zwischen Baptisten geführte Debatte (die auch von ökumenischer Bedeutung ist), was genau in der Taufe passiert. Es wird die *Begegnung des menschlichen Glaubens mit der Gnade Gottes* erwähnt. Baptisten werden häufig beschuldigt, die Taufe auf eine Glaubensdemonstration des Einzelnen herabzustufen, ein ‚öffentliches Zeugnis einer inneren spirituellen Wandlung‘.⁹ Paedobaptistische Traditionen sehen die Taufe unterschiedlich, aber die meisten betonen die Taufe prinzipiell als etwas, das Gott aus Gnade tut.

Es ist wahrscheinlich wahr, dass einige der Baptisten, die wir in der EBF repräsentieren, die Taufe in der eben beschriebenen Weise sehen, nämlich prinzipiell als einen symbolischen Ausdruck für etwas, das Gott schon im Leben des Gläubigen getan hat. Andere jedoch wären darum bemüht, den Implikationen der EBF-Erklärung vollständig nachzugehen, dass „*in der Taufe eine Begegnung dieses menschlichen Glaubens mit der Gnade Gottes stattfindet*“.

Eine andere aktuelle Erklärung einer internationalen Gruppe baptistischer Gelehrter besagt:

Die Taufe ist sowohl ein menschlicher Akt (als Bekenntnis und Hingabe) als auch ein Moment göttlicher Aktivität (indem Gott uns frei neu mit seinem gütigen Segen begegnet). Beide Dimensionen sind involviert, auch wenn Baptisten in der Gewichtung der einzelnen Aspekte differieren. Auf jeden Fall jedoch sollte niemand ohne vorherige Aktivität Gottes getauft werden. Der Taufkandidat ist nur dadurch da,

⁹ Für eine baptistische Diskussion zur Bedeutung der Taufe siehe: Stanley Grenz, *Theology for the Community of God*, Grand Rapids 1994 (Revised Edition 2000), S. 524-527.

dass Gott vorher zu ihm oder ihr gesprochen und Glauben im Herzen erweckt hat.

Taufe muss als ein Teil der gesamten Erfahrung von Bekehrung/Taufe/Kirchenmitgliedschaft angesehen werden. Die Stufen dieser Erfahrung können durch eine kurze oder lange Zeit voneinander getrennt sein. Für die gesamte Erfahrung sind jedoch drei Aspekte essentiell: die gnädige Tätigkeit Gottes, die Antwort des Glaubens und dann das Bekenntnis dieses Glaubens.¹⁰

In dieser Erklärung wird die Tätigkeit Gottes als „Segen“ gesehen. In einem früheren Paragraphen machen die Autoren deutlich, dass dies noch immer eher eine „ausdrückende“ als eine „instrumentelle“ Sicht der Taufe ist,¹¹ eine Tat, in der Gott wirklich etwas tut. Trotzdem gibt es einige Baptisten, die weiter gehen und eine mehr „sakramentale“ Sicht der Taufe vertreten.¹²

Dies wurde jüngst im Kontext einer wachsenden Übereinstimmung zwischen Christen verschiedener Traditionen getan. Hier wird die Rettung/Bekehrung eher als Prozess anstatt eines Ereignisses gesehen, öfter als „Emmaus“-Straße anstatt einer „Damaskus“-Straße. Die Bedeutung für ein „sakramentaleres“ Verständnis der Taufe ist, dass es auf dieser Straße Momente gibt (z.B. den Moment des Brotbrechens in der Emmaus-Geschichte), die als Brennpunkte für Gottes Gnade beschrieben werden können, dieselbe Gnade, die auch durch den Gesamtprozess hindurch anwesend ist. Gnade wird hier „nicht als eine supranaturale Substanz“ verstanden, „aber das gnädige Kommen als höchst personal in die Beziehung mit seinem Geschöpf hinein, nicht nur vorauslaufend, sondern verändernd“. Die Taufe kann solch ein „sakramentaler“ Moment sein:

Wenn ein Mensch im Glauben zum Taufbecken kommt, begegnet der dreieinige Gott ihm oder ihr mit einer gnädigen Präsenz, die sein oder ihr Leben verändert. Natürlich hat eine Beziehung zwischen dem Gläubigen und Gott schon vor dem Moment der Taufe begonnen, nun aber wird dies in einem besonderen Moment der Begegnung vertieft.

10 We Baptists (s. Anm. 4), S. 27.

11 Ebd.

12 S. Christopher Ellis, Baptism and the Sacramental Freedom of God, in: Paul S. Fiddes (Hg.), Reflections on the Water (Regent's Study Guides, 4), Oxford 1996, und im selben Band Paul Fiddes, Baptism and Creation. - S. auch Anthony R. Cross, Baptism and the Baptists, Carlisle 2000, S. 341-348.

Wann auch immer Gott uns mit seiner Gnade begegnet, werden Persönlichkeiten transformiert und Beziehungen erhalten eine neue Tiefe. An diesem speziellen durch Christus eingesetzten Treffpunkt ist ein solch reicher lebensspendender Fokus, dass wir an ihm mit den Autoren des Neuen Testaments solche Bilder wie das der Neugeburt, der Sündenvergebung und der Sündenreinigung, der Taufe im Geist, der Befreiung von bösen Mächten, der Einheit mit Christus, der Annahme als Kind Gottes und der Gliedschaft am Leib Christi anwenden können. Die Taufe erfolgt deshalb im Namen des dreieinigen Gottes, der uns das ewige Leben eröffnet, geteilt unter Vater, Sohn und Heiligem Geist.¹³

Diese Bestätigung der Taufe als zentraler Punkt unserer Eingliederung in das Leben der Dreieinigkeit ist ein Weg, auf dem einige Baptisten versucht haben, über die Bedeutung der Taufe als bloßes Zeugnis für den bereits existierenden Glauben des Gläubigen hinaus zu gehen. Dieses tiefere Verständnis lässt sich außerdem in den Schriften einiger der wesentlich früheren englischen Baptisten finden.¹⁴

Solche Entwicklungen des baptistischen Denkens haben einen ökumenischen Dialog möglich gemacht, der über die Sackgasse hinausgeht, die einfach zwei Formen von Taufe vergleicht und die theologische Überlegenheit der einen Form über die andere zu sichern versucht. Hierauf kommen wir später zurück.

Im nächsten Abschnitt möchte ich zwei ökumenische Annäherungen an die Tauffrage beschreiben, von denen die eine von den Baptisten als nicht hilfreich bewertet wurde, während die andere von zumindest einem Teil von uns als fruchtbarer bewertet wird. Beide Annäherungen wurzeln jüngst in dem Prozess, der durch das Lima-Dokument des ÖRK *Taufe, Eucharistie und Amt* (BEM) initiiert wurde.¹⁵

Um mit dem nicht so hilfreichen Ansatz zu beginnen: Es ist derjenige, der durch die Formulierung „unsere gemeinsame

13 Baptistische Union von Großbritannien: *Believing and being Baptised*, Didcot 1996, S. 9f.

14 S. Anthony R. Cross, *Dispelling the Myth of English Baptist Sacramentalism*, in: *The Baptist Quarterly* 38, 2000, S. 367-391.

15 *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a.M./ Paderborn 1982.

Taufe“ beschrieben wird. BEM betont die erste Bedeutung der Taufe für koinonia und Einheit wie folgt:

„Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt. Unsere gemeinsame Taufe, die uns mit Christus im Glauben vereint, ist so ein grundlegendes Band der Einheit.“¹⁶

Und der Bericht fährt fort:

„Gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als ein bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ausdrücklich erklären.“¹⁷

Diese Sprache von einer gemeinsamen Taufe als gegebener Basis für die Einheit wird fortlaufend in den ökumenischen Konsultationen bis hin zur Faverges-Konsultation des ÖRK von 1997 genutzt, dessen Bericht untertitelt ist mit „Die ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe“. Die Einleitung enthält eine starke und bewegende Erklärung verbunden mit einem Plädoyer:

Durch unsere gemeinsame Taufe wurden wir alle mit Christus verbunden, und dieses bildet die Grundlage unseres ökumenischen Engagements miteinander: weil Christus uns gerufen hat, haben wir kein Recht, einander abzuweisen ... Weil wir alle als Christen alle in den gekreuzigten und erhöhten Christus inkorporiert sind, kann uns nichts – nicht mal die Kirchen mit ihren Jahrhunderten der Trennung - von einander trennen.¹⁸

Die meisten Baptisten würden ihre freudige Zustimmung zum zweiten Teil dieses Zitats geben. Und wir verstehen einige der Argumente für den Gebrauch der Formel „unsere gemeinsame Taufe“ im Sinne einer klaren Verbindung im Neuen Testament zwischen christlicher Bekehrung und Taufe und ebenso der Rede von der „einen Taufe“ in Paulus' Begründung für die Einheit in Eph 4,5. Dennoch haben Antworten der Baptisten darauf einige der Schwierigkeiten angezeigt, die die Rede von der gemeinsamen Taufe als Basis für die Einheit für uns und,

16 Ebd., Sektion zur Taufe Par. 6.

17 Ebd., Sektion zur Taufe Par. 15.

18 Thomas S. Best und Dagmar Heller (Hgg.), *Becoming a Christian*, Geneva 1999, S. 3. Der Bericht selbst ist auf Deutsch veröffentlicht in: *Una Sancta* 53, 1998, S. 73-96.

wie wir glauben, für andere schafft. Hier sind lediglich drei von ihnen zu nennen:

1. Sachlich betrachtet ist es klar, dass wir um unser differierendes Verständnis der Taufe herum nicht vereint sind. Die meisten Baptisten wären nach wie vor nicht in der Lage, die Kindertaufe überhaupt als Taufe zu betrachten. Eine Minderheit von Baptisten wäre möglicherweise in der Lage, sie als eine andere Weise der Taufe zu betrachten. Verständlicherweise reagieren diejenigen, die Kindertaufe praktizieren, mit Entsetzen auf alles, was Baptisten tun, das „Wieder-Taufe“ suggeriert. Wie ein Autor zu diesem Thema es ausdrückt: „Um es plump zu sagen, weil die Taufe ein Ausdruck von Uneinigkeit ist, kann sie nicht als Basis von Einheit benutzt werden“.¹⁹

2. Ein Blick auf die gemeinsame Taufe als eine Basis für Einheit schließt Quäker ebenso aus wie Mitglieder der Heilsarmee (die keine Form der Taufe praktizieren), und ebenso jene, die sich zwar zum christlichen Glauben bekannt haben, aber noch nicht getauft wurden.

3. Wir beobachten, dass sogar unter Kirchen, die eine „gemeinsame Taufe“ anerkannt haben, dieses noch nicht zu einer ausreichenden Basis für eine Einheit geführt hat, um andere Fragen der sichtbaren Einheit zu lösen wie die zwei anderen Anliegen von BEM, Abendmahl und Amt.²⁰

Worin also können Baptisten übereinstimmen mit ihren Brüdern und Schwestern anderer Traditionen in Bezug auf die Taufe? Und was kann die Basis unserer Einheit sein, wenn nicht „unsere gemeinsame Taufe“?

Um die letzte Frage zuerst anzugehen: ein Bericht geschrieben für die Baptistische Union von Großbritannien folgert, dass Baptisten Anteil haben können in gegenseitiger Anerkennung von anderen als Glieder des Leibes Christi, unbeachtet ihrer Weise der Aufnahme in ihre kirchliche Tradition. Das Sein im Leibe Christi und nicht die Taufe selbst ist Basis für die Einheit. Das Werk des Heiligen

19 Christopher Ellis, A View from the Pool: Baptists, Sacraments and the Basis of Unity, in: Baptist Quarterly 39, 2001, S. 107-120.

20 S. Paul S. Fiddes, Baptism and the Process of Christian Initiation, in: The Ecumenical Review 54, 2002, S. 48-65. Professor Fiddes verweist außerdem auf die Schwierigkeiten, die der orthodoxen Kirche der Ausdruck „unsere gemeinsame Taufe“ bereitet.

Geistes, das alle im Leib Christi einwohnen lässt, ist aus Erfahrung anerkannt bei anderen aufgrund ihrer Ausübung des Glaubens und anderer geistlicher Gaben und wegen der Hervorbringung von Christus-gemäßen Früchten des Lebens, nicht durch den Beweis einer Teilnahme an einem bestimmten rituellen Akt.²¹

Dieses scheint sehr stark übereinzustimmen mit dem Konsultations-Dokument von EBF und LKG, das als Aspekt der Übereinstimmung die Stellungnahme des Dialoges zwischen Baptisten und Reformierten sowie zwischen Baptisten und Lutheranern zitiert, dass nämlich der „durch das Evangelium von Jesus Christus wirkende Heilige Geist die Gemeinschaft des Glaubens, die Kirche schafft“.²² Es ist eine Erinnerung, dass, wie wir gesehen haben, die historische und theologische Bewegung sich für die Baptisten vollzieht *von* der Natur der Kirche (dessen Kern die Gemeinschaft hingebungsvoller Jünger Jesu Christi ist) *zur* Bedeutung der Taufe, eher als der umgekehrte Weg, *vom* Akt der Taufe *zur* Natur der Kirche.

Dies führt uns damit dazu, in diesem abschließenden Teil des Referats den Versuch einer Antwort auf die Frage zu wagen, was möglich sein könnte in Richtung einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe. In ökumenischen Gesprächen gab es bisher drei Wege, auf denen Baptisten gefragt wurden, die Gültigkeit der Kindertaufe anzuerkennen.

1. Die so genannte „Lima-Lösung“, ausgedrückt in BEM, schlägt vor, dass die Kinder- und die Gläubigentaufe zwei einander gleichwertige Wege sind, um auszudrücken, dass der menschliche Glaube und die göttliche Gnade zusammentreffen, und dass beide Taufen gleich wirksam sind, um den Glaubenden in den Leib Christi aufzunehmen.

2. Es wurde vorgeschlagen, dass die Gläubigentaufe einen „normativen Status“ hat als vollkommener Ausdruck der Bedeutung der Taufe, dass aber die Kindertaufe eine Art abgeleitete Gültigkeit hat, basierend auf einem Verständnis von Erlösung als einer Reise in Phasen, und mit Berücksichtigung der Entwicklung der Lehre über die Jahrhunderte.

21 Baptistische Union von Großbritannien, *Believing and Being Baptised*, Didcot 1996, S. 21.

22 Hüffmeier/ Müller (s. Anm. 1), S. 284.

3. Als eine Variante von 2., dass die Kindertaufe nur „Taufe“ genannt werden kann, wenn sie durch einen persönlichen Glauben vervollständigt wird, Gnade und Glaube deshalb durch eine Anzahl von Jahren getrennt werden.

An dieser Stelle müssen wir ehrlich sein und sagen, dass für die Mehrheit der europäischen Baptisten keine der oben genannten Lösungen aus verschiedenen, in diesem Referat bereits erläuterten Gründen auch nur annähernd akzeptabel ist. Die Lima-Lösung wird sich wahrscheinlich nicht überhaupt irgendeinem Baptisten empfehlen, und die anderen Betrachtungsweisen sind schwierig, gerade weil nicht nur die Bedeutung der Taufe, sondern das Wesen der Kirche auf dem Spiel steht.

Zwei andere Punkte müssen aber an dieser Stelle betont werden. Zuerst einmal, dass baptistische Verstehensweisen der Taufe immer schon sensibel waren für die Frage nach dem Status von Kindern und ihrem Platz in der Kirche, bevor sie einen Punkt einer bewussten christlichen Verpflichtung erreichen. Viele europäische baptistische Kirchen haben Gottesdienste mit Kindersegnungen und -weihe entwickelt, deren Liturgie anerkennt, dass diese Kinder irgendwie Teil der Kirche sind. Die Tatsache, dass sie noch nicht volle Glieder sind, bedeutet nicht, dass sie ausgeschlossen werden, und dass es auf jeden Fall verschiedene Wege gibt, zur Kirche zu gehören. Dies ist ein Feld, das mehr Arbeit von den Baptisten verlangt und wo sie von den ökumenischen Gesprächen lernen können.²³

An dieser Stelle müssen wir auch anerkennen, dass es bezüglich der Mitgliedschaft zwischen den europäischen Baptisten einen Unterschied gibt. Die Mehrheit der europäischen Baptisten praktiziert eine „geschlossene Mitgliedschaft“, d.h. sie akzeptieren allein solche als Mitglieder, die als Glaubende getauft wurden, wie auch immer ihre Glaubensreise bis zu dem Punkt aussah. Eine signifikante Minderheit, welche z.B. die meisten baptistischen Kirchen der Baptistischen Vereinigung von Großbritannien einschließt, praktiziert eine „offene Mitgliedschaft“, nach der diese Kirchen jene willkommen heißen,

²³ Siehe für eine Zusammenfassung der Debatte bis zum aktuellen Standpunkt: Baptistische Union von Großbritannien (s. Anm. 21), S. 39-47.

die als Kind in anderen Kirchen getauft und konfirmiert wurden und nun den Wunsch äußern, der baptistischen Kirche beizutreten.

Diese zwei Faktoren, die Kinder und die offenen Mitgliedschaft in baptistischen Kirchen, verweisen auf den Weg, auf dem Baptisten in ihrer Praxis dem „Prozess der christlichen Initiation“ bezüglich der verschiedenen Wege, durch die Individuen zum christlichen Bekenntnis gelangen, eine begrenzte Anerkennung gegeben haben.

Dieses ist ein fruchtbarer Rahmen für einen Dialog über die Taufe, insofern Baptisten beteiligt sind, das Hinarbeiten auf eine Anerkennung eines „Prozess der christlichen Initiation“, eher als eine gegenseitige Anerkennung der Taufe, wie es im Konsultations-Dokument von EBF und LKG beschrieben wird.

Dies wurde schon in den 1970ern im Bericht über die Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Baptistischen Weltbund vorgeschlagen:

Um die Sackgasse zu überwinden, die durch ein exklusives Insistieren auf die Kindertaufe oder auf die Glaubentaufe geschaffen wurde, haben wir versucht, uns dem Problem im Lichte eines umfangreichen Verständnisses von christlicher Initiation zu nähern. Letzteres beinhaltet, dass die, welche den Initiations-Prozess als zusammengehörenden Ritus als Bekennen, Taufe mit Wasser und Erlaubnis zum Tisch des Herrn an einem bestimmten Punkt betrachten, und jene, welche die wesentlichen Elemente dieses Prozesses auf den Weg einer zeitlichen Unterscheidung zwischen ihren aufeinander folgenden Akten und Phasen beziehen, gemeinsam anerkennen und zustimmen mögen, dass in beiden Fällen durch die Gnade Gottes und das Werk des Geistes das Ergebnis wirkliche Mitgliedschaft in der Kirche Christi ist.²⁴

Der Bericht fährt fort, indem er seine Überzeugung erklärt, dass dieser Ansatz beiden Gerechtigkeit zollt, sowohl dem baptistischen wie dem reformierten Verständnis von Taufe, aber außerdem zugesteht, dass er eine Liste von unbeantworteten Fragen hinterlässt, unter denen sich das heikle Problem der so genannten „Wiedertaufe“ befindet.

²⁴ Report of the Evaluation Group, in: World Alliance of Reformed Churches, Baptists and Reformed in Dialogue, Geneva 1982, S. 38.

Wie auch immer, dieser Ansatz wurde in jüngster Zeit in ökumenischen Dialogen der Baptisten erneuert, so z.B. in Gesprächen mit der Anglikanischen Kirche. Und an dieser Stelle möchte ich meine tiefe Dankbarkeit an meinen Freund und Lehrer Professor Paul Fiddes von der Universität Oxford zum Ausdruck bringen, und ich richte unsere Aufmerksamkeit auf seinen wichtigen Aufsatz „Baptism and the Process of Christian Initiation“, der kürzlich in der *Ecumenical Review* veröffentlicht wurde.²⁵

Professor Fiddes weist darauf hin, dass es sogar im BEM das Einvernehmen gab, dass gegenseitige Anerkennung nur möglich ist, wenn die Taufe als ein Teil der Reise zum Glauben verstanden wird.²⁶ Die Taufe ist deshalb ein Ereignis innerhalb des gesamten Prozesses der Initiation. Er diskutiert aktuelle Versuche, die traditionelle Idee einer *ordo* oder eines Musters der Taufe wieder aufleben zu lassen, nach welchem der Prozess der Taufe aus einer Einführung in den Glauben besteht, dem Waschen mit Wasser und der Teilhabe an der Gemeinschaft.²⁷ Dazu möchten die Baptisten einen expliziten Bezug auf den persönlich erworbenen Glauben hinzufügen. Aber wiederum bevorzugt es Fiddes, von einem Prozess der Initiation anstatt von einem Prozess der Taufe zu sprechen:

„Was hier verloren geht, ist ein Prozess der Initiation, welcher an einem gewissen Punkt die Antwort des Getauften mit seinem oder ihrem eigenen Glauben auf die zuvorkommende Liebe Gottes beinhaltet. Wenn die getaufte Person ein Kind ist, dann ist dieser Prozess so weit auszuweiten, bis das passiert. Solange das nicht der Fall ist, haben wir den Anfang noch nicht abgeschlossen. Dieser Prozess, zeitgleich mit grundlegender christlicher Erziehung, mag im Falle einer Bekehrung eines Erwachsenen eine Periode von Monaten umfassen, er mag aber auch von der Kindheit bis zu einem verantwortlichen erwachsenen Leben dauern, wenn die Kindertaufe praktiziert wird. Dieses, so mein Vorschlag, ist die Reise der sakramentalen Initiation.“²⁸

25 Fiddes (s. Anm. 20).

26 Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 15), Abschnitt zur Taufe Par. 15, sowie Fiddes (s. Anm. 20), S. 50-52.

27 Vgl. Best u. Heller (s. Anm. 18), S. 78-81.

28 Fiddes (s. Anm. 20), S. 57.

Fiddes fährt fort und markiert das Ende der Reise mit dem Erweis des Werkes des Heiligen Geistes im Leben des christlichen Jüngers.

Solch einen Prozess zu gebrauchen erkennt an, dass das Wesen von Gnade und Glaube und die Interaktion zwischen ihnen an verschiedenen Punkten des Weges verschieden ist und dass sie in den Riten der Kinder- oder der Gläubigentaufe differieren. Während Baptisten diesen Rahmen eines Initiationsprozesses nutzen können, um vieles von dem anzuerkennen, was sie über die christlichen Anfänge bekräftigen möchten, werden sie dennoch weiterhin damit ihre Schwierigkeiten haben, die beiden Riten der Taufe als von gleicher Gültigkeit zu betrachten. Für Baptisten wird im Glauben eines getauften Kindes einiges fehlen, für das der Glaube der taufenden Gemeinschaft nicht vollständig Verantwortung tragen kann, und der Raum der Gnade in der Kinder-Taufe scheint für Baptisten schmaler zu sein als in der Gläubigentaufe.

Aber abgesehen davon, glaube ich, können Baptisten den weiteren Rahmen eines „Prozess der Initiation“, wie ihn Fiddes beschreibt, nutzen, um anerkennen zu können, was wesentlich die gleiche Reise des Glaubens in anderen christlichen Traditionen ist. Es mag Baptisten dazu herausfordern, genau zu überlegen, bevor sie diejenigen, die sich dieser Reise in einer paedobaptistischen Tradition unterzogen haben, dazu auffordern sich als Glaubende „wiedertaufen“ zu lassen. Und zur gleichen Zeit fordert es die Praxis dessen heraus, was für Baptisten eine „unterschiedslose“ Taufe von Kindern zu sein scheint, in der keine wahre Intention oder Möglichkeit besteht, den Prozess der Initiation weiterzuführen und zu vollenden. Und darum

„ist Taufe im dreieinigen Namen eine Art ‚Schnappschuss‘ einer fließenden Bewegung, ein Moment, der das Ganze symbolisiert, aber das Ganze nicht beinhaltet. Fürsprecher der Gläubigentaufe mögen bedauern, dass dieses Bild mit der Kindertaufe so früh gemacht wird; sie werden es vorziehen, dass das besondere Zusammenspiel von Gnade und Glaube im Leben eines jungen Kindes im Ritus der Kindersegnung ausgedrückt würde. Es gibt jedoch guten Grund zu sagen, dass das Symbol unterminiert wird, wenn das Bild mehr als einmal gemacht wird.“²⁹

29 Fiddes (s. Anm. 20), S. 60.

Nicht alle Baptisten wären mit einer solchen Lösung glücklich, aber dieser dynamischere Blick auf die christlichen Anfänge oder die Initiation, mit der Taufe als einem Teil, aber nicht dem Ganzen, bietet mit Sicherheit den fruchtbarsten Boden für ein Gespräch, das dazu befähigen kann, eine Art gegenseitiger Anerkennung zu erreichen. Trotz unserer anhaltenden Differenzen können wir die christliche Initiation als einen Weg betrachten, der

„in der verborgenen Tiefe zuvorkommender Gnade beginnt, am Werk unter der Oberfläche des menschlichen Lebens und Bewusstseins, die aus dem ewigen Verlangen Gottes nach Gemeinschaft mit den Menschen stammt. Wir sind gerufen, auf Gottes Vorhaben in der Schöpfung mit Vertrauen und Gehorsam zu antworten. Initiation in diese Partnerschaft endet für jeden Menschen mit seiner oder ihrer bewussten und verantwortungsvollen Antwort. Zu jedem Punkt im Prozess des Gründens einer Partnerschaft (oder eines Bundes) kann die Taufe ein Treffpunkt zwischen Gnade und Glauben und so auf beide Realitäten fokussiert sein.“³⁰

Auf einer Reise wie dieser erkennen wir unsere Mitwandernden mehr und mehr an. Wie Paul Fiddes seinen Aufsatz beendet, mag unsere gegenseitige Anerkennung von „äquivalenten Prozessen“ möglicherweise nicht von der begrifflichen Theologie her kommen, aber über den Weg einer Geschichte. In diesem Dialog zwischen EBF und LKG ist es gut möglich, dass das Teilen unserer „Reiseerzählungen“ von den christlichen Anfängen zu unserer Anerkennung dessen führen wird, dass wir in der Tat auf der gleichen Reise hin zu christlicher Nachfolge gewesen sind.

Übersetzt von Thomas Flügge

30 Fiddes (s. Anm. 20), S. 58.

Faith and Baptism in the New Testament and Christian Doctrine

Paul S. Fiddes, EBF

The term *believers'-baptism* draws attention to the exercise of faith in relation to the rite of baptism. It is those who have faith who are baptized. *Only* those who have faith are to be baptized. Immediately, however, we can be plunged into misunderstandings among ourselves. Baptists who are fond of using the term may be met with the criticism that all they are concerned about is human faith, and that by stressing it in this way they evacuate baptism of the grace of God. They will usually protest that they do not mean this at all. On the other hand Baptists may not notice that paedo-baptist churches affirm that they too practise believers' baptism. In the first place, of course, they baptize those in adult life who have recently come to faith, and who have not been baptized as infants. Beyond this, however, many who baptize young infants may regard this as the baptism of believers, taking the view that even the youngest infants are in a sense believers, since they can be reckoned as part of the community of faith. They may well find it offensive to be told that their baptism is not a believers' baptism.

We shall only be able to clear up these misunderstandings and confusions by considering more carefully what we mean by 'faith', and this cannot be achieved without thinking of the relation of faith to grace. Nowhere is it clearer that faith and grace belong together than in the act of baptism, as the baptismal pool may be pictured as a meeting-place between the believer and the triune God. Emil Brunner envisaged baptism as a place of divine-human encounter, a 'two-sided happening' involving 'personal correspondence'.¹ It is a rendez-vous between a gracious creator and a believing creation, an intersection between grace and faith. In this short paper I intend to explore the relationship from the perspective of faith, understood

¹ Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trans. A. Loos (London: SCM Press, 1944), pp. 128-35.

as the proper attitude of human beings to God, and involving *openness and trust* in face of God's acts of creation and redemption. First I will investigate some polar characteristics of faith, and then considering their place in baptism.

1. Polarities of faith in the face of grace

(a) Faith as passivity and as activity

On one hand there is a passive aspect about faith. It is not a work, and does nothing to justify itself before the event of God's salvation. Faith is the correlate to divine love; as Eberhard Jüngel puts it, 'One can only submit to the experience of being loved and thus to the love of God ... one can do nothing at all *for* love'. Faith is trust that God *is* love.² This view of faith takes seriously the Pauline contrast between faith and works, and understands faith as essentially a way of being, a simple abiding or resting in Christ,³ a quiet attentiveness to what we are being offered by Christ through the sacraments, the church and the network of signs in the world. It is, in the words of Simone Weil, a 'waiting on God'.

On the other hand, while one do nothing *for* love, 'one can do everything *out of* love' (Jüngel again). This, I suggest, is *also* an aspect of faith,⁴ of 'faith working through love' (Gal. 5:6). Faith as active response to the loving works of God involves repentance, confession of faith and obedience. It certainly involves activity on behalf of others in the world, but activity towards God must also be included within the compass of faith. In a moment I want to highlight the aspect of obedience to God, but here we might recall the baptismal confession, 'Jesus is Lord' (1 Cor. 12:3; Rom.10:9-10). This is both relational and cognitive, trust-*in* Jesus as Lord, and belief-*that* this crucified man has been raised to be Lord of the cosmos. This is an *act* of faith, so active that it makes a prophetic protest against the powers and authorities who arrogate authority to themselves; it

2 Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, trans. D.L. Guder (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983), pp. 340, 342.

3 Rom. 3:25, 27-8 ; John 15:4-5.

4 Here I take the argument in a slightly different direction from Jüngel.

is not only a religious but a political act. The two sides of this polarity of faith, passivity and activity, are caught in the answer of the Johannine Christ to the crowds that ‘this is the work of God, that you believe in him whom he has sent’. This is his answer to their question, ‘What must we do to perform the works of God?’ (John 6:28-29), and it deconstructs their expectations. The basic ‘work’ required is not-a-work, in the worldly sense of achievement through effort (‘Do not work for the food that perishes’, v.27), but it remains an energetic response.

(b) Faith as dependency and as responsibility.

In one sense this is another way of putting the previous polarity, but it concentrates on response to the initiative already taken by divine grace. On the one hand, faith is utterly dependent on the prior actions of a gracious God. The grace of God is prevenient, weaving through the fabric of the created world, evident in the life, death and resurrection of Christ, and hidden in the secret work of the Spirit deep below the surface of human life. This grace enables human faith, making its response possible. While it is difficult to find an explicit New Testament statement of this theme,⁵ Paul’s emphasis on the electing grace of God implies it, as in Rom. 8:29: ‘those whom he called he justified’ should be read here in the context of Paul’s earlier statement about justification by grace through faith. Augustine naturally makes a straightforward affirmation that grace creates faith.⁶

On the other hand, faith is portrayed as a responsible human action involving the will. Paul often seems to replace faith with obedience, and refers to ‘the obedience of faith’ (Rom 1:5), which Bultmann translates ‘the obedience which is faith’;⁷ in Rom. 10:16 ‘*obeying* the good news’ is placed in apposition to believing in the gospel (cf. also 2 Thess 1:8). As Bultmann

5 Eph. 2:8 probably refers to salvation as the gift of God, rather than the faith through which the gift is given. Phil. 1:29 may imply that Paul regards faith as a gift from Christ.

6 For example, Augustine *De Gratia et Libero Arbitrio*, 28-29.

7 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. K. Grobel, I (London: SCM Press, 1952), p. 314.

suggests, 'for Paul the acceptance of the message in faith takes the form of an act of obedience, because the message ... demands of man the surrender of his previous understanding of himself.'⁸ Abraham is cited by the author of Hebrews as one whose faith showed itself in an act of obedience (11:8). Thus far Karl Barth is surely right when he insists that the beginning of Christian life involves 'the grateful Yes of man to God's grace... [which] must become at once the Yes of a grateful work... to the foundation of the Christian life belongs the ready doing of this work.'⁹ The believer 'does this in obedience, as the first exemplary work of faith, of faithfulness to God, for which he is freed and awakened.'¹⁰ While faith gives rise to works, rather than *being* a work (see above), it is clear that the element of ethical obedience cannot be separated out from faith. We should add, however, that Barth unfortunately divides the human 'Yes' from the divine 'Yes', separating baptism in water from baptism in spirit, as two different moments. This is despite his insistence that this first step of obedience is 'commanded' and 'empowered' by grace.

(c) Faith as corporate and as individual.

The third polarity takes us into a somewhat different, but related, area. On the one hand, faith is corporate, exercised within the believing community in which the grace of God is already at work before any individual receives it. The community is shaped by the tradition of faith which is passed down, and bears witness to it in its social life. According to Paul, faith is the sign and boundary-marker of the covenant community (Rom. 4).¹¹ In a network of relations, we can help to strengthen each other's faith, and we can even at times exercise faith vicariously for others, when their strength is weak. Perhaps there is a hint of this in the Gospel story of the paralysed man, where Jesus proclaims his sins to be forgiven on the basis of

8 Ibid, p. 315.

9 Barth, *Church Dogmatics*, trans. and ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance (14 volumes; Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-77), IV/4, p. 42.

10 Ibid, p. 44

11 See e.g. James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary 38a (Dallas: Word Books, 1988), pp. 230-5.

the faith of his companions (Mt. 9:2). On the other hand, faith is also individual. This does not mean 'individualistic', since the self is formed only through relationship with others. Yet we can possess our own self, precisely through giving ourselves away to others in love and compassion; we become more truly ourselves as we recognize the demand of others upon us, and it is in this ethical core of the self that we open ourselves in trust to God. In faith we are held within the interweaving relations of the triune God, in communion with others and yet still with our own identities.

2. The convergence of faith's polarities

There has been a long history in the life of the church of stressing one side of the polarities of faith at the expense of the other. Stressing the passivity, dependence and corporate/ecclesial dimension of faith can result in a hard doctrine of election, based on irresistible grace and undermining the divine gift of human freedom. Stressing the activity, responsibility and individuality of faith has resulted in the virtual reduction of faith to a work, in which the exercise of human decision has become a condition for salvation. The danger of faith's being perverted into a work is not actually mentioned in the New Testament, but it is a valid deduction of theology.

Another tendency in the history of doctrine has been to attempt to put the two sides of the polarity into a logical sequence, especially with regard to the first two sets. But we must not say either that grace begins a work that faith completes, or that faith initiates something that grace brings to fruition. There is an *entirely* divine initiative at every stage of the journey of growth into Christ, grace from start to finish; yet at each stage there is also a truly human responsibility. Here Adolf Schlatter usefully draws attention to the way that the Apostle Paul is able, without any sense of strain, to imply that faith is a gift from the Spirit (1 Cor. 12:3; 2 Cor. 4:13) while also stating that we receive the Spirit by believing what we have heard (Gal. 3:2, cf. 3:14).¹² The two sides come together in the mystery of

¹² Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Fünfte Auflage (Stuttgart: Calwer Verlag, Stuttgart, 1963), pp. 365-6

personal fellowship, not in a sequence of mechanical causation.

There is inevitably a paradoxical and mysterious element in these polar aspects of faith, rooted in the mysterious relation between grace and faith. But a mystery is not a muddle, and a paradox is not a contradiction. One can begin to catch a glimpse of how these polarities might converge, and the clue is in a doctrine of God. The polarities make more sense in the context of a God who limits God's own self in granting freedom to human beings to grow and develop. They clash even less if this God desires to gain in richness, satisfaction and depth of being from fellowship with such personal beings. If the communion of relations within the triune life of God is enhanced, by God's own choice, through making room for created beings, then we can begin to see a place for faith as activity and responsibility. Yet this active faith will be in an environment where the divine love is always there first, enabling response, and to which the human spirit needs to be attuned in sheer attentiveness and receptivity. In this vision of God, no human response will be possible without the divine initiative ('election') of grace, working at the depths of human personality, yet God is humble to suffer the risks of rejection and to gain in joy and bliss through acceptance.

Such a vision of a God who does not desire to be self-sufficient¹³ offers some glimpse of convergence. But convergence is not simply a matter of mental conceptuality. In the practice of the sacraments the multiple aspects of faith can come together in the experience of the body, in the life of the senses, in the mystery of an *event*. So we need to look at the New Testament evidence for the connection of baptism and faith, before finally asking how different forms of baptism each express the polarities of faith.

3. Baptism and Faith in the New Testament

'Baptism without faith in Christ is unimaginable for the thinking of the primitive church'. In affirming this judgement of

¹³ The phrase is from Barth, *Church Dogmatics*, II/2, p. 10.

Rudolf Schnackenburg,¹⁴ we need not rule out the possibility of the inclusion of very young children within household baptisms, or the possibility of identifying some role for faith in their case. These issues I am leaving as open questions. The point is that the *meaning* of baptism on the New Testament scene is set by the normative situation of the baptism of converts, those who can make the baptismal confession ‘Jesus is Lord’ for themselves. It is here that we can see the elements within baptism most clearly displayed, and from this starting-point we need to develop theologically the relation between baptism and faith.

In the first place, then, the stories in the Acts of the Apostles show us faith which *leads* to baptism, faith prior to the event of baptism. Those are baptized who hear the good news and welcome it (Acts 2:41), or who hear the word of the Lord and ‘believe on the Lord Jesus’ (Acts 16:31). What is primarily in view is the baptism of converts, who have already come to faith. There is a significant ordering in the commands of the risen Lord, as recorded in Matthew 28:19, to make disciples and to baptize them. As Ernst Fuchs points out, the Apostle Paul makes the idea of ‘faith reaching its goal in baptism’ a central concept of his thinking.¹⁵ But the letters of Paul also make clear that there is a faith to be exercised *within* the act of baptism itself. Faith comes to the baptismal pool, but faith is needed *in the moment* of the rendez-vous between a gracious God and a human disciple, as an openness to receive what God has to bestow. As we read in Colossians 2:12:

When you were buried with [Christ] in baptism, you were also raised with him *through faith in the power of God*, who raised him from the dead.

From another group in the early church we hear a similar conviction, that ‘Baptism now saves you ... as an appeal to God for a clear conscience, through the resurrection of Jesus Christ’ (1 Peter 3:21). The appeal to God (presumably in faith)

¹⁴ Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (München: Zink Verlag, 1950), p. 120.

¹⁵ Ernst Fuchs, *Das Urchristliche Sakramentsverständnis* (Bad Cannstatt, 1958), p. 31. Cit. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1963), p. 273.

is evidently made in the very act of baptism. Faith is needed within baptism because there is an offer there of God's grace, or the transformation of human life that issues from the coming of a gracious God.

The place of faith *within* baptism is in fact the corollary, as G.R. Beasley-Murray has shown, of the fact that in New Testament writings 'precisely the same gifts of grace are associated with faith as with baptism'.¹⁶ Beasley-Murray cites, for instance, the identifying of forgiveness, cleansing and justification as the effects of *baptism* in Acts 2:38, Acts 22:16, and 1 Cor. 6:11; forgiveness and cleansing attend *faith* in 1 John 1:9, while Paul is of course expansive on the theme of justification by faith in Romans 3-4. Union with Christ comes through *baptism* in Gal. 3:27, while it is attributed to *faith* in Eph. 3:17. Participation in the death and resurrection of Christ is located in *baptism* in Rom. 6:3ff and Col. 2:11f, while it accompanies *faith* in Gal. 2:20 (cf. Col. 2:12). With regard to sharing in the sonship of Christ, in Gal. 3:26-7 Paul moves smoothly in thought from *faith* to *baptism*:

For in Christ Jesus you are all sons of God, through faith [cf. John 1:12]. For as many as you as were baptized into Christ have put on Christ.

Further, the Spirit is given through *baptism* according to Acts 2:38 and 1 Cor. 12:13, but in Gal. 3:2,14 it is received through *faith*.

If faith and baptism are both means of receiving the same gifts of God's grace, it seems clear that baptism is at least an opportunity for the exercise of faith. No doubt it is also true that baptism helps to *create* faith, or to strengthen it, though this is not a theme that is found explicitly in the New Testament. It would, however, be an odd perspective to base a whole theology of baptism on the idea that baptism creates faith, starting from a concept of baptism as an event prior to the ability to make a confession of faith. We begin with an attitude of faith *before* baptism and *within* baptism, and from this perspective we can understand the enabling of a stronger faith

¹⁶ Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 272-3.

by baptism. There is faith before, during and after baptism because the event of baptism is one point – though the focal one – within a whole process of initiation.¹⁷ The beginning of the Christian life is not a single moment but a journey, the first phase of a life-long journey of growth into Christ. The journey of Christian beginnings starts in the secret counsels of God and the hidden work of the Spirit in the human heart; it includes faith, nurture, baptism and first eucharist, and ends with what Karl Barth calls ‘a grateful yes’ to the yes of God. The phase of initiation cannot be concluded until a disciple makes covenant with God and the church for himself or herself, and enters responsibly upon the mission of God in the world, equipped for ministry by the *charismata* of the Spirit. Then the beginning, but not the journey, is over.

4. Polarities of faith and forms of baptism

To this point, all that we have considered has left the form of baptism as an open question. I suggest that it is now simply a systematic task to enquire in what way the nature of faith, as we have seen it, corresponds to the two different forms of baptism practised in the church of Christ – the baptism of very young infants, and the baptism of disciples who can confess their faith for themselves. The two forms of baptism place the rite either near the beginning or near the end of what I have called the process of initiation. I prefer to call the latter form ‘disciples’ baptism’, referring to the baptism of those who are able to take on the responsibilities of disciples in the mission of God. While ‘believers’ baptism’ is a time-honoured phrase among Baptists, it does raise for them the question as to why those young children who have faith, and so are believers, are not normally baptized.

I do not wish to be polemical in this paper. After all, as I observed at the beginning, churches that baptize infants *also* baptize adult disciples where appropriate; it is important for paed-

¹⁷ This is argued at length in Paul S. Fiddes, ‘Baptism and the Process of Christian Initiation’ in Stanley E. Porter and Anthony R. Cross, *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 234 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), pp. 280-303.

baptist churches themselves to enquire about the characteristics of faith within the two forms of baptism they practise. In what sense might both forms of baptism be called the baptism of ‘believers’? It is too often assumed that they are simply the same.

In the baptism of young infants, the first aspects of the two-fold polarity of faith are to the fore: the faith present is passive, dependent and corporate. Infants themselves are bound to be thoroughly dependent on the fostering of the human community, and beyond this on the nurture of God. They exemplify what passive faith means, as they are simply open in their being to the grace (or gracious presence) of God that pervades the world and the community of the church around them. They depend on the corporate faith of the church, and the vicarious faith of their parents and sponsors. The baptism of infants is a promise-event, pointing forward to a moment of fulfilment when their faith can *also* be active, responsible and individually-owned. The baptism of young infants thus discloses the activity of prevenient grace. The objective givenness of the rite of baptism represents the givenness of the event of redemption in the life, death and resurrection of Jesus, showing forth the grace that goes ahead of us. Moreover, we can hope with confidence that a gracious God is there beforehand in the life of the child, using the nurturing environment of the church and the prayers of its members as a persuasive influence to bring the child to the end of the journey of initiation. Baptism will then have played a part in creating an active faith.

It is often claimed that for these reasons the baptism of children is a *better*, or *clearer* display of prevenient grace than the baptism of an older disciple. Correspondingly, it is claimed that it *better* exhibits the nature of faith as passive and dependent. But surely this cannot be so. If this were the case, then most of the examples of baptism we see in the New Testament record would somehow be defective, since they are the baptism of converts; there would also be an advantage in the baptism of infants over the baptism of disciples in churches that practise both forms. The baptism of confessing disciples certainly displays the prevenient grace of God, since those who can make their own pledge of allegiance to Christ are only too

aware of how dependent they are on the grace of God that has brought them to this point, and they know how much they need simply to submit to the love of God. Thus, it is not just the second aspects of the polarities of faith that are evident in the baptism of disciples; here all aspects of faith find their place. Faith here is passive *and* active, dependent *and* responsible, corporate *and* individual.

The *active* nature of faith, in making the confession 'Jesus is Lord', is clear. This seems to be reflected in the three closely interconnected unities of 'one Lord, one faith, one baptism' in Ephesians 4:4, which might be expanded as 'One Lord, the subject of faith's confession in baptism.'¹⁸ But this faith is also *passive*, in submitting to being baptized, to enduring death and receiving resurrection life. Candidates do not baptize themselves; they do not inflict death upon themselves or raise themselves to new life. In the objective givenness of baptism they enter into the givenness of salvation in Christ; they are immersed into the three-fold relationships of giving and receiving within the life of the triune God which are there ahead of us. In the dramatic event of the sacrament they learn how to be attentive to the love of God, as they will go on doing in the Lord's Supper. The faith exercised in baptism is thus *dependent* on the prevenient grace of God, but it is also *responsible* as those baptized are ordained for the ministry of the people of God. The disciple exercises the 'obedience of faith', committing him or herself to be a servant of Christ and of fellow human beings. This is only possible because faith is dependent on receiving the baptism of the spirit in the baptism of water, on being endowed with charismata for service. This is an individual faith, owned for oneself and not simply 'affiliative' with the community;¹⁹ but it cannot be separated from corporate faith, since baptism is immersion into the life of the body of Christ in which all the members exist in empathy together. In the very event of baptism, the candidate is indebted to the faith of others

18 So essentially Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 200.

19 For different phases of faith, identified as 'experienced', 'affiliative', 'searching' and 'mature' faith, see John H. Westerhoff in Gwen Kennedy Neville and John H. Westerhoff, *Learning Through Liturgy* (New York: Seabury Press, 1978), pp. 163-9.

in the community who stand around the pool, and needs their prayers as he or she exercises faith in the God who 'gives life to the dead and calls into existence the things that do not exist' (Rom. 4:17). In turn, all the members of the community are strengthened in their faith as they witness the baptism, making their own renewal of their baptismal vows.

While I have focussed here on the moment of baptism, there will be a spectrum of different aspects of faith along the path of Christian initiation; there will be different combinations and emphases within the polarities of faith, as God enables *that* faith which is appropriate for each stage of the journey. There is no space here to apply this insight to a theology of childhood. Nor is this paper the place to weigh theological reasons as to why the church should, or should not, offer both forms of baptism. I do not here expand on why Baptists firmly believe that the baptism of disciples best expresses the roles of faith and grace. My purpose has been to consider the characteristics of faith in, before and after baptism. So I want in conclusion to draw attention to the baptism of a confessing disciple as a fulfilment of promise, standing near the end of a process of initiation in which God has offered promise through scripture, through persons and in many different circumstances. In this sense it is the 'goal' of the faith placed in the promise. But at the same time there is new promise at the heart of the fulfilment, as promise is always excessive, an over-plus, over-reaching human imagination. Faith is called for at the very moment of fulfilment, as the end of the beginning is still the beginning of the journey.

Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre

Paul S. Fiddes, EBF

Der Begriff Gläubigentaufe lenkt das Augenmerk auf die Ausübung des Glaubens im Verhältnis zur Taufe. Es sind diejenigen, die Glauben haben, die getauft werden. *Nur* diejenigen, die Glauben haben, sollen getauft werden. Sofort können wir jedoch in gegenseitige Missverständnisse hinein geraten. Baptisten, die gern diesen Begriff gebrauchen, können sich der Kritik aussetzen, dass alles, was sie interessiert, der menschliche Glaube sei, und dass sie, indem sie dies betonen, die Taufe von der Gnade Gottes trennen. Sie werden normalerweise protestieren, dass sie dies keineswegs beabsichtigen. Auf der anderen Seite erkennen Baptisten vielleicht nicht, dass auch Kirchen mit Kindertaufe die Gläubigentaufe praktizieren. Erstens taufen sie natürlich diejenigen als Erwachsene, die erst kürzlich zum Glauben gekommen sind und noch nicht als Kinder getauft wurden. Darüber hinaus werden aber auch viele, die Säuglinge taufen, dies als Gläubigentaufe ansehen, indem sie die Auffassung vertreten, dass auch die jüngsten Kinder in gewissem Sinn Gläubige sind, weil sie als Teil einer Gemeinschaft des Glaubens gezählt werden können. Sie werden es vermutlich als anstößig empfinden, wenn man sagt, ihre Taufe sei keine Gläubigentaufe.

Wir können diese Missverständnisse und Verwirrungen nur klären, indem wir sorgfältiger betrachten, was wir unter "Glauben" verstehen, und dies kann nicht erreicht werden, ohne das Verhältnis des Glaubens zur Gnade zu bedenken. Nirgends als im Akt der Taufe ist es klarer, dass Glaube und Gnade zusammen gehören, weil das Taufbecken als ein Ort der Begegnung zwischen dem Glaubenden und dem dreieinigen Gott beschrieben werden kann. Emil Brunner betrachtete die Taufe als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, als "ein doppelseitiges Geschehen", das eine "personale Korrespondenz" einschließt.¹ Sie ist ein Rendezvous zwischen einem gnädigen

¹ Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Berlin 1938, S. 136.

Schöpfer und einer glaubenden Schöpfung, ein Schnittpunkt von Gnade und Glaube. In diesem kurzen Papier will ich das Verhältnis untersuchen aus der Perspektive des Glaubens, verstanden als die angemessene Haltung der Menschen gegenüber Gott, die *Offenheit und Vertrauen* in Gottes Akte der Schöpfung und Erlösung einbezieht. Zuerst will ich einige polare Charakteristika des Glaubens untersuchen und dann ihren Ort in der Taufe betrachten.

1. Polaritäten des Glaubens im Angesicht der Gnade

(a) Glaube als Passivität und Aktivität

Auf der einen Seite gibt es beim Glauben einen passiven Aspekt. Er ist kein Werk und tut nichts zur Selbstrechtfertigung vor dem Geschehen von Gottes Erlösung. Glaube ist die Entsprechung zur göttlichen Liebe; wie Eberhard Jüngel es ausdrückt: "Man kann sich die Erfahrung des Geliebtseins und also die Liebe Gottes nur gefallen lassen ... *Für* die Liebe kann man in der Tat gar nichts tun ... *Glaube* ist das Vertrauen darauf, daß der liebende Gott zugleich die Liebe selber *ist*".² Diese Sicht des Glaubens nimmt die paulinische Gegenüberstellung von Glaube und Werken ernst und versteht Glauben wesentlich als eine Weise des Seins, ein einfaches Bleiben oder Ruhen in Christus³, eine ruhige Aufmerksamkeit auf das, was uns von Christus durch die Sakramente, die Kirche und das Netzwerk von Zeichen in der Welt angeboten wird. Es ist, mit den Worten von Simone Weil, ein "Warten auf Gott".

Auf der anderen Seite, auch wenn man *für* die Liebe nichts tun kann, kann "man *aus* Liebe alles tun" (wiederum Jüngel). Dies, so schlage ich vor, ist *auch* ein Aspekt des Glaubens⁴, des Glaubens, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6). Glaube als aktive Antwort auf die Liebestaten Gottes schließt Buße, Bekenntnis des Glaubens und Gehorsam ein. Auf jeden Fall schließt es Aktivität zugunsten anderer in der Welt ein, aber Aktivität gegenüber Gott muss auch in der Sphäre des Glau-

2 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ²1977, S. 466. 468. 469.

3 Röm 3, 25. 27f; Joh 15, 4f.

4 Hier greife ich das Argument in einer etwas anderen Weise als Jüngel auf.

bens enthalten sein. Gleich will ich den Aspekt des Gehorsams gegenüber Gott betonen, aber hier können wir uns zuerst an das Taufbekenntnis "Jesus ist Herr" erinnern (1. Kor 12,3; Röm 10,9f). Es ist sowohl relational wie kognitiv, Vertrauen *in* Jesus als den Herrn und Glaube, *dass* dieser gekreuzigte Mensch zum Herrn des Kosmos erhöht worden ist. Dies ist ein *Akt* des Glaubens, so aktiv, dass es einen prophetischen Protest ausspricht gegen die Mächte und Autoritäten, die sich selbst Autorität anmaßen; es ist nicht nur ein religiöser, sondern auch ein politischer Akt. Die beiden Seiten dieser Polarität des Glaubens, Passivität und Aktivität, sind eingefangen in der Antwort des johanneischen Christus an die Menge: "Das ist Gottes Werk, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat." Dies ist seine Antwort auf ihre Frage: "Was sollen wir tun, dass wir Gottes Werke wirken?" (Joh 6,28f), und es zerstört ihre Erwartungen. Das grundlegende "Werk", das nötig ist, ist ein "Nicht-Werk" in dem weltlichen Sinn eines Erfolgs durch Anstrengung ("Wirket [evrga,zesqai] nicht für die Speise, die vergeht" [Elberfelder Bibel]), aber es bleibt eine aktive Erwiderung.

(b) Glaube als Abhängigkeit und als Verantwortlichkeit

In einer Hinsicht ist dies eine andere Art, die vorige Polarität zu formulieren, aber sie konzentriert sich auf die Antwort auf die Initiative, die schon von der göttlichen Gnade ergriffen worden ist. Einerseits ist Glaube völlig abhängig von den vorhergehenden Aktionen des gnädigen Gottes. Die Gnade Gottes ist vorausgehend, sie durchwebt das Gewebe der Schöpfung, erkennbar im Leben, Sterben und Auferstehen Christi, verborgen im geheimen Werk des Geistes tief unterhalb der Oberfläche des menschlichen Lebens. Diese Gnade ermöglicht menschlichen Glauben und macht seine Antwort möglich. Auch wenn es schwierig ist, ein explizites neutestamentliches Zeugnis für dieses Thema zu finden⁵, impliziert Paulus es durch seine Betonung der erwählenden Gnade Gottes, wie in Röm 8,29; "denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt" sollte hier im Kontext von Paulus' früherer Aussage über die Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben gelesen

⁵ Eph 2, 8 bezieht sich wohl eher auf das Heil als Gabe Gottes als auf den Glauben, durch den die Gabe gegeben ist. Phil 1,29 könnte implizieren, dass Paulus den Glauben als Gabe Christi betrachtet.

werden. Augustinus allerdings versteht es im Sinne einer expliziten Bestätigung dessen, dass die Gnade den Glauben schafft.⁶

Auf der anderen Seite wird Glaube als seine verantwortliche menschliche Handlung geschildert, die den Willen einschließt. Paulus scheint oft Glauben durch Gehorsam zu ersetzen und bezieht sich auf den "Gehorsam des Glaubens" (Röm 1,5), was Bultmann übersetzt als "Gehorsamsakt als Glaubensakt"⁷; in Röm 10,16 ist "dem Evangelium gehorsam sein" gleichbedeutend mit "glauben an das Evangelium" gebraucht (auch in 2. Thess 1,8). Wie Bultmann vorschlägt: "Daß die gläubige Annahme der Botschaft für Pls als ein Akt des Gehorsams erscheint, beruht darauf, daß die Botschaft ... vom Menschen die Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses ... verlangt"⁸. Abraham wird vom Autor des Hebräerbriefs aufgeführt als einer, dessen Glauben sich in einem Akt des Gehorsams zeigte (11,8). So weit hat Karl Barth sicherlich recht, wenn er darauf besteht, dass der Beginn des christlichen Lebens des "Menschen dankbares Ja zu seiner [scil. Gottes] Gnade" einschließt, das dann "sofort das Ja eben seines dankbaren Werkes sein müssen" wird, denn "zur Begründung des christlichen Lebens gehört das sofortige Tun dieses Werkes"⁹. Der Gläubige "tut es aber im Gehorsam, als erstes exemplarisches Werk seines Glaubens, d.h. der Treue gegen Gott, zu der er sich ... befreit, erweckt und aufgerufen findet".¹⁰ Während der Glaube eher Werke hervorbringt als selbst ein Werk zu sein (s.o.), ist es klar, dass das Element des ethischen Gehorsams nicht vom Glauben getrennt werden kann. Wir sollten jedoch hinzufügen, dass Barth leider das menschliche Ja vom göttlichen Ja scheidet, indem er die Wassertaufe von der Geisttaufe als zwei unterschiedliche Momente trennt. Dies geschieht trotz seines Bestehens darauf, dass dieser erste Schritt des Gehorsams von der Gnade "befohlen" und "ermächtigt" ist.

6 Z.B. Augustinus, *De Gratia et Libero Arbitrio*, 28-29.

7 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, S. 315.

8 Ebd., S. 316.

9 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/4*, Zürich 1967, S. 46.

10 Ebd., S. 48.

(c) Glaube als gemeinsamer und als individueller

Die dritte Polarität bringt uns in ein etwas anderes, aber verwandtes Gebiet. Einerseits ist Glaube etwas Gemeinschaftliches, er wird ausgeübt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Gottes Gnade schon am Werk ist, bevor irgendein Individuum sie erlangt. Die Gemeinschaft wird geformt durch die Tradition des Glaubens, die überliefert wird, und sie bezeugt dies in ihrem sozialen Leben. Nach Paulus ist der Glaube das Zeichen und das Abgrenzungsmerkmal der Bundesgemeinschaft (Röm 4).¹¹ In einem Netzwerk von Beziehungen können wir uns gegenseitig helfen, den Glauben zu stärken, und wir können sogar zu gewissen Zeiten stellvertretend für andere glauben, wenn ihre Kraft schwach ist. Vielleicht gibt es einen Hinweis darauf in der Evangeliumserzählung vom Gelähmten, wo Jesus verkündet, dass seine Sünden vergeben sind auf der Grundlage des Glaubens seiner Begleiter (Mt 9,2). Andererseits ist Glaube auch etwas Individuelles. Das bedeutet nicht "etwas Individualistisches", denn das Selbst wird nur durch die Beziehungen zu anderen geformt. Und doch können wir unser Selbst besitzen, und zwar indem wir uns selbst an andere wegeben in Glaube und Mitleid; wir werden wahrhaftiger wir selbst, wenn wir die Anforderung andere an uns erkennen, und es ist in diesem ethischen Kern des Selbst, dass wir uns selbst im Vertrauen auf Gott öffnen. Im Glauben sind wir innerhalb der verwebenden Relationen des dreieinigen Gottes gehalten, in der Gemeinschaft mit anderen und doch auch noch mit unseren eigenen Identitäten.

2. Die Konvergenz der Polaritäten des Glaubens

Es gibt eine lange Geschichte im Leben der Kirche, in der eine Seite der Polaritäten des Glaubens auf Kosten der anderen hervorgehoben wurde. Wenn man die Passivität, die Abhängigkeit und die gemeinschaftliche/ kirchliche Dimension des Glaubens hervorhebt, kann das zu einer harten Erwählungslehre führen, die auf unwiderstehlicher Gnade gegründet ist und die göttliche Gabe der menschlichen Freiheit untergräbt. Eine Hervorhebung

11 S. z.B. James D. G. Dunn, Romans 1-8 (Word Biblical Commentary 38a), Dallas 1988, S. 230-235.

der Aktivität, Verantwortlichkeit und Individualität des Glaubens hat zu einer faktischen Reduktion des Glaubens auf ein Werk geführt, in der eine menschliche Entscheidung zur Bedingung für die Erlösung geworden ist. Die Gefahr der Pervertierung des Glaubens zu einem Werk ist nicht wirklich erwähnt im Neuen Testament, aber sie ist eine berechtigte Ableitung der Theologie.

Eine andere Tendenz in der Geschichte der Glaubenslehre war der Versuch, die beiden Seiten der Polarität in eine logische Reihenfolge zu bringen, besonders im Blick auf die beiden ersten Reihen. Aber wir dürfen weder sagen, dass die Gnade ein Werk beginnt, das der Glaube vollendet, noch dass der Glaube etwas in Gang setzt, was die Gnade zur Erfüllung bringt. Es ist eine *im Ganzen* göttliche Initiative auf jeder Stufe der Reise des Hineinwachsens in Christus, Gnade vom Anfang bis zum Ende; aber auf jeder Stufe gibt es auch eine wahre menschliche Verantwortung. Hier lenkt Schlatter wertvoller Weise das Augenmerk darauf, wie Paulus es schafft, ohne irgendeine Wahrnehmung der Anstrengung zu implizieren, dass der Glaube eine Gabe des Geistes ist (1. Kor 12,3; 2. Kor 4,13), während er ebenfalls feststellt, dass wir den Geist empfangen, indem wir glauben, was wir gehört haben (Gal 3,2; vgl. 3, 14).¹² Die beiden Seiten kommen zusammen im Geheimnis der personalen Gemeinschaft, nicht in einer Folge mechanischer Ursächlichkeit.

Es ist unausweichlich ein paradoxes und geheimnisvolles Element in diesen polaren Aspekten des Glaubens, wurzelnd in der geheimnisvollen Beziehung von Gnade und Glaube. Aber ein Geheimnis ist keine Verwirrung und ein Paradox ist kein Widerspruch. Man kann anfangen, einen Blick davon zu erhaschen, wie diese Polaritäten konvergieren könnten, und der Schlüssel liegt in einer Lehre von Gott. Diese Polaritäten ergeben mehr Sinn im Zusammenhang mit einem Gott, der sein eigenes Selbst begrenzt, indem er den Menschen Freiheit schenkt, zu wachsen und sich zu entwickeln. Sie kollidieren sogar noch weniger, wenn dieser Gott wünscht, an Reichtum, Befriedigung und Tiefe des Seins zu gewinnen durch Gemein-

12 Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart ⁵1963, S. 365f.

schaft mit solchen personalen Wesen. Wenn die Gemeinschaft der Beziehungen innerhalb des dreieinigen Lebens Gottes gesteigert wird, durch Gottes eigene Wahl, indem er Raum schafft für geschaffene Wesen, dann können wir anfangen, einen Ort für den Glauben als Aktivität und Verantwortlichkeit zu sehen. Aber dieser aktive Glaube wird in einer Umgebung sein, wo die göttliche Liebe immer zuerst da ist und die Antwort erst ermöglicht, und auf die der menschliche Geist sich einstellen muss in reiner Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit. In dieser Vision von Gott wird keine menschliche Antwort möglich sein ohne die göttliche Initiative (“Erwählung”) der Gnade, die in den Tiefen der menschlichen Persönlichkeit wirkt; und doch ist Gott so demütig, dass er das Risiko der Zurückweisung auf sich nimmt und Freude und Glück durch die Annahme gewinnt.

Solch eine Vision eines Gottes, der sich nicht genügen lassen will an sich selbst¹³, eröffnet einen flüchtigen Blick auf die Konvergenz. Aber Konvergenz ist nicht einfach eine Angelegenheit der geistigen Konzepte. In der Verwaltung der Sakramente können die unterschiedlichen Aspekte des Glaubens zusammen kommen in der Erfahrung des Körpers, im Leben der Sinne, im Geheimnis eines *Geschehens*. So müssen wir auf das neutestamentliche Zeugnis für die Verbindung von Taufe und Glaube schauen, bevor wir abschließend fragen, wie verschiedene Formen der Taufe die Polaritäten des Glaubens ausdrücken können.

3. Taufe und Glaube im Neuen Testament

“Taufe ohne Christusglauben ist für das Denken der Urkirche unvorstellbar.” Indem wir dieses Urteil Schnackenburgs¹⁴ bestätigen, brauchen wir nicht die Möglichkeit auszuschließen, dass bei den Taufen eines ganzen Hauses auch sehr junge Kinder getauft wurden, und auch nicht die Möglichkeit, irgendeine Rolle für den Glauben in ihrem Fall zu erkennen. Diese Punkte lasse ich als offene Fragen stehen. Der Punkt ist, dass die *Be-*

¹³ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, S. 9.

¹⁴ Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, S. 120.

deutung der Taufe im Neuen Testament bestimmt wird durch die normative Situation der Taufe von Bekehrten, von solchen, die das Taufbekenntnis "Jesus ist der Herr" für sich aussprechen konnten. Es ist diese Situation, in der wir die Elemente der Taufe am klarsten offenbart sehen können, und von diesem Ausgangspunkt müssen wir theologisch das Verhältnis von Taufe und Glaube entwickeln.

Zuerst zeigen uns die Erzählungen der Apostelgeschichte einen Glauben, der zur Taufe führt, Glauben, der dem Geschehen der Taufe vorangeht. Diejenigen werden getauft, die die frohe Botschaft hören und annehmen (Apg 2,41) oder die das Wort des Herrn hören und "an den Herrn Jesus glauben" (Apg 16,31). Was vorrangig im Blick ist, ist die Taufe von Bekehrten, die schon zum Glauben gekommen sind. Es ist eine bezeichnende Reihenfolge in den Befehlen des auferstandenen Herrn in Matthäus 28,19, zu Jüngern machen und taufen. Wie Ernst Fuchs es ausdrückt, „macht Paulus den auf die Taufe zielenden Begriff des Glaubens zum zentralen Begriff seiner Theologie“¹⁵. Aber die paulinischen Briefe machen auch deutlich, dass ein Glaube *im* Akt der Taufe selbst ausgeübt werden muss. Der Glaube kommt zum Taufbecken, aber Glaube wird gebraucht *in dem Moment* der Begegnung zwischen einem gnädigen Gott und einem menschlichen Jünger, als seine Offenheit, das zu empfangen, was Gott zu schenken hat. Wie wir es in Kol 2,12 lesen: "Mit ihm seid ihr begraben worden durch die Taufe; mit ihm seid ihr auch auferstanden durch den Glauben aus der Kraft Gottes, der ihn auferweckt hat von den Toten."

Aus einer anderen Gruppe in der frühen Kirche hören wir eine ähnliche Überzeugung, dass die Taufe "jetzt auch euch rettet. Denn in ihr bitten wir Gott um ein gutes Gewissen, durch die Auferstehung Jesu Christi" (1. Petr 3,21). Die Bitte an Gott (vermutlich im Glauben) wird offensichtlich im Akt der Taufe selbst vollzogen. Glaube wird in der Taufe benötigt, weil in ihr ein Angebot von Gottes Gnade liegt oder die Umwandlung des menschlichen Lebens, die vom Kommen eines gnädigen Gottes herrührt.

15 Ernst Fuchs, *Das Urchristliche Sakramentsverständnis*, Bad Cannstatt 1958, S. 31.

Der Ort des Glaubens *in* der Taufe ist tatsächlich, wie Beasley-Murray gezeigt hat, die logische Folge der Tatsache, dass “im Neuen Testament die genau gleichen Gnadengaben sowohl mit dem Glauben als auch mit der Taufe verbunden” sind.¹⁶ Beasley-Murray nennt beispielsweise die Identifikation von Vergebung, Reinigung und Rechtfertigung als Wirkungen der *Taufe* in Apg 2,38, Apg 22,16 und 1. Kor 6,11; Vergebung und Reinigung begleiten den *Glauben* in 1. Joh 1,9, während Paulus natürlich in Röm 3f ausführlich auf das Thema der Rechtfertigung durch den Glauben eingeht. Die Vereinigung mit Christus kommt nach Gal 3,27 durch die *Taufe*, während sie in Eph 3,17 dem *Glauben* zugeschrieben ist. Teilhabe am Tod und der Auferstehung Christi ist in Röm 6,3ff und Kol 2,11f in der *Taufe* lokalisiert, während es in Gal 2,20 (vgl. Kol 2,12) den *Glauben* begleitet. In Bezug auf die Teilhabe an der Kindschaft Christi verschiebt Paulus den Gedankengang sachte vom *Glauben* auf die *Taufe*: „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder (vgl. Joh 1,12) in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Weiterhin wird der Geist nach Apg 2,38 und 1. Kor 12,13 durch die *Taufe* verliehen, aber in Gal 3,2.14 wird er durch den *Glauben* empfangen.

Wenn Glaube und Taufe jeweils Mittel sind, um dieselben Gnadengaben Gottes zu empfangen, dann scheint es klar, dass die Taufe mindestens eine Gelegenheit zur Ausübung des Glaubens ist. Zweifellos stimmt es auch, dass die Taufe hilft, Glauben zu schaffen oder zu stärken, auch wenn dies kein Thema ist, das man ausdrücklich im Neuen Testament finden kann. Es wäre jedoch eine schiefe Perspektive, eine ganze Tauftheologie auf den Gedanken zu gründen, dass die Taufe Glauben schafft, indem man vom einem Konzept von Taufe als einem Geschehen ausgeht, das der Fähigkeit zum Aussprechen eines Glaubensbekenntnisses vorangeht. Wir beginnen mit einer Antwort des Glaubens *vor* der Taufe und *in* der Taufe, und aus dieser Perspektive können wir verstehen, dass ein stärkerer Glaube *durch* die Taufe ermöglicht wird. Es gibt Glauben

16 George R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968 (Ndr. 1998), S. 358.

vor, während und nach der Taufe, weil das Taufgeschehen nur ein Punkt – wenn auch der Brennpunkt – innerhalb eines ganzen Prozesses der Initiation ist.¹⁷ Der Anfang des christlichen Lebens ist kein einzelner Moment, sondern eine Reise, der erste Abschnitt einer lebenslangen Reise des Hineinwachsens in Christus. Die Reise der christlichen Anfänge beginnt mit den geheimen Ratschlägen Gottes und dem verborgenen Werk des Geistes im menschlichen Herzen; es schließt Glaube, Pflege, Taufe und erstes Abendmahl ein und endet mit dem, was Karl Barth ein dankbares Ja zu dem Ja Gottes nennt. Der Abschnitt der Initiation kann nicht abgeschlossen werden, bis ein Jünger/ eine Jüngerin für sich selbst den Bund mit Gott und der Kirche macht und verantwortlich in die Mission Gottes an die Welt eintritt, ausgerüstet für den Dienst durch die Charismen des Geistes. Dann ist der Anfang vorüber, aber nicht die Reise.

4. Polaritäten des Glaubens und Formen der Taufe

Bis hierhin haben wir bei allem, was wir betrachtet haben, die Form der Taufe als eine offene Frage ausgeklammert. Ich schlage vor, dass es nun einfach eine systematische Aufgabe ist, zu erkunden, in welcher Weise das Wesen des Glaubens, wie wir es gesehen haben, den zwei verschiedenen Formen der Taufe entspricht, die in der Kirche Jesu Christi praktiziert werden – der Taufe von sehr jungen Kindern und der Taufe von Jüngern, die selbst ihren Glauben bekennen können. Die beiden Formen der Taufe platzieren den Ritus entweder nahe am Anfang oder nahe am Ende von dem, was ich den Prozess der Initiation genannt habe. Ich ziehe es vor, die letztere Form “Jüngertaufe” zu nennen und dies zu beziehen auf die Taufe von solchen, die in der Lage sind, die Verantwortung von Jüngern in der Mission Gottes auf sich zu nehmen. Obwohl “Gläubigentaufe” ein altehrwürdiger Begriff unter Baptisten ist, wirft er für sie die Frage auf, warum solche jungen Kinder, die Glauben haben und so Gläubige sind, normalerweise nicht getauft werden.

¹⁷ Das wird ausführlicher behandelt in: Paul S. Fiddes, *Baptism and the Process of Christian Initiation*, in: Stanley E. Porter/ Anthony R. Cross, *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 234), Sheffield 2002, S. 280-303.

Ich will in diesem Papier nicht polemisch sein. Immerhin, wie ich am Anfang festgestellt habe, taufen Kirchen, die Kinder taufen, *auch* erwachsene Jünger, wo dies angemessen ist; es ist also für die Kirchen mit Kindertaufe selbst wichtig, nach den Merkmalen des Glaubens in den beiden Formen der Taufe, die sie praktizieren, zu fragen. In welchem Sinn können beide Formen der Taufe Taufe von "Gläubigen" genannt werden? Es wird zu oft angenommen, dass sie einfach dasselbe sind.

Bei der Taufe von jungen Kindern stehen die ersten Aspekte der zweifachen Polarität des Glaubens an der Spitze: der vorhandene Glaube ist passiv, abhängig und gemeinschaftlich. Kinder selbst sind darauf festgelegt, völlig abhängig von der Aufzucht der menschlichen Gemeinschaft zu sein, und darüber hinaus von der Pflege Gottes. Sie veranschaulichen, was passiver Glaube bedeutet, weil sie in ihrem Dasein einfach offen für die Gnade (oder gnädige Gegenwart) Gottes sind, die die Welt erfüllt und die Gemeinschaft der Kirche um sie herum. Sie sind abhängig vom gemeinschaftlichen Glauben der Kirche und von dem stellvertretenden Glauben ihrer Eltern und Paten. Die Kindertaufe ist ein Verheißungsgeschehen, sie weist voraus zu einem Moment der Erfüllung, wenn ihr Glaube *auch* aktiv, verantwortlich und individuell angeeignet sein kann. Die Taufe von jungen Kindern enthüllt auf diese Weise das Wirken der *gratia praeveniens*. Das objektive Gegebensein des Taufritus repräsentiert das Gegebensein des Geschehens der Erlösung im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu, indem es uns die Gnade zeigt, die uns vorangeht. Mehr noch, wir können mit Zuversicht hoffen, dass ein gnädiger Gott im Voraus im Leben des Kindes ist, der die fördernde Umgebung der Kirche und die Gebete ihrer Mitglieder als einen überzeugenden Einfluss gebraucht, um das Kind zum Ende seiner Reise der Initiation zu bringen. Die Taufe wird dann bei der Schaffung eines aktiven Glaubens eine Rolle gespielt haben.

Es wird oft behauptet, dass aus diesen Gründen die Kindertaufe eine *bessere* oder *klarere* Darstellung der *gratia praeveniens* ist als die Taufe eines älteren Jüngers. Entsprechend wird behauptet, dass sie das Wesen des Glaubens als passiv und abhängig besser zeigt. Aber dies kann gewiss nicht so sein. Wenn es der

Fall wäre, dann wären die meisten Taufen, die wir im Neuen Testament aufgezeichnet finden, irgendwie defizitär, weil sie die Taufe von Bekehrten sind; es hätte auch bei den Kirchen, die beides praktizieren, die Kindertaufe einen Vorzug gegenüber der Jüngertaufe. Die Taufe von bekennenden Jüngern stellt gewiss die vorausgehende Gnade Gottes dar, weil denjenigen, die ihr Gelöbnis der Treue zu Christus sprechen können, nur allzu bewusst ist, wie abhängig sie von der Gnade Gottes sind, der sie zu diesem Punkt gebracht hat, und weil sie wissen, wie sehr sie sich einfach der Liebe Gottes ausliefern müssen. So sind es nicht allein die zweiten Aspekte der Polarität des Glaubens, die in der Jüngertaufe offenbar werden; hier finden alle Aspekte des Glaubens ihren Platz. Glaube ist hier *passiv und aktiv*, *abhängig und verantwortlich*, *gemeinschaftlich und individuell*.

Die *aktive* Natur des Glaubens ist deutlich, im Ablegen des Bekenntnisses "Jesus ist der Herr". Dies scheint sich zu spiegeln in den drei eng verbundenen Einheiten „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ in Eph 4,4, was als „Ein Herr, den der Glaube in der Taufe bekennt“ ausgeführt werden könnte.¹⁸ Aber dieser Glaube ist auch *passiv*, indem er sich dem unterwirft, getauft zu werden, den Tod auf sich zu nehmen und das Auferstehungsleben zu empfangen. Täuflinge taufen sich nicht selbst, sie geben sich nicht selbst in den Tod hinein oder erwecken sich selbst zu neuem Leben. In der objektiven Gegebenheit der Taufe treten sie in die Gegebenheit der Erlösung in Christus ein, sie sind eingetaucht in die dreifachen Verhältnisse des Gebens und Empfangens im Leben des dreieinigen Gottes, die schon vor uns da sind. Im dramatischen Geschehen des Sakraments lernen sie, empfänglich für die Liebe Gottes zu sein, so wie sie es auch im Abendmahl weiterhin tun werden. Der Glaube, der in der Taufe ausgeübt wird, ist so *abhängig*, aber er ist auch *verantwortlich*, weil die Täuflinge für den Dienst des Volkes Gottes ordiniert werden. Der Jünger übt den "Gehorsam des Glaubens" aus, indem er sich verpflichtet, ein Diener Christi und seines Nächsten zu sein. Das ist nur möglich, weil der Glaube davon abhängig ist, die Geisttaufe in der

18 So im Wesentlichen Beasley-Murray, Die christliche Taufe, S. 265.

Wassertaufe zu empfangen und mit Charismen für den Dienst ausgestattet zu werden. Das ist ein individueller Glaube, den einem selbst zu eigen ist, und nicht einfach angegliedert an die Gemeinschaft,¹⁹ aber er kann nicht vom gemeinschaftlichen Glauben getrennt werden, weil der Glaube das Eintauchen in das Leben des Leibes Christi ist, in dem alle Glieder in Empathie zueinander existieren. Im Geschehen der Taufe selbst steht der Täufling in der Schuld der anderen in der Gemeinschaft, die um das Taufbecken stehen, und braucht ihre Gebete, weil er oder sie den Glauben an den Gott ausübt, "der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei" (Röm 4,17). Im Gegenzug werden alle Glieder der Gemeinschaft in ihrem Glauben gestärkt, wenn sie Zeugen der Taufe werden, weil sie dabei ihre eigenen Taufgelübde erneuern.

Wenn ich mich auch hier auf den Zeitpunkt der Taufe konzentriert habe, gibt es ein weites Spektrum anderer Aspekte des Glaubens auf dem Weg der christlichen Initiation; es gibt unterschiedliche Kombinationen und Betonungen innerhalb der Polaritäten des Glaubens, weil Gott *den* Glauben schafft, der für jede Station der Reise angemessen ist. Hier ist kein Platz, diese Einsicht auf eine Theologie der Kindheit anzuwenden. Auch ist dieses Papier nicht der Ort, die theologischen Argumente abzuwägen, warum die Kirchen beide Formen der Taufe anbieten oder nicht anbieten sollten. Ich führe hier nicht aus, warum die Baptisten denken, dass die Taufe von Jüngern am besten die Rollen von Glauben und Gnade ausdrückt. Meine Aufgabe war, die Merkmale des Glaubens in, vor und nach der Taufe zu untersuchen. So möchte ich zum Abschluss die Aufmerksamkeit lenken auf die Taufe eines bekennenden Jüngers als eine Erfüllung der Verheißung, die nahe am Ende eines Prozesses der Initiation steht, in der Gott die Verheißung durch die Schrift, durch Personen und in vielen verschiedenen Umständen angeboten hat. In diesem Sinne ist die Taufe das "Ziel" des Glaubens, der sich an der Verheißung festmacht. Aber gleichzeitig gibt es eine neue Verheißung im Herzen der Erfül-

19 Für die verschiedenen Phasen des Glaubens, identifiziert als 'experienced', 'affiliative', 'searching' und 'mature', s. John H. Westerhoff in: Gwen Kennedy Neville and John H. Westerhoff, *Learning Through Liturgy*, New York 1978, S. 163-169.

lung, weil die Verheißung immer einen Überschuss hat und über menschliche Vorstellung hinausgeht. Der Glaube wird erfordert im Augenblick der Erfüllung selbst, weil das Ende des Anfangs immer noch der Beginn der Reise ist.

Übersetzt von Martin Friedrich

Faith and Baptism in the New Testament

J. C. McCullough, CPCE

The aim of this paper is to consider some key New Testament texts concerning faith and baptism and examine their relevance for the wider discussion between our two groups. Before doing this, however, two preliminary comments must be made.

Firstly, the term translated 'faith' comes from the Greek root *pisteu,w* and this root has a much broader meaning in Greek (and Hebrew) than in English. In English we have two words, *faith* and *faithfulness* where 'faith' is taken to mean a frame of mind, a mental, even whole hearted assent that has no necessary relationship to a virtue, or a character trait; that is, in itself *faith* is not necessarily an ethical meritorious act, but it may lead to meritorious action. On the other hand 'faithfulness' generally denotes a settled disposition of character, a virtue that expresses itself in a full range of activities such as obedience, promise keeping and patient endurance. The Greek and Hebrew roots encompass both these concepts, but, because they do so, the roots not only occur very frequently in the Scriptures ... almost 700 times in the New Testament ... but they also have a very wide range of meaning. The noun, for example, can refer to the contents of the Gospel, to the body of belief (Acts 6:7; Gal 1:23; 1 Tim 5:8).¹ It can refer to (mere) intellectual assent (Luke 24:10; Luke 24:25). It can be used of the commitment of a person to Jesus Christ, a use which is obviously distinctly Christian (Gal 2:16; Gal 3:22; Eph 1:15). It can be used to denote the obedience which follows from commitment (Hebr 13:7). It can be used to refer to the continuing perseverance of Jews and Christians in face of persecution and it is used in that way often in the Epistle to the Hebrews (Hebr

¹ This is evidence of the importance of 'faith' in the early Christian church; Otto Michel has pointed out that 'the demand for faith was something new beginning with the Christians: "neither Qumran, nor John the Baptist, nor yet the ancient zealot movements made any explicit demand of faith"; by contrast, "Christianity is a unique faith-event" (O. Michel, 'Faith' in *New International Dictionary of New Testament Theology* Vol. I, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975) p. 599, 605.

6:12). Possibly Bultmann's famous description of the term in his article in Kittel's *Theological Word Book*, widely quoted in ensuing literature is as adequate as any. He points out that some aspects of 'faith' in the New Testament continue Old Testament and Jewish traditions, such aspects as intellectual assent, obedience, trust, hope, faithfulness, while other aspects point to a more specifically New Testament use of the term which include acceptance of the Kerygma, Salvation, faith as a personal relation to Christ etc.² In view of the breadth of meaning of the term, it is, therefore, important to define faith carefully when we come across it in context in the Biblical record.

The second preliminary observation I would like to make is to draw attention to the importance of the community in New Testament times. While it would clearly be wrong to dismiss or disregard the importance of the individual in the thinking of theologians such as Paul, nevertheless New Testament scholars, mainly as a result of insights gained from sociological approaches to New Testament studies, have realized that community relationships and kinship relationships played a much bigger role in first century Middle Eastern culture than they do in ours, where we tend to concentrate on the plight of the individual soul in his or her personal relationship with God. Hence, for example, a significant body of opinion would say that the category of membership of the people of God plays as important a role in Paul's thinking as, for example, personal Salvation. This insight is important, not in order to dismiss one category of thinking, but rather to prevent other categories and emphases slipping out of sight. Krister Stendahl's seminal article, for example, 'Paul and the introspective conscience of the West'³ while it was an important counter attack on prevailing views at the time, nevertheless went too far in dismissing Paul's interest in the individual altogether. Feminist scholars have made us very aware of how we 'airbrush' sections of Scripture which don't fit into our personal world view. In a society which is so very different in its view of the

2 G. Kittel (editor), *Theological Dictionary of the New Testament*, tr. by Geoffrey W. Bromily (Grand Rapids: Eerdmans, 1968) Vol. VI, p. 215.

3 *HTR* 56 (1963), pp. 199-215.

relation of the individual to community and family, there is, therefore, a real danger that we ignore the role of the community and the family in first century thought.

One example of this might be our understanding of the admittedly very difficult passage of 1 Corinthians 7:14-17.

¹² To the rest I say, not the Lord, that if any brother has a wife who is an unbeliever, and she consents to live with him, he should not divorce her. ¹³ If any woman has a husband who is an unbeliever, and he consents to live with her, she should not divorce him. ¹⁴ For the unbelieving husband is consecrated (h`gi,astai) through his wife, and the unbelieving wife is consecrated through her husband. Otherwise, your children would be unclean (avka,qarta), but as it is they are holy (a[gia). ¹⁵ But if the unbelieving partner desires to separate, let it be so; in such a case the brother or sister is not bound. For God has called us to peace. ¹⁶ Wife, how do you know whether you will save your husband? Husband, how do you know whether you will save your wife? ¹⁷ Only, let every one lead the life which the Lord has assigned to him, and in which God has called him. This is my rule in all the churches.

It would not be possible to consider all the attempts at interpretation of this passage as it has been received throughout the centuries in Christian communities, and it would take us well beyond the bounds of this paper to consider them in detail, but surely it does hint at an attitude to family kinship which is different to our individualistic approach today and which should not be ignored.⁴ Similarly when in Acts we read of a person believing and his or her household being baptized,⁵ we cannot simply interpret this in our own twenty first century terms of individualism, but take account of a rather different approach to family kinship and communal relationships.

Our task is to look at the meaning of faith in connection with baptism. There are many important key texts where faith is linked with the practice of baptism,⁶ but while we may learn

4 Cf. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000) pp. 527ff for a discussion of some of the main exegetical problems in the passage.

5 Cf. Acts 16:15, 33; 18:8.

6 Cf. Mark 16:16; Acts 8:12; Acts 18:8. But note that in Acts 2:41, preliminary to baptism is 'Receiving his [Peter's] word' and in Acts 8:12 it is 'believing Phillip'.

much from observing the practice of baptism as found in the Acts and the Epistles of Paul, we are concerned with the theological assumptions behind the practice and so we intend to open the question slightly wider to consider faith and the wider process of Christian initiation of which baptism is a part, or faith and justification/salvation. In view of space limitations, rather than attempt an exhaustive discussion of the whole of the New Testament, I would intend to take soundings, looking at several typical passages in Paul, one in Post Pauline Ephesians, finishing with a very brief look at John's Gospel, James and Hebrews and to draw some conclusions from these passages which are relevant to our discussion.

Galatians 2:15-21

Galatians is one of the earliest (some would say the earliest) of Paul's Epistles. The underlying presenting issue is the fundamental one of the role of the Mosaic Law in the life of Christians, particularly Gentile Christians. Paul had founded a church in the area (whether North of South Galatia is not of relevance to our discussion). Subsequently some had 'troubled them and wanted to pervert the Gospel of Christ', by trying to impose the yoke of the law on the Gentile converts⁷ or by following the law themselves in such a way that it would exclude Gentiles from table fellowship.⁸

Gal 2:15-21 can be considered to be the summary of Paul's arguments in 1:11–2:14 and as the introductory transition to 3:1–4:11⁹ and as such it is a key text in the Epistle. As was normal in the discourse of the day (and would still be to-day) the first two verses (15-16) are a summary of the points of agreement between Paul and the Galatians. The following verses (17-21) then set out the points of disagreement between Paul and his opponents and act as a kind of framework of the discussion

7 Galatians 1: 7ff.

8 Cf. the story of the disagreement between Paul and Peter in Galatians 2:11ff.

9 How much it is part of Paul's rebuff to Peter and how much it is Paul's independent and later comment on the theological issues involved is not important for the discussion here.

which follows, which will be discussed in the following chapters of Galatians.¹⁰

The points of agreement with his readers/hearers in verses 15-16 are:

1. All the protagonists in the debate (Paul, Peter and Barnabas) are Jews by birth
2. No one is justified on the basis of the works of the law and but only *dia. pi, stewj Vlh sou/ Cristou/* which in English can be translated either as the faithfulness of Jesus Christ or faith in Jesus Christ
3. They have all therefore 'believed in Jesus Christ' in order to 'be justified by faith in Christ (or the faith of Christ)'.

There are many important exegetical issues in this short passage but since we are concerned with the role of faith in the Christian life, we will restrict ourselves to a short discussion of two: (a) what is the meaning of the word translated 'justified' and (b) what does the phrase 'through the faith of Jesus Christ' signify.

(a). Justification. The classic issue here has been whether the verb refers to the Christian's status before God or the Christian's life of ethical renewal. Perhaps, however, this is a false 'either /or' dilemma here and that Longenecker¹¹ is correct when he argues that Paul combines both forensic and ethical categories in his understanding of righteousness and that, therefore, you cannot have one without the other. Given the importance of relationship within a community in the thinking of the apostle Paul, it would seem that 'righteousness' involved a relationship and the responsibilities which come from living in that relationship. So to be righteous was to be a member of the people of God and to live within the covenant which God in His grace had made with His people. A person who is

10 Cf. R. N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1990); Hans Dieter Betz, *Galatians* (Hermeneia Commentaries, Philadelphia: Fortress Press, 1979); Ben Witherington, *Grace in Galatia. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998).

11 Longenecker, *Galatians* p. 84, following J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul; a linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20. Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 184-185.

‘righteous’ or ‘justified’, therefore, is someone who has been graciously acquitted by God, is a member of God’s covenant people and lives in a right relationship with him on the basis of God’s grace and unmerited favour. God is righteous in his faithfulness to his sinful covenant people.

This then raises the very sharp question in the early church: how does one become a member of God’s covenant people? How is one made righteous? Paul argues that it is not from ‘works of the law’ but from the ‘faith of Jesus Christ’. This raises two exegetical issues ... the meaning of ‘works of the law’ and the meaning of ‘the faith of Jesus Christ’. The precise definition of ‘works of the law’ has caused endless debates, but probably is not of paramount importance for our study. Whether it involves the whole law, or the particular ‘boundary markers’ of circumcision, food fellowship and Sabbath Observance which Dunn suggests¹², or even general legalistic works, Paul is convinced, when it comes to our membership of the people of God that we do not need to and in fact cannot add to what God has already done in Jesus Christ.

As regards the meaning of ‘the faith of Jesus Christ’ the phrase *dia. pi, stewj V Ihsou/ Cristou/* occurs seven times in Paul: Rom. 3:22, 26; Gal 2:16 (twice), 20; 3:22 and Phil. 3:9. and it is at present hotly debated as to whether the genitive used here is subjective or objective. Does the phrase refer to our faith in Jesus Christ (as the object) or to the faith(fulness) of Jesus Christ (as the subject). The majority of modern translations (RSB, NRSV, ASV (with the possibility of an alternative reading in the footnotes), NEB, Navarre Bible, (together with all the German translations that I have, including the Revidierte Lutherbibel 1984 which have ‘Glauben an Jesus Christus’) have the objective genitive, faith in Jesus Christ. The KJV (1611) (but not the New King James) and the Geneva Bible (1599), however, both have the subjective genitive, ‘the faith of Jesus Christ’. The Vulgate translates it as *fides Iesu Christi* (as does Erasmus) which is a literal translation of the Greek and is equally ambiguous.

¹² James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black’s New Testament Commentaries, London: A & C Black, 1993), p. 135-136.

While the majority of translations favour the objective genitive, modern commentators have been much more divided, at least in the Anglo Saxon World with scholars such as R.B. Hays¹³, Morna D. Hooker¹⁴ and R.N. Longenecker¹⁵ favouring the subjective genitive, though the majority of commentators take the objective genitive (faith in Jesus Christ). However, in this present paper there is no need to enter a detailed discussion of the issue, since, even if one translates the phrase as ‘the faithfulness of Jesus Christ’, the next phrase is ‘even we have believed in Christ Jesus’ which does refer to our faith in Jesus Christ, not the faithfulness of Jesus. For Paul, therefore, and this view is shared by his readers, we become members of the people of God, not by works which we perform, but by faith. All this happens because of God’s faithfulness to his promises ... and also the faithfulness of Jesus, if we take the phrase to mean ‘the faithfulness of Jesus Christ’.

In the second half of the paragraph (Gal 2:19-21), Paul defines faith further but in the context of a Christian’s daily life, rather than Christian initiation.

In the context of Galatians, therefore, what is Paul’s view of faith and justification/ salvation? Clearly, Paul is stressing the uniqueness and paramount importance of God’s gracious act in Jesus Christ for our Salvation; he will not tolerate the notion that the Galatian Christians can add anything by human effort to what God has already done ... Gal 3:3: *Are you so foolish? Having begun with the Spirit, are you now ending with the flesh?* Anyone who does so in Paul’s view is seeking to ‘pervert’ (metastre, fw) the Gospel of Christ. Paul even goes so far as to pronounce an Anathema on anyone so doing.

What then is Paul’s understanding of faith in this context? It is the door through which God’s grace is allowed to enter. I quote Professor Jüngel in *Justification, the Heart of the Christian Faith*:

13 *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1 - 4:11* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

14 ‘PISTIS CRISTOU’, *NTS* 35 (1989), pp. 321-342.

15 Longenecker, *Galatians*, p. 87.

If this is the case, that the grace of God renews our whole existence and first and foremost sets us free into our own freedom, then faith simply cannot be understood as that human act of decision by which the being of the justified is established or by which the new self is established in place of the old ... By responding with a heartfelt Yes to God's effectual justifying judgment, we are affirming that a gracious decision has already been made concerning us and that the justified and thus new nature is *already established* by this *effectual divine decision*. We *discover* ourselves as new people, constituted by God. Faith is a self-discovery that begins at the same time as we discover God. It is the discovery of a self-renewal the whole person. Those who *discover* themselves as new persons cannot *make themselves* into new persons; nor can the decided to exist as such.¹⁶

Romans 1: 16-17

Barrett has pointed out: Most commentators recognize in them [verses 16-17] the 'text' of the epistle; it is not wrong to see in them a summary of Paul's theology as a whole¹⁷ and Dunn says that these verses are 'clearly the thematic statement for the entire letter, 'giving both the *raison d'être* for Paul's missionary endeavour and the outline of the main argument to be developed through chapters 1-15. These two verses serve as the launching-pad and provide the primary thrust and direction for the rest of the letter.'¹⁸

For I am not ashamed of the gospel: it is the power of God for salvation to every one who has faith, to the Jew first and also to the Greek. ¹⁷ For in it the righteousness of God is revealed through faith for faith (or from faith to faith); as it is written, "He who through faith is righteous shall live."

Several exegetical issues, however, arise.

The first question is the meaning of the phrase 'righteousness of God'.

16 *Justification, the heart of the Christian Faith: a theological study with an ecumenical purpose* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), pp. 240-241.

17 C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London: A. & C. Black, 1991), p. 27.

18 James D.G. Dunn, *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38A, Dallas: Word Publishing, 1991), p. 46.

As we saw in the exegesis of Galatians, scholars now tend to emphasize the covenant relations involved in God's righteousness. (rather than the view emerging from Greco-Roman tradition of righteousness/justice as an ideal or absolute ethical norm against which particular claims and duties could be measured). As Dunn points out 'God is "righteous" when he fulfills the obligations he took upon himself to be Israel's God, that is, to rescue Israel and punish Israel's enemies'¹⁹, hence righteousness and salvation become virtually synonymous, as God's righteousness acts to restore his own and to sustain them within the covenant, in spite of their weakness and rebellion. Hence Käsemann understands divine righteousness as a gift which has the character of power, because God is savingly active in it. God's righteousness enables and in fact achieves our righteousness.²⁰

The second exegetical issue is the phrase 'from faith to faith'. The traditional interpretation is 'starting with human faith and ending with human faith' or as it is translated in the New International Version, 'faith from first to last'. This certainly is a possible interpretation but I am more convinced that Paul is deliberately playing on the ambiguity of the Greek word πίστις which means both 'faithfulness' and 'faith'. Hence as Karl Barth argued, the meaning should be 'from God's faithfulness to man's faith'²¹. God's covenant faithfulness leads to or is the basis of man's faith. Whether this is the proper interpretation here, it certainly does not go beyond Paul's theology as expressed throughout his Epistles.

The third exegetical issue is that of the quotation from Habakkuk. In the Hebrew version of the quotation the reference is to human faith(fulness) while in the LXX, God's faithfulness is in mind. In the quotation in Hebrews the author has human faithfulness in mind. Paul, however, omits the personal pronoun and so leaves the question open: is he referring to God's faithfulness to His gracious covenant, or to human faith in God.

19 Dunn, *Romans*, p. 41.

20 Cf. his *Commentary on Romans*, transl. and ed. Geoffrey W. Bromiley (London: SCM Press, 1980), p. 21-32 for a full discussion of the verses.

21 *The Epistle to the Romans*, transl. by Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), p. 41.

It is difficult to be certain, but I am inclined to the view of some commentators that he is being deliberately ambiguous. A Christian lives by faith in Christ, but that faith is warranted only because of God's faithfulness to his covenant.

What then is Paul saying about the link between Salvation and faith?

He is describing the Gospel which he hopes to declare to them in Rome and then with their support take to Spain. He is not ashamed of it because it is through it that God acts in power to deliver those who believe from final destruction. God is faithful to his covenant and, as in Galatians, faith is our assent to that faithfulness.²²

Ephesians 2:8-9

Before turning from Paul we look very briefly at a famous passage in a post Pauline book, Ephesians 2:8-9.

For by grace you have been saved through faith; and this is not your own doing, it is the gift of God -- ⁹ not because of works, lest any man should boast.

An exegetical issue in this passage is the reference of the word 'this'. Does it refer to the last word in the preceding sentence 'faith', or does it refer to the whole clause, God's gift of Salvation? While the former exegesis would certainly fit in with Paul's theology, the vast majority of recent commentators take the second view.

Taken this way, the passage is very similar to Romans 3:21-26. As Lincoln says: 'As in Rom 3:22-25, a passage central to Paul's view of justification, for this writer also "by grace" and "by faith" are inseparable companions which together provide the antithesis to any suggestion of human merit ... for the author faith involves the abandonment of any attempt to justify oneself and an openness to God which is willing to accept what he has done in Christ ... faith is a human activity but a specific kind of activity, a response which allows salvation to become

²² Cf. Romans 3:21-26.

operative, which receives what has already been accomplished by God in Christ.²³

James 2:14-16

The other side of the coin is given in James 2:14-26 which sees the danger inherent in a misunderstanding of Paul (as does Paul himself, cf. Rom 6:1f). It is impossible to enter into the long debate throughout history concerning the relationship of Paul and the author of James. It may be that at the end of the day we will have to follow Bultmann and Bornkamm and say that the two are irreconcilable. However, if we are to try to reconcile them, then the only satisfactory way that I have found is to assume that they are starting out from different positions. Paul begins with the Christian life at its very commencement: we are saved by faith (alone), according to Rom 3:28; Gal 2:16 with no reliance on the “works of the law” permitted. James is, on the other hand, beginning his discussion much later in the *ordo salutis* with the case of the professing Christian who has fallen into wrongheaded ways and needs the reminder that genuine faith must issue in “good works,” which are not salvific but evidential. The stances of Paul and James are not “salvation by faith without works” versus “salvation by faith plus works” respectively. Rather, Paul denies the need for “pre-conversion works” and James emphasizes the “absolute necessity of post-conversion works”.²⁴

John’s Gospel

John is not the most obvious place to go in discussing faith and baptism since he mentions neither in his Gospel. In fact, his is the Gospel which has been most often described as anti-sacramental. It is well known that he does not describe the baptism of Jesus, but simply refers to the descent of the Holy Spirit at an event which, though it must have been the baptism, nevertheless is not mentioned as such; he never calls John the Baptist by that title; any references he might have to baptism, such

23 Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42, Dallas: word Publishing, 1990) p. 111.

24 Douglas J. Moo, *James* (Tyndale New Testament Commentaries, Leicester: Inter-Varsity Press, 1985), p. 100.

as John 3: 5 & 6 are at best ambiguous. Similarly the Greek word 'faith' does not occur in John. On the other hand, he does deal frequently with the Christian life and its origins and while he has no occurrences of the noun *πίστις* he has more than 100 occurrences of the verb *πίστευειν*.

The verb *πίστευειν* in John is used frequently to refer to the beginnings of the Christian life. Those who believe in Jesus are given the power to become children of God (John 1:12); through belief they have eternal life (John 3:15-16; John 3:36; John 5:24; John 6:40 where the believer is also raised up at the last day – cf. too John 11:25-26; John 6:47; John 20:31); the one who believes escapes condemnation while the one who does not is condemned already (John 3:18); believers shall never thirst (John 6:35) and will do greater works than Jesus (John 14:12). Moreover it is in John that we find by far the greatest number of occurrences of the important phrase (found also in the Galatian passage which we looked at) of *πίστευειν εἰς*. Schnackenburg points out that this phrase implies “acceptance of Jesus to the full extent of his self-revelation”²⁵. In John, therefore, believing is often synonymous with being a Christian and having the Holy Spirit (John 7:39).

Unlike Paul John does not have to wrestle in debate with those who would add obedience to the law as a condition of their Salvation (rather he is wrestling with those who reject Jesus as Messiah), and so there are no reasoned arguments on the relationship between faith and works. Nevertheless his statement that faith is the result of the action of God (John 6:29) shows that on the question of faith versus works, Paul (and the author of Ephesians) and John would be on the same side.

Hebrews

Finally we take a very brief look at Hebrews. As already pointed out, faith in Hebrews comes closest to *ὑπόμνησις*, the perseverance that endures suffering and hardship, believing in things unseen. But it is not just a question of imitating the saints of old, described in Hebrews 11 as ‘so great a cloud of

²⁵ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St John. Vol. I* (Tunbridge Wells: Burns and Oates, 1968), p. 263.

witnesses', but rather looking to Jesus the pioneer and perfecter of our faith, 'who for the joy that was set before him endured the cross, despising the shame, and is seated at the right hand of the throne of God' (Hebr 12:2). In Hebrews, therefore, while he stresses faith(fulness) in its role in the continuing life of the Christian, nevertheless, as in Paul, the very foundation of that faith is the finished work of Jesus on the Cross.

Conclusion

The meaning of the term faith in the New Testament is very wide and the concept is used in a variety of contexts and applied to various stages in the Christian life. When the context is limited to that of faith and baptism, or justification, it seems to me that the critical question, and the one with which both the New Testament writers and later theologians have always struggled is the relationship between grace and faith. If we stress the importance of grace and ignore the role of faith, then we are in danger of cheapening grace, 'God will forgive, it's his job' rather than seeing Salvation as a developing relationship, a gracious covenant between God and his creatures. James, in particular was very conscious of this danger ... though Paul also with his famous retort in Romans 6: 1f shows that he also was very aware of it. On the other hand, if we stress the importance of faith **before** justification, there is a real danger that we are adding a meritorious act as a pre condition to our being justified, something that Paul was particularly sensitive about in Galatians and Romans. This can lead to the tendency to make our Salvation dependent on some (public) work which somehow makes us superior to those around, in spite of what is said about 'grace alone' shown to sinners like everybody else.

Both groups in our discussions must make sure that their theology and practice take the New Testament's nuanced balance between grace and faith in Christian initiation into account. Those of us who baptize infants of believing parents as well as adults must not diminish the importance of growth in faith and personal commitment. Christian discipleship must be taken seriously by all baptized persons. Those of us who do not baptize infants until they come to a certain age of under-

standing must not diminish the role of God's righteousness in saving the community of faith, including the children, to whom God **gives** the gift of faith appropriate to their understanding and who grow in faith, understanding and commitment until presented perfect in God's presence at the last.

Glaube und Taufe im Neuen Testament

J. C. McCullough, GEKE

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, über einige Schlüsseltexte des Neuen Testaments nachzudenken, die sich mit Glaube und Taufe beschäftigen, sowie ihre Relevanz für die Diskussion zwischen unseren beiden Traditionen zu untersuchen. Bevor dies jedoch geschieht, müssen zwei einführende Bemerkungen gemacht werden.

Erstens: Der mit "Glauben" übersetzte Begriff kommt von der griechischen Wurzel *pisteu,w* und diese hat in der griechischen Sprache (ebenso in der hebräischen) eine viel breitere Bedeutung als im Englischen. Dort haben wir zwei Worte, „faith“ („Glaube“) und „faithfulness“ („Treue“), wobei „faith“ als Bezeichnung für eine mentale Verfassung, für eine geistige, auch gänzlich emotionale Zustimmung dient, die nicht in zwingendem Zusammenhang mit einer Tugend oder einem Charakterzug steht; dies bedeutet, dass Glauben aus sich selbst heraus nicht notwendigerweise eine ethisch verdienstvolle Handlung ist, jedoch zu verdienstvollem Handeln führen kann. Andererseits bezeichnet „faithfulness“ eine feste Charakterdisposition, eine Tugend, die sich in einer weiten Spanne an Aktivitäten wie Gehorsam, dem Halten von Versprechen und geduldigem Ertragen ausdrückt. Die griechischen und hebräischen Wurzeln umschließen beide diese Gedanken, weil sie dies jedoch tun, kommen die Wurzeln nicht nur sehr häufig in den Schriften vor – fast 700 Mal im Neuen Testament –, sondern sie haben auch eine große Bandbreite an Bedeutungen. Das Nomen zum Beispiel kann sich auf den Inhalt des Evangeliums beziehen, auf den Corpus des Glaubens (Apg 6,7; Gal 1,23; 1 Tim 5,8)¹. Es

¹ Dies belegt die Wichtigkeit des "Glaubens" in der frühen christlichen Kirche; Otto Michel hat betont, dass das Verlangen nach Glauben beginnend mit den Christen etwas Neues darstellte: „weder Qumran noch Johannes der Täufer noch die alten zelotischen Bewegungen [standen] unter einer ausdrücklichen Glaubensforderung“; im Gegensatz dazu ist das Christentum „in einzigartiger Weise ... zu einem Glaubensgeschehen geworden“ (O. Michel, Art. Glaube, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hg. v. Lothar Coenen, Bd. 1, Wuppertal 1967, S. 569. 574).

kann auf eine (rein) intellektuelle Zustimmung verweisen (Lk 24,10; Lk 24,25). Es kann als Bekenntnis einer Person zu Jesus Christus genutzt werden, ein offensichtlich genuin christlicher Gebrauch (Gal 2,16; Gal 3,22; Eph 1,15). Es kann den Gehorsam bezeichnen, welcher dem Bekenntnis folgt (Hebr 13,7). Es kann sich auf die andauernde Beharrlichkeit von Juden und Christen angesichts der Verfolgung beziehen und wird in diesem Sinne oft im Hebräerbrief benutzt (Hebr 6,12). Vielleicht ist Bultmanns berühmte Erläuterung des Begriffs in seinem Artikel in Kittels Theologischem Wörterbuch, in der nachfolgenden Literatur häufig zitiert, besonders angemessen. Er betont, dass einige Aspekte von "Glauben" im Neuen Testament Traditionen aus dem Alten Testament und dem Judentum fortsetzen, solche wie die intellektuelle Zustimmung, Gehorsam, Vertrauen, Hoffnung und Treue, während andere Aspekte einen spezifisch neutestamentlichen Gebrauch des Begriffes ausdrücken. Hierzu gehört die Annahme des Kerygma, die Rettung, der Glaube als persönliche Beziehung zu Christus etc.² Johnston fasst die weite Bedeutung von Glaube im Neuen Testament mit der folgenden Auflistung zusammen: Glaube, Vertrauen, Gehorsam, Hoffnung, Treue und Beharrlichkeit. Bezüglich der Weite der Bedeutung des Begriffes ist es daher wichtig, bei Begegnung im Kontext der biblischen Schriften „Glauben“ sorgsam zu definieren.

Die zweite einführende Bemerkung soll die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit der Gemeinschaft im zeitlichen Umfeld des Neuen Testaments lenken. Während es natürlich falsch wäre, die Bedeutung des Individuums für das Denken von Theologen wie Paulus zu missachten, so haben doch die Neutestamentler, hauptsächlich auf der Grundlage von soziologischen Methoden, erkannt, dass gemeinschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen im ersten Jahrhundert in der Kultur des Mittleren Ostens eine weitaus größere Rolle spielten, als sie dies in unserer tun, wo wir zu einer Konzentration auf die Notlage der einzelnen Seele in ihrer Beziehung zu Gott tendieren. Daher würde eine bedeutende Anzahl von Forschern z.B. sagen, dass die Kategorie der Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes für Paulus

2 Gerhard Kittel/ Gerhard Friedrich (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, Stuttgart 1959, S. 216-218.

eine ebenso wichtige Rolle wie z.B. die persönliche Rettung spielt. Diese Einsicht ist wichtig; nicht, um eine Denkkategorie abzulehnen, sondern um zu verhindern, dass andere Kategorien und Eindrücke aus dem Blick geraten. Krister Stendahls grundlegender Artikel „Paul and the introspective conscience of the West“³ zum Beispiel war zwar ein wichtiger Gegenangriff auf vorherrschende Ansichten der Zeit, ging aber andererseits darin zu weit, dass er Paulus' Interesse an der individuellen Gemeinschaft völlig missachtete. Feministische Lehrkräfte haben uns in besonderer Weise darauf aufmerksam gemacht, wie wir Teile der Schrift „überpinseln“, die nicht in unsere persönliche Weltsicht passen. In einer Gesellschaft, die in ihren Ansichten über die Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft und zur Familie so verschieden ist, besteht eine reale Gefahr, dass wir die Rolle von Gemeinschaft und Familie im Denken des ersten Jahrhunderts ignorieren.

Ein Beispiel hierfür mag unser Verständnis der zugegebenermaßen sehr schwierigen Passage 1. Kor 7,14-16 sein.

¹² Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und sie willigt ein, bei ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht. ¹³ Und eine Frau, die einen ungläubigen Mann hat, und der willigt ein, bei ihr zu wohnen, entlasse den Mann nicht. ¹⁴ Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt (h`gi,astai), und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt; sonst wären ja eure Kinder unrein (avka,qarta.), nun aber sind sie heilig (a[gia.). ¹⁵ Wenn aber der Ungläubige sich scheidet, so scheidet er sich. Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht gebunden; zum Frieden hat uns Gott doch berufen. ¹⁶ Denn was weißt du, Frau, ob du den Mann erretten wirst? Oder was weißt du, Mann, ob du die Frau erretten wirst? ¹⁷ Doch wie der Herr einem jeden zugeteilt hat, wie Gott einen jeden berufen hat, so wandle er; und so verordne ich es in allen Gemeinden.

Es wäre unmöglich, alle Interpretationsversuche dieser Passage zu bedenken, die durch die Jahrhunderte in christlichen Gemeinschaften getätigt wurden, und es führte uns weit über den Gegenstand dieses Papiers, sie alle detailliert zu betrachten,

3 Harvard Theological Review 56, 1963, S. 199-215. Deutsch: Paulus und das "introspektive" Gewissen des Westens, in: Kirche und Israel 11, 1996, S. 19-33.

sicherlich jedoch weist es auf eine Haltung zur familiärer Verwandtschaft hin, die in Kontrast zu unserem heutigen individualistischen Ansatz steht und die nicht ignoriert werden sollte.⁴ Zugleich können wir nicht einfach unsere Begrifflichkeit des 21. Jahrhunderts von Individualität ansetzen, wenn wir in der Apostelgeschichte von einem Menschen lesen, der glaubt und dessen Haushalt getauft wird⁵, sondern wir sollten eine andere Herangehensweise gegenüber familiärer Verwandtschaft und Gemeinschaftsbeziehungen in Betracht ziehen.

Unsere Aufgabe ist es, die Bedeutung des Glaubens in Beziehung zur Taufe zu betrachten. Es gibt viele wichtige Texte, in denen der Glaube mit der Praxis der Taufe verknüpft ist;⁶ während wir aber viel aus der Beobachtung der Praxis der Taufe in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen lernen können, sind wir um die theologischen Annahmen hinter der Praxis bemüht, und so beabsichtigen wir, die Fragestellung ein wenig weiter zu fassen, um den Glauben und den weiteren Prozess christlicher Initiation zu bedenken, worin die Taufe ebenso wie der Glaube und die Rechtfertigung/Erlösung ein Teil ist. Im Blick auf den begrenzten Platz möchte ich statt des Versuches einer erschöpfenden Diskussion des ganzen Neuen Testaments lieber einige typische Abschnitte des Paulus und einen weiteren im deuteropaulinischen Epheserbrief betrachten und mit einem sehr kurzen Blick auf das Johannesevangelium, Jakobus und den Hebräerbrief sowie mit einigen Schlüssen aus diesen Abschnitten, die wichtig für unsere Diskussion sind, enden.

Galater 2,15-21

Der Galater ist einer der ersten (einige sagen, es ist der erste) der paulinischen Briefe. Das zugrunde liegende Thema ist die fundamentale Rolle des Mosaischen Gesetzes für das Leben

4 Vgl. für eine Diskussion der wichtigsten exegetischen Probleme in diesem Abschnitt: Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000, S. 527ff.

5 Vgl. Apg 16,15.33; 18,8.

6 Vgl. Mk 16,16; Apg 8,12; Apg 18,8. Zu beachten ist, dass in der Taufe in Apg 2,41 das "Empfangen seines [Petrus] Wortes" und in Apg 8,12 das "Philippus glauben" vorangeht.

der Christen, insbesondere der Heidenchristen. Paulus hat eine Kirche in der Region gegründet (ob in Nord- oder Südgalatien, ist für unsere Diskussion nicht relevant). Anschließend wurden sie von einigen „verwirrt“, die „das Evangelium des Christus umkehren“ wollen, indem sie den heidnischen Konvertiten das Joch des Gesetzes aufzuerlegen gedachten⁷ oder indem sie das Gesetz selbst auf eine Art befolgten, die die Heiden von der Tischgemeinschaft ausgeschlossen hätte.⁸

Galater 2,15-21 kann als Zusammenfassung der paulinischen Argumentation in 1,11-2,14 und als die einführende Überleitung zu 3,1-4,11 verstanden werden⁹ und ist als solcher ein Schlüsseltext des Briefes. Nach der gängigen Art der damaligen Zeit (und wie es heute noch immer wäre) sind die ersten beiden Verse (15-16) eine Zusammenfassung der Aspekte des Übereinstimmens zwischen Paulus und den Galatern. Die nächsten Verse (17-21) erläutern die Unstimmigkeiten zwischen Paulus und seinen Gegnern und dienen als eine Art Rahmen für die sich anschließende Diskussion, die in den nächsten Kapiteln des Galaterbriefes geführt wird.¹⁰

Eine Übereinstimmung zwischen Paulus und seinen Lesern/Hörern in den Versen 15-16 besteht in folgenden Punkten:

1. Alle Protagonisten der Debatte (Paulus, Petrus und Barnabas) sind von Geburt an Juden
2. Niemand ist auf Basis der Werke des Gesetzes gerechtfertigt, sondern allein *dia. pi, stewj Vhsoj/ Cristou/*, was im Deutschen entweder als Treue Jesu Christi oder als Glaube an Jesus Christus übersetzt werden kann.

7 Gal 1,7ff.

8 Vgl. den Abschnitt über den Streit zwischen Paulus und Petrus in Gal 2,11ff.

9 Wie weit es in Paulus' Zurückweisung des Petrus hineingehört und wie weit es sein davon unabhängiger anschließender Kommentar über die damit verbundenen theologischen Fragen ist, ist für diese Diskussion nicht wichtig.

10 Vgl. R. N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary), Dallas 1990; H. D. Betz, *Galatians* (Hermeneia Commentaries), Philadelphia 1979 (deutsch: München 1988); Ben Witherington, *Grace in Galatia. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*, Edinburgh 1998.

3. Sie haben deshalb alle “an Jesus Christus geglaubt”, um “durch den Glauben an Christus (oder durch den Glauben Christi) gerechtfertigt zu werden”.

In dieser kurzen Passage lassen sich viele exegetisch wichtige Themen finden, da wir aber um die Rolle des Glaubens im christlichen Leben bemüht sind, beschränken wir uns auf eine kurze Diskussion zweier Themen: (a) Was bedeutet das mit „gerechtfertigt“ übersetzte Wort, und (b) was bezeichnet der Satz „durch den Glauben Jesu Christi“.

(a). Rechtfertigung. Das klassische Thema war hier, ob sich das Verb auf den Status des Christen vor Gott bezieht oder auf das Leben des Christen in ethischer Erneuerung. Wie auch immer, vielleicht handelt es sich hier auch um eine falsche Alternative und Longenecker¹¹ liegt mit seiner Argumentation im Recht, Paulus kombiniere in seinem Verständnis von „Gerechtigkeit“ sowohl forensische als auch ethische Kategorien und man könne konsequenterweise das eine nicht ohne das andere haben. Wenn man die Wichtigkeit der Beziehungen innerhalb einer Gemeinschaft im Denken des Paulus berücksichtigt, bezöge „Gerechtigkeit“ eine Beziehung und die Verantwortlichkeiten ein, die sich durch das Leben in dieser Gemeinschaft ergeben. Gerechtfertigt zu sein bedeutete also, ein Mitglied der Gemeinschaft Gottes zu sein und innerhalb von Gottes Bund zu leben, den Gott in seiner Gnade mit seiner Gemeinde geschlossen hat. Eine „gerechte“ oder „gerechtfertigte“ Person ist also durch Gott gnädig freigesprochen, ist ein Mitglied der Gemeinschaft des Bundesvolkes Gottes und lebt in einer rechten Beziehung mit Gott auf Basis der Gnade und der unverdienten Gunst Gottes. Gott ist gerecht in seiner Treue zu seinem sündigen Bundesvolk.

Dies führt zu der konkreten Frage in der frühen Kirche: Wie wird man zu einem Mitglied des Bundesvolkes Gottes? Wie wird man gerechtfertigt? Paulus legt dar, dass dies nicht durch die „Werke des Gesetzes“, sondern durch den „Glauben Jesu Christi“ erfolgen kann. Dies führt zu zwei exegetischen The-

¹¹ Longenecker, *Galatians* S. 84, nach J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul; a linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20), Cambridge 1972, S. 184f.

men: die Bedeutung der „Werke des Gesetzes“ und die Bedeutung des „Glaubens Jesu Christi“. Die präzise Definition der „Werke des Gesetzes“ hat endlose Debatten heraufbeschworen, aber sie ist wohl für unsere Studie nicht von vorrangigem Interesse. Ob es das ganze Gesetz einschließt oder die besonderen „Grenzpfosten“ der Beschneidung, der Mahlgemeinschaft und der Einhaltung des Sabbats, wie Dunn vorschlägt¹², oder gar allgemeine Gesetzeswerke; Paulus ist davon überzeugt, dass wir nichts zu dem hinzufügen brauchen und können, was Gott bereits in Jesus Christus getan hat, wenn es um unsere Mitgliedschaft in der Gemeinschaft Gottes geht.

Hinsichtlich der Bedeutung des „Glaubens Jesu Christi“ begegnet der Ausdruck *dia. pi, stewj Vhsou/ Cristou* sieben Mal in den paulinischen Schriften: Röm 3,22.26; Gal 2,16(2x).20; 3,22 und Phil 3,9. Dabei wird aktuell kontrovers diskutiert, ob der Genitiv hier subjektiv oder objektiv zu verstehen ist, ob sich der Satz also auf den Glauben an Jesus Christus (als Objekt) oder auf den Glauben (die Treue) Jesu Christi (als Subjekt) bezieht. Die Mehrheit der modernen Übersetzungen (RSB, NRSV, ASV [mit der Möglichkeit einer alternativen Lesart in den Fußnoten], NEB, Navarre-Bibel (dazu alle mir vorliegenden deutschen Übersetzungen inklusive der revidierten Lutherbibel von 1984, die jeweils den „Glauben an Jesus Christus“ lesen) entscheiden sich für den Genitivus objectivus, also den Glauben an Jesus Christus. Die KJV (von 1611; nicht jedoch die New King James) und die Genfer Bibel (von 1559) bezeugen hingegen beide den Genitivus subjectivus, also den „Glauben Jesu Christi“. Die Vulgata übersetzt als *fides Iesu Christi* (ebenso übersetzt Erasmus) und bietet somit eine buchstäbliche Übersetzung des Griechischen, ist also ebenso zweideutig.

Während also die Mehrheit der Übersetzungen den Genitivus objectivus bevorzugt, sind sich moderne Kommentare wesentlich uneiniger, zumindest in der angelsächsischen Welt, wo Forscher wie R.B. Hays¹³, Morna D. Hooker¹⁴ and R.N.

¹² James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentaries), London 1993, S. 135f.

¹³ *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3: 1-4:11*, Grand Rapids 2002.

Longenecker¹⁵ den Genitivus subjectivus favorisieren, obwohl die Mehrheit der Kommentatoren den Genitivus objectivus wählen (Glauben an Jesus Christus). In diesem Papier ist eine differenzierte Diskussion dieses Themas jedoch nicht nötig, da, selbst wenn der erste Satzteil mit „der Glaube (die Treue) Jesu Christi“ übersetzt wird, der sich anschließende Satzteil „... haben auch wir geglaubt an Jesus Christus“ lautet und sich somit auf unseren Glauben in Jesus Christus, nicht auf die Treue Jesu Christi, bezieht. Für Paulus – und diese Ansicht teilen seine Leser – werden wir nicht durch unsere Werke, sondern durch den Glauben zu Mitgliedern des Volkes Gottes. All dies geschieht durch Gottes Treue zu seinen Versprechen – und durch die Treue Jesu Christi, wenn wir den Ausdruck mit „die Treue Jesu Christi“ wiedergeben.

In der zweiten Hälfte des Abschnitts (Gal 2,19-21) weitet Paulus seine Definition von Glauben aus, jedoch eher im Kontext des täglichen Lebens eines Christen als im Kontext christlicher Initiation.

Was ist nun im Kontext des Galaterbriefes Paulus Sicht von Glauben und Rechtfertigung/Erlösung? Offensichtlich betont Paulus die Einzigartigkeit und höchste Wichtigkeit von Gottes gnädigem Handeln in Jesus Christus für unsere Erlösung; er will die Vorstellung nicht dulden, dass die Christen aus Galatien irgendetwas zu dem durch Gott bereits Gewirkten durch menschliches Bemühen hinzufügen können. ... Gal 3,3: *Seid ihr so unverständlich? Nachdem ihr im Geist angefangen habt, wollt ihr jetzt im Fleisch vollenden?* Jeder, der dies beabsichtigt, sucht in Paulus' Sicht das Evangelium Christi zu „pervertieren“ (metastre, fw). Paulus geht sogar so weit, auf jeden, der solches tut, einen Fluch zu sprechen.

Was ist also Paulus Verständnis von Glauben in diesem Kontext? Er ist die Tür, durch welche Gottes Gnade eintreten darf. Ich zitiere Professor Jüngel in *Das Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*:

14 PISTIS CRISTOU, in: *New Testament Studies* 35, 1989, S. 321-342.

15 Longenecker, *Galatians*, S. 87.

„Wenn es aber so ist, daß *die Gnade Gottes* unsere ganze Existenz erneuert und uns allererst zu unserer Freiheit befreit, dann kann man schlechterdings nicht *den Glauben* als diejenige menschliche Entscheidungstat verstehen, in der das Sein des Gerechtfertigten sich konstituiert bzw. in der das neue Ich anstelle des alten sich konstituiert. ... Indem der Mensch von Herzen *Ja* sagt zu Gottes *effizientem* Rechtfertigungsurteil, bejaht er, daß über ihn bereits entschieden, gnädig entschieden ist und daß in dieser *effizienten göttlichen Entscheidung* der gerechtfertigte und also neue Mensch bereits *konstituiert ist*. Er *entdeckt* sich als neuen Menschen, als von Gott konstituierten neuen Menschen. Glaube ist eine mit der Entdeckung Gottes sich zugleich einstellende Selbstentdeckung: die Entdeckung einer den ganzen Menschen betreffenden Selbsterneuerung. Wer sich aber als neuen Menschen *entdeckt*, der kann sich nicht selber als neuen Menschen *konstituieren*, kann sich auch nicht für seine Existenz als neuer Mensch *entscheiden*¹⁶.

Römer 1,16-17

Barrett betont: Die meisten Kommentatoren erkennen in ihnen [Verse 16-17] den “Text” der Epistel; es ist nicht falsch, in ihnen eine Zusammenfassung der paulinischen Theologie insgesamt zu sehen.¹⁷ Dunn meint, dass diese Verse „eindeutig die thematische Aussage für den ganzen Brief“ sind, „indem beide die *raison d’être* für das missionarische Bestreben des Paulus und der Überblick für das in den Kapiteln 1-15 zu entwickelnde Hauptargument sind. Diese beiden Verse dienen als Startrampe und geben den ersten Schub und die Richtung für den Rest des Briefes.“¹⁸

Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht, ist es doch Gottes Kraft zum Heil jedem Glaubenden, sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen. ¹⁷ Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin geoffenbart aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: «Der Gerechte aber wird aus Glauben leben.»

Mehrere exegetische Fragen ergeben sich.

16 Tübingen 1998, S. 204.

17 C.K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans, London 1991, S. 27.

18 James D.G. Dunn, Romans 1-8 (Word Biblical Commentary 38A), Dallas 1991, S. 46.

Die erste Frage betrifft die Bedeutung der Worte "Gerechtigkeit Gottes".

Wie wir in der Exegese des Galaterbriefes sahen, tendieren die Exegeten derzeit dazu, die mit Gottes Gerechtigkeit verbundenen Bundesbeziehungen nachdrücklich zu betonen (eher als die sich aus der griechisch-römischen Tradition ergebende Sicht von Gerechtigkeit/Recht als Ideal oder absoluter ethischer Norm, gegen die einzelne Ansprüche und Pflichten hätten gemessen werden können). Wie Dunn herausstellt, ist "Gott ‚gerecht‘, wenn er den Verpflichtungen nachkommt, die er sich selbst auferlegt hat, um der Gott Israels zu sein, nämlich Israel zu retten und Israels Feinde zu bestrafen"¹⁹. Daher werden Gerechtigkeit und Rettung praktisch zu Synonymen, da Gottes Gerechtigkeit handelt, um seine eigene wiederherzustellen und sie innerhalb des Bundes zu erhalten, trotz ihrer Schwäche und Rebellion. Käsemann versteht göttliche Gerechtigkeit daher als ein machtvolleres Geschenk, da Gott darin rettend aktiv ist²⁰. Gottes Gerechtigkeit ermöglicht und erlangt tatsächlich unsere Gerechtigkeit.

Die zweite exegetische Frage betrifft den Ausdruck "aus Glauben zu Glauben". Die traditionelle Interpretation „beginnt mit menschlichem Glauben und endet mit menschlichem Glauben“, oder wie die New International Version übersetzt „Glauben vom Ersten bis zum Letzten“. Dies ist sicherlich eine mögliche Interpretation, ich bin jedoch mehr davon überzeugt, dass Paulus wohlüberlegt mit der Zweideutigkeit des griechischen Wortes *pi,stij* spielt, das sowohl „Treue“ als auch „Glaube“ bedeutet. Daher sollte die Bedeutung nach Barths Definition „aus der Treue Gottes“ zum Glauben des Menschen²¹ lauten. Gottes Bundestreue führt zum menschlichen Glauben oder ist dessen Grundlage. Gleichgültig ob es auch hier die richtige Interpretation ist, sie geht sicherlich nicht über Paulus' Theologie hinaus, die in seinen Briefen zum Ausdruck kommt.

19 Dunn, Romans, S. 41.

20 Ernst Käsemann, An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen 1973, S. 25f.

21 Karl Barth, Der Römerbrief, München ⁶1929, S. 17.

Die dritte exegetische Frage betrifft das Zitat aus Habakuk. Die hebräische Version des Zitates bezieht sich auf den menschlichen Glauben (die menschliche Treue), während die Septuaginta die Treue Gottes referiert. Im Zitat im Hebräerbrief stellt sich der Autor menschliche Treue vor. Paulus lässt jedoch das Personalpronomen aus und damit die Frage offen, ob er sich auf Gottes Treue zu seinem Gnadenbund oder auf den Glauben des Menschen an Gott bezieht. Eine gesicherte Stellungnahme ist schwer abzugeben, ich neige jedoch dazu, mich der Sicht einiger Kommentatoren anzuschließen, dass sich Paulus hier wohlüberlegt zweideutig verhält. Ein Christ lebt durch den Glauben in Christus, dieser Glaube jedoch ist nur durch Gottes Treue seinem Bund gegenüber gesichert.

Was sagt Paulus über die Verbindung zwischen Erlösung und Glaube?

Er erläutert das Evangelium, welches er ihnen in Rom näher bringen zu können hofft und das er dann mit ihrer Hilfe bis nach Spanien zu bringen gedenkt. Er schämt sich dessen nicht, da es durch das Evangelium geschieht, dass Gott machtvoll handelt und die Glaubenden vor der endgültigen Zerstörung errettet. Gott ist seinem Bund gegenüber treu und der Glaube ist, wie im Galaterbrief, unsere Zustimmung zu dieser Treue.²²

Epheser 2,8-9

Bevor wir Paulus hinter uns lassen, schauen wir uns sehr kurz eine berühmte Passage eines deuteropaulinischen Buches an, nämlich Epheser 2,8-9:

Denn aus Gnade seid ihr errettet durch Glauben, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; ⁹ nicht aus Werken, damit niemand sich rühme.

Eine exegetische Frage dieser Passage berührt das Wort „das“. Bezieht es sich auf „Glauben“ im vorangehenden Satzteil, oder meint es den ganzen Satz, nämlich Gottes Geschenk der Rettung? Während die erstere Auslegung sicherlich mit der paulinischen Theologie übereinstimmen würde, übernimmt die

²² Vgl. Röm 3,21-26.

größte Mehrheit zeitgenössischer Kommentatoren die zweite Sicht.

So verstanden hat diese Passage große Ähnlichkeit mit Römer 3,21-26. Lincoln vermerkt hierzu: „Wie in Römer 3,22-25, einer zentralen Passage der paulinischen Sicht von Rechtfertigung, sind ‚aus Gnade‘ und ‚aus Glauben‘ unzertrennliche Gefährten, die gemeinsam die Antithese zu jeglicher Andeutung menschlichen Verdienstes bilden ... für den Autor schließt Glauben die Preisgabe jeglichen Versuches der Selbstrechtfertigung und eine Offenheit gegenüber Gott ein, die bereit ist, das anzunehmen, was er in Christus getan hat ... Glaube ist menschliche Aktivität, allerdings eine spezifische Art von Aktivität – eine Antwort, die der Rettung wirksam zu werden erlaubt, die also empfängt, was bereits durch Gott in Christus vollendet wurde.“²³

Jakobus 2, 14-26

Die andere Seite der Medaille bietet Jakobus 2,14-26. Hier wird die einem Missverständnis des Paulus innewohnende Gefahr gesehen (wie auch durch Paulus selbst, vgl. Römer 6,1f). Es ist unmöglich, auf die durch die Jahrhunderte geführte Debatte um die Beziehung zwischen Paulus und dem Autor des Jakobusbriefes einzugehen. Möglicherweise haben wir am Ende Bultmann und Bornkamm zu folgen und die beiden für unvereinbar zu erklären. Wenn wir jedoch versuchen, sie in Einklang zu bringen, ist der einzig zufrieden stellende Weg, den ich gefunden habe, anzuerkennen, dass sie von verschiedenen Positionen ausgehen. Paulus beginnt mit dem Leben des Christen an seinem Beginn: Wir sind gemäß Röm 3,28 (allein) durch Glauben gerettet; gemäß Gal 2,16 ist kein Verlass auf die „Werke des Gesetzes“ erlaubt. Jakobus beginnt seine Argumentation hingegen viel später in dem *ordo salutis* mit dem Beispiel des bekennenden Christen, der den falschen Wegen anheim gefallen ist und nun daran erinnert werden muss, dass sich aufrichtiger Glaube in „guten Werken“ ausdrücken muss, die zwar nicht rettend, aber Zeugnis gebend sind. Die Posi-

²³ Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42), Dallas 1990, S. 111.

tionen von Paulus und Jakobus bedeuten nun nicht „Rettung durch Glauben ohne Werke“ versus „Rettung durch Glauben und Werke“. Vielmehr lehnt Paulus die Notwendigkeit von Werken vor der Bekehrung ab, während Jakobus die absolute Notwendigkeit von Werken nach der Bekehrung betont²⁴.

Das Johannesevangelium

Johannes mag nicht die offensichtlichste Quelle für eine Diskussion über Glauben und Taufe sein, da er keines von beiden in seinem Evangelium erwähnt. Tatsächlich wird sein Evangelium recht oft als anti-sakramental bezeichnet. Es ist bekannt, dass er die Taufe Jesu nicht erwähnt, sondern einfach auf die Herabkunft des Heiligen Geistes verweist, die, auch wenn sie die Taufe sein muss, nie als solche bezeichnet wird. Er nennt Johannes den Täufer nie mit diesem Titel; alle möglichen Bezugspunkte zur Taufe wie in Joh 3,5.6 sind bestenfalls zweideutig. Ebenso taucht auch das griechische Wort „Glauben“ im Johannesevangelium nicht auf. Andererseits behandelt er oft das christliche Leben sowie seine Ursprünge, und auch wenn das Wort *pisteu, ein* nicht auftaucht, finden sich über 100 Belegstellen des Verbes *pisteu, ein*.

Das Verb *pisteu, ein* dient im Johannesevangelium häufig zum Hinweis auf den Beginn des christlichen Lebens. Den an Jesus Glaubenden wird die Kraft verliehen, Kinder Gottes zu werden (Joh 1,12). Durch den Glauben haben sie das ewige Leben (Joh 3,15f; Joh 3,36; Joh 5,24; Joh 6,40 – hier wird der Glaubende sogar am letzten Tage auferweckt – vgl. auch Joh 11,25f; Joh 6,47; Joh 20,31); der Glaubende entkommt der Verdammung, während der Nichtglaubende bereits verdammt ist (Joh 3,18); die Glaubenden werden nie dürsten (Joh 6,35) und werden größere Werke als Jesus vollbringen (Joh 14,12). Überdies findet sich im Johannesevangelium die bei weitem größte Zahl an Belegstellen für den wichtigen Ausdruck (der sich auch in der Passage des Galaterbriefes finden lässt, die wir bereits betrachtet haben) *pisteu, ein eivj*. Schnackenburg betont, dass dieser Ausdruck meint, „die Person Jesu im vollen Umfang

²⁴ Douglas J. Moo, James (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester 1985, S. 100.

seiner Selbstoffenbarung bejahen“²⁵. Bei Johannes ist glauben also oft synonym dazu genutzt, ein Christ zu sein und den Heiligen Geist zu haben (Joh 7,39).

Anders als Paulus muss Johannes nicht mit denjenigen ringen, die den Gehorsam dem Gesetz gegenüber als eine Bedingung ihrer Erlösung ansehen (vielmehr ringt er mit denen, die Jesus als Messias ablehnen), und so finden sich keine logisch aufgebauten Argumente zur Beziehung zwischen Glaube und Werken. Trotzdem zeigt seine Aussage, dass der Glaube das Resultat einer Handlung Gottes ist (Joh 6,29), dass Paulus (und der Autor des Epheserbriefes) bezüglich der Frage von Glaube versus Werken auf derselben Seite wie Johannes stünden.

Hebräer

Schließlich betrachten wir noch kurz den Hebräerbrief. Wie bereits erwähnt kommt der Glaube im Hebräerbrief dem Begriff der *ὑπομονή* sehr nahe, der Beharrlichkeit also, die an ungesehene Dinge glaubend Leiden und Bedrängnis übersteht. Es ist jedoch nicht bloß eine Frage des Imitierens der Heiligen des Alten Bundes, in Hebräer 11 als „eine so große Wolke von Zeugen“ beschrieben, sondern es geht um das Schauen auf Jesus als Anfänger und Vollender unseres Glaubens, „der, obwohl er hätte Freude haben können, das Kreuz erduldet und die Schande gering achtete und sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones Gottes“ (Hebr 12,2). Im Hebräerbrief ist deshalb wie bei Paulus der Grund des Glaubens im vollendeten Werke Christi am Kreuz gelegt, auch wenn er den Glauben (die Treue) in seiner Rolle für das weitergehende Leben des Christen betont.

Schluss

Die Bedeutung des Begriffes „Glauben“ im Neuen Testament ist sehr weit gefasst. Der Gedanke wird in einer Reihe verschiedener Kontexte genutzt und verschiedenen Stadien des christlichen Lebens zugeordnet. Wenn der Kontext auf Glaube und Taufe, oder auf die Rechtfertigung, beschränkt wird,

²⁵ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. I. Teil* (Herders Theologischer Kommentar IV.1), Freiburg 1965, S. 238. Vgl. auch ebd., S. 510f.

scheint mir, dass die kritische Frage, mit der sich sowohl die Autoren des Neuen Testaments als auch spätere Theologen stets abgemüht haben, die der Beziehung zwischen Gnade und Glaube ist. Wenn wir die Wichtigkeit der Gnade betonen und die Rolle des Glaubens ignorieren, dann sind wir in der Gefahr, die Gnade zu „verbilligen“, in Richtung „Gott wird vergeben, es ist sein Job“, statt einer Sicht der Rettung als eine sich entwickelnde Beziehung, ein gnädiges Bündnis zwischen Gott und seinen Kreaturen. Vor allem Jakobus war sich dieser Gefahr sehr bewusst ... obwohl auch Paulus mit seiner berühmten Erwiderung in Römer 6,1f zeigt, dass auch er diese Gefahr gut kannte. Wenn wir andererseits die Wichtigkeit des Glaubens **vor** der Rechtfertigung betonen, laufen wir Gefahr, eine verdienstvolle Handlung als Vorbedingung unseres Gerechtfertigtwerdens zu setzen – Paulus begegnete dem im Galater- und Römerbrief besonders sensibel. Dies kann zu der Tendenz führen, unsere Rettung von (öffentlichen) Taten abhängig zu machen, die uns von unserer Umwelt positiv absetzen, trotz des über „Gnade allein“, die Sündern wie zu allen Anderen gilt, Gesagten.

Beide Gruppen unserer Diskussion müssen sicherstellen, dass ihre Theologie und Praxis die nuancierte Balance zwischen Gnade und Glaube für die christliche Initiation mit einrechnet. Diejenigen von uns, welche die Kinder gläubiger Eltern als auch Erwachsene taufen, sollten die Wichtigkeit wachsenden Glaubens und persönlicher Verpflichtung nicht mindern. Christliche Jüngerschaft muss von allen getauften Personen ernst genommen werden. Diejenigen von uns, die Kinder nicht taufen, solange sie nicht ein gewisses verständiges Alter erreicht haben, sollten die Rolle von Gottes Gerechtigkeit nicht mindern, die Gemeinschaft der Glaubenden zu retten; inklusive der Kinder, denen Gott das Geschenk des Glaubens gemäß ihrem Verstand **gibt** und die in Glauben, Verständnis und Verpflichtung wachsen, bis sie zuletzt in Gottes Gegenwart als vollendet erscheinen.

Übersetzt von Thomas Flügge

Baptists and the Leuenberg Agreement on Baptism

Paul S. Fiddes, EBF

Reading the Leuenberg statement, a Baptist will agree with much that is expressed there. But a Baptist will want to say, 'this is not the whole story'; differences will emerge mainly because Baptists will want to add things, to say 'yes, but also'. In the commentary I have thus identified 11 areas in which we can find consensus, and also difference at the same time. The summary at the conclusion attempts to draw out the main points of this dialogue.

1. The Leuenberg Agreement on the sacraments and baptism (§§ 13-14) makes a helpful stress on the presence of Christ through preaching, baptism and Lord's Supper. The affirmation that Christ presences himself in the actions of preaching and baptism is a good reference point for understanding 'real presence' in the Lord's Supper. Moreover, presence is linked with justification, which makes clear that Christ himself, present in the community in the power of the Holy Spirit, is the one who makes right relations between human beings and God, and between people themselves.

Oddly, however, this basic agreement lacks reference to faith. Baptism is surely an encounter between divine grace and human faith, although it is grace that enables faith. The presence of the triune God in this place of meeting intersects with human presence, as the divine self-opening in generous love is met by a human self-opening of faith and obedience. BEM is more direct here, in saying that 'Baptism is both God's gift and our human response to that gift' (§ 8). I take it that the wording of the Leuenberg Agreement is meant to cover all forms of baptism carried out in its member churches, which means that it should apply to the baptism of confessing disciples and of very young infants. Some reference to faith might be expected in both cases, and certainly (though not only) in the former.

2. The later statement of consensus¹ (1986/1994, henceforth called ‘the statement’) does indeed explore the place of faith (see § I.1-3), but the tone is set by the affirmation that ‘God awakens and preserves faith in those who have been baptized’. This directs attention to faith after baptism, as does the phrase that ‘God’s unconditional ‘Yes’ in ... baptism has as its aim the baptised person’s confession of faith’ (§ I.1-3). That God’s action in baptism evokes and creates faith in the one who has been baptised is clearly true, but it does not seem complete as a statement of the place of faith in baptism. One would expect to find reference to faith as preceding baptism, and as exercised actually during the moment of baptism, as well as being awoken after baptism (cf. Acts 2:41; 16:41; Col. 2:12; 1 Pet. 3:21; Gal. 3:26-7). This would surely be the case if the baptism of confessing disciples were taken as the norm in baptism, from which the baptism of infants might be derived. Without reference to faith as existing before and in baptism, infant baptism becomes the norm, which does not seem to accord with the predominant picture of baptism in the New Testament as conversion-baptism. Other references in the statement tend in the same direction: ‘the baptised person [presumably, after having been baptized] experiences in faith this liberating change of dominion and accedes to it.’ (§ I.1) The phrase ‘Die Taufe geschieht auf Glauben hin’ (English text: ‘baptism has faith as its basis and its aim’) is more ambiguous. But in all, it seems an odd perspective to a Baptist to base a theology of baptism on the idea that baptism creates faith, thus starting from a concept of baptism as an event prior to the ability to make a confession of faith. Baptists begin rather with an attitude of faith before baptism and within baptism, and from this perspective we can understand the enabling of a stronger faith by baptism. Moreover, there is faith before, during and after baptism because the event of baptism is one point – though the focal one – within a whole process of initiation (see 3. below).

3. The Agreement presents baptism as the beginning of a new life: ‘In baptism Jesus receives man into his fellowship of sal-

¹ On the Doctrine and Practice of Baptism, in: *Sacraments, Ministry, Ordination*, ed. Wilhelm Hüffmeier (Leuenberg Documents 2, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1995), p. 31-45.

vation' (LA § 14). So the Statement explains that 'Baptism is the basis and beginning of a lifelong growth in the community of believers' (§ I.3). A number of scriptural images for salvation are rightly applied to baptism: forgiveness, liberation, and rebirth (§ I.1), though participation in the dying and rising of Christ is not explicitly mentioned. But when these images are combined with the affirmation that baptism is 'the beginning of the journey with Jesus Christ', the result is that initiation into Christ and the church is conceived as one moment, simultaneous with baptism. Baptists will want to see the beginning of the Christian life as more of a process; while baptism is a point of focus for the beginning (or sign of initiation), initiation cannot be restricted entirely to that event. It is not just the Christian life following initiation that is a journey; the beginning of life in Christ is also a journey, the first stage of the whole pilgrimage. Salvation itself cannot be confined to one moment, but is a process of 'being saved' (1 Cor. 1:18). God acts to transform sinful human life before baptism, in baptism and after it. Thus the journey of Christian beginnings starts in the secret counsels of God and the hidden work of the Spirit in the human heart; it includes faith, nurture, baptism and first eucharist (not necessarily in that order), and ends with a grateful 'yes' to the yes of God. The phase of initiation cannot be concluded until a disciple makes covenant with God and the church for himself or herself, and enters responsibly upon the mission of God in the world, equipped for ministry by the charismata of the Spirit. Then the beginning, but not the journey, is over.

Initiation evidently takes the form of a process in the baptism of a confessing disciple, since the candidate has already received God's salvation and begun a Christian life before the event of baptism. Believing but unbaptized children (a common feature of Baptist congregations) also stand within God's salvation and have begun the life-long journey of growth in Christ before baptism. The Leuenberg statement itself implies that infant baptism is situated within a process in so far as confirmation is described as the 'consummation of the liturgy of baptism' (§ IV.4), within which there is a 'blessing and sending out which builds on baptism.' Moreover, the quotations from Luther and Calvin in § II.3 seem to imply that initiation is

a process in which both baptism and coming to faith for oneself have an essential place: 'if there is no faith a promise is useless' (Luther); 'unless faith is present, or comes to life in baptism, the ceremony is of no avail' (Calvin).

4. Baptists will certainly agree with the Leuenberg statement that there is a word of divine promise given in baptism (§ I.1-3). The description of the declarative power of the symbol also provides a good basis for consensus (§ IV.2). The promise of God declared in baptism looks forward to the whole journey of Christian life to come, and to the salvation that will be received as part of the 'continuing story' (§ I.3). Once again, however, the statement only seems to envisage faith as a response to promised salvation in the future, beyond the moment of baptism. Yet, since the divine promise of salvation is at least partly fulfilled in the event of baptism itself (or even before baptism), faith has its part to play in baptism. Fulfilment of promise is, of course, not complete in baptism as all fulfilments of divine promise contain a surplus of grace, an overplus looking forward to new and unexpected kinds of fulfilment. But, in the statement, the key idea of promise seems to support only the shape of infant baptism, in which the owning of faith for oneself remains part of the story to come: so, 'faith ... is the aim of God's promise in baptism' (§ II).

In this context, it is notable that the Leuenberg statement does not appeal to the vicarious faith of parents and sponsors, or to the corporate faith of the community of believers, as a way of understanding the part played by faith in the baptism of infants. It places its main emphasis on the promise of God given in baptism. Baptists, in fact, can recognize the part played by the faith of others in receiving a young infant into the nurturing community of the church, but they prefer to locate this exercise of faith within a rite of infant blessing.

5. The statement contains a welcome emphasis on the call to discipleship in baptism. The baptismal practice of Baptist congregations should indeed be called "disciples' baptism" rather than "believers' baptism", since children who are believers are not normally baptized until an age when they can take on responsibility for a life of discipleship in service for the world. There will thus be consensus in the affirmation that 'a visibly

exercised life of witness and service should grow out of baptism in the power of the Holy Spirit' (§ I.4), and in understanding this as an ethical demand 'to take responsibility for the world' in ways that include efforts towards peace and justice. Baptists will find, however, an odd disconnection between the section headed 'Baptism as a call to discipleship' (§ I.4) and the later ones headed 'Baptism and Apostolate' and 'Baptism and the Priesthood of all Believers' (§ III.2-3). The earlier section, describing a call to discipleship, makes no mention of the receiving of spiritual gifts which appears later: 'In fulfilling this task, the Holy Spirit employs many different talents and bestows manifold special gifts' (§ III.2). Rightly, too, the priesthood of all believers is later rooted in baptism, which 'places upon all members the responsibility for the church's mission' (§ III.3). The point is that Baptists believe that baptism, as the call to discipleship, is the moment when spiritual gifts are bestowed and people are commissioned for priestly service. Thus, baptism in Spirit accompanies baptism in water (Mt. 3:16; 1 Cor. 12:13). Again, perhaps, we can see how the discussion in the statement has been influenced by the shape of infant baptism, as it is admittedly difficult to locate the giving of charismata for service at the stage of life reached by a young infant.

6. In considering 'adult' baptism (better called "disciples' baptism"), the statement rightly suggests that 'the close connection between sola gratia and sola fide is more strongly stressed' than in infant baptism (§ II). Here is truly recognized the Baptist stress on the encounter between divine grace and human faith in the event of baptism. The statement also affirms that in both child and adult baptism 'God's promise of grace always precedes the human response'. But then, in listing the proposed 'advantages' of each kind of baptism, only infant baptism is said to demonstrate 'the prevenient redemptive action of God'; or perhaps it is implied that this prevenient grace is better expressed in infant baptism than in the baptism of confessing disciples. If this is the implication, Baptists will want to dissent from it. It seems odd to Baptists when it is argued that infant baptism is the clearest example of the grace of God that comes to human beings before it enters their hearts to come to God. While a very young infant is certainly unable to take the initiative in turning to God in faith and trust, this is because an in-

fant cannot make any responsible decisions in life. How much more, we might say, is the prevenient grace of God exhibited when people who can make their own confession of faith and trust gladly acknowledge the wonder of Christ's self-giving that has preceded their own, and the overwhelming love of God that has enabled them to make their response in the first place. While infant baptism can certainly symbolize the prevenient grace of God, and the promise that lies within it, to assert that it symbolizes prevenient grace better than believers' baptism is in effect to make the baptism of infants the normative model for baptism. New Testament writers have no problem in holding conversion-baptism together with a strong affirmation of the prevenient grace of God.

7. Baptists are in agreement with the Leuenberg statement that children can be 'received into God's covenant with his people' (§ II) and that children can be 'accepted into sheltering communion with God from the start [of their lives]'. Children can also stand 'under the promise and claim of the Word of God'. (§ I.4) But Baptists think that baptism is not the only way of belonging to the community of faith; there are different ways of belonging, appropriate to the stage reached in the journey of initiation. Children can thus be part of the covenant community, included within the promise of the covenant without baptism, until a time when they either say 'yes' or 'no' for themselves.

8. Baptists are in consensus with the Leuenberg churches that there is 'one baptism' (Eph. 4:5). They also affirm with Leuenberg that, being one, this baptism is unrepeatable (§ II). However, Baptists will understand the one baptism of Eph. 4:5 as referring in its original context to the baptism of confessing disciples. The triplet 'one Lord, one faith, one baptism' may be understood as meaning 'one Lord, the object of faith's confession in baptism'. Thus it is not possible to make a simple hermeneutical jump to the modern notion of 'common baptism' (§ III.1) – i.e. that the baptism of confessing disciples and the baptism of infants are equivalent acts. Baptists understand 'one baptism' to refer to immersion into the death and resurrection of the one Lord, Jesus Christ (Rom. 6:3-5). Indeed, this can be understood as a sharing in the baptism of Christ himself, who

was 'immersed' or baptized into the sinful depths of human life and death (Mark 10:38) and who was raised again to new life by the power of God. His is the one, unique and once-for-all baptism in which all believers have a part.

From this basis, some Baptists will not recognize the baptism of infants as being a part of the 'one baptism'; however, they will willingly recognize that believers baptized only as infants are still incorporated into Christ and his church, on the grounds of their showing evidence of the one Spirit, body, faith and hope granted by God (Eph. 4:3-8). When they baptize as believers those who have been previously baptized as infants they do not consider that they are re-baptizing. In effect, they are recognizing a 'common initiation' among all Christians but not a 'common baptism', and the notion of a common 'journey of beginnings' may help to make this more explicit.

Other Baptists will think that, regardless of the original context of Eph. 4:5, we now have to grapple with the meaning of 'one baptism' in the light of different practices of baptism in the church of Christ. On the basis of a 'common journey of initiation' they will be able to recognize a valid place for infant baptism within the whole process, as long as it includes a point where faith is owned by a person for himself or herself (cf. BEM § 15). They will want to see different kinds of water-baptism as participating, in their own distinctive way, in the 'one baptism' into Jesus Christ. However, they will not regard the baptism of infants and believers as simply equivalent, and they will consider the baptism of confessing disciples as normative. Those who take this view will, as a consequence, discourage any acts that might be interpreted as re-baptism.

9. Baptists will agree with the view of the Leuenberg churches that, in a missionary situation today, more attention should be given to the opportunities provided by the baptism of adult believers (§ II). However, Baptists think that the baptism of believing disciples in the New Testament is not limited to a missionary situation of first generation Christians, but persists into further generations of Christian families. It thus provides the normative pattern for baptism, and discloses its meaning.

10. Baptists are glad to see that the Leuenberg statement allows for parents who have 'conscientious scruples' to decline the

baptism of their child 'at the time provided' (§ IV.5). Presumably this refers to parents who would prefer their children to be baptized at a time when they can consent to it for themselves. However, Baptists will find it curious to call this a 'temporary postponement', which implies that infant baptism is not only valid but also the norm; it also hints that parents might be expected to change their minds. It is also good to see that a minister can decline to baptize if the Christian upbringing of the child 'is not likely to occur', but again it is curious to have this called 'postponement.' The language of 'postponement' makes infant baptism, rather than the baptism of disciples, the normative form; this is also, perhaps, the impression given by the term 'missionary baptism' (see above). Baptists would like to see the blessing of children and the baptism of disciples accepted as an alternative journey of initiation in paedobaptist churches, and it is unlikely that Baptists will accept infant baptism and confirmation as an alternative journey to their practice until this is so.

11. Accepting alternative journeys of initiation would mean that a more positive view of infant blessing would have to be taken than appears in § IV.7 of the Leuenberg statement. Baptists are glad to see that infant blessing appears to be approved when it is an expression of the view that 'special emphasis should be put on the aspect of baptism as an affirmation of faith'. Baptists will presume that this refers to the view that baptism should include an affirmation of faith by the candidate baptized, although they would not necessarily see this as a 'special emphasis'. They will also approve of the view that an act of infant blessing should not be a devaluation of baptism and the promise of God within it, or be portrayed as a substitution for baptism altogether. Baptists will assume that blessing, followed later by baptism as a disciple, does not substitute blessing for baptism. However, the tone of the paragraph does seem to rule out regarding infant blessing as 'sacrament-like', and this raises the question about whether a whole range of activities in the church might be regarded as 'sacrament-like', while being subordinate to the two dominical ordinances of baptism and the Lord's Supper. If there are such events (for example, anointing with oil, marriage, ordination) then it seems proper to regard infant blessing as 'sacrament-like'.

Throughout these comments about consensus and difference, the image has been developed of Christian initiation as a process or journey. If this were to be accepted as a point of convergence between different traditions of baptism, then this paragraph (IV.11) about the blessing of infants would need to be reviewed, seeing such blessing as having a significant place on the journey. Baptists, as well as those who baptize infants, would need to reflect upon the true meaning of infant blessing.

Summary

A. **Consensus** on baptism between the Leuenberg churches and Baptists seems to exist on the following points, corresponding to the commentary above.

1. In baptism, Jesus Christ who is present through the Spirit, restores right relations between humankind and God, as he does through preaching and the Lord's Supper.
2. In the act of baptism, God acts to awaken and preserve faith in those who have been baptized, so that grace always precedes faith.
3. Baptism is a sign of the beginning of a new life, and the whole of Christian life looks back to baptism.
4. In baptism, God gives his word of promise which will surely be fulfilled.
5. Baptism is a call to discipleship, to witness and service in the world for which the Spirit gives spiritual gifts, and to which every believer is consecrated in a priestly ministry.
6. In the baptism of a believing disciple, the close connection between *sola gratia* and *sola fide* is more strongly stressed than in infant baptism.
7. Children can be accepted into the covenant community from the very start of their lives.
8. There is one baptism into Jesus Christ, and that baptism is unrepeatable.

Some practical **outworkings**:

9. In a missionary situation today, more attention should be given to the opportunities provided by the baptism of adult believers.

10. In a paedobaptist church, parents should be permitted to allow their children to wait for baptism, and only those children should be baptized who will have a Christian upbringing.

11. The blessing of children, instead of infant baptism, may be permitted where this stems from a desire for baptism as a confessing disciple, not from a devaluation of baptism altogether.

B. Differences, however, appear to exist between Baptists and the LCF – as represented in the Leuenberg statement – with regard to each of the above points. Baptists will want to add the following:

1. The justification given by Christ in baptism can never be separated from the faith-response of human persons; though justification does not depend on faith, grace and faith always come together in baptism.

2. Faith will not only follow but precede baptism, and be created within the very act of baptism.

3. Baptism is not the whole of the beginning of the Christian life (total initiation), but is one part of a process or journey of beginnings which is not completed until a disciple owns faith for himself or herself.

4. God's word of promise in baptism is partly fulfilled when a person comes for baptism with faith in Christ and trust for his gift of salvation.

5. The call to discipleship in baptism can be accompanied by the actual granting of gifts of the Spirit for service in the world, so that baptism in Spirit and water come together.

6. The baptism of an infant is not a clearer expression of the prevenient grace and redemptive activity of God than the baptism of a believer.

7. There are different ways of belonging within the community of faith, and children can belong without as yet being baptized.
8. The 'one baptism' into Christ is not a 'common baptism', in the sense that the baptism of a believing disciple and the baptism of a young infant are simply equivalent acts. It is better to speak of a 'common initiation', or a common beginning to the Christian life. Some Baptists will recognize the baptism of infants as having a valid place within this whole process.
9. The baptism of believing disciples in the New Testament is not limited to a missionary situation, but provides the normative pattern for baptism, and discloses its meaning.
10. The practice of waiting for baptism until a disciple can confess his or her own faith should be regarded as an alternative journey of initiation, not as a temporary postponement.
11. The blessing of infants – with the thanksgiving of parents - should be given a positive place within the journey of initiation, as long as it does not entirely replace baptism.

Baptisten und die Leuenberger Dokumente zur Taufe

Paul S. Fiddes, EBF

Wenn ein Baptist die Leuenberger Erklärung liest, wird er mit vielem übereinstimmen, was dort zum Ausdruck gebracht worden ist. Aber ein Baptist wird sagen wollen, „dies ist nicht die ganze Geschichte“. Unterschiede werden auftauchen, hauptsächlich, weil ein Baptist Dinge hinzufügen wollen würde, um zu sagen „ja, aber auch“. In dem Kommentar habe ich infolgedessen 11 Bereiche identifiziert, in denen wir gleichzeitig Übereinstimmungen und Unterschiede feststellen können. Die Zusammenfassung im Schlussteil versucht, für unseren Dialog die wichtigsten Punkte hervorzuheben.

1. Die Leuenberger Konkordie legt bei den Aussagen über die Sakramente und die Taufe (§§ 13-14) einen hilfreichen Schwerpunkt auf die Gegenwart Christi durch Predigt, Taufe und Abendmahl. Die Versicherung, dass Christus sich selbst vergegenwärtigt im Akt der Predigt und der Taufe, ist ein guter Bezugspunkt, um die ‚Realpräsenz‘ im Heiligen Abendmahl zu verstehen. Außerdem ist die Realpräsenz verknüpft mit der Rechtfertigung, was deutlich macht, dass Christus selbst, gegenwärtig in der Gemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes, derjenige ist, der rechte Beziehungen zwischen Menschen und Gott, und zwischen den Menschen untereinander schafft.

Eigenartigerweise jedoch fehlt bei dieser fundamentalen Vereinbarung ein Hinweis auf den Glauben. Die Taufe ist sicherlich ein Aufeinandertreffen zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Glauben, obwohl es Gnade ist, die den Glauben ermöglicht. Die Gegenwart des dreieinigen Gottes kreuzt sich an diesem Treffpunkt mit der menschlichen Gegenwart, weil die göttliche Selbstoffenbarung in freigiebiger Liebe auf ein menschliches Sich-öffnen des Glaubens und Gehorsams trifft. Das Lima-Papier (BEM) ist hier direkter, in dem es zum Ausdruck bringt, dass die Taufe „beides, Gottes Geschenk und unsere menschliche Antwort zu diesem Geschenk ist“ (§ 8). Ich ver-

stehe es so, dass die Wortwahl in der Leuenberger Konkordie alle Formen der Taufe, die in ihren Mitgliedskirchen praktiziert werden, umfassen soll, d.h., dass sie auf die Taufe von bekennenden Jüngern und sehr jungen Kindern anwendbar ist. Ein Rückverweis auf den Glauben mag in beiden Fällen erwartet werden, und sicherlich (doch aber nicht nur) im erstgenannten Fall.

2. Das spätere Konsensdokument¹ (1986/1994, fortan genannt ‚die Erklärung‘) führt nun wirklich die Bedeutung des Glaubens aus (in § I.1-3), aber der Ton wird bestimmt durch die Versicherung, dass ‚Gott den Glauben weckt und erhält in denen, die getauft werden‘. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf den Glauben nach der Taufe, wie ebenso der Satz, dass „das bedingungslose Ja Gottes ... im sichtbaren Zeichen der Taufe zielt auf das Bekenntnis des Getauften“ (§ I.3). Dass das Handeln Gottes in der Taufe bei dem Getauften Glauben hervorruft und schafft, ist gewiss wahr, aber es scheint unvollständig zu sein als Aussage über den Ort des Glaubens bei der Taufe. Man würde einen Hinweis erwarten auf den Glauben, der der Taufe vorausgeht und der während des Aktes der Taufe ausgeübt wird, wie er ebenso nach der Taufe hervorgerufen wird (vgl. Apg 2,41; 16,41; Kol 2,12; 1. Petr 3,21; Gal 3,26f). Dies wäre sicherlich der Fall, wenn die Taufe von bekennenden Jüngern als Norm angesehen werden würde, von der die Taufe der Säuglinge dann abgeleitet würde. Ohne den Hinweis auf den Glauben vor und in der Taufe wird die Säuglingstaufe zur Norm, was nicht mit dem vorherrschenden Bild der Taufe im Neuen Testament als Bekehrungstaufe überein zu stimmen scheint. Andere Hinweise in der Erklärung tendieren in die gleiche Richtung: „Im Glauben erfährt der Getaufte (nach erfolgter Taufe?) diesen befreienden Herrschaftswechsel und bejaht ihn.“ (§ I.1) Der Satz „Die Taufe geschieht auf Glauben hin“ (English text: ‚baptism has faith as its basis and its aim‘) ist eher doppeldeutig. Aber in allem scheint es eine schiefe Perspektive für einen Baptisten zu sein, eine Theologie der Taufe auf der Idee aufzubauen, dass die Taufe den Glauben schafft, also von einem Konzept der Taufe als einem Ereignis auszu-

1 Zur Lehre und Praxis der Taufe, in: Sakramente, Amt, Ordination (Leuenberger Texte 2), hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a.M. 1995, S. 15-29.

gehen, das vor der Fähigkeit liegt ein Bekenntnis des Glaubens abzulegen. Baptisten beginnen eher mit einer Haltung des Glaubens vor der Taufe und während der Taufe, und von dieser Perspektive können wir verstehen, wie durch die Taufe ein stärkerer Glaube ermöglicht wird. Vielmehr ist also zu sagen, es gibt Glauben vor, während und nach der Taufe, weil das Ereignis der Taufe ein Punkt ist – wenn auch der Brennpunkt – in dem ganzen Prozess der Initiation. (siehe 3. unten).

3. Die Konkordie präsentiert die Taufe als den Beginn eines neuen Lebens: „In ihr nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf“ (LK § 14). Also führt die Erklärung aus, dass „die Taufe Grund eines lebenslangen Hineinwachsens in die Gemeinschaft der Glaubenden“ ist (§ I.3). Eine Reihe von biblischen Bildern für das Heil sind richtig bezogen auf die Taufe: Vergebung, Befreiung und Wiedergeburt (§ I.1), obwohl die Teilhabe am Sterben und Auferstehen Christi nicht ausdrücklich erwähnt wird. Aber wenn diese Bilder kombiniert werden mit der Bekräftigung, dass die Taufe ‚der Beginn des Weges mit Jesus Christus‘ ist, besteht das Resultat darin, dass Initiation in Christus und der Kirche verstanden wird als ein Moment simultan zur Taufe. Baptisten werden den Beginn des christlichen Lebens mehr als einen Prozess ansehen wollen; während die Taufe ein zentraler Punkt für den Beginn (oder Zeichen der Initiation) ist, kann die Initiation nicht allein auf dieses Geschehen eingeschränkt werden. Es ist nicht nur das christliche Leben nach der Initiation, das eine Reise ist; der Anfang des Lebens in Christus ist auch bereits eine Reise, die erste Etappe der ganzen Pilgerschaft. Die Erlösung selbst kann nicht auf einen Moment eingegrenzt werden, sondern ist ein Prozess von ‚gerettet werden‘ (1. Kor 1, 18). Gott handelt, um das sündhafte menschliche Leben zu verändern, vor der Taufe, in der Taufe, und nach ihr. Deshalb fängt die Reise der christlichen Anfänge im geheimen Ratschluss Gottes an und im versteckten Werk des Geistes im menschlichen Herzen; es umschließt Glauben, Erziehung, Taufe und die erste Teilnahme am Abendmahl (nicht notwendigerweise in dieser Reihenfolge), und endet mit einem dankbaren ‚Ja‘ zu dem Ja Gottes. Die Phase der Initiation ist nicht abgeschlossen, bis der Jünger einen Bund mit Gott und der Kirche für sich selbst schließt und

verantwortlich teilnimmt an der Mission Gottes in der Welt, ausgestattet für den Dienst mit den Charismen des Geistes. Dann ist der Beginn, aber nicht die Reise zu Ende.

Die Initiation nimmt notwendigerweise die Form eines Prozesses in der Taufe eines bekennenden Jüngers an, weil der Kandidat bereits Gottes Erlösung erhalten hat und ein christliches Leben vor dem Ereignis der Taufe begonnen hatte. Glaubende, aber ungetaufte Kinder (eine gewöhnliche Erscheinungsform in baptistischen Gemeinden) stehen auch in Gottes Erlösungswerk und haben die lebenslange Reise des Wachstums in Christus vor der Taufe schon begonnen. Die Leuenberger Erklärung selbst setzt voraus, dass die Kindertaufe ihren Sitz in einem Prozess hat, in so weit die Konfirmation beschrieben wird als die „Zuendeführung der Tauf liturgie“ (§ IV.4), in welcher es eine „auf der Taufe aufbauenden Segnung und Sendung“ gibt. Außerdem scheinen die Zitate von Luther und Calvin in § II.3 zu bedeuten, dass die Initiation ein Prozess ist, in welchem beide, Taufe und ein Zum-Glauben-kommen für einen selbst, einen wichtigen Platz haben: „Ohne Glauben aber ist die Verheißung nutzlos.“ (Luther); „Denn wo ein solcher Glaube nicht da ist oder erlangt wird, da hilft die Taufe nicht“ (Calvin).

4. Baptisten werden sicherlich mit der Leuenberger Erklärung übereinstimmen, dass es ein Wort der göttlichen Verheißung in der Taufe gibt (§ I.1-3). Die Beschreibung der erklärenden Kraft des Symbols stellt ebenfalls eine gute Basis für einen Konsens dar (§ IV.2). Die Verheißung Gottes, deklariert in der Taufe, blickt voraus auf die ganze Reise des zukünftigen christlichen Lebens und auf die Erlösung, die empfangen werden wird als Teil der ‚fortwährenden Geschichte‘ (§ I.3). Zum wiederholten Male jedoch scheint die Erklärung den Glauben nur als eine Antwort auf eine verheißene Rettung in der Zukunft ins Auge zu fassen, weit nach dem Ereignis der Taufe. Jedoch, weil das göttliche Versprechen der Erlösung zumindest zu einem Teil erfüllt ist im Ereignis der Taufe selbst (oder sogar schon vor der Taufe), hat doch der Glaube seine Rolle zu spielen in der Taufe. Die Erfüllung der Verheißung ist natürlich in der Taufe noch nicht vollkommen an ihr Ziel gekommen, wie alle Erfüllungen von göttlichen Verheißungen einen Überschuss an Gnade beinhalten, einen Überfluss, der gerichtet ist

auf neue und unerwartete Arten der Einlösung. Aber in der Erklärung scheint die grundsätzliche Idee der Verheißung nur die Form der Säuglingstaufe zu unterstützen, in welcher die Aneignung des Glaubens für einen selber ein Teil der Geschichte bleibt, die sich noch ereignen wird: also es ist der „Glaube, auf den Gottes Zusage in der Taufe zielt“ (§ II).

In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass die Leuenberger Erklärung sich nicht auf den stellvertretenden Glauben von Eltern und Taufzeugen beruft, oder auf den gemeinsamen Glauben der Gemeinschaft der Gläubigen, als einen Weg, die Rolle des Glaubens zu verstehen, den er in der Säuglingstaufe einnimmt. Sie legt das größte Gewicht auf die Verheißung Gottes, die in der Taufe empfangen wird. Baptisten können tatsächlich die Rolle anerkennen, die der Glaube anderer spielt, wenn ein Kleinkind in die fördernde Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird, aber sie ziehen es vor, die Funktion des Glaubens in einem Ritus der Kindersegnung zu verorten.

5. Die Erklärung legt einen willkommenen Schwerpunkt auf den Ruf zur Nachfolge in der Taufe. Die Taufpraxis von baptistischen Gemeinden sollte wirklich „Jüngertaufe“ genannt werden anstatt „Gläubigentaufe“, weil auch Kinder, die Gläubige sind, normalerweise nicht getauft werden, bis sie ein Alter erreicht haben, in dem sie Verantwortung tragen können für ein Leben in der Nachfolge, im Dienst an der Welt. Infolgedessen wird es einen Konsens geben, dass „aus der Taufe in der Kraft des Heiligen Geistes sichtbar gelebte Nachfolge in Zeugnis und Dienst erwachsen“ soll (§ I.4), und, indem man dies als eine ethische Forderung begreift, „Verantwortung für die Welt wahrzunehmen“ auf Wegen, die Bemühungen für Frieden und Gerechtigkeit mit einschließen.

Baptisten werden jedoch eine merkwürdige Zusammenhangelosigkeit entdecken zwischen den Abschnitten, die überschrieben sind mit ‚Die Taufe als Berufung zur Nachfolge‘ (§ I.4) und den späteren, überschrieben mit ‚Taufe und Apostolat‘ und ‚Taufe und Priestertum aller Gläubigen‘ (§ III.2-3). Der frühere Abschnitt, der den Ruf in die Nachfolge beschreibt, erwähnt nicht den Empfang von geistlichen Gaben, was später erfolgt: ‚Zur Erfüllung dieser Aufgabe nimmt der Heilige Geist die unterschiedlichsten Begabungen in den Dienst und verleiht

vielfältige besondere Gaben“ (§ III.2). Richtig ist auch, dass das Priestertum aller Gläubigen später in der Taufe verwurzelt ist, denn „solches Priestertum aller Getauften stellt alle Glieder in die Verantwortung für die Sendung der Kirche“ (§ III.3). Der Punkt ist der, dass Baptisten glauben, dass die Taufe, als Ruf in die Nachfolge, der Moment ist, in dem geistliche Gaben verliehen werden und Menschen für einen priesterlichen Dienst ausgesandt werden. Infolgedessen begleitet die Geistestaufe die Wassertaufe (Mt 3,16; 1. Kor 12,13). Noch einmal: vielleicht können wir hier sehen, wie die Diskussion in der Erklärung beeinflusst ist von der Form der Säuglingstaufe, denn es ist zugegebenermaßen schwierig, die Gabe von Charismen für den Dienst in einem Lebensalter auszumachen, das gerade von einem Säugling erreicht worden ist.

6. Wenn wir über die ‚Erwachsenentaufe‘ nachdenken (besser bezeichnet als ‚Jüngertaufe‘), dann weist die Erklärung richtig darauf hin, dass hier „die enge Zusammengehörigkeit von sola gratia und sola fide“ stärker betont wird als in der Säuglingstaufe (§ II). Hier wird die Betonung der Baptisten auf die Begegnung zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Glauben im Ereignis der Taufe richtig wahrgenommen. Die Erklärung bekräftigt außerdem, dass in beiden Formen der Taufe, in der Säuglingstaufe und der Erwachsenentaufe, „Gottes Gnadenzusage immer der menschlichen Antwort vorausgeht“. Aber dann, wenn die vorgeschlagenen ‚Vorteile‘ von jeder Art der Taufe aufgelistet werden, wird nur von der Kindertaufe ausgesagt, dass sie „das zuvorkommende Heilshandeln Gottes“ darstellt; oder vielleicht ist damit angedeutet, dass die vorauslaufende Gnade (*gratia praeveniens*) besser ausgedrückt wird in der Kindertaufe als in der Taufe von bekennenden Jüngern. Wenn das ausgedrückt werden soll, werden Baptisten sich davon distanzieren wollen. Es scheint sonderbar für Baptisten, wenn argumentiert wird, dass die Säuglingstaufe das klarste Beispiel für die Gnade Gottes sein soll, die zu den Menschen gelangt, bevor sie in ihre Herzen eintritt, um zu Gott zu kommen. Während ein sehr junges Kind sicherlich nicht in der Lage ist, die Initiative zu ergreifen, um sich an Gott zu wenden im Glauben und Vertrauen, hat dies darin seinen Grund, dass ein Säugling überhaupt keine verantwortliche Entscheidung im Leben treffen kann. Wie viel mehr, mögen wir sagen, wird die

vorauslaufende Gnade dargestellt, wenn Menschen, die ihr eigenes Bekenntnis der Gnade und des Vertrauens ablegen können, das Wunder von Christi Selbsthingabe freudig bekennen, die ihrer eigenen vorausgegangen ist, und die überwältigende Liebe Gottes, die sie dazu befähigt hat, zum ersten Mal ihre Antwort zu geben. Während die Kindertaufe sicherlich die vorauslaufende Gnade symbolisieren kann, und die Verheißung, die mit ihr einhergeht – zu behaupten, sie würde die vorauslaufende Gnade besser symbolisieren als die Gläubigentaufe, hat den Effekt die Taufe von Kindern zum normativen Modell für die Taufe zu machen. Die Verfasser des Neuen Testaments haben kein Problem, die Bekehrungstaufe einhergehen zu lassen mit einer starken Betonung der vorauslaufenden Gnade Gottes.

7. Baptisten sind in Übereinstimmung mit der Leuenberger Erklärung, dass Kinder aufgenommen werden können „in den Bund Gottes mit seinem Volk“ (§ II), und dass „Kinder von Anfang [ihres Lebens] an in die bergende Gemeinschaft mit Gott hineingenommen“ werden können. Kinder können auch „unter dem Zuspruch und dem Anspruch des Wortes Gottes“ stehen (§ I.4). Aber Baptisten glauben, dass die Taufe nicht der einzige Weg ist, zur Gemeinschaft des Glaubens zu gehören; es gibt verschiedene Wege der Zugehörigkeit, je nach der Stufe, die erreicht worden ist auf der Reise der Initiation. Kinder können so ein Teil der Bundesgemeinschaft sein, eingeschlossen unter die Verheißung des Bundes ohne Taufe, bis zu einer Zeit, in der sie entweder ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ sagen für sich selbst.

8. Baptisten sind im Konsens mit den Leuenberger Kirchen, dass es nur ‚eine Taufe‘ gibt (Eph 4,5). Außerdem bejahen sie mit den Leuenbergern, dass, indem sie eine ist, diese Taufe unwiederholbar ist (§ II). Jedoch werden Baptisten diese ‚eine Taufe‘ von Eph 4,5 so verstehen, dass sie sich in ihrem ursprünglichen Kontext auf die Taufe von bekennenden Jüngern bezieht. Diese Dreierheit, ‚ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘, kann so verstanden werden, dass es einen ‚Herrn gibt, der das Ziel des Glaubensbekenntnisses in der Taufe ist‘. Jedoch ist es nicht möglich, einen simplen hermeneutischen Sprung zur modernen Vorstellung von einer ‚gemeinsamen Taufe‘ zu machen (§ III.1) – d.h., dass die Taufe von bekennenden Jüngern und die Taufe von Kleinkindern gleichwertige Handlungen sind. Baptisten

verstehen die ‚eine Taufe‘ bezogen auf das Eintauchen in den Tod und die Auferstehung des einen Herrn Jesus Christus (Röm 6, 3-5). Dies kann in der Tat verstanden werden als eine Teilhabe an der Taufe Christi selbst, der ‚eingetaucht‘ oder getauft war in die sündhaften Tiefen des menschlichen Lebens und Sterbens (Mk 10, 38) und der durch die Macht Gottes zu neuem Leben erweckt wurde. Seine Taufe ist die eine, einzige und ein für alle Male geschehene Taufe, an der alle Gläubigen Anteil haben.

Von dieser Grundlage aus werden einige Baptisten die Taufe von Kleinkindern nicht ansehen als ein Teil der ‚einen Taufe‘, jedoch werden sie gern anerkennen, dass Gläubige, die nur als Säuglinge getauft worden sind, doch eingegliedert sind in Christus und seine Kirche, auf der Grundlage, dass sie Zeugnis geben von dem einen Geist, dem einen Leib, dem Glauben und der Hoffnung, die von Gott gegeben ist (Eph 4,3-8). Wenn sie jene als Gläubige taufen, die schon früher als Säuglinge getauft worden sind, denken sie nicht, dass sie wiedertaufen. Im Ergebnis erkennen sie eine ‚gemeinsame Initiation‘ unter allen Christen an, aber nicht eine ‚gemeinsame Taufe‘. Und der Begriff einer gemeinsamen ‚Reise von Anfängen‘ mag dabei helfen, dies klarer auszudrücken.

Andere Baptisten werden denken, unabhängig vom ursprünglichen Kontext von Eph 4,5, dass wir nun um die Bedeutung der ‚einen Taufe‘ im Lichte der verschiedenen Praktiken der Taufe in der Kirche Christi ringen müssen. Auf der Grundlage einer ‚gemeinsamen Reise der Initiation‘ werden sie anerkennen können, dass die Säuglingstaufer in dem ganzen Prozess einen gültigen Ort hat, solange sie einen Punkt beinhaltet, an dem der Glaube von der Person für sich selbst zu eigen gemacht wird (vgl. BEM § 15). Sie werden verschiedene Arten der Wassertaufer begreifen wollen, wie sie je auf ihre besondere Art Anteil nehmen an der ‚einen Taufe‘ in Jesus Christus. Jedoch werden sie die Taufe von Säuglingen und Gläubigen nicht als gleichwertig ansehen, und sie werden die Taufe von bekennenden Jüngern als normativ ansehen. Jene, die diese Sichtweise annehmen, werden als Konsequenz jede Handlung zurückweisen, die als Wiedertaufe interpretiert werden könnte.

9. Baptisten werden mit der Ansicht der Leuenberger Kirchen übereinstimmen, dass in einer missionarischen Situation, wie heutzutage, mehr Aufmerksamkeit gerichtet werden soll auf die Möglichkeiten, die die Taufe von erwachsenen Gläubigen bietet (§ II). Jedoch denken Baptisten, dass die Taufe von gläubigen Jüngern im Neuen Testament nicht beschränkt ist auf eine missionarische Situation der Christen der ersten Generation, sondern fort dauert in weiteren Generationen christlicher Familien. So bietet sie das normative Muster für die Taufe und enthüllt ihre Bedeutung.

10. Baptisten sind froh zu sehen, dass die Leuenberger Erklärung es Eltern, die Gewissensbedenken haben, gestattet, die Taufe für ihre Kinder nicht zu dem „von der kirchlichen Lebensordnung vorgesehenen Zeitpunkt“ vornehmen zu lassen (§ IV.5). Vermutlich bezieht sich dies auf Eltern, die es vorziehen würden, dass ihre Kinder zu einem Zeitpunkt getauft werden würden, zu dem sie dazu selbst einwilligen können. Jedoch werden Baptisten es eigenartig finden, dies ‚Taufaufschub‘ zu nennen, was bedeuten würde, dass die Säuglingstaufe nicht nur gültig ist, sondern auch die Norm. Auch kann der Ausdruck „und die Taufe zeitlich aufschieben“ (§ IV.5.a) so verstanden werden, dass nur ein kurzer Aufschub gewährt wird, auf diese Weise andeutend, dass von den Eltern erwartet würde, ihr Denken zu ändern. Es ist auch gut zu sehen, dass ein Pfarrer es ablehnen kann zu taufen, wenn „eine christliche Erziehung des Getauften nicht erwartet werden kann“, aber noch einmal: es ist merkwürdig, dass dies ‚Taufaufschub‘ genannt wird. Der Sprachgebrauch ‚Aufschub‘ macht die Säuglingstaufe, anstelle der Taufe von Jüngern, zur normativen Form. Dies ist vielleicht auch der Eindruck, der durch den Ausdruck ‚Missionsstaufe‘ entsteht (siehe oben). Baptisten würden gerne sehen, dass Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren, die Segnung von Kindern und die Taufe von Jüngern als eine alternative Reise der Initiation akzeptieren, und es ist unwahrscheinlich, dass Baptisten Säuglingstaufe und Konfirmation als eine alternative Reise für ihre Praxis akzeptieren, bis dies so ist.

11. Alternative Wege der Initiation zu akzeptieren würde bedeuten, dass man eine positivere Haltung gegenüber der Kindersegnung einnehmen müsste, als es in § IV.7 der Leuenberger

Erklärung zu geschehen scheint. Baptisten sind froh zu sehen, dass die Kindersegnung anerkannt zu sein scheint, wenn es ein Ausdruck der Sichtweise ist, dass auf den Bekenntnischarakter der Taufe besonderer Wert gelegt werden soll. Baptisten werden voraussetzen, dass sich dies darauf bezieht, dass die Taufe ein Glaubensbekenntnis des Täuflings einschließen sollte, obwohl sie dies nicht notwendiger Weise als ‚besonderen Wert‘ sehen würden. Sie werden ebenso die Sichtweise gutheißen, dass eine Kindersegnung keine Entwertung der Taufe sein sollte und der Verheißung Gottes darin, oder dass sie dargestellt werden sollte als ein Ersatz für die Taufe insgesamt. Baptisten werden annehmen, dass die Segnung, später gefolgt von der Taufe als Jünger, nicht die Taufe ersetzt. Jedoch scheint der Duktus des Absatzes es auszuschließen, die Kindersegnung als ‚sakramentähnlich‘ anzusehen, und das wirft die Frage auf, ob eine ganze Reihe von Aktivitäten in der Kirche angesehen werden mögen als ‚sakramentähnlich‘, während sie den beiden vom Herrn eingesetzten Ordnungen der Taufe und des Heiligen Abendmahl untergeordnet wären. Wenn es solche Handlungen (z.B. Salbung mit Öl, Ehe, Ordination) gibt, dann scheint es angemessen, die Kindersegnung als ‚sakramentähnlich‘ anzusehen.

In all diesen Bemerkungen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede ist das Bild der christlichen Initiation als ein Prozess oder eine Reise entwickelt worden. Wenn dies als ein Konvergenzpunkt zwischen verschiedenen Traditionen der Taufe akzeptiert würde, dann müsste dieser Paragraph (IV.11) über die Kindersegnung revidiert werden, im Hinblick darauf, dass solch eine Segnung einen bedeutsamen Platz auf der Reise einnimmt. Baptisten müssten ebenso wie diejenigen, die Kinder taufen, über die wahre Bedeutung der Kindersegnung nachdenken.

Zusammenfassung

A. Die **Übereinstimmung** über die Taufe zwischen den Leuenberger Kirchen und den Baptisten scheint gemäß der o.g. Bemerkungen in folgenden Punkten zu bestehen:

1. In der Taufe stellt Jesus Christus, der durch den Heiligen Geist anwesend ist, richtige Beziehungen zwischen Menschen und Gott wieder her, wie er es durch seine Predigt und das Abendmahl tut.
2. In der Taufhandlung bewirkt Gott die Erweckung und Aufrechterhaltung des Glaubens in dem Getauften, so dass die Gnade immer dem Glauben vorangeht.
3. Die Taufe ist ein Zeichen des Aufbruchs in ein neues Leben, und das ganze christliche Leben blickt auf die Taufe zurück.
4. In der Taufe gibt Gott sein Wort der Verheißung, die sich gewiss erfüllen wird.
5. Die Taufe ist ein Ruf zur Jüngerschaft und zum Zeugnis und Dienst in der Welt, wofür der Heilige Geist Geistesgaben schenkt und wozu alle Gläubigen in ein priesterliches Amt eingeweiht werden.
6. In der Taufe der glaubenden Jünger wird die enge Verbindung zwischen sola gratia und sola fide stärker in den Vordergrund gerückt als in der Säuglingstaufe.
7. Kinder können in die Bundesgemeinschaft aufgenommen werden von Beginn ihres Lebens an.
8. Es gibt eine Taufe in Jesus Christ, und diese Taufe ist nicht wiederholbar.

Einige praktische Ergänzungen:

9. Angesicht der derzeitigen missionarischen Lage müssen die durch die Gläubigentaufe gebotenen Chancen mehr in Betracht gezogen werden.
10. In den die Säuglingstaufe praktizierenden Kirchen muss den Eltern eingeräumt werden, ihren Kindern zu erlauben, auf

die Taufe zu warten, und nur solche Kinder sollen getauft werden, die christlich aufgezogen werden.

11. Die Segnung der Kinder statt der Säuglingstaufe kann zugelassen werden, wenn sie aus dem Wunsch nach der Taufe als einem bekennenden Jünger, nicht etwa aufgrund der Abwertung der Taufe insgesamt, hervorgeht.

B. Unterschiede scheinen jedoch – von den Aussagen der Leuenberger Erklärung ausgehend – zwischen der baptistischen und Leuenberger Seite zu bestehen hinsichtlich aller o.g. Punkte. Die baptistische Seite möchte Folgendes hinzufügen:

1. Die von Christus in der Taufe gegebene Rechtfertigung kann niemals von der Glaubensantwort des Menschen abgetrennt werden; obwohl die Rechtfertigung nicht vom Glauben abhängt, treten Gnade und Glaube immer zusammen in der Taufe.

2. Der Glaube wird der Taufe nicht nur folgen, sondern auch vorangehen und in der Taufhandlung selbst erzeugt.

3. Die Taufe ist nicht das Ganze des Aufbruchs des christlichen Lebens (die gesamte Initiation), sondern ein Teil des Prozesses oder der Reise der Anfänge, die nicht zu ihrem Ende gekommen ist, bis der Jünger in Besitz seines eigenen Glaubens gelangt.

4. Das Wort der Verheißung Gottes in der Taufe ist zum Teil erfüllt worden, wenn ein Mensch im Glauben an Christus und im Vertrauen zu seiner Heilsgabe zur Taufe kommt.

5. Der Ruf zur Jüngerschaft in der Taufe kann von der eigentlichen Schenkung der Gabe durch den Heiligen Geist für den Dienst in der Welt begleitet werden, so dass die Taufe mit Geist und die Taufe mit Wasser zusammenkommen.

6. Die Säuglingstaufe ist kein klarerer Ausdruck der vorauslaufenden Gnade (*gratia praeveniens*) und des erlösenden Handelns Gottes als die Gläubigentaufe.

7. Es gibt verschiedene Wege, der Glaubensgemeinschaft anzugehören, und Kinder können angehören, ohne noch getauft zu sein.

8. Die „eine Taufe“ in Christus ist nicht eine „gemeinsame Taufe“ in dem Sinne dessen, dass die Taufe eines glaubenden Jüngers und die Taufe eines Kleinkindes einfach gleichgestellt werden können. Es ist besser, von einer „gemeinsamen Initiation“ oder einem gemeinsamen Aufbruch ins christliche Leben zu sprechen. Einige Baptisten werden die Säuglingstaufe anerkennen, indem sie ihr einen gültigen Platz innerhalb dieses ganzen Prozesses einräumen.

9. Die Taufe von glaubenden Jüngern im Neuen Testament ist nicht auf einen missionarischen Kontext beschränkt, sondern bietet ein normatives Muster für die Taufe und enthüllt ihre Bedeutung.

10. Die Praxis, auf die Taufe zu warten, bis ein Jünger seinen eigenen Glauben bekennen kann, sollte als eine alternative Reise des Aufbruchs angesehen werden, nicht als ein vorübergehender Aufschub.

11. Die Segnung der Kleinkinder – mit der Danksagung der Eltern – sollte eine positive Stellung innerhalb der Reise des Aufbruchs annehmen, solange sie nicht gänzlich die Taufe ersetzt.

Übersetzt von Stephan Johanus