

Jesus Christus Haupt der Kirche

Erwägungen zu Ansatz und Einheit der Kirchenanschauung Martin Luthers

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Motto: »Dem nach glaube ich, das eine heilige Christliche kirche sey auff erden, das ist die gemeyne vnd zal odder versamlunge aller Christen ynn aller welt, die einige braud Christi vnd sein geistlicher leib, des er auch das einige heubt ist« (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528 - WA 26, 506, 30-33).

I

Die Erforschung von Luthers Kirchenverständnis und die Erfassung des Sinnes der vorangestellten Aussage Luthers kann nur im Zusammenhang mit seiner gesamten theologischen Konzeption erfolgen. Diese Erkenntnis zieht sich durch die Literatur zur Frage von Luthers Kirchenbegriff seit dem bedeutenden Beitrag Karl Holls über »Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff«¹ als eine wohl unwidersprochene These. Es bricht aber sofort ein entscheidendes Problem auf, denn was ist als der entscheidende »Ansatz« (Werner Elert) der Theologie Luthers zu verstehen, wie und wann entstand dieser Ansatz, wie bald, ja ob überhaupt und wie weit erfaßte er die traditionellen theologischen Themenkomplexe, mit denen der Ausleger Luther sich schon vor seinem Weg als »Reformator« zu befassen hatte? Gibt es eine »Einheit der Theologie Luthers«?

Der bemerkenswerteste Beitrag zur Beantwortung dieser letzten Frage ist von Wilhelm Maurer geleistet worden, dessen Lutherarbeiten, seit 1970 gesammelt vorliegend,² konsequent ineinander übergreifen und in straffer Architektonik miteinander verzahnt sind. Um den Weg Maurers als Lutherforscher zu begreifen, muß hier der Hinweis auf sein Buch zur Theologie

1 Erstmals 1915, dann in Karl HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd 1: Luther. 6. Aufl. Tübingen 1932, 288-325.

2 Wilhelm MAURER: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd 1: Luther und das evangelische Bekenntnis. Göttingen 1970.

Luthers aus dem Jahr 1949 »Von der Freiheit eines Christenmenschen«³ genügen. Maurer hat dort im Rückgang nicht nur auf Luthers berühmten Traktat desselben Titels, sondern vor allem in Auswertung der diesen vorbereitenden exegetischen Arbeit der zweiten Psalmenvorlesung (»Operationes in psalmos«) seit 1519 auf die christologische Wurzel der Erlösungstheologie und Rechtfertigungsauffassung Luthers aufmerksam gemacht. Die Vorstellung vom »fröhlichen Wechsel« hat er als eine selbständige Reproduktion der altkirchlich-biblischen, im Christusmysterium wurzelnden Theologie erwiesen. Das ganze Christusgeschehen von der Inkarnation bis zur Erhöhung, so zeigte Maurer, setzt sich dabei nach dem Freiheitstraktat in der glaubenden Seele fort. »Das Christusmysterium in einer das altkirchliche Verständnis positiv aufnehmenden und weiterführenden Fassung steht darum im Mittelpunkt des Traktates . . . Die charakteristischen christologischen Gedanken haben in den Operationes ihre ausführliche Vorgeschichte.«⁴ Maurer konnte in nur geringem Maße an Erkenntnisse früherer Lutherforscher anknüpfen, unter denen jedenfalls Erich Vogelsang und Erich Seeberg zu nennen wären. So bedeutet der Ertrag seiner Arbeit von 1949 einen Markstein in der Lutherforschung überhaupt, und Maurer zögerte nicht, aus dem Erkannten scharf pointierte Konsequenzen für den weiteren Gang seiner Lutherforschung und ihrer Thematik zu ziehen; seine Thesen untermauerten auch einige von ihm betreute Dissertationen. Weniger die Beziehungen zwischen Christusgeheimnis im umschriebenen christologischen Sinne zur »Rechtfertigungslehre« interessierten ihn als der Aufweis, daß die im Sinne des altkirchlichen Dogmas ausgerichtete Christusverkündigung Luthers die Einheit von Luthers Theologie überhaupt ausmacht und daß sich diese Tatsache auf Luthers Kirchenverständnis tiefgreifend und folgerichtig auswirkte. Die weiteren Lutherarbeiten Maurers beziehen sich denn auch fast ausschließlich auf Luthers Ekklesiologie und bemühen sich um den Nachweis, daß von dieser aus die Frage nach der Kontinuität der Kirche überhaupt neu beantwortet werden muß.

Schon im ersten, 1950 erschienenen Beitrag zum Thema »Die Einheit der Theologie Luthers« zeigte Maurer, daß das »simul« in Luthers Theologie

3 Wilhelm MAURER: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften. Göttingen 1949.

4 Ebd., 78.

- etwa in bezug auf den Gottesglauben (Gott »zugleich« verborgen und in seiner Verborgenheit doch offenbar) - als eine Interpretation des altkirchlichen Dogmas von der Unio hypostatica zu erkennen sei; Christus in einer Person ist »zugleich« Gott und Mensch. Hier habe das »simul« seine eigentliche Stätte und von da aus bestimme es alle Gebiete der Theologie.⁵ Für die Ekklesiologie bedeutet dies: In der Kirche setzt sich die Menschwerdung fort; Luthers Ekklesiologie »ist angewandte Christologie«, er kennt keine unsichtbare Kirche als den Wesenskern der sichtbaren, sondern er kennt nur eine *verborgene* Kirche, so wie Gott verborgen in der Menschheit Christi ist.⁶ Das Stilgesetz der Christologie hält sich nach Maurers Überzeugung in Luthers ganzer Theologie durch. Besonders deutlich wahrnehmbar ist es in Luthers Ekklesiologie. Maurer kann schreiben: »Alles Offenbarungsgeschehen bis zum heutigen Tag ist die gegenwärtige Manifestation des Christusgeschehens; dieses entfaltet sich im gegenwärtigen Heilsgeschehen innerhalb der Kirche.« Man könnte, wenn man einen solchen Satz isoliert zur Kenntnis nimmt, Maurer einen »katholisierenden« Kirchenbegriff unterstellen. Zweifellos ist Maurer auch in dem, was er unter »Kontinuität der Kirche« versteht, von einem dogmengeschichtlich-hermeneutischen Vorverständnis mit beeinflusst, das etwa bei August Friedrich Christian Vilmar im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts wurzelt.⁷ Die Vergleichbarkeit Vilmarscher Vorstellungen mit von katholischer Seite bevorzugten Ideen zum Verständnis der Dogmengeschichte ist kaum zu bezweifeln. Vorsichtiger geurteilt könnte man fragen, ob in Maurers Konzeption das prophetisch-aktualistisch-protestantisch-polemische, weil auf ein Kriterium und auf eine Norm bezogene, für den »reformatorischen« Luther doch zweifellos wesentliche Moment nicht etwas zu kurz kommt. Luther wird von Maurer weniger »prophetisch« als traditionszugewandt und traditionsverwertend interpretiert. Die mancherlei Umstände, die Luthers prophetisch-polemische Theologie auslösten, werden in ihrer Rückwirkung auf die Gesamtstruktur seiner Theologie weniger beachtet, wenn Maurer auch anerkennt, daß bei Luther in seiner Rechtfertigungslehre auf der Grundlage des Väterdogmas eine »persönliche Gewissens-

5 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 16.

6 Ebd 1, 18 f.

7 Ebd 1, 29; vgl. ebd 1, 13: »Es handelt sich um die subjektive Nacherfahrung einer objektiven in der Kirche und d. h. in ihrem Dogma vorgegebenen Erfahrung.«

entscheidung« wirksam geworden sei: »Alles, was ›reformatorisch‹ an Luthers Kirche ist, hängt mit dieser persönlichen Entscheidung zusammen.«⁸

In zwei größeren Studien hat Maurer von den Luthertexten her das Bild von Luthers Ekklesiologie seit ihren Anfängen bis zu ihrer Ausgestaltung in den dreißiger Jahren dargestellt. In einer ersten Studie, 1958 erstmals erschienen, geht er dem Thema »Kirche und Geschichte nach Luthers *Dictata super Psalterium*«, also dem Stadium der frühen Ekklesiologie Luthers, zwischen etwa 1513 und 1515, nach. Wieder bestätigt sich, daß die Verborgenheit der Kirche Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit mit der *humanitas Christi* ist,⁹ daß aber - und dies ist ein neuer Aspekt - das Kirchenverständnis Luthers *eschatologisch* ausgerichtet ist, d. h., die *humanitas Christi* »ist nicht mehr die in sich ruhende, sich aus ihrem eigenen Mittelpunkt heraus ausbreitende übernatürliche Substanz. Die Kirche ist nicht einfach eine Verlängerung der Inkarnation. Ihr Zusammenhang mit der erhöhten Menschheit Christi muß vielmehr dynamisch verstanden werden, als ein immer wieder neu anhebender geistlicher Schöpfungsakt, der auf die Vollendung der Schöpfung kontinuierlich ausgerichtet ist.«¹⁰ Wenn Luther die Kirche als eschatologische Größe verstehe, so sehe er sie aber nicht wie Augustin im Gegeneinander von zwei Gruppen von Menschen unter dem Gesichtspunkt der ewigen Verwerfung und Erwählung. Er gibt nicht sektenhaft einen Teil der *humanitas Christi* dem Satan preis. »Für ihn bleibt die Kirche als Leib Christi der Inbegriff der ganzen zum Heil bestimmten Menschheit, bleibt im Sinne Augustins das *Corpus mixtum* eine unumgängliche Notwendigkeit für diesen Äon; nur in der *congregatio ubi mixti sunt mali* können die wahren Glieder Christi unter Leid und Anfechtung der Vollendung entgegengeführt werden.«¹¹ Im Kontext der Erforschung der Ekklesiologie Luthers ist das eine entscheidende These, die eine klare Interpretation der Gesamtsicht Maurers ermöglicht. Sprachen wir von der Gefahr einer »katholisierend« anmutenden Konstruktion der Kirche und ihrer Kontinuität, so zeigt Maurer nunmehr, daß innerhalb dieser Kontinuitätsauffassung die reformatorische Theologie der Anfechtung, eben von der Christusanschauung Luthers her, ihren ganz festen Platz hat. Das hebt frühere Aussagen über den Ursprung von Luthers Hermeneutik aus der überlieferten Christologie

8 Ebd 1, 35.

9 Ebd 1, 40.

10 Ebd 1, 43.

11 Ebd 1, 48.

zwar nicht auf, sondern bestätigt sie vielmehr. Maurer erklärt mit aller Deutlichkeit: »Die Lehre von der Kirche, die ihr geschichtliches Dasein im Stande der Anfechtung verwirklicht, gehört hinein in die Theologie der Anfechtung überhaupt, aus der die reformatorische Entdeckung herausgewachsen ist ... Ist ihm aber die Anfechtungslosigkeit seiner Kirche wirklich zur eigenen Anfechtung geworden, dann hat sein Verständnis von der Geschichtlichkeit der Kirche ihm auch mit zu seiner Entdeckung der Rechtfertigung verholten.«¹² Diese These, daß mit dem Wesen der *Kirche in ihrer Anfechtung*, die mit ihrer engen Beziehung zum angefochtenen Christus zusammenhängt, die in der reformatorischen Entdeckung nicht ihre Aufhebung, aber ihre richtige Einordnung erhält, scheint mir die Diskussion um Luthers »reformatorische Entdeckung« auf eine neue Basis zu stellen.

In einem weiteren Beitrag zum Thema »*Ecclesia perpetuo mansura* im Verständnis Luthers«, erstmals 1966 erschienen, und dem die hier ausgesprochenen Beobachtungen quellenmäßig weiter abstützensden, 1967 erstmals erschienenen, Aufsatz »Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche«, der gewisse Veränderungen in Luthers Konzeption der Kontinuität der Kirche aufweist, hat Maurer gezeigt, wie zwei Grundzüge im Kirchenverständnis Luthers, räumlicher Universalismus in gespaltener Existenz und Leidensgestalt, Luthers Auseinandersetzungen mit dem römisch-institutionellen Kirchenbegriff durchziehen. Die bleibende Kirche wird darum nicht faßbar für ihn an ihren geschichtsmächtigen Repräsentanten, sondern am Widerspruch, der die Kirche durchzieht.¹³ Wieder ergibt sich dies aus dem Zusammenhang zwischen der Kirche und dem leidenden Christus: »Die Leidensgestalt der Kirche bezeugt ihre untrennbare Verbindung mit Christus und bestätigt wider den Augenschein, daß sie allezeit sein und bleiben wird.«¹⁴ Erst in den dreißiger Jahren tritt dieser Aspekt vor dem Eindruck des Ringens zwischen Gott und dem Teufel, den Söhnen Abels und Kains zurück.

Da, wie noch zu zeigen sein wird, andere Lutherforscher die Existenz der Kirche exklusiv an das Wort binden und nicht die Folge Kirche - Wort, sondern Wort - Kirche für einzig legitim nach Luthers Intention gelten lassen wollen, stellt sich die Frage, welchen Raum Maurer dem Wort in seiner von der Christologie her gesehenen Ekklesiologie zuweist. Er spricht von der »Ursprünglichkeit« der engen Verbindung von Kirche und Wort, die Luther

¹² Ebd I, 54.

¹³ Ebd I, 67.

¹⁴ Ebd I, 71.

mit der *humanitas Christi* in Beziehung setze, denn Christi Menschwerdung habe erst die Predigt des Evangeliums auf Erden in Bewegung gebracht.¹⁵ Schon 1514 liegt für Luther der wahre Schatz der Kirche im Wort, dem Evangelium, das Wort erhält die Kirche.¹⁶ Schon 1514 ist der Sache nach für Luther Gewißheit, was er mit einem von Holl, dann besonders von allen Karl Barth nahestehenden Lutherforschern wie Paul Schempp, Ernst Wolf, Hans-Joachim Iwand, Karl Gerhard Steck u. a. oft wiederholten Wort herausgestellt hat. Die Kirche, so sagt Luther in den Resolutionen zu Ecks 13. These 1519,¹⁷ besteht nur abhängig vom Wort als »creatura Evangelii«.¹⁸ Im Unterschied zu den Lutherforschern im näheren und weiteren theologischen Einflußbereich Barths versteht Maurer unter dieser Definition aber nicht so stark den Hinweis auf die normative, kriterienhafte Funktion des Wortes in der Kirche, von der das Kirche-Sein der Kirche schlechterdings abhängt, sondern mehr die »neuschöpferische Kraft des Wortes Gottes«,¹⁹ eben deshalb, weil Christus und sein Wort - darum auch die Kirche und das Wort - unlöslich zusammenhängen. Für Maurer ist also Christus die das Wort umgreifende Wirklichkeit; das Wort ist nur als Christuswort Evangelium, so daß an der prinzipiellen These, daß Christus »in der unlösbaren Verbindung mit seinem Leibe, der Kirche, der Garant ihrer Kontinuität«²⁰ ist, sich nichts ändert, so richtig es ist und immer wieder gesagt werden muß, daß »Glaube, Wort und Kirche zusammengehören und einander bedingen«.²¹ Den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie sieht Maurer als einen »durchgehenden Zug in Luthers Theologie«,²² erst für die letzten Jahre, so räumt Maurer ein, mögen die christologischen Parallelen und Spekulationen gegenüber früher stärker zurücktreten. Die ekklesiologische Grundposition bleibe sich trotzdem gleich.

15 Ebd 1, 56; dies ist zweifellos richtig beobachtet, aber größeren Nachdruck legt Luther wohl auf die Verbindung zwischen Christus als dem Haupt des Leibes und dem Wort, so daß sich hier eine kritische Abgrenzung von Maurer nahelegt.

16 Ebd 1, 72, wo sich bei Maurer erstmals die Nachweise für die durch das Wort gegebene Einheit der Kirche mehrten.

17 WA 2, 430, 6-11.

18 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 73.

19 Ebd 1, 73.

20 Ebd 1, 86.

21 Ebd 1, 84.

22 Ebd 1, 86.

23 Holl: AaO 1, 288-325.

24 Ebd 1, 289.

25 Ebd 1, 35.

II

Die eben dargestellte Position Maurers unterscheidet sich tiefgreifend von den in der Literatur bis heute stark nachwirkenden Thesen Karl Holls in seiner 1915 erschienenen Untersuchung über »Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff«.²³ Holl bestreitet gegenüber Hartmann Grisar die Auffassung, als ob Luther erst zwischen 1518 und 1521 seinen Kirchenbegriff ausgestaltet habe, nachdem er durch den Ablassstreit gezwungen worden sei, sich auf das Wesen der Kirche zu besinnen. Einig mit Maurer ist Holl darin, daß schon im ersten Psalmenkommentar Luthers ekklesiologischer Ansatz ausgebildet ist, aber Holl begründet dies anders: »Seine *Rechtfertigungslehre* war es, die unmittelbar auch seine neue Auffassung der Kirche hervortrieb.«²⁴ Holl gelang es, von der Gottesauffassung Luthers her ein strenges, einheitliches Lutherbild zu zeichnen. Die »Gewissensreligion« stellte er als Einheitsspunkt im Denken Luthers heraus. »Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Worts, mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Überzeugung, daß im Bewußtsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, *das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart*.«²⁵

Diese Deutung Luthers stieß, da sie eine bestimmte philosophische Schulung und theologische Tendenz Holls sichtbar hervortreten ließ, auf die unterschiedene Kritik der antiidealistischen Theologen im Umkreis von Karl Barth, aber auch Holls eigene Schüler forderten, daß die von Holl viel zu schwach betonten Ansätze für die Erkenntnis Christi als der Mitte der Theologie Luthers entfaltet werden müßten, um so »die erlösende Macht der Gnade« mit der gleichen Lebenswärme zu entwickeln, mit der Holl den ihr vorausgehenden »Konflikt zwischen dem Gewissen und dem Sollen und die ihr folgende Freiheit des neuen Handelns beschrieben hatte« (Heinrich Bornkamm). Dank der Arbeiten von Erich Seeberg und Iwand²⁶ ist es zu einer

26 Hans-Joachim IWAND: *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*. Unv. Nachdruck der Aufl. von 1930. München 1961.

christozentrisch vertieften Sicht der Rechtfertigungsanschauung Luthers gekommen, die aber erst Maurer seit 1949 pointiert als Frucht der *christologischen* Überlieferung der Kirche verstehen lehrte. Iwand hat in seiner Auffassung von Luthers Kirchenverständnis auch nicht in dem Maße Holl vertieft, wie man es von seinen Untersuchungen über Luthers Rechtfertigungsauffassung her hätte vermuten können. Maurers Entwurf nötigt zu einer vergleichenden Analyse, bei der von Holl auszugehen ist.

Viel stärker als Maurer betont Holl den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Evangelium. Das Wort des Evangeliums ist der wichtigste Besitz der Kirche; die Verkündigung des Evangeliums ist Luther die wichtigste Aufgabe der Kirche. Holl bevorzugt eindeutig die Reihenfolge Evangelium - Kirche, wenn das Evangelium auch in der Kirche und von der Kirche verkündigt wird. Durch das Evangelium vollzieht Christus²⁷ eine Scheidung zwischen den Menschen. Übereinstimmend mit Maurer sieht Holl diese im Unterschied zu Augustins vom ewigen Erwählungsratschluß her bestimmten Auffassung²⁸ in der konkreten Kirche geschehen. Luther weist es ab, im Sektengedanken die Folgerung aus seinem Begriff der wahren Kirche zu ziehen.²⁹ Die Scheidelinie, die durch das Wort und seine Aufnahme gezogen wird, fällt natürlich auch nicht mit der Grenze der äußeren Kirche zusammen, sondern geht mitten durch sie hindurch.³⁰ In den Anmerkungen führt Holl mehrere Texte an, die die Verbindung von Christusanschauung und Ekklesiologie aufweisen,³¹ aber Holl geht dieser Beziehung nicht näher nach. Auf wahrhaft Gläubige allein paßt der Name Glieder Christi, »denn sie sind durch den Glauben Christus einverleibt. In ihnen und ausschließlich in ihnen wirkt Christus als Haupt.«³² Diese Kirche geistlicher Art kann Holl als »ihrem Wesen nach unsichtbar« bezeichnen, und er setzt diesen philosophisch vorbelasteten Begriff sogleich gegen Mißverständnisse ab, d. h., er will ihn im Sinne von »unsichtlich«, geistlich oder verborgen verstanden wissen. Holl kommt Maurers Grundthese nahe, wenn er die Verborgenheit der Kirche mit der Verborgenheit des Hauptes der Kirche, Christus, in Verbindung setzt, wenn er diese verborgene Kirche zugleich aber doch als wirk-

27 Holl: AaO 1, 293.

28 Ebd 1, 299.

29 Ebd 1, 303.

30 Ebd 1, 294.

31 Holl: AaO. Bd 3: Der Westen. Tübingen 1928, 294.

32 Ebd 3, 295.

liche, existierende Kirche versteht, denn: »Wie wäre denn Christus König, wenn er nicht ein Reich hätte, das er regierte?«³³

Stärker als bei Maurer wird von Holl das Evangelium, das Wort, die Verkündigung des Wortes als das Mittel verstanden, durch das die Kirche entsteht. Auch Maurer bestreitet das natürlich nicht, aber er fragt über das Evangelium oder die Rechtfertigung hinaus weiter nach ihrem Grund und Inhalt. Dabei stößt er auf die Christologie und das ihr zugrundeliegende Christusmysterium. Holl sieht die von ihm zu wenig christozentrisch verstandene Rechtfertigungslehre als Grund für Luthers Kirchenbegriff an, berührt sich aber eng mit Maurers Grundanliegen, Luther nicht als Individualisten und religiösen Egoisten aufzufassen. Holl sagt in diesem Zusammenhang: »Damit rückt eine Tatsache ins Licht, die noch eine besondere Betonung verlangt. Wenn es bemerkenswert ist, daß Luthers Kirchenbegriff auf seine Rechtfertigungslehre zurückgeht, so ist nicht minder wichtig das Umgekehrte, daß sich ihm *seine Rechtfertigungslehre* sofort auch *in einen Kirchenbegriff umgesetzt hat* ... Er muß immer zugleich fragen, *unter welchen Bedingungen* sie (religiöse Hochziele) innerhalb einer Gesamtheit zur Wirklichkeit werden.«³⁴ Dieses Urteil krankt nur daran, daß Holl die Gemeinschaftsformen der Kirche nicht vom Leib-Christi-Kirchenverständnis - also letzten Endes von der Christusanschauung - her versteht, sondern von einem Gemeinschaftsethos aus interpretiert, das Luthers Auffassung des »Gottesverhältnisses«³⁵ entspreche. Gerade der Begriff der »Haltung«, die nach Holl Haltung des Menschen gegenüber der Gnade ist, zeigt blitzartig, wie nötig das Hinausdrängen über Holls theologische Position war, denn die Rechtfertigungslehre ist etwas anderes als eine Art von theologischer Anthropologie. Das hat Maurer endgültig klargestellt.

Es ist ein Erweis der wissenschaftlichen Leistung Holls, daß sie trotz ihrer Bindung an eine »Gewissensreligion« fähig war, Luthers theologische Verwurzelung in der Christusbotschaft der Kirche mehrfach hell aufscheinen zu lassen. Besonders in der Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Papstes hat nach ihm Luther, von der Gemeinde ausgehend, deren jede im Besitz des Evangeliums ist, bzw. von der Beweisführung her, daß *Christus das*

33 Ebd 3, 296.

34 Ebd 3, 300.

35 Ebd 3, 300.

*Haupt der Kirche ist und diese selbst regiert,*³⁶ die unauflösliche Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche erfahren.

Fassen wir den Ertrag unserer Überprüfung der Thesen Holls zusammen und ziehen wir eine Bilanz aus dem Vergleich derselben mit Maurers Position: Holl begnügt sich in seiner genetischen Fragestellung damit, das Evangelium bzw. die Rechtfertigungslehre für den Ursprung von Luthers ekklesiologischer Position in Anspruch zu nehmen, sieht dabei aber, daß die Rechtfertigungslehre *sofort* Konsequenzen für die Ekklesiologie gewinnt. Maurer fragt hinter die Rechtfertigungsanschauung zurück nach der Christusanschauung Luthers und bezeichnet diese in ihrer christologischen Formung als Voraussetzung und gestaltgebendes Motiv für Luthers Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie. Alle sonst von Holl bemerkten Aspekte - Verborgenheit der Kirche, geistliche Kirche, und diese nicht im Sinne sektenhafter Ausgrenzung oder prädestinationstheologisch begründet - begegnen auch bei Maurer, z. T. deutlicher, wenn etwa der Charakter der Verborgenheit der Kirche besser von dem der »Unsichtbarkeit« abgehoben, vor allem im Christusgeschehen - genauer in der *humanitas Christi* - besser verankert werden kann. Zu wenig tritt bei Maurer die Relation Evangelium - Kirche auf, wenngleich sie in der Relation Christus - Kirche im übergreifenden Sinne ja stets mitgesetzt ist. Holl ist stärker an der normativ-kritischen Bedeutung des Evangeliums für die Kirche interessiert und weist nach, daß schon der Luther der ersten Psalmenvorlesung darauf den Finger gelegt hat, so daß die spätere aktuelle Zuspitzung dieser Relation im Kampf mit der päpstlichen Kirche einsichtiger wird.³⁷ An Holls Interpretation von Luthers Kirchenverständnis ist kritisch die Frage zu richten, ob sie nicht die Frage nach der Kontinuität der Kirche zu leicht genommen hat, an Maurers Interpretation ließe sich die Frage richten, wie die überzeugend herausgearbeitete Theologie der Kontinuität der Kirche in Luthers Theologie zugleich kirchenkritische Theologie sein kann, welche Kriterien des Kircheseins der Kirche Luthers Theologie geltend gemacht hat, um die Kirche in ihre totale Abhängigkeit von Christus zu verweisen, wie der Übergang von einer christologisch interpretierten Ekklesiologie zu dieser kritisch zugespitzten Worttheologie erklärbar ist.

³⁶ Ebd 3, 315.

³⁷ Holls Nachweise werden erweitert von Gerhard MÜLLER: Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther. NZStH 7 (1965), 100-128.

III

An Holl anknüpfend, der bei Luther das Bild einer Kirche, die wirkliche Gemeinschaft ist, feststellte, gab Paul Althaus 1929 einen wichtigen Einblick in das Thema »Communio sanctorum«.³⁸ Wie tief der Gedanke von der »Communio sanctorum« in Luthers Christusverkündigung verankert ist, ging Althaus dabei noch nicht auf; er leitet den Liebes- und Rechtfertigungsgedanken aus Luthers theologia crucis, aus dem Rechtfertigungsgedanken³⁹ ab, wenn er auch in Luthers Äußerungen zwischen 1519 und 1524⁴⁰ immer wieder von Luther ausgesprochen findet, daß die Glaubenden durch Christi Liebeshingabe ein Leib, »ein Kuche« mit Christo und dadurch auch miteinander, geworden sind. In diesem Zusammenhang findet Luther die Wirklichkeit der Kirche als *communio sanctorum* im Sakrament des Altars ausgedrückt und verbürgt. Althaus' Untersuchung bestätigt eindrucksvoll, gerade von ihrer Textdarbietung aus, weniger in deren systematischen Durchdringung und Rückführung auf einen Ausgangspunkt (was allerdings auch seine methodischen Vorzüge hat!), daß Luthers Kirchendenken mit seiner Christusverkündigung eng zusammenhängt. Althaus hat auch das Verdienst, Christi Wirken und seine Gaben mit dem Wort in innere Beziehung gesetzt zu haben. Darin ist auch ein erheblicher Fortschritt über Holls Begründung des Gemeinschaftsgedankens hinaus zu sehen. Althaus schreibt: »Daß alles an dem Worte und nicht an der Durchsichtigkeit des Menschen liegt, das gilt auch, wenn wir nicht an die redende Verkündigung, sondern an die Gemeinschaft überhaupt, die Bewährung der Gütergemeinschaft denken. Das eine, was zu ergreifen not ist in aller *communio*, ist doch, daß Gott sich mit uns gemein macht, daß Christus sich an uns hingibt. Das erfahre ich aber nicht an menschlicher Liebestätigkeit und Hingabe als solcher . . ., sondern erst dann, wenn ich menschliche *communio* erfahre *im Zusammenhange mit dem Worte von Christus*, wird sie mir im Glauben zur Gegenwart des Handelns Christi selber.«⁴¹ Sehr überzeugend führt Althaus aus, daß Luther die »Unsichtbarkeit« der Kirche im Kampfe mit Rom geltend machte, daß er

38 Paul ALTHAUS: *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken.* München 1929.

39 Ebd., 48.

40 Ebd., 55.

41 Ebd., 89.

aber nicht »Zweifel an der Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft« nähren wollte.⁴² Er zerstöre nicht mit dem protestantischen Satz von der Verborgenheit der Gemeinde die evangelische Wirklichkeit derselben.

Allmählich setzt sich in der Breite der Lutherliteratur die Erkenntnis durch, daß Luther nicht dualistisch zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche unterscheidet. Luther weiß nur von einer einzigen Kirche, ihrer geistlichen, verborgenen Wirklichkeit. Seit Holl war der wichtige Gesichtspunkt in die Forschung eingeführt, daß bei Luther die Lehre von der Kirche nicht in der Versuchung steht und stehen darf, »aus seiner Theologie des Wortes auszubrechen«.⁴³ Es war vor allem der dialektischen Theologie und ihren Anregungen für die Lutherforschung zu danken, daß dieser Aspekt schärfer beachtet wurde. Schempp betonte 1929,⁴⁴ daß die Kirche bei Luther als »creatura verbi« bestimmt werden müsse. Luther denkt beim Wort an das mündliche, verkündigte Evangelium, in dem Jesus Christus selbst zu Wort kommt. Bei dem Verständnis der Kirche als »creatura verbi« wurde seitens der von Barth beeinflussten Theologen dies nicht immer deutlich genug hervorgehoben, auch läßt sich die Tendenz beobachten, daß hier das Wort Gottes ereignishaft vorgestellt wird, so daß auch die Kirche als »Ereignis« verstanden wird. Gewiß kann es nicht Kirche ohne das Wort geben, aber die Kirche darf in ihrer immerwährenden Existenz - denn Christus ist heute, gestern und derselbe auch in Ewigkeit - nicht in »Ereignisse« aufgespalten werden. Luther hat weder eine zuständige oder gegenständliche Auffassung von der Kirche noch eine rein aktualistische. Klärungen erwuchsen aus dem Kreis der Barths Theologie nahestehenden Lutherforscher selbst. So zeigte Wolf, daß die Inkarnation Konkretisierung des Wortes Gottes ist, daß »Wort und Christus bei Luther immer ineinander übergehen«.⁴⁵ Wolf fragt Maurer, wie sich christozentrische Theologie des Worts und eine »mystisch oder mysterisch« verstandene theologia crucis bei Luther zueinander verhalten;⁴⁶ er bestätigte

42 Ebd, 91.

43 Martin DOERNE: Gottes Volk und Gottes Wort. Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche. LuJ 14 (1932), 61-98.

44 Paul SCHEMP: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. München 1929, 19.

45 Ernst WOLF: Die Christusverkündigung bei Luther. (1935). In: Ernst WOLF: Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München 1954, 30-80, hier 60.

46 Ebd, 37, Anm.

Maurer den wohl richtig analysierten Rezeptionsvorgang des christologischen Dogmas im athanasianischen Sinne, meinte aber kritisch, daß Maurers Interpretation die Rolle der promissio-fides-Korrelation in der Worttheologie verkenne. Wolf will denn auch lieber von der Frage nach dem Einheitspunkt der *Christusverkündigung* Luthers ausgehen.⁴⁷ Diese Anregung ist auch unbedingt für die Erforschung von Luthers Kirchenverständnis auszuwerten. Der Begriff der Christusverkündigung umschließt die zwei bisher noch zu sehr voneinander isolierten, für Luthers Kirchenverständnis aber konstitutiven Aspekte, das Christusgeschehen (einschließlich seiner altkirchlichen Deutung) und das Evangelium. Und *beide* Aspekte dürfen nicht voneinander isoliert werden, soll auf der einen Seite nicht die Gefahr eines zuständlich aufgefaßten Christologismus und auf der anderen Seite die Gefahr eines aktualistischen Verbismus heraufbeschworen werden. In diese Richtung weist auch schon das Ergebnis einer Studie Ernst Kohlmeyers über »Die Bedeutung der Kirche für Luther«,⁴⁸ der nachweist, daß Luther, anknüpfend an das von Gabriel Biel und besonders der Hochscholastik entwickelte Modell des »Leibes Christi« und dieses umprägend, betont auf das Hauptsein Christi in der Kirche hinweist; er, Christus, regiert die Kirche allein und darum muß Leben und Wesen der Kirche ganz auf das gepredigte Christusevangelium begründet werden. Weil Christus das Haupt der Kirche ist, muß sich diese Hauptsächlichheit in der Kirche durch die Verkündigung des Christusevangeliums, das eigentliche »sacramentum«, erweisen. Luthers Kampf gegen die Papstkirche gewinnt aus dieser Einsicht ihre Schärfe.

Hier ist nun der Ort, wo wenigstens kurz der Debatte über Luthers reformatorische Entdeckung gedacht werden muß, denn sein Verständnis des Christusevangeliums hängt von der reformatorischen Fragestellung und ihrer Beantwortung ab. Holl glaubte, die reformatorische Entdeckung in der Rechtfertigungserkenntnis sehen zu können, und er nahm für diese die erste Psalmenvorlesung von 1513 bis 1515 bereits als Niederschlag. Folglich konnte er der Meinung sein, daß Luther von der reformatorischen Erkenntnis auch sogleich sein Kirchenverständnis bestimmt sein ließ, das er seit der ersten Psalmenvorlesung zeitlebens vertreten habe. Maurer vermied es, Luthers Ekklesiologie von der Rechtfertigungslehre her zu interpretieren, indem er die

47 Ebd., 56, Anm.; 54.

48 Ernst KOHLMAYER: Die Bedeutung der Kirche für Luther. ZKG 47 (1928), 466-511.

Christologie in ihrer Zusammengehörigkeit mit Luthers Ekklesiologie aufwies. Wer wie Ernst Bizer und Iwand die frühe Ansetzung der reformatorischen Entdeckung für 1513 bis 1515 strikt bestreitet und sie auf 1518 oder doch erst nach 1515 (so Iwand) ansetzt, wird Holls Thesen ablehnend gegenüberstehen und einen anderen Weg für die Erklärung des Ansatzes von Luthers Kirchenanschauung vorschlagen müssen.⁴⁹

Als Hauptvertreter der These, daß Luther sein reformatorisches Kirchenverständnis erst nach 1515 entwickelt haben kann, ist Iwand aufgetreten, dem sich in der Darstellung von Luthers Kirchendenken besonders Steck angeschlossen hat.⁵⁰ Wir übergehen Iwands beachtliche und z. T. überzeugende Einzeleinwendungen gegen Holl, der manche augustinisch-areopagitisch getönte Aussagen Luthers schon als reformatorisch gewertet habe, wobei besonders der Begriff der »invisibilitas« gemeint ist. Zu diesem Begriff in der adjektivischen Form von »invisibilis« oder »absconditus« hat Gerhard Müller richtig bemerkt, daß man ihn nicht als Aussage über Attribute der Kirche verstehen darf, sondern daß Luther ihn zum Prädikat der einen, geistlichen Kirche machte.⁵¹ Nach Iwand bricht der Streit um die wahre Kirche erst da auf, wo Luther sich auf die Kategorie des Verbum Dei beruft und die

49 Zur Diskussion über Luthers frühe Theologie vgl. den orientierenden Bericht von Bernhard LOHSE: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966. LuJ 38 (1971), 91-120, bes. 96-100. Ernst Bizers These wird von dessen Schüler Oswald BAYER: Promissio. Eine Untersuchung zum Wortverständnis beim frühen Luther. Göttingen 1971, gestützt; siehe ders.: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie. ZThK 66 (1969), 115-150. Die Spätdatierung der reformatorischen Entdeckung wird von katholischen Forschern fast traditionell zur Stütze der These genommen, daß Luther erst im Kampf seit 1518 zu seinem Kirchenbegriff gekommen sei, so Hartmann Grisar, Hubert Jedin, Albert Ebner; vgl. dazu Remigius BÄUMER: Luther und der Papst. Münster 1970. Wichtig für die katholische Deutung von Luthers Ekklesiologie sind Joseph VERCROYSE: Fidelis populus. Wiesbaden 1968; Hubert JEDIN: Ekklesiologie um Luther. Fuldaer Hefte 18 (1968), 9-30.

50 Hans-Joachim IWAND: Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl. In: Festschrift für Günther Dehn. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Neukirchen 1957, 145-166; Karl Gerhard STECK: Ecclesia - creatura verbi. In: Joachim Beckmann, Karl Gerhard Steck, Fritz Vierung: Von Einheit und Wesen der Kirche. Göttingen 1960, 40-56; ders.: Lehre und Kirche bei Luther. München 1963; ders.: Die vorkonfessionelle Einheit der Kirche nach Luther. In: Um evangelische Einheit. Hrsg. von Karl Herbert. Herborn 1967, 17-33.

51 Vgl. Müller: AaO, 105 f.

Kirche strikt als *creatura Verbi Divini* versteht.⁵² Erst jetzt werde »aus dem Et - Et von unsichtbarer und sichtbarer Kirche, das sich dank des metaphysischen Verständnisses von *invisibilitas* das ganze Mittelalter über halten konnte«, »zum mindesten für die Jahre der Entscheidung ein Aut - Aut«.⁵³ Iwand stützt sich vor allem auf Belege, die den Schriften von 1520/21 »Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«, 1520,⁵⁴ sowie »Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini responsio«, 1521,⁵⁵ entnommen sind. Sein Ergebnis lautet: »Man wird ... auch abrücken müssen von der These, als ob Luther seinen Kirchenbegriff auf Grund der Rechtfertigungslehre subjektiv gebildet und ihn schon 1513 als fertigen in sich gehabt habe. Der ungeheure Umschwung im Verständnis der unsichtbaren Kirche, der sich innerhalb der von uns überblickten 10 Jahre vollzieht (1513-1523), ist dabei außer acht gelassen. Ich betone nochmals, daß man Luther auch nicht gerecht wird, wenn man diese unsichtbare Kirche als »Personengemeinschaft« versteht ... Die Sache liegt tiefer. Die Kirche ist unsichtbar, weil in ihr und durch sie das *regnum Christi*, als *regnum fidei*, mitten unter uns ist ... Nun aber tritt ein Doppeltes bei Luther heraus. Das erste ist der Bedeutungswandel des Zeichens. ... Das Zeichen ist nicht mehr ein in die Sichtbarkeit verlegtes *signum* der metaphysischen, gegenüber der sinnlichen Welt transzendent zu denkenden Realität, sondern es ist vielmehr das Anzeichen des *Einbruchs* und der unmittelbaren, verheißungsvollen Nähe des Gottesreiches mitten in der Welt von Raum und Zeit.«⁵⁶ »Neben der Neufassung der *signa ecclesiae* vollzieht Luther eine entscheidende Wandlung in der Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort ... Das Besondere an der Fragestellung Luthers aber ist dies, daß er die Alternative von Menschenwort und Gotteswort als eine *innerhalb* der Kirche selbst zu fällende Entscheidung begreift, nicht als eine solche zwischen Kirche und Welt oder zwischen Glaube und Vernunft. Die Vertauschung von Menschenwort in Gotteswort und Gotteswort in Menschenwort kann nur dort statthaben, wo Gottes Wort gegenwärtig auf dem Plan ist, das heißt beim Volk Gottes selbst.«⁵⁷

52 Iwand: AaO, 150 f.

54 WA 6, 285-324.

56 Iwand: AaO, 161 f.

53 Ebd, 155.

55 WA 7, (698) 705-778.

57 Ebd, 164.

Die Bedeutung von Iwands temperamentvoller Arbeit liegt u. E. mehr in der Einbringung von solchen richtig interpretierten Aspekten in die Diskussion um Luthers Kirchenverständnis als in der Kritik an Holl, vor allem der Leugnung eines wie immer zu interpretierenden »reformatorischen« Kirchenverständnisses vor 1515. Da wir Maurers Ansatz, von der Christologie die Ekklesiologie Luthers zu verstehen, quellenmäßig für überzeugend belegt halten, sind wir durchaus nicht auf Holls Deutung angewiesen, in der, was Iwand nicht wahrhaben will, vom Wort und Evangelium als Werkzeugen des Wirkens Christi mit guten Gründen ausdrücklich die Rede war, mag auch eine Differenz zwischen dem Wortbegriff von 1513 bis 1515 und dem nach 1515 oder erst um 1518 vorliegen, da Luther sich erst langsam des »promissio«-Charakters des Wortes mit allen Konsequenzen bewußt wird. Holl steht Iwand näher, als Iwand anerkennen kann, der von seinem Verständnis der reformatorischen promissio aus eine Neufassung der signa eintreten läßt. Eine solche Neufassung oder mindestens Neuartikulierung der signa und der Wirkung des Gotteswortes in der Kirche, wie sie schon Kohlmeyer beobachtete, ist aber u. E. nicht abhängig von einer erst etwa 1518 sich voll durchsetzenden neuen Auffassung von »promissio« im Sinne Iwands und Bizers. Sie kann auch zureichend aus der Kampfsituation verstanden werden, in die Luther seit 1517 eingetreten war. Daß eine solche Unterscheidung von *Gotteswort* und *Menschenwort* aber für Luthers Kirchenverständnis von großer Bedeutung wird, kann nicht geleugnet werden und schien uns im Verständnis Maurers zu wenig berücksichtigt zu werden. Von Maurer her fragt es sich aber, ob Iwand nicht darin auch Holl, mehr als er wahrhaben will, verpflichtet ist, daß er vom Christusgeschehen - besser von der Christusverkündigung - in seiner Analyse nur verhüllt (»Einbruch, verheißungsvolle Nähe des Gottesreiches«)⁵⁸ spricht, deshalb also die Frage nach der Kontinuität der Kirche im Grunde davon abhängig macht, ob Gotteswort *nicht* in Menschenwort verkehrt wird. Das ist sicherlich ein sehr wichtiger Aspekt. Christus und Christusverkündigung gehören ja zusammen. Aber Christus ist mehr, und darum ist die Kirche mehr als eine Gemeinde oder als beachtliche Räume der Kirche, in denen die Gefahr besteht, daß Gotteswort zu Menschenwort gemacht wird. Die Frage nach dem Kriterium der Kirche gewinnt, wie Iwand zeigt, in den Kampfesjahren an Gewicht. Geht

58 Ebd., 161 f.

dabei die Überzeugung von der immer bestehenden einen, geistlichen Kirche langsam in die Brüche, weil immer dialektischer, skeptischer über die geistliche Kirche geurteilt werden muß, so daß am Ende nur wenige wahre Christen übrigbleiben (wie Luther tatsächlich urteilen konnte)? Wäre also doch die Sekte Luthers Schicksal gewesen?

Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, noch einmal nach Luthers Begründung der geistlichen Kirche zu fragen und zu erforschen, wie Christus-Verkündigung als Akzente seiner Gesamtauffassung der Kirche zueinander ins Verhältnis zu setzen sind. Schwerpunkt unserer Untersuchung sollen einige Texte von 1520 an sein. Maurer hat gesichert, daß zu dieser Zeit Luther von seiner Christusanschauung her Theologie treibt; Iwand hat gezeigt, daß die *normative* Frage nach dem Wesen der Kirche mit dem Verständnis des Wortes zusammenhängt. Wie sind also beide Auffassungen im Blick auf Luthers Ekklesiologie seit 1520 zu bewerten, in Einklang zu bringen? Schließen sie sich aus oder sind sie ergänzungsfähig - und sogar ergänzungsbedürftig? Wo ist das Bindeglied zwischen beiden Deutungen?

IV

Daß sich 1518/19 im Kampf mit der römischen Kirche bei Luther ein neues Kirchenverständnis zeige, ist auch die Meinung katholischer Forscher. Grisar meinte, daß Luther erstmalig seine Ansicht über die Kirche - im Unterschied zur traditionellen katholischen Ekklesiologie - in seiner Predigt vom Bann⁵⁹ vertreten habe.⁶⁰ Wagner⁶¹ setzte entsprechend den neuen ekklesiologischen Ansatz auf die zweite Psalmenvorlesung an; Albert Ebner⁶² findet ihn nach der Leipziger Disputation von 1519 ausgesprochen. In der Auseinandersetzung mit den katholischen Forschern kommt es hier nicht darauf an, die Spätdatierung der reformatorischen Entdeckung und deren Anwendung auf das Kirchenverständnis zu diskutieren, sondern darauf, daß in Luthers Ekklesiologie die Züge aufgewiesen werden, die auch nach 1518/19 in Kontinuität mit Luthers frühen und späteren Anschauungen stehen. Maurer hat

59 WA I, [634] 638-643, von 1518.

60 Hartmann GRISAR: Luther. 2. Aufl. Bd. 3. Freiburg 1912, 775.

61 W. WAGNER: Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther. ZKTh 61 (1938), 29-98.

62 Albert EBNER: Luther und das Konzil. ZKTh 84 (1962), 1-48.

recht, wenn er es vermied, Luthers Kirchenverständnis als »Kirchenbegriff« zu definieren und nach einem reformatorischen, vorreformatorischen oder halbreformatorischen Kirchenbegriff Ausschau zu halten.⁶³ Auf solche Weise kann man nicht erfassen, was »als Wirklichkeit der Kirche vor seiner Seele lebte«. Gerade die auf einen Aspekt abgestellte Definition von Luthers »Kirchenbegriff« führt in der Forschung zu falschen Alternativen; man gewahrt dann nicht mehr die Komplexität in Luthers Kirchenanschauung. Dies zeigt sich bei der Analyse der einschlägigen Schriften Luthers.

Wir beginnen mit dem die Predigt vom Bann von 1518 ausführenden »Ein Sermon von dem Bann«. Luther sieht ihn als Fortführung des »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften«.⁶⁴ Damit ist das Problem des Banns sofort integriert in das umfassendere Problem der »Communio«, verstanden als Gemeinschaft mit Christus. »Die erst gemeynschafft ist ynnerlich, geystlich, unsichtlich ym hertzen, das ist, so yhmand durch rechten glauben, hoffnung und lieb, eyngeleybt ist yn die gemeynschafft Christi und aller heyligen, welchs bedeutt und geben wirt yn dem sacrament, und die ist das werk und crafft des sacramentis.«⁶⁵ Luthers Auffassung vom Bann ergibt sich folgerichtig aus seinem Sakramentsverständnis, das wiederum einen bestimmten Kirchenbegriff impliziert. Hinter dem Sakrament aber steht Christus, der Geber und Inhalt des Sakraments.⁶⁶ Man wird also nicht dabei stehenbleiben können, mit Johannes Heckel zu erklären: »Das Ringen um das rechte Verständnis dieses Sakraments (der Buße) hat zugleich die Rechtfertigungslehre und den Kirchenbegriff hervorgebracht«.⁶⁷ So richtig es ist, daß sich Luther in seiner Kritik am kanonistischen Sakramentsrecht, die er in seinen Äußerungen über Buße, Taufe und Abendmahl vorbringt, der ekklesiologischen Implikationen seiner

63 Maurer: Kirche und Geschichte 1, 38.

64 WA 6, 63-75, von 1519 bzw. 1520; WA 2, 742-758, gedruckt 1519.

65 WA 6, 64, 3-6.

66 Wir sehen hier von einer Analyse des Begriffs »sacramentum« ab. Luther arbeitet sich bis zur »Babylonica« soweit vor, daß er als das »sacramentum« das Wort bzw. Evangelium bezeichnet, dessen Gabe Christus ist. Hier hält er am Begriff »sacramentum« für das Sakrament im traditionellen Sinne fest.

67 Johannes HECKEL: Initia iuris ecclesiastici Protestantium. In: Johannes HECKEL: Das blinde undeutliche Wort »Kirche«. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Siegfried Grundmann. Köln, Graz 1964, 132-242, hier 140.

Kritik immer sofort bewußt wird, so sehr muß doch hinter der neuen Sakramentsauffassung Luthers das Christusverständnis als erster und grundlegender Impuls für alle Kritik und die positive Interpretation der Sakramente begriffen werden. Denn das Sakrament in Brot und Wein empfangen, heißt »eyn gewiß tzeychen empfahren diser gemeynschafft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen«. ⁶⁸ Alles, was Luther so überaus anschaulich über die Gemeinschaft der das Sakrament empfangenden, glaubenden Christen sagt, - daß sie nämlich Hilfe und Anfechtung, Glück und Unglück gemeinsam und miteinander haben -, hat ja seine Voraussetzung in der Tatsache, daß »Christus und die kirch eyn fleysch und eyn gepeyn seynd«. ⁶⁹ Uns interessiert hier nicht die tiefe und unser verarmtes Sakramentsverständnis bereichernde Interpretation der Gemeinschaft der Christen untereinander aufgrund ihrer Gemeinschaft am Leib Christi, ⁷⁰ sondern die »christologische« Klammer vor allen diese Gemeinschaft illustrierenden Aussagen.

Ohne daß Luther diesen Aspekt näher ausführt, ist es doch die *humanitas Christi*, die ihre Auswirkung in der Anfechtung hat, die alle seine Glieder auch gemeinsam haben und tragen *müssen*, wenn ihnen das Sakrament zum Heil dienen soll. Dieser Aspekt wird nicht in seiner Bedeutung gemindert durch die Feststellung, daß Christus zugleich das »heupt« ist. Daran hängt schließlich doch alles. »Also do Christus das sacrament eyngesetztd, sprach er ›das ist mein leyb, der für euch geben wyrdt, das ist meyn blutt, das für euch vorgossen wirt, so oft yhr das thut, so gedenckt meyn dabey‹, Als sprech er ›ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich für euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und für euch tragen‹.« ⁷¹ Alles, was positiv vom Sakrament gesagt werden kann, hängt schlechterdings zuerst davon ab, »das Christus gerechtikeit, seyn leben und leyden für mich steht. ... Es ist aller meyn unfall Christo und den heyligen gemein worden«. ⁷² Das gilt nur, wenn Christus das Haupt des Leibes ist. Das Hauptsein Christi macht darum die rechte Predigt des Evangeliums und Sakraments so dring-

68 WA 2, 743, 20.

69 WA 2, 748, 19.

70 Dazu Althaus: *Communio sanctorum*; zu den altkirchlichen Voraussetzungen der *communio*-Theologie vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: *Communio sanctorum, Kirche und Konzil. Oecumenica* 1966, 149-178.

71 WA 2, 745, 36-40.

72 WA 2, 745, 12-15.

lich.⁷³ Vom Hauptsein Christi her entwickelt Luther seine Forderungen über die Predigt des Christusevangeliums, wie noch zu zeigen ist. Im »Sermon von dem Bann«, der von Luther ausdrücklich in Zusammenhang mit dem eben ausgewerteten »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi« gestellt wird,⁷⁴ werden hinsichtlich des Banns nur die Konsequenzen aus der im Christusgeschehen wurzelnden Communion-Theologie gezogen. Dabei wird die ekklesiologische Problematik stärker herausgearbeitet. Die innerliche, geistliche Gemeinschaft, als Einleibung in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verstanden, »mag widder geben noch nehmen yrgent ein mensch, er sei Bischoff, bapst, ja auch engell oder all creature, sondernn alleyn Gott selb durch seynen heyiligen geyst muß die eyngissen yns hertz des menschen, der do glaubt ynn das sacrament«.⁷⁵ Von der Notwendigkeit des *Glaubens* spricht Luther 1520 stets in Verbindung mit dem Sakrament, denn es ist nicht genug zu wissen, was das Sakrament sei (nämlich eine Gemeinschaft und ein gnädiger Wechsel oder Vermischung unserer Sünde und Leiden mit Christi und seiner Heiligen Gerechtigkeit); man muß es auch begehren und glauben, daß man es erlangt habe.⁷⁶

Spricht Luther vom Bann, so muß er auch von der Kirche reden. Die Kirche aber gehört in den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses. Der christologische Hintergrund des Kirchendenkens Luthers wird jedoch nicht aufgegeben, wenn er Pneuma und Kirche in Beziehung setzt. Im Gegenteil: Von der christologisch verankerten Argumentation stößt Luther konsequent zur Pneumatologie vor, und es ist speziell wieder der Gedanke der Hauptschaft Christi, der diesen bruchlosen Übergang ermöglicht. Das ist zu erläutern. Die Gemeinschaft mit Christus ist die geistliche, unsichtliche Gemeinschaft, von der alles Greifbare, Sichtbare streng ferngehalten werden muß.⁷⁷ Denn der ersten Gemeinschaft, die »innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen ist«, steht die äußerliche, leibliche und sichtliche Gemeinschaft gegenüber.⁷⁸ »Von dießer gemeynschaft mag eyn Bischoff oder Bapst eynen absondern« und in den Bann tun.⁷⁹ Ein gebannter Mensch kann jedoch sehr wohl der geistlichen Gemeinschaft teilhaftig sein. »Derhalben niemand zu urteyllen ist, er sey ym

73 WA 2, 747, 12.

75 WA 6, 64, 6-10.

77 WA 2, 752 f.

79 WA 6, 64, 23.

74 WA 6, 63, 4.

76 WA 2, 749.

78 WA 6, 64, 22.

bann odder draußen, sonderlich, so er nit umb ketzerey oder sund willen sich zu besseren vorbannet ist.«⁸⁰ Es sind also von der Christusgemeinschaft, die Christus dem *Glaubenden* schenkt, abgeleitete ekklesiologische Grundkenntnisse, von denen aus Luther an einen Neubau der Ekklesiologie geht. Alle wesentlichen Entscheidungen sind schon gefallen, ehe Luther die Konsequenzen im »Sermon von dem Bann« zieht und in »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«, 1520,⁸¹ die Ekklesiologie eigens thematisiert.

V

Im Blick auf diese Schrift ist noch tiefer eindringend zu fragen, wie Luther das Verhältnis zwischen geistlicher, verborgener, unsichtbarer, nur im Glauben erkennbarer Kirche zur äußeren Kirche, die sich in der Welt sichtbar und greifbar manifestiert, versteht. Sieht Luther diese zwei Kirchen in radikalem Gegensatz zueinander, stellt er sie geradezu dualistisch gegeneinander? Reißt er, wenn er dies beabsichtigt, nicht leibliche und geistliche Gemeinschaft derart auseinander, daß die geistliche Kirche letztlich spiritualisiert wird? Dies sind die Fragen, die sich von jeher bei der Interpretation der Schrift »Von dem Papsttum zu Rom« einstellen.⁸² Luther beruft sich hier auf die Schrift, die von der Christenheit gar einfältiglich »und nur auff eine weyß« rede.⁸³ Auch er tut nichts anderes. Alle seine positiven Aussagen beziehen sich auf die geistliche Kirche und ihre geistliche Einigkeit,⁸⁴ wobei er die Christenheit nur einem Haupt zuordnet, Christus. »Warumb heisset sie dann christenheit? Warumb heysen wir christen als von unserem heubt, unnd sein doch noch auf erden? Damit wirt angetzeigt, das der gantz Christenheit kein ander heubt ist, auch auff erdenn, dan Christus, di weil sie keinen andern namen hat, dan von Christo.«⁸⁵ Das neutestamentliche Bild vom Leibe Christi mit Christus als dem Haupt für die Kirche fügt sich für Luther durchaus zum

80 WA 6, 65, 32-34.

81 WA 6, 285-324.

82 Vgl. Johannes HECKEL: »Die zwo Kirchen«. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift »Von dem Papsttum zu Rom«. In: Heckel: Das blinde undeutliche Wort »Kirche«, 111-113; Martin HONECKER: Sozialethische Aspekte des Kirchenverständnisses. EvTh 30 (1970), 69-96, bes. 77 ff.

83 WA 6, 292, 35.

84 WA 6, 293.

pfingstlichen Aspekt, daß die Christenheit »im Geist« steht.⁸⁶ *Die Gedankenassoziation geht von Christus als dem Haupt über den Glauben der wahren Christenheit zu der Aussage von der wesentlichen Christenheit, die im Geiste steht, denn Glaube ist Wirkung des Heiligen Geistes.* »Drumb hab das fest, wer nit yrren wil, das die Christenheit sey ein geistlich vorsamlung der seelenn in einem Glauben, unnd das niemand seins leybs halber werd fur ein Christen geachtet, auff das ehr wisse, die natürlich, eygentlich, rechte, wesentliche Christenheit stehe ym geiste, unnd in Eeinem eusserlichen ding, wie das mag genannt werden.«⁸⁷ Die geistliche, wahrhafte Kirche ist universal, sie ist nicht an Ort und Zeit gebunden. Soweit ist bei Luther alles klar. Einsichtig ist auch, daß Luther von hier aus falsche Ansprüche der leiblichen, äußeren Kirche abweist, wobei er sich auf die Heilige Schrift beruft.

Höhepunkt der Ausführungen Luthers ist die Unterscheidung der »zwo Kirchen« mit »unterscheydlichen namen«⁸⁸: »Die erste, die natürlich, grundtlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heysen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen eyn leypliche, euszerlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zugleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, ...« Das Bild, das nach damaliger Anthropologie auf die Beziehung von Seele und Leib beim Menschen zurückweist, hat viel Verwirrung unter den Interpreten geschaffen.⁸⁹ Luthers Aussage gilt jedenfalls der *geistlichen* Christenheit. Nur sie verdient diesen Namen. Eine äußerliche Christenheit ohne Beziehung zur inneren, geistlichen Christenheit ist überhaupt keine. Es würde sich bei ihr nur um eine gemachte Christenheit handeln, die rein äußerliche Kriterien geltend macht. Kann es eine Beziehung zwischen geistlicher und leiblicher Gemeinde geben? Sehr wohl; aber das hängt allein davon ab, ob geistliche, glaubende Gemeinde in der leiblichen Gemeinde existiert. Luther erörtert drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen den

85 WA 6, 295, 6-9.

86 WA 6, 296, 8-13; einiges über die Zusammengehörigkeit von Christologie und Pneumatologie bei Luther sagt Klaus SCHWARZWÄLLER: *Delectari assertionibus*. Zur Struktur von Luthers Pneumatologie. LuJ 38 (1971), 26-58.

87 WA 6, 296, 5-9.

88 WA 6, 296, 39 - 297, 5.

89 Vgl. Heckel: AaO, 125-127.

»zwo Kirchen«. Es kann getaufte Menschen geben, die der geistlichen Kirche und der sichtbaren gottesdienstlichen Gemeinde angehören. Es kann Gebannte geben, die trotzdem der geistlichen Gemeinde angehören. Der Bann der leiblichen Gemeinde kann ihnen nichts anhaben. Ketzerei gibt es nur dann, wenn nicht recht geglaubt wird.⁹⁰ Schließlich kann noch der Fall eintreten, daß ein Ungläubiger sich am Gottesdienst beteiligt und dabei heuchelt. Zur geistlichen Kirche kann nur gehören, wer glaubt. Die leibliche Kirche macht keinen wahren Christen. Es gibt nur eine wahre Kirche, das ist die geistliche. Luther kennt keine andere Kirche. Aber nun ist zu sehen, daß Luther keinesfalls ein Interesse daran hat, *jede Beziehung* der geistlichen Kirche zur leiblichen Kirche zu leugnen. Nicht, daß die leibliche Kirche für die geistliche Kirche nötig wäre; eher könnte man aus dem Seele-Leib-Gleichnis⁹¹ schon herauslesen, daß es geistliche Kirche ohne jeden Leib geben kann. Aber Luther hat wohl gar nicht an eine Ausdeutung des Gleichnisses in diesem Sinne gedacht, denn er will prinzipiell mittels des Gleichnisses die Abhängigkeit des geistlichen Lebens von der Mitgliedschaft in der geistlichen Kirche aufweisen.⁹² Mit dem Insistieren auf der einen geistlichen Kirche, die

90 WA 6, 294, 30.

91 WA 6, 297, 17 f.

92 So richtig Heckel: AaO, 126. An Heckels Studie über »Die zwo Kirchen« habe ich im übrigen aber fünf kritische Fragen zu richten:

1. Ist es richtig, Luthers Überlegungen zum Wesen der Kirche mit seiner »Reichslehre« zu kombinieren (Heckel; AaO, 115. 126)? Luther kennt nicht den Vergleich geistliche Kirche/geistliches Reich (so WA 6, 302, 8) und leibliche Kirche = weltliches Reich. Heckel kann dafür keinen Beleg bringen.

2. Der von Heckel im Anschluß an Kohlmeyer als wesentlich beobachtete Aspekt der Hauptschaft Christi (Heckel: AaO, 115) wird von Luther hier mit dem Kirchenverständnis verbunden, nicht mit dem Verständnis der zwei Reiche.

3. Wenn Heckel (AaO, 122) im Vollzug der Taufe an einem Menschen für den Gläubigen ein Zeichen erkennt, daß der Heilige Geist am Werke ist, »Glauben zu wecken«, so scheint mir diese Formulierung zu schwach zu sein. Luther ist ja überzeugt, daß auf jeden Fall Taufe und Evangelium Glauben finden werden. »Dan wo die tauff und Evangelium ist, da soll niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltens gleych eitel kind in der wigen sein« (WA 6, 30, 5-7). Luther muß so urteilen vom christozentrischen Hintergrund seines Kirchenverständnisses her, der zugleich sein Sakramentsverständnis prägt.

4. Wenn Heckel (AaO, 123) meint, daß Wort und Sakrament nicht sowohl Bindeglied zwischen der äußeren und der inwendigen Kirche sind, sondern scheidend

überhaupt nur den Namen Kirche verdient, verträgt es sich durchaus, wenn Luther erklärt, sie nicht von der leiblichen, äußerlichen Christenheit scheiden zu wollen,⁹³ denn Glaube von Menschen tritt nach außen hin irgendwann und irgendwo notwendigerweise in Erscheinung, indem sich das Volk Gottes versammelt.⁹⁴ Luthers Blickrichtung ändert sich mit dieser Feststellung nicht. Denn die geistliche Christenheit ist es, auf die es ankommt, wenn die leibliche Christenheit ins Spiel kommt. »Dan ob wol disse gemeyne nit macht einen waren Christen, die weil besthen mugen alle die genante stende on den glaubenn, ßo bleybet sie doch nymer on etlich, die auch daneben wahrhafftige Christen seyn.«⁹⁴

Luther ist nicht ein dualistischer Denker, dem daran liegt, die geistliche Kirche im platonischen Sinne als »geistig« zu verstehen und in völlige Ungreifbarkeit aufzulösen. Er stellt die verborgene, geistliche Kirche unter die geistliche Hauptschaft Christi.⁹⁵ Es ist bei der Interpretation unserer Schrift

unter denen wirken, die es hören, so ist der erste Teil der Aussage richtig. Mechanisch wirken nämlich Wort und Sakrament nicht, wenn sie gewiß auch immer irgendwo und irgendwann im Glauben angenommen werden. Scheidend wirken aber nicht letztlich sie, sondern der Glaube bzw. der Nichtglaube!

5. Wenn Heckel meint, daß Namenschristen, die mit den rechten Christen nichts gemein haben, doch ex charitate als Christen behandelt werden müßten, »soweit sie nicht vom Sakramentsempfang ausgeschlossen sind« (Heckel: AaO, 124), so ist mir letztere Kondition unverständlich, denn Luther erkennt ja ihre Voraussetzung, jedenfalls im pauschalen Sinne, gar nicht als legitim an. Eher würde ein derartiger Sakramentsausschluß für ihn das Urteil nahelegen, einen vom Sakramentsausschluß betroffenen Christen als Christen im Vollsinn ansehen zu müssen. Ein Urteil über »Namenschristen« kann sich ohnehin niemand anmaßen, denn es steht Gott allein zu. Darum müßte Heckel seine Behauptung näher erläutern. Sinn hätte sie nur dann, wenn der »Namenschrist« sich durch offenkundige Mißachtung des Evangeliums und Sakraments hervortäte und einen unchristlichen Lebenswandel hartnäckig festhielte. Aber in diesem Falle wäre ja auch der Ausschluß vom Sakrament die Konsequenz, so daß auch von daher Heckels Satz nicht überzeugt.

93 WA 6, 297, 1-9.

94 WA 6, 297, 7-9: »... wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort versamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort versamlet wirt.«; WA 6, 297, 13-16.

95 Kohlmeyer sagt dazu (AaO, 481): »Christus als das Haupt: es verengt und vertieft sich für Luther die Gemeinschaft in der wahren Kirche praktisch immer mehr auf diesen zentralen Gedanken.« Welche Konsequenzen dieser Gedanke für Luthers Schrifttheologie, überhaupt für die Autoritätsfrage hat, führt Kohlmeyer nicht aus.

fast immer übersehen worden, daß Luther in einem langen Abschnitt⁹⁶ alle Überlegungen zum Thema »Zeichen der Kirche«, an denen die verborgene, geistliche Kirche auch in der Welt bemerkt werden kann, dem Leitsatz von der Hauptschaft Christi unterstellt. Weil Christus allein das Haupt der Kirche ist und allein regiert,⁹⁷ kann es keine Instanzen geben, die sich vikarierend zwischen ihn und die Kirche stellen. Das Bild von der Hauptschaft Christi erläutert eben zutreffend noch einmal Luthers von der neutestamentlichen Christusbotschaft abgeleitetes Kirchenverständnis. Luther nimmt das neutestamentliche Verständnis von der Gemeinde als dem Leib des himmlischen Hauptes Christi auf, von dem allein alle Besserung und Vermehrung der Christenheit kommen kann.⁹⁸ *Mit dem Verständnis der Kirche von der Hauptschaft Christi her ist unauflöslich verbunden die Beantwortung der Normfrage.* Was in der Kirche gelten soll, kann nur das Haupt bestimmen. Hier bricht die kämpferische Auseinandersetzung mit Notwendigkeit auf. Denn nicht bezweifelt wird von Luthers Gegnern, daß Christus in der Kirche wirkt, nicht anerkannt wird jedoch, daß er als *Haupt* einer verborgenen Kirche regiert, die Kennzeichen hat, die nur solange solche bleiben, als sie dem Willen ihres Stifters und Garanten entsprechen.

Luther vollzieht also einen völlig logischen Gedankenschritt: Vom Haupt der Christenheit kommt er zu der These: »Die zeichenn, da bey man eußerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium«,⁹⁹ von hier zur Forderung, mit der *Schrift* zu bewähren, was Evangelium ist¹⁰⁰: »Ich hab bisher gehalten, wo man etwas mit der schrift sol bewerren, muste die selb schrift eygentlich zur sach dienen.« In der Auslegung, so zeigt Luther ausführlich, wird sich dann erweisen, daß Christus Inhalt der Schrift ist, nicht irgendwelche Rechtsansprüche der äußeren Kirche. Das Wort wird dabei als Geistwort verstanden, durch das Christus selbst wirkt. *Die Schrifttheologie ist also ebenso wie die Kirkenauffassung von der Christusanschauung Luthers her konzipiert.* »Wer Christus wort helt unnd erfüllet, der ist gewißlich gehorsam und frum, wirt auch selig, den seine wort sein geyst und leben.«¹⁰¹ Die Schriftnorm ist Christusnorm. Neue Artikel der Lehre verstoßen nicht bloß gegen die Schrift, sondern gegen Christus und

96 WA 6, 297-309.

98 WA 6, 299, 1-14.

100 WA 6, 301, 14 f.

97 WA 6, 297, 40.

99 WA 6, 301, 3 f.

101 WA 6, 317, 12 f.

seine Hauptschaft. Luthers Lehrdenken wurzelt also nicht in einer isolierten Schrifttheologie, sondern ebenfalls in der Christusanschauung¹⁰²: »Ich streyt aber nur um zwey ding: Das erst, ich wils nit leyden, das menschen sollen new artickel des glaubens setzen . . . Er [der Papst] sol mir unter Christo bleyben und sich lassen richtenn durch die heyiligen schriftt.«¹⁰³

VI

Traditionell ist die Aussage über die Kirche im dritten Glaubensartikel verankert. Das erkennt Luther auch willig an, und er beruft sich gern auf diesen Artikel.¹⁰⁴ Es ist also nichts dagegen zu sagen, wenn Luthers Ekklesiologie in den Rahmen seiner Pneumatologie gestellt wird.¹⁰⁵ Dabei ist aber zu bedenken, daß Luther ein in der abendländischen Tradition des »filioque« stehender Theologe ist. Das ist bei seinem ekklesiologischen Ansatz bisher viel zu wenig, wenn überhaupt, in Anschlag gebracht worden. Denn von seiner Christusauffassung, in der seit 1520 immer wieder - so im »großen Bekenntnis vom Abendmahl«, im »Großen Katechismus«, in den »Schmal-kaldischen Artikeln« - die Hauptschaft Christi hervorgehoben wird, und seiner Auffassung, daß das Haupt, Christus, seinen Gliedern den Glauben und Geist »einfließen« läßt, ergibt sich ihm der Zugang zur Pneumatologie und Ekklesiologie. Vom Haupt aus wird der Glaube abgeleitet, dieser Glaube ist geistgewirkt und schafft eine geistliche Kirche. Kirche ist pneumatische Realität. Dieser Tatbestand ergab sich aus unseren bisherigen Analysen. Kirche ist nicht als nur spirituelle, transzendente Größe gesehen, sondern als *ecclesia abscondita*, d. h. als trotz ihrer Manifestation im Sichtbaren verhüllte, nur den Glaubenden offenbare pneumatische Realität. Es ist deshalb durchaus berechtigt, wenn Ernst Kinder urteilt,¹⁰⁶ daß die reformatorische

102 Siehe auch Steck: *Lehre und Kirche bei Luther*, 18 ff; Steck setzt mit Belegen für unser Thema erst etwas später mit »Ad librum eximii magistri nostri Mag. Ambrosii Catharini« von 1521 ein.

103 WA 6, 322, 1-9.

104 WA 6, 300, 32 f.: »Ich glaub in den heyiligen geist, ein heilige christliche kirche, gemeyne der heyligenn.«

105 Vgl. Horst BEINTKER: *Zur Beachtung von Luthers Kirchenverständnis*. In: *VIERHUNDERT-FÜNFZIG JAHRE LUTHERISCHE REFORMATION*. Festschrift für Franz Lau. Berlin, Göttingen 1967, 43-58.

106 Ernst KINDER: *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Grundzüge evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1960, 61.

Sicht der Kirche von der »Rechtfertigung« her gewonnen wurde, denn Kinder wehrt sofort das Mißverständnis ab, als ob dies bedeuten könne, daß die Wirklichkeit der Kirche etwa aus dem persönlichen Rechtfertigungsglauben abgeleitet bzw. von ihm aus postuliert werden könne. Vielmehr ist nach Luthers Überzeugung die Kirche für den Glauben gesetzte Wirklichkeit, »die ihn trägt und die er nicht trägt«. »Die Reformation denkt von der Kirche als Gegebenheit her und nicht auf die Kirche als Problem hin. Sie deduziert nicht die Kirche oder postuliert sie, jedoch sie *interpretiert* sie von der Rechtfertigung her«. ¹⁰⁷ Wie sich das auswirkt, wäre eigens zu zeigen. Luther geht in der ekklesiologischen Besinnung nicht vom Terminus »Rechtfertigung« aus, sondern knüpft immer wieder an das Hauptsein Christi an, weil von daher am besten gezeigt werden kann, daß die Kirche ihr Sein in und von Christus hat. Sie ist Gegenstand des Glaubens, nicht des Sehens, nur im Glauben wird sie wahrgenommen, nur im Geist wird sie als pneumatische Wirklichkeit erfahren. Um das Hauptsein Christi zu beweisen, muß Luther in umfängliche exegetische Darlegungen eintreten. ¹⁰⁸ In der der Antwort an Hieronymus Emser angehängten »Abfertigung Thomas Murners« zieht Luther aus den Erwägungen zur legitimen Schriftauslegung eine bedeutsame ekklesiologische Summe, die die Glaubenswirklichkeit mit der pneumatischen Wirklichkeit in eins setzt und darum auch mit Recht die Kirche in den dritten Artikel stellt. Wir wissen jetzt, daß das nicht eine Isolierung vom zweiten Artikel bedeutet, daß Luther diesen vielmehr voraussetzt. ¹⁰⁹ Wenn Luther in Zukunft die Kirche oft im Zusammenhang mit dem dritten Artikel behandelt, ohne ihren Ort bei Christus immer eigens ausführlich zu erörtern, so sieht er von der geistlich-wesentlichen Verbindung zwischen Christus und der Kirche natürlich niemals ab. ¹¹⁰

¹⁰⁷ Ebd., 61 f.

¹⁰⁸ So WA 6, 297, 36 - 309, 15; dann die grundsätzlichen Ausführungen zur Schriftauslegung in »Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort« (WA 7, 621-688).

¹⁰⁹ WA 7, 684, 20 - 685, 19; dazu 686, 32-36: »So ists, meyn ich, klar genug, das die heyliche Christliche kirche nit mag leyplich antzeygt, sondern nur geglaubt werden, und wirt ... wol bleybenn eyn geystliche statt die ym geyst unsichtlich auff den felß Christum gepawen ist.«

¹¹⁰ In dem Beitrag Beintkers (aaO), ebenso bei Martin DOERNE: Luthers Kirchenverständnis. In: Fragen zur Kirchenreform. Mit einer Einleitung von Rudolf von Thadden. Göttingen 1984, 11-12.

Die Richtigkeit unserer Beobachtung, daß der sich durchhaltende Ansatz für Luthers Kirchenanschauung mit ihren Konsequenzen, der Forderung rechter Schriftauslegung und Lehre, die *Hauptschaft Christi* ist, wird von vielen markanten Texten unterstrichen.

Das Wesen der geistlichen Kirche verlangt den steten Kampf gegen ihre institutionelle-hierarchische Überfremdung und ihre falschen Häupter. Die Kirche bleibt an das von außen kommende Wort gebunden, das allein die schöpferische Macht hat, die Kirche ins Leben zu rufen. »Cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei, sicut Christus dicit ›In omni verbo quod procedit de ore dei vivit homo‹.«¹¹¹ Dabei ist es das mündlich gepredigte Evangelium, das alles dies zuwege bringt. Die äußere Kirche, die sich an Orte wie Rom und an Personen, wie Bischöfe oder Päpste, gebunden weiß, drängt sich an die Stelle der ganz im Geist existierenden und nur geistlich zu begreifenden Kirche.¹¹² Wohl lebt auch die geistliche Kirche im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch,¹¹³ alle lokalen Begrenzungen sind für sie nicht von Belang, ja werden ihr bei falschem Vollmachtsanspruch zum Verderben. Nur »unter dem deutenden Wink des Geistes, aus der mündlich-aktuellen und öffentlich erschallenden Stimme des Evangeliums« kann man wissen, wo die Kirche und das Geheimnis des Himmelreiches ist.¹¹⁴ Hier ist auch die

gen 1964, 10-41, die beide von der Relation Glaube - Gemeinde her Luthers Kirchenverständnis umschreiben wollen, wird das nicht deutlich genug herausgestellt. Richtig dagegen Kinder: AaO, 64; auch Steck: Lehre und Kirche bei Luther, 18-21.

111 WA 7, 721, 10-14, Ad librum eximii magistri Mag. Ambrosii Catharini.

112 WA 7, 719, 26-33.

113 WA 7, 719, 34.

114 WA 7, 722, 3-4. Bemerkenswert ist dabei, daß Luther WA 7, 719, 36 sich für die Innerlichkeit der Kirche auf L 17,21 beruft, eine Stelle, die er bekanntlich übersetzte: »Denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch.« Luther beabsichtigt damit nicht, eine innerliche Herzensreligion zu lehren, sondern will zunächst nur gegen die äußere Aufweisbarkeit des Reiches Gottes protestieren. Er denkt an die Stelle L 17,21 schon früher im gleichen Zusammenhang (WA 7, 684, 27-30): »Alle Christen ynn der welt betten alß: Ich glaub ynn den heyligen geyst . . . Ist der artickel war, so folget drauß, das die heylige Christliche kirche niemant sehen kann noch fulen, mag auch nit sagen ›sieh, hie oder da ist sie‹.« Luther meint und verteidigt die Kirche des Glaubens. Seine Übersetzung von L 17,21 ist sprachlich auch nicht anfechtbar, wenn auch im Kontext der Perikope unrichtig.

Ansatzstelle für Luthers seit 1530 ausgebaut und 1539 im wesentlichen abgeschlossene Notalehre. Der Kirche muß ein sichtbares Zeichen gegeben werden (*visibile signum*): »*Signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocumque loco, quibuscunque Christianorum symbola, tesseræ et characteres [Kennzeichen]. Ubi enim Baptisme et panem et Euangelium esse videris, quocumque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites.*« Durch diese Zeichen kommt die Einheit des Geistes, nicht die des Ortes, der Personen und der Dinge, zustande. Die Verborgenheit der Kirche wird nicht platonisch verstanden,¹¹⁵ sondern geistlich, ins Wirken des Hauptes der Kirche hineingeborgen.¹¹⁶ Der Alleinherrschaft Christi wird der Antichristgedanke gegenübergestellt. In Luthers Exegese von Mt 16,18 seit 1520 geht es insgesamt darum, der angemäßen Hauptschaft des Papstes die Hauptschaft Jesu Christi entgegenzustellen. Das Lehrdenken Luthers wurzelt in der Erkenntnis, daß der kleinste Zusatz von Menschenlehre bereits Christus die Ehre als Haupt der Kirche raubt.¹¹⁷

VII

Maurer¹¹⁸ hat eingehend begründet, daß es sich im Streit zwischen dem Humanisten und dem Reformator nicht isoliert um die Willensproblematik handelte. Zur Debatte stand 1524/25 vielmehr das Verständnis des »Mysteriums«, das für Luther inhaltlich darin besteht, daß Gott Mensch geworden und dabei doch Gott geblieben ist. Wenn so von der Offenbarungs-

115 WA 7, 683; vgl. auch 19, 74 f.

116 Zu Luthers Kampf gegen die Lokalisierung und Profanisierung des Christlichen in der »Babylonica« und in der als ihre Fortführung verstandenen Schrift gegen Ambrosius Catharinus Steck: Lehre und Kirche bei Luther, 21 ff.; ders.: Von Einheit und Wesen der Kirche, 40-56.

117 Zwei Stellen für ungezählte andere: »Wenn nu keyn ander ungluck an menscheñ lereñ were, so were leyder dießes altzu groß, das man muß Christum drob verlassen und das hewbt verlieren« (WA 10 II, 83, 13-15). »Errat igitur Papatus, qui alias Ecclesiae notas esse sentit quam Verbum« - als Evangelium, »ubicunque sincere prae-dicatur« - (WA 25, 97, 30 f., 26 f.).

118 Wilhelm MAURER: Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus. In: Wilhelm MAURER: Kirche und Geschichte. Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte. Göttingen 1970, 366-402.

theologie alle Aussagen auf Christus konzentriert werden müssen,¹¹⁹ so wird sich dies auch für das Kirchenverständnis auswirken. Erasmus hatte Luther vorgeworfen, daß Christi Geist doch wohl kaum viele hundert Jahre lang einen Irrtum seiner Kirche absichtlich übersehen habe.¹²⁰ Luther antwortet darauf, daß Gott nicht den Irrtum in seiner Kirche geduldet habe. Die Kirche werde vom Geiste Gottes geleitet, sie sei eine Grundfeste und Säule der Wahrheit, aber es frage sich, ob alle die Menschen, die Erasmus zur Kirche zähle, zu ihr auch wirklich gehören.¹²¹ Stets hat sich und wird sich Gott im Volk eine Kirche erhalten, auch unter dem Regiment des Papstes. Aber: »Non est res tam vulgaris, Mi Erasme, Ecclesia Dei, quam est nomen hoc: Ecclesia Dei, nec ita passim occurrant sancti Dei, ut hoc nomen: Sancti Dei. Margaritum et nobiles gemmae sunt, quas spiritus non proicit porