

## Das Verhältnis von Wort und Sakrament aus baptistischer Sicht

Uwe Swarat (bapt.)

Zu Begriff und Sache des Sakraments hat der Baptismus (man kann hier durchaus so generell formulieren) seit seinen englischen Anfängen zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein gespaltenes Verhältnis. Die ältesten Bekenntnisse und theologischen Texte scheuen das Wort „sacrament“ nicht, ersetzen es aber häufig durch „ordinance“, das ins Deutsche oft mit „Ordnung“ übersetzt wird, passender aber „Verordnung“ oder „Anordnung“ heißen sollte.<sup>1</sup> Mit dem Wort „ordinance“ werden Taufe und Abendmahl (andere Sakramente erkennen Baptisten nicht an) als Gebote Gottes verstanden, denen Christen gehorsam Folge zu leisten haben. Wenn Philipp Melancthon in seiner Apologie des Augsburger Bekenntnisses 1531 in Art. 13 sagt, die Evangelischen würden als Sakramente „die eusserlichen zeichen und Ceremonien“ verstehen, „die da haben Gottes befehl (*mandatum Dei*) und haben ein angehefte Göttliche zusage der gnaden (*promissio gratiae*)“<sup>2</sup>, dann muss man für die älteste baptistische Theologie sagen: Der Begriff „ordinance“ betont eines dieser beiden Elemente, nämlich den Befehl Gottes. Ob und in welchem Sinn mit dem geborenen Ritus auch eine Gnadenzusage verbunden ist, bleibt offen. Deshalb kann „ordinance“ von den ältesten Baptisten durchaus auch wechselweise zu „sacrament“ gebraucht werden.

### 1. Die Entstehung eines baptistischen Antisakramentalismus

Das sog. Zweite Londoner Bekenntnis (Second London Confession) von 1689, auch „The Assembly“ genannt, ist eines der historisch bedeutendsten baptistischen Bekenntnisse mit einer bis heute anhaltenden Wirkungsgeschichte. Seine Verfasser und Unterzeichner wollten mit ihm insofern ein ökumenisches Signal setzen, als sie sich, soweit es ihnen theologisch möglich war, der Westminster Confession, dem Bekenntnis der englischen Calvinisten von 1646, anschlossen.<sup>3</sup> Beim Kapitel „Über die Sakramente“ (Westminster Confession 28) wichen sie jedoch stark von ihrer calvinistischen Vorlage ab. Das Kap. 28 der Second London Confession trägt die

1 Siehe Keith G. Jones, Art. Ordinances and Sacraments, in: John H. Y. Briggs (ed.), A Dictionary of European Baptist Life and Thought, Milton Keynes 2009, 366ff.; Ders., Art. Sacrament, Sign and Symbol, a.a.O., 444f.

2 BSELK 512f

3 Text in William L. Lumpkin, Baptist Confessions of Faith, Second Revised Edition by Bill J. Leonard, Valley Forge PA 2011, 216–297.

Überschrift „Of Baptism and the Lords Supper“, vermeidet also den Begriff „sacraments“ und lässt auch fast alle allgemeinen Aussagen der Westminster Confession zu den Sakramenten fort. Nur die fortdauernde Gültigkeit des Gebots von Taufe und Abendmahl und die Notwendigkeit einer Berufung derjenigen, die sie durchführen, wird festgehalten. In Kap. 29 und 30 werden Taufe und Abendmahl dann gesondert behandelt. Die Taufe wird primär als ein Zeichen der Gemeinschaft Christi mit dem Täufling (a sign of his fellowship with him) bezeichnet, und als Zweck des Abendmahls wird (hier in Übereinstimmung mit der Westminster Confession) das beständige Gedenken des Selbstopfers Christi in seinem Tod (the perpetual remembrance of the sacrifice of himself in his death) und der Gläubigen geistliche Nahrung und Wachstum in Christus (their spiritual nourishment, and growth in him) genannt.

Dass die Zurückhaltung der Second London Confession in der allgemeinen Sakramentstheologie keinen grundsätzlichen baptistischen Dissens gegenüber der calvinistischen Sakramentslehre signalisiert, kann man u.a. an der Formulierung »geistliche Nahrung“ für das Abendmahl erkennen, aber auch an dem Umstand, dass einer ihrer Unterzeichner, Pastor Hercules Collins, 1680 den Heidelberger Katechismus von 1563 ins Englische übersetzt und im baptistischen Sinne bearbeitet hat.<sup>4</sup> Diese baptistische Version des reformierten Katechismus redet zwar nicht von den „heiligen“ Sakramenten (Frage 65–68), aber doch von den Sakramenten (the Sacraments) und übernimmt im entsprechenden Abschnitt die Aussagen des Heidelbergers unverändert. So erklärt auch die baptistische Bearbeitung, dass der Heilige Geist den Glauben durch das Predigen des Evangeliums entzündet (kindles it) und ihn durch den Gebrauch der Sakramente bestätigt (confirms it). Definiert werden die Sakramente mit der Frage 66 des Heidelbergers als „heilige Wächzeichen und Siegel“ (sacred signs and seals), von Gott zu dem Zweck eingesetzt, dass er uns „die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gäbe und versiegele“ (that He may declare and confirm by them the promise of His gospel unto us).

In den baptistischen Quellen des Gründungsjahrhunderts finden sich keine Belege für eine Ablehnung des Sakramentsgedankens. Vielmehr hat man sich die calvinistische Sakramentstheologie sehr weitgehend zu eigen gemacht. Ein erstes Problem der baptistischen Tauftheologie schon im 17. und noch stärker im 18. Jahrhundert lag allerdings darin, dass die Baptisten in der Regel stärker an der Taufordnung als an der Tauftheologie interessiert waren (und zum Teil noch bis heute sind): Sie wenden einige Mühe darauf, die Säuglingstaufe zu besreiten und den persönlichen Glauben als Taufvoraussetzung zu bekräftigen, teilweise auch, die Immersionstaufe als die einzig legitime Form der Taufe zu behaupten, kümmern sich aber wenig um die Fragen, was in der Taufe eigentlich geschieht und welches Verhältnis die Taufe

<sup>4</sup> Jetzt leicht greifbar in Hercules Collins, *An Orthodox Catechism*, ed. and introduced by M.A.G. Haykin and G.St. Weaver, Jr., Palmdale, CA, 2014. Deutscher Originaltext: *Der Heidelberger Katechismus*, hrsg. von O. Weber, Gütersloh 1990.

zur Wortverkündigung und zum Wirken des Heiligen Geistes hat. Wo die Wirkung der Taufe thematisiert wird, beschränkt man sich oft auf die negative Aussage, dass die Taufe die Gnade nicht automatisch verleihe, also nicht durch ihren bloßen Vollzug (*ex opere operato*). Diese dürftige, weil überwiegend abgrenzende Tauftheologie ließ die baptistische Lehre schließlich im Laufe des 19. Jahrhunderts für einen Antisakramentalismus anfällig werden, der sich sowohl auf das Taufverständnis als auch auf die Abendmahlslehre auswirkte.

Im 18. Jahrhundert wurde der Begriff „ordinance“ unter den Baptisten in England und Nordamerika zunehmend als Alternativbegriff zu „sacrament“ verstanden, d.h. Taufe und Herrenmahl wurden jetzt als Anordnungen Gottes ausdrücklich ohne Befügung einer Gnadenverheißung angesehen. Man begann, das zwinglianische Sakramentsverständnis zu übernehmen. Die Eigentümlichkeit von Ulrich Zwinglis Sakramentsbegriff liegt in zwei Überzeugungen: Taufe und Herrenmahl sind von Christus als Zeichen eingesetzt, mit denen die Gläubigen sich vor Gott und Menschen zu ihrem Glauben bekennen und damit nach außen als Christen erkennbar werden. Und: Taufe und Herrenmahl bezeugen wohl die Gnade Gottes, aber vermitteln sie nicht; sie verweisen vielmehr auf ein unmittelbares Geisteswirken, das dem Menschen die Gnade Gottes bereits vor dem Empfang der Sakramente verliehen hat.

Warum dieses antisakramentale Denken im Baptismus so überzeugend wirkte, dass es im Laufe des 19. Jahrhunderts nahezu selbstverständlich wurde, ist historisch noch nicht ganz geklärt. Zwei Gründe dürfen dafür aber auf jeden Fall ursächlich gewesen sein: Einmal entstand in der Anglikanischen Kirche um ca. 1830 die sog. Oxford-Bewegung, die ein katholisches Sakraments- und Amtsverständnis propagierte und deshalb auch Anglo-Katholizismus genannt wird; John Henry Newman war ihr bekanntester Vertreter. Dieser katholisierenden Tendenz in der Kirche von England wollten die Baptisten konvertheologisch eine dezidiert protestantische Theologie entgegensetzen und öffneten sich deshalb demjenigen Sakramentsverständnis, das vom katholischen am weitesten entfernt schien, nämlich dem Zwinglisch. Gänzlich auf Sakramente und Ämter verzichteten, wie die Quäker es taten, konnten und wollten die Baptisten allerdings auch nicht. Zum zweiten ist zu beachten, dass die Baptisten in England, Nordamerika und Deutschland im 19. Jahrhundert in enger Verbindung mit den Erweckungs- und Evangelisationsbewegungen standen. Gemeinsam lehnte man einen Ritualismus ab, der das Christsein durch den äußeren Empfang der Sakramente und nicht durch eine Bekehrung des Herzens begründet sein ließ. Das Verständnis der Sakramente als heilsvermittelnde Riten schien eine falsche Heilssicherheit zu produzieren. Von einem Handeln Gottes in den Sakramenten zu sprechen, wurde den Baptisten dementsprechend verdächtig. So kam es, dass Baptisten es ausdrücklich ablehnten, Taufe und Abendmahl als „Gnadenmittel“ oder „Heilmittel“ zu bezeichnen, und stattdessen bei der Taufe von „Gehorsamsschritt“ und beim Abendmahl von bloßer „Erinnerung“ sprachen. Diese Position

wurde von England, Deutschland und vor allem von Nordamerika aus zusammen mit der baptistischen Ekklesiologie in der ganzen Welt verbreitet. Sie stimmte mit dem Denken auch mancher anderen Freikirchen überein.

Ein frühes Zeugnis dieses anti-sakramentalistischen Denkens in Nordamerika ist die New Hampshire Confession von 1833.<sup>5</sup> Einen Abschnitt über Sakramente im Allgemeinen sucht man darin vergebens. Der Art. 14 handelt von Taufe und Herrnmahl. Die Taufe wird darin als „ein feierliches und schönes Sinnbild“ (a solemn and beautiful emblem) bezeichnet, „das unseren Glauben an einen gekreuzigten, begrabenen und auferstandenen Retter kundtut“ (to show forth [...] our faith in a crucified, buried, and risen Saviour). Das Herrnmahl dient dazu, dass „die Glieder der Gemeinde [...] gemeinsam der Liebe Christi bis hin zum Tod gedenken“ (commemorate).<sup>6</sup>

Im noch ganz jungen deutschen Baptismus wurde die Sakramentstheologie zum Gegenstand eines internen Streits, der sich vor allem am Abendmahlsverständnis entzündete. Die 1834 in Hamburg gegründete erste deutsche Baptistengemeinde hatte 1837 dem Senat der Freien und Hansestadt ihr Glaubensbekenntnis eingereicht.<sup>7</sup> Die 1837 im preußischen Berlin gegründete zweite deutsche Baptistengemeinde ließ 1843 ein eigenes Glaubensbekenntnis drucken.<sup>8</sup> Es enthielt neben umfangreichen Übereinstimmungen mit dem Hamburger Bekenntnis einen deutlichen Unterschied im Abendmahlsverständnis, der auf eine unterschiedliche Haltung in der Sakramentstheologie zurückzuführen ist. Das Wort Gottes, die Taufe und das Abendmahl werden im Berliner Bekenntnis „Mittel der Gnade“ (Art. 6) genannt. Beim Abendmahl wird – noch in Übereinstimmung mit den Hamburgern – gesagt, dass Brot und Wein der Gemeinde „als die von Christo verordneten Zeichen seines für uns geopfertten Leibes und vergossenen Blutes und als Zeichen der Aufnahme des lebendigen Christus in die gläubige Seele“ dienen (Art. 8 des Berliner Bekenntnisses). Dann jedoch heißt es weiter: „Aber diese Zeichen sind [...] nicht bloß symbolischer Natur, sondern in dem treuen und gläubigen Genuße dieser Gnadenzeichen theil Christus sich selbst wahrhaftig mit, und das, was die Zeichen bedeuten, geschieht wirklich, kraft des Wortes des Herrn; Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib, mein Blut“. Eine vergleichbare Aussage gab es im Hamburger Bekenntnis nicht. Die Hamburger Gemeinde stand theologisch unter dem Einfluss des sakramentskritischen englischen und nordamerikanischen Baptismus. Die Berliner Gemeinde dagegen war eher pie-

tistisch (genauer: herrnhutisch) geprägt. Um die Differenz im Mahlverständnis zu überwinden, bemühte man sich um ein gemeinsames Glaubensbekenntnis. Das gelang 1847 mehr schlecht als recht,<sup>9</sup> da im nunmehr gemeinsamen Bekenntnis zwinglianisch klingende Formulierungen unverbunden neben Aussagen zu stehen kamen, die das Abendmahl im Sinne Calvins als göttliche Gabe beschreiben.<sup>10</sup>

## 2. Die Entwicklung einer baptistischen Sakramentstheologie

In England begann im frühen 20. Jahrhundert eine theologische Bewegung, die eine explizite baptistische Sakramentstheologie entwickeln wollte, Taufe und Abendmahl also nicht bloß als menschliche Bekenntnisakte betrachtete, sondern auch als göttliche Gnadenmittel.<sup>11</sup> Sie konnte dabei zum Teil an baptistische Texte aus dem 17. Jahrhundert anknüpfen, musste sich aber deutlicher als jene Texte gegen den mittlerweile üblich gewordenen Antisakramentalismus positionieren. Den Anstoß zu dieser Entwicklung gaben zunächst die wissenschaftliche Bibelexegese und später die ökumenischen Kontakte und Gespräche.

Erster Vertreter dieser Bewegung war der Alttestamentler H. Wheeler Robinson (1872–1945). Beginnend mit einem Vortrag 1922 führte er in zahlreichen an die englischen Baptisten gerichteten Publikationen aus, dass die Bewertung der Taufe als „Gehorsamsakt“ des Gläubigen legalistisch sei und zugleich eine Geringerschätzung der Taufe bewirke. Robinson lehnte es ab, allein den Glauben ohne Sakrament als Heilmittel anzusehen, aber auch allein das Sakrament ohne Glauben. Weil das Sakrament äußerlich sichtbarer Ausdruck des inneren Erlebens sei, darum gehöre es mit dem Glauben zusammen. In Bezug auf die Taufe heißt das: Geistaufe und Wassertauf gehören zusammen.

In der Folgezeit entfalteten besonders die einschlägigen Texte von George R. Beasley-Murray (1916–2000) große Wirkung, auch über England hinaus. Im Jahr 1959 beteiligte sich der damalige Direktor von Spurgeon's College in London an einem Sammelband baptistischer Autoren, der zeigen wollte, dass die durchschrittliche baptistische Tauffehre im Vergleich mit der Theologie der apostolischen Kirche verkürzt und verarmt ist.<sup>12</sup> Beasley-Murrays Beitrag darin betraute sich mit der Taufe in

9 Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden geaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt. Mit Belegen aus der heiligen Schrift, Hamburg 1847, bei J. G. Oncken; jetzt in: Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche (s. Anm. 5), 272–282.

10 Näheres siehe Uwe Swarat, Gemeinschaft mit Christus und untereinander, Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft in der baptistischen Tradition, in: Th. Söding / W. Thönißer (Hg.), Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits (Quaestiones Disputatae 298), Freiburg i.Br. 2019, 224–253.

11 Stiehe Stanley K. Fowler Moore than a Symbol. The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism (Studies in Baptist History and Thought vol. 2), Milton Keynes 2002.

12 Alec Gilmore (ed.), Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in terms of Scripture, History, and Theology, London 1959.

den Paulusbriefen. Für Paulus sei die Taufe „ein wirksames Zeichen; in ihr kommen Christus und Glaube zusammen im Vollzug der Bekehrung.“<sup>13</sup> Die Reaktionen auf diesen Band waren äußerst kritisch; viele sahen ihn als unbiblische und unbaptistische Kapitulation vor fremden Theologien an. Beasley-Murray verteidigte ihn u.a. mit dem Hinweis, die Taufe sei kein frommes Werk neben dem Glauben, sondern vom Glauben untrennbar.<sup>14</sup> Das bedeutet: Was der Glaube vermittelt, vermittelt auch die Taufe. 1962 brachte Beasley-Murray die bisher umfangreichste exegetische Untersuchung zur Taufe heraus<sup>15</sup> und kam in ihr zu dem Ergebnis: Die Taufe ist im Neuen Testament nicht nur ein rein symbolischer Ritus, sondern ein Sakrament, d.h. ein gnädiges Handeln Gottes am Täufling, durch das Gott ihm die Heilswirklungen von Tod und Auferstehung Christi zugänglich macht. Alles Gnadenhandeln Gottes kommt freilich nur zum Ziel, wenn der Mensch es im Glauben an sich geschehen lässt. Deshalb gilt für das Neue Testament: „Die Taufe ist das von Gott bestimmte Rendezvous der Gnade mit dem Glauben.“<sup>16</sup>

Die bald ins Deutsche übersetzte Untersuchung Beasley-Murrays<sup>17</sup> entfaltete auch unter hiesigen Baptisten nicht geringe Wirkungen. Freilich hatte es Plädoyers für ein sakramentales Verständnis der Taufe hier schon vor der Übersetzung von Beasley-Murray gegeben. Der baptistische Exeget Johannes Schneider (1895–1970), o. Prof. für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, hatte 1956 gesagt, die urchristliche Taufe sei weder ein Symbol noch bloß darstellendes Handeln gewesen, sondern heilwirkendes Geschehen, nämlich Ernsündigung, Verbindung mit Christus und Geistesraufe.<sup>18</sup> Der Dozent für Systematische Theologie am baptistischen Theologischen Seminar in Hamburg, Eduard Schütz, ließ 1964, ein Jahr nach seinem Dienstantritt, im Kirchenblatt „Die Gemeinde“ den „Entwurf einer baptistischen Tauflehre“ drucken, in dem er ausführte, die Taufe sei ein „von Menschen vollzogenes Geschehen, durch das hindurch aber Gott wirkt.“ Was Gott durch die Taufe wirke, sei „Vergebung der Sünden, Übergierung an Christus, Verleihung des Heiligen Geistes, Anteilgabe an Tod und Auferstehung Christi und Einlebung in die Gemeinde.“<sup>19</sup> Allerdings gab es auch Autoren, die die Taufe nur als Bekenntnisakt des Täuflings gelten lassen wollten. Erich

- 13 A.a.O., 148 (Übersetzung vom Verfasser).
- 14 Fowler (siehe Anm. 11), 129–133.
- 15 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*. London/New York 1962, reprinted with alterations 1963.
- 16 A.a.O., 273.
- 17 George Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968; Neuauflage mit einem Geleitwort von Uwe Swarat, Wipacetal 1998.
- 18 Siehe den Textauschnitt in Uwe Swarat (Hrsg.), *Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis in deutschen Baptismus*, Kassel 2010, 26–34.
- 19 Siehe Textbauch zur *Tauftheologie im deutschen Baptismus*, als Heft hg. von G. Balders und U. Swarat, Kassel 1994, 44–48, Zitate: 47.

Rädel, Dozent am baptistischen Theologischen Seminar Buckow (DDR), erkläre, mit Zwingli darin übereinzustimmen, dass die Taufe „ein öffentliches Zeugnis für die Gnade [ist], die dem Täufling vorher (in der Bekehrung) zuteil geworden ist.“<sup>20</sup> Der Dissens im deutschen Baptismus in der Sakramentstheologie wurde dramatisch sichtbar, als die damals vier deutschsprachigen Bünde von Baptistengemeinden (Westdeutschland, DDR, Österreich, Schweiz) Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts beschlossen, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis neu erstellen zu lassen. Die Entwurfskommission entschied sich, ihren Text „Reichenschaft vom Glauben“ zu nennen. Als der dritte Entwurf auf dem westdeutschen Bundesrat in Nürnberg 1977 beschlossen wurde und auch die österreichischen und Schweizer Baptisten ihn annahm, ahnte man noch nicht, dass der Gemeindebund in der DDR, der erst 1978 seinen Bundesrat durchführen konnte, aus dem Konsens aussteigen würde, und zwar ausgerechnet im Abschnitt über „Glaube und Taufe“.<sup>21</sup> Der DDR-Bund wollte im Bekenntnistext festgehalten haben, dass die sakramentale Deutung der Taufe, die die anderen drei Bünde akzeptiert hatten, von ihm nicht geteilt wird. Er notierte darum ausdrücklich folgenden Dissens in der Tauftheologie:

„Die einen [nämlich die Gegner der Sakramentstheologie] sehen nach ihrem Verständnis des Neuen Testaments die Taufe grundsätzlich als ein auf das Evangelium antwortendes Handeln des Menschen, der aber nicht aus sich selbst antwortet, sondern erfüllt und getragen von Gottes Geist. Zu ihm wird Gott sich bekennen mit neuen Beweisen seiner Treue und mit der Verleihung neuer Gaben und Aufgaben. Die anderen [die den ‚Westtext‘ des Bekenntnisses mittragen] sehen in der im Glauben empfangenen Taufe sowohl ein Handeln des Menschen als auch ein Handeln Gottes. Der Täufling wird in seiner Taufe an seinen Herrn übereignet und läßt sich in den Leib Christi eingliedern.“

Für die einen geschieht also Gottes Handeln am Menschen sowohl vor als auch nach der Taufe, aber nicht in der Taufe, die für die anderen ein Handeln nicht nur des Menschen, sondern auch Gottes ist. So enthielt die Ausgabe der „Reichenschaft vom Glauben“ in der DDR an dieser Stelle also einen eigenen Text.

Nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Bünde 1991 wurde es notwendig, die voneinander abweichenden Texte des Taufabschnitts durch einen gemeinsamen neuen zu ersetzen. Das mit der Neufassung beauftragte Dozentenkollegium der wiedervereinigten Theologischen Seminare Hamburg und Buckow legte dem Bundesrat 1995 in Bochum eine neue Version vor, die von einer sehr großen Mehrheit der Abgeordneten akzeptiert wurde. Die Streitfrage um den sakramentalen Charakter der Taufe wurde in diesem Text wie zu erwarten nicht gelöst. Man bekannte

- 20 Erich Rädel, *Die Baptisten und die Taufe*, in: Swarat (Hrsg.), *Wer glaubt und getauft wird* (s. Anm. 18), 48–54, 48.
- 21 Näheres dazu in Swarat (Hrsg.), *Wer glaubt und getauft wird* (s. Anm. 18), 197–213.

sich aber auch nicht einfach zur Uneinigkeit, sondern wähle Formulierungen, die für beide Seiten akzeptabel waren. Darum sagte man z.B.: „Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling bestätigt, was ihm das Evangelium zugesagt und wozu er sich vor Gott und Menschen bekennt“. Im Beschluss des Bundesrats heißt es dazu: Der neue Text werde den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen, „bis weiterreichende gemeinsame Erkenntnisse gewonnen sind“.<sup>22</sup>

Der Verfasser dieses Aufsatzes war als Hamburger Kollegiumsmitglied an der Neufassung des Bekenntnisartikels beteiligt und hat sich durch eigene Veröffentlichungen explizit zu einem Verständnis von Taufe und Abendmahl als Sakramente bekannt.<sup>23</sup> In welchem Sinn und aus welchem Grund er das tat und noch tut, soll hier nicht wiederholt werden. Ausdrücklich hingewiesen werden soll jedoch auf den enormen Aufschwung der Sakramentstheologie im weltweiten Bapismus seit der Jahrtausendwende. Bis dahin war nur in Deutschland und England über das Verständnis von Taufe und Abendmahl als Sakramente diskutiert worden, in Nordamerika jedoch nicht. Das änderte sich, nachdem das Buch „More than a Symbol“ des kanadischen Theologen Stanley K. Fowler im Jahr 2002 erschienen war.<sup>24</sup> Fowler arbeitet darin nicht nur die baptistische Theologie- und Bekenntnisgeschichte auf, sondern argumentiert auch biblisch-exegetisch und systematisch-theologisch für ein sakramentales Verständnis der Taufe. Dabei setzt er sich auch ausführlich mit dem nicht-sakramentalen Taufverständnis auseinander, das Karl Barth 1967 in seiner Kirchlichen Dogmatik Bd. IV/4 entfaltet hat. Ein Jahr nach Fowlers Monographie erschien ein Sammelband unter dem programmatischen Titel „Baptist Sacramentalism“,<sup>25</sup> in dem die beiden Herausgeber (einer aus England, der andere aus den USA) nicht weniger als 15 baptistische Autoren zu Wort kommen lassen, darunter sechs aus den USA und vier aus Kanada. Die Herausgeber erklären sich den unter Baptisten so weit verbreiteten Antisakramentalismus mit dem Einfluss der Aufklärung auf die evangelikale (erweckliche) Christenheit: Der aufklärerische Dualismus von Materie und Geist habe Sakramente denkmöglich gemacht; er sei aber unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis von Schöpfung und Erlösung. Im Jahr 2008 gaben beide Herausgeber einen zweiten Band „Baptist Sacramentalism“ heraus<sup>26</sup> mit erneut 15 Aufsätzen und von Autoren aus Großbritannien, den USA,

Kanada und Australien. Der dritte und jüngste Band erschien 2020<sup>27</sup> mit 14 Aufsätzen, deren Autoren u.a. aus Norwegen, den Niederlanden und der Ukraine stammen. Die Beteiligung an der Erarbeitung einer baptistischen Sakramentstheologie wird also immer internationaler. Dass auch deutsche Baptisten daran mitgearbeitet haben, wurde bereits erwähnt. Natürlich gab und gibt es innerbaptistischen Widerspruch gegen das sakramentale Denken,<sup>28</sup> aber Zahl und wissenschaftliches Gewicht der Vertreter der Sakramentstheologie sowie die Fruchtbarkeit ihrer Ergebnisse zeigen, dass diese Theologie heute einen festen Platz im Bapismus hat.<sup>29</sup>

Dieser Aufsatz soll schließen mit dem Versuch des Verfassers, das Verhältnis von Wort und Sakrament aus seiner Sicht näher zu bestimmen. Er ist, wie man sehen wird, aus dem Gespräch sowohl mit der lutherischen als auch mit der baptistischen Tradition erwachsen.

### 3. Das Verhältnis von Wort, Glaube und Sakrament

Der Sinn, den Sakramente für den Glauben haben, kann nur deutlich werden, wenn wir ihr Verhältnis zur mündlichen Verkündigung bedenken, jenes Verhältnis also, das man gewöhnlich mit der Formel „Wort und Sakrament“ umschreibt. Es geht um die Frage: Welches ist das Proprium der Sakramente gegenüber der Wortverkündigung? Zugleich muss aber auch das Verhältnis der Sakramente zum Glauben bzw. zum mündlichen Bekenntnis des Glaubens geklärt werden.

Seit Augustin werden Verkündigung und Sakrament oft als „hörbares Wort“ (verbum audibile) einerseits und „sichtbares Wort“ (verbum visibile) andererseits voneinander unterschieden.<sup>30</sup> Gottes Wort wird demzufolge in der Verkündigung hörbar, im Sakrament sichtbar. Diese Unterscheidung ist insoweit treffend, als sie zunächst das Gemeinsame von Verkündigung und Sakrament herausstellt: In beiden Fällen handelt es sich um „Wort“. Luther hat diesen Gedanken in seine Sakramentslehre übernommen, präzisiert ihn aber in der Weise, dass er das „Wort“ in der Verkündigung des Evangeliums und bei der Feier der Sakramente als Zuspruch Gottes an die Versammelten versteht, als Verheißung (promissio).<sup>31</sup> Das ist eine wesentliche Wei-

22 A. a. O., 209. In der aktuellen Ausgabe der Rechtschrift vom Glauben (Hg. v. U. Swarat, Kassel 2022) wird die Geschichte dieses Bekenntnisabschnitts im Anhang I (59–69) näher dargestellt.  
23 Z. B. U. Swarat, Die eine christliche Taufe. Skizze einer baptistischen Sicht, in: Textbuch zur Tauftheologie (s. Anm. 19), 84–86. Ist die Taufe ein Sakrament?, in: Theologie für die Praxis 31 (2005), 1–2, 81–91; Abendmahl – Gabe Gottes und Danksagung der Beschenkten. Eine baptistische Ansicht, in: Theologisches Gespräch 29 (2005), 131–148.  
24 Fowler, More than a Symbol (s. Anm. 11).  
25 Anthony R. Cross / Philip E. Thompson (ed.), Baptist Sacramentalism (Studies in Baptist History and Thought; vol. 5), Carlisle 2003.  
26 Anthony R. Cross / Philip E. Thompson (ed.), Baptist Sacramentalism 2 (Studies in Baptist History and Thought; vol. 25), Eugene OR 2008.

chenstellung, die für eine evangelische Sakramentstheologie bis heute grundlegend sein sollte. Auch das Sakrament ist also Wort Gottes, nämlich personhafte Anrede Gottes an den Menschen, nicht etwa Vermittlung einer dinglichen Gabe oder Einflößung einer Kraft. Auch das Sakrament ist Anrede, Zuspruch und Aufruf Gottes.<sup>32</sup> Die geläufige Formel „Wort und Sakrament“ führt deshalb insofern in die Irre, als sie suggeriert, Wort und Sakrament stünden nebeneinander. Dann hätten wir es *entweder* mit Wort *oder* mit Sakrament zu tun. Tatsächlich aber stehen nicht Wort und Sakrament, sondern mündliche Verkündigung und Sakrament nebeneinander, und beide sind Gestalten des Wortes. Es wird im Sakrament keine andere Gnade angeboten als in der Verkündigung, und nicht anders als bei der Verkündigung wird im Sakrament die Gnade nur demjenigen zuteil, der sie im Glauben annimmt. Verkündigung und Sakrament vermitteln nicht unterschiedliche Gaben, sondern die eine und selbe Zuwendung Gottes auf unterschiedliche Art.

Wortverkündigung und Sakrament haben aber auch das gemeinsam, dass sie beide Heilmittel sind, also Werkzeuge Gottes zur Vermittlung seiner heilbringenden Gnade. Die Sakramente sind *worthaft*, und die Wortverkündigung wirkt sakramental, jedenfalls in einem weiten Sinn. Die Wortverkündigung stellt zwar kein Sakrament im engeren Sinn dar, weil sie keine Zeichenhandlung ist, aber sie ist dennoch heilswirksam. Dementsprechend hat Luther Röm 10,17 übersetzt mit: „So kommt der glaube aus der prediger / Das predigen aber durch das wort Gottes.“<sup>33</sup> Und in den Schmalkaldischen Artikeln sagt er in Art. 8: Es „ist fest darauf zu bestehen, dass Gott niemandem seinen Geist oder Gnade gibt außer durch oder mit dem vorangehenden äußeren Wort.“<sup>34</sup>

Auch das älteste gesamtdeutsche baptistische Bekenntnis von 1847 erklärt das Wort Gottes neben Taufe und Abendmahl zu einem „Mittel der Gnade“, „durch welche er die Sünder zu sich zieht und ihnen das Heil, das Christus erworben, zueignet“ (Art. 6). Der 7. Artikel erläutert das Gnademittel des Wortes folgendermaßen:

„Der Weg des Heils ist der, daß der Mensch durch das Wort Gottes, welches lebendig und kräftig ist, aus seinem tiefen Sündenschlaf erweckt wird, seine Sünden und seine Schuld erkennt und herzlich bereut. Im Gefühl seiner Gefahr nimmt er seine Zuflucht zu Christo, als seinem alleinigen Retter und Seligmacher, und empfängt, durch den Glauben an Ihn, die Vergebung seiner Sünden und das Zeugniß in seinem Herzen, daß er ein Kind Gottes und ein Erbe des

ewigen Lebens ist. Diese große Umwandlung in dem Herzen und in der Erkenntniß des Sünders ist ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes, der, nach dem gnädigen Willen Gottes, das Wort mit seiner allmächtigen, erfolgreichen Wirkung begleitet, dadurch die Wiedergeburt des fleischlich gesinnten Sünders bewirkt, sein Herz aufthut, seine Seele erleuchtet, den lebendigen Glauben an Christum erzeugt.“<sup>35</sup>

Die Wirkung des Wortes Gottes ist demnach, wie auch die Überschrift von Art. 7 besagt, die „Bekehrung des Sünders“. Diese Bekehrung geschieht insofern durch das Wort, als das Wort Gottes dem Sünder zunächst als Gesetz und dann als Evangelium begegnet: Der Sünder erkennt und bereut seine Sünden und nimmt seine Zuflucht bei Christus, seinem „Seligmacher“. Im Glauben an Christus empfängt der Sünder Vergebung und Heilsgewissheit (das innere Zeugnis des Heiligen Geistes). Diese seligmachende Kraft des Wortes stammt aus dem Heiligen Geist, so dass die Heilswirkung des Wortes auch als Wiedergeburt des Sünders bezeichnet werden kann. Weil der Heilige Geist das Wort begleitet, darum ist das Wort „lebendig und kräftig“ und „erzeugt“ im Sünder „den lebendigen Glauben an Christum“.

Die mündliche Verkündigung des Wortes Gottes und die Sakramente im engeren Sinn, d.h. die von Christus eingesetzten Zeichenhandlungen, sind also beide Gestalten des Wortes Gottes und darum auch beide Heilmittel, d.h. Sakramente im weiteren Sinn. Die Sakramente im engeren Sinn sind allerdings nicht nur Gestalten des Wortes Gottes, sondern auch Gestalten der menschlichen Antwort auf das Wort Gottes, d.h. sie sind Ausdruck auch des Glaubens. Wenn man mit Luther das heilbringende Wort Gottes als Verheißung begriff, dann korrespondiert ihm normalerweise der Glaube, der der Verheißung vertraut. Darum werden in der reformatorischen Rechtfertigungslehre die Vergebung der Sünden und die geistliche Erneuerung des Sünders durch Wort und Glaube vermittelt. Es gilt Luthers Satz: „Ohne das verheißende Wort und den empfangenden Glauben handelt Gott niemals mit uns.“<sup>36</sup> Daraus muss man folgern: Sofern Menschen in den Sakramenten handeln, tun sie das aus Glauben und im Glauben, und sofern Gott in den Sakramenten handelt, geschieht es durch das Wort, das den Glauben weckt. So wie das Wort Gottes ein Heilmittel ist, so ist auch der Glaube des Menschen ein Heilmittel.

Dieses untrennbare Miteinander von Wort und Glaube beim Heilsempfang wurde von einigen Vertretern der altlutherischen Orthodoxie dadurch zur Geltung gebracht, dass sie bei den „Heilmitteln“ (*media salutis*) die „dareichenden Mittel“ (*media exhibitiva*) vom „annehmenden Mittel“ (*medium apprehensivum*) unterschieden.<sup>36</sup> Die dareichenden oder gebenden Mittel sind das Wort und die Sakra-

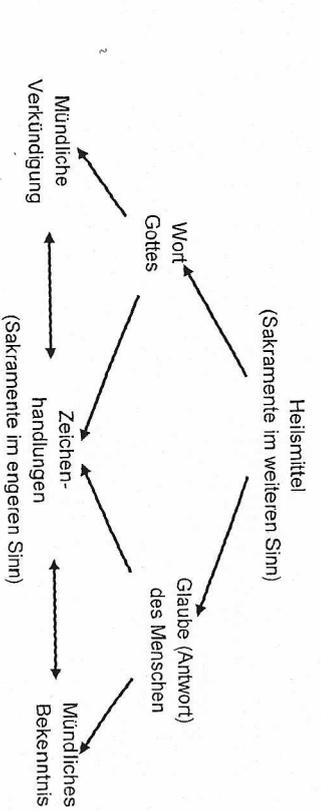
<sup>32</sup>2004, 46–53; Bernhard Lohse, *Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 143–154.  
<sup>33</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1966, 537f.  
<sup>34</sup> Siehe Luther-Bibel 1545; Der Brief des Paulus an die Römer: Digitale Bibliothek Band 29: Die Luther-Bibel, 4705.

<sup>35</sup> Zitiert nach: Unser Glaube: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, hrsg. von J. Hund und H.-O. Schneider, Gütersloh 2013, 423.

<sup>36</sup> Aus einem Brief an Spalatin vom 18.12.1519, zitiert von Lohse, *Theologie* (siehe Anm. 31), 145. Siehe auch Martin Luther, *Von der babilonischen Gefangenschaft der Kirche*. Ein Vorspiel (1520), *LDSA* 3, 225, 19–28.

<sup>37</sup> So Johann Friedrich König, *Theologia positiva arcanatica* (Rostock 1664), hg. und übersetzt

mente Taufe und Abendmahl. Das empfangende oder annehmende Mittel ist der auf das Verdienst Christi gestützte Glaube. Bernd Oberdorfer hat an dieser Verwendung des Begriffs Heilmittel kritisiert, sie sei so weit, dass sie die Grenzen des Begriffs aufhebe.<sup>37</sup> Wilfried Härle erklärt dagegen, es dürfe nicht besritten werden, dass der Glaube Heilmittel ist, denn durch den Glauben eignen wir uns das Heil an. Härle legt nur Wert darauf, dass der Glaube in bestimmter Hinsicht selbst schon Heil ist, und zwar weil unsere Gottesbeziehung grundlegend im Glauben wieder heil werde.<sup>38</sup> Dass die Bezeichnung des Glaubens als Heilmittel den Begriff Heilmittel sprengt, trifft höchstens dann zu, wenn man den Glauben als bloß inneres Geschehen versteht, das keine äußerlich wahrnehmbare Gestalt hat. Aber so wie bei der Predigt das Wort Gottes durch die menschliche Stimme sinnlich vermittelt wird, so wird auch der Glaube durch die menschliche Stimme sinnlich nach außen vermittelt, nämlich im mündlichen Bekenntnis. Glaube und Bekenntnis gehören für das Neue Testament untrennbar zusammen (Röm 10,9f). Und so wie das Heilmittel des Wortes in den Sakramenten Taufe und Abendmahl rituelle Gestalt annimmt, so wird auch das Heilmittel des Glaubens in eben denselben Sakramenten zu einer äußeren Zeremonie. Das Bekenntnis des Glaubens geschieht recht verstanden sowohl im Bekenntnis mit dem Mund als auch im Bekenntnis mit den Zeichenhandlungen von Taufe und Abendmahl. In Taufe und Abendmahl verbinden sich das Wort Gottes und die glaubende Antwort des Menschen, sie sind also auch menschliche Bekenntnisakte. Auch auf der Seite des Menschen sind die Sakramente „Wort“, nämlich „(Ant-)wort“, d.h. personhafte Zuwendung zu Gott, wie sie auch im mündlichen Bekenntnis geschieht. Mündliches Bekenntnis und Sakrament sind unterschiedliche Gestalten der einen und selben gläubigen Antwort des Menschen auf die Anrede Gottes. Wir müssen die altlutherische Theologie der Heilmittel also erweitern, indem wir die Wortverkündigung und die Sakramente mit ihr als darreichende oder gebende Heilmittel ansehen, als die empfangenden oder annehmenden Mittel aber nicht den Glauben, sondern das mündliche Bekenntnis des Glaubens und ebenfalls die Sakramente.<sup>39</sup> Die Sakramente Taufe und Abendmahl sind somit in doppeltem Sinne Heilmittel, nämlich sowohl als gebende wie auch als annehmende Mittel. Das hier vorgestellte Verständnis von Heilmitteln kann in folgendem Schema veranschaulicht werden:



Damit steht uns das Gemeinsame von Wortverkündigung und Glaubensbekenntnis auf der einen Seite und den Sakramenten auf der anderen Seite vor Augen. Beide sind „Wort“ und beide sind „Heilmittel“. Was aber ist nun der Grund für ihre Unterschiedlichkeit? Die traditionelle, an Augustinus orientierte Unterscheidung von „hörbarem“ und „sichtbarem“ Wort verweist auf zwei unterschiedliche Sinne, mit denen ein Mensch das Wort aufnehmen kann. Demnach würde die Wortverkündigung sich an die Ohren des Menschen richten, die Sakramente dagegen an die Augen. An dieser Unterscheidung ist etwas Richtiges, aber sie greift doch zu kurz. Eine geschriebene Predigt wird ja mit den Augen aufgenommen, ist also „sichtbares“ Wort, während die Sakramente keineswegs nur mit den Augen aufgenommen werden, sondern mindestens ebenso stark mit dem Tastsinn und dem Geschmack. Durch die Einsetzungsworte werden auch die Ohren angesprochen. Es sind also nicht einfach Augen und Ohren, an denen Verkündigung und Sakrament unterschieden werden können. Aber wie soll man ihre Unterscheidung sonst begründen? Wilfried Härle hat die traditionelle Unterscheidung mit der Aussage modifiziert, dass die Wortverkündigung den menschlichen Intellekt anspreche, die Sakramente dagegen die laiblichen Sinne. Der Unterschied zwischen beiden wäre somit anthropologisch begründet, nämlich in der Geisthaftigkeit des Menschen einerseits und seiner Leibhaftigkeit andererseits.<sup>40</sup>

Eine andere und m.E. bessere Möglichkeit, Wort und Sakrament zu unterscheiden, blickt nicht auf verschiedene Aspekte des Menschseins, sondern auf den Charakter des göttlichen Wortes, das nicht nur Mitteilung und Darstellung ist, sondern Handlung und Vollzug. Dieser Charakter des göttlichen Wortes wird bei den Sakramenten besonders deutlich. Im Anschluss an Adolf Schlatter<sup>41</sup> hat darum Paul Althaus das Sakrament als verbum actuale bezeichnet, d.h. als akthafes (handelndes, tätiges) Wort.<sup>42</sup> Freilich ist auch die Wortverkündigung akthaf, weil das Wort Gottes niemals nur Information oder Belehrung ist, sondern immer auch Zusp

von Andreas Stegmann, Tübingen 2006, §§ 60f;890; laut Horst Georg Pehlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1990, 298, auch David Hollatz, Examen theologicum acroamaticum (Sart 1707).  
 37 Bernd Oberdorfer, Art. Heilmittel I. Dogmatisch, in: RGG<sup>3</sup> 3 (2000), 1586f. aufgeführt von Ulrich H. J. Köpcke, Dogmatik, Leipzig 2018, 517, Anm. 1031.  
 38 Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/Boston 2018, 512–517.  
 39 Warum für die Theologie des Verfassers Evangelium und Bekenntnis die beiden „Kennzeichen der Kirche“ (noxae ecclesiae) sind, hat er dargelegt in: U. Swarat, Gnade und Glaube. Studien zur baptistischen Theologie, Leipzig 2021, 115–134.

40 Härle, Dogmatik (s. Anm. 38), 537–539.

41 Adolf Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart 1923, ND 1977, 435.

42 Althaus, Christliche Wahrheit (s. Anm. 32), 538f;542.

und Aufruf, also Gottes Handeln am Menschen. Aber der Handlungscharakter des Wortes tritt bei der mündlichen Verkündigung in der Regel in den Hintergrund, denn die mündliche Verkündigung muss in großem Umfang tatsächlich Darstellung, Mitteilung und Erläuterung sein. Darum ist es sinnvoll und wichtig, dass neben der mündlichen Verkündigung das Sakrament steht, denn im Sakrament tritt der Charakter des Wortes als Handlung deutlicher hervor.

Im Sakrament redet also Gott, indem er handelt. Im Sakrament redet und handelt zugleich aber auch der Mensch, denn sein Empfangen des Sakraments ist nicht nur ein gedankliches Zurkenntnisnehmen oder Zustimmung, sondern Vollzug, aktives Befolgen des Aufrufs und tätiges Annehmen des Zuspruchs Gottes. Der Vollzug des Sakraments erfordert vom Empfänger, aus einem unverbindlichen Hören und Bedenken herauszutreten und sich mit einer Tat zum Glauben an Gottes Wort zu bekennen. Scharlatter sagt mit Recht: „Darum zeigen uns die Sakramente, daß wir das Wort nicht richtig verstehen, wenn wir es nur zur Anregung unseres Denkens verwenden, uns selbst dagegen in der Entfernung von Christus halten. Indem wir zum Empfang der Sakramente selbst zu handeln haben, machen sie uns deutlich, daß das Wort uns zur Entscheidung beruft und uns dadurch in die Gemeinschaft mit Gott führt, daß es uns zum Wollen und Handeln bringt.“<sup>43</sup> Die Sakramente sprechen uns also zu, dass Gott für uns gehandelt hat und jetzt an uns handeln will, und sie nötigen uns zugleich, auf dieses Wollen und Handeln Gottes mit unserem eigenen Wollen und Handeln dankbar zu antworten. Weil das Sakrament Handlung ist, darum verbinden sich in ihm göttliches und menschliches Handeln zur Einheit. Mit dieser Grundbestimmung des Propriums von Sakramenten als tathaftes Wort Gottes und des Menschen sind nun noch zwei weitere Eigentümlichkeiten der Sakramente zu verbinden.<sup>44</sup> Zunächst: Die Sakramente werden immer einem Einzelnen persönlich gegeben. Der Täufer sagt: „Ich taufe dich ...“, und im Abendmahl heißt es: „Christi Leib, Christi Blut für dich ...“. So wird wahrnehmbar, dass die Heilszusage Gottes jedem Menschen persönlich gilt, nicht nur einer anonymen Menge. Das Sakrament zeigt mir: Gott will mich als Person, nicht nur als Teil eines Kollektivs. Bei dem verkündigten Wort ist es nicht grundsätzlich anders. Auch die Verkündigung meint den Einzelnen und will ihn persönlich ansprechen und aufrufen. Aber in der größeren Schar von Predighörern kann das leicht unbemerkt bleiben. Wenn ich das Sakrament empfangen, wird dagegen ganz klar: Ich bin von Gott als Einzelner gemeint und kann auch ganz persönlich antworten. Darum stärkt der Empfang der Sakramente die persönliche Heilsgewissheit und Entschiedenheit.

Daneben tritt aber sogleich ein zweites, nur scheinbar gegenläufiger Aspekt: Durch den Empfang der Sakramente werden wir in die Gemeinde eingegliedert. Sakramen-

43 Scharlatter, Dogma (s. Anm. 41), 435.

44 Vgl. Althaus, Christliche Wahrheit (s. Anm. 32), 539–541; Härle, Dogmatik (s. Anm. 38), 539–541.

te kann sich ja niemand selber spenden; vielmehr empfangen wir sie von Gott durch Vermittlung der Gemeinde. Dadurch dass wir die Taufe und das Abendmahl von der Gemeinde empfangen, werden wir zugleich ein Teil von ihr; wir werden Glied des Leibes Jesu Christi. So lässt der Vollzug der Sakramente deutlich wahrnehmbar werden, dass es kein isoliertes Christsein gibt, sondern Christsein nur in der Gemeinde. Ein kirchenloser Individualismus wird durch die Sakramente unmöglich gemacht. Natürlich beruft auch schon die Wortverkündigung den Menschen in die Gemeinde und gliedert ihn, wenn er dem Wort glaubt, dem universalen und als solchen unsichtbaren Leib Christi ein. Aber wo es nur um das Hören der Verkündigung und den Glauben im Herzen geht, da ist der Irrtum des Privatchristentums noch nicht ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist er erst dann, wenn die Sakramente gespendet werden. Denn Sakramentspendung geschieht durch die Gemeinde. Im Sakrament bekennen die versammelte Gemeinde und der Einzelne ihren gemeinsamen Glauben an Christus. Darum sind die Sakramente für die Konstitution der Kirche als sichtbarer Größe entscheidend. Wilfried Härle hat mit Recht gesagt: „Sakramentsempfang ist individuell, leibhafte Annahme eines Heilmittels und insofern selbst ein Ausdruck der Zustimmung, die für die Kirchenmitgliedschaft konstitutiv ist.“<sup>45</sup> Durch Taufe und Abendmahl entsteht die Kirche als irdische Körperschaft der Christusgläubigen und wird als solche erhalten.

Die Sakramente sind also Riten, in denen das Wort Gottes und die Antwort des Menschen als Aktionen vollzogen werden, die den Menschen sowohl als Einzelnen vor Gott stellen als auch zum Glied der Gemeinde machen. Sie ergänzen nicht das Wort und den Glauben, sondern sind wie Verkündigung und Bekenntnis eine Gestalt des Wortes und des Glaubens. Es geschieht in ihnen nichts anderes als in Wort und Glaube, aber es geschieht doch auf eine andere Weise, die ihre eigene wichtige Bedeutung hat.

#### Abstract

Since their beginnings in the early 17th century, Baptist churches and theologians have had an ambivalent attitude to the concept of sacraments. Baptism and the Lord's supper are often called "ordinances", stressing that they are Christ's mandates and leaving open whether they have a promise of grace, too. Baptist confessions and catechisms in the 17th century largely appropriated the Calvinistic teaching of sacraments. But in the 18th and 19th century, most Baptists adopted the Zwinglian concept of sacraments denying them to be means of divine grace. A substantial Baptist theology of sacraments did not occur until the 1920s. Since 1994, the author has been part of these efforts. Therefore, he completes his essay with reflections on the relationship between word, faith and sacrament.

45 Härle, Dogmatik (s. Anm. 38), 541.

# UNTA SAMOTA

## Zeitschrift für ökumenische Begegnung

**3 2022**

**Sakramentalität des Wortes**

77. Jahrgang

- H.-U. Weidemann      Verkündigung oder Unterweisung?  
Neutestamentliche Gedanken zum Wortgottesdienst
- E. Pilipenko      Gottes liturgische Gegenwart:  
verbal, sakramental, eucharistisch
- B. Oberdorfer      „Glaubst du, so hast du.“  
Sakramentalität des Wortes?
- A. Moos      Das Eine und das Andere  
Ewägungen zum Miteinander von „Wort“ und „Sakrament“  
in der katholischen Theologie
- M. Hofmeier      Konsensfähig?  
Protestantische Explorationen zur „Sakramentalität des  
Wortes“ im Lichte reformierter Bekenntnisschriften
- U. Swarat      Das Verhältnis von Wort und Sakrament aus baptistischer Sicht  
Sakramentalität des Wortes?
- M. Bleber      Eine spirituelle und philosophische Bestimmung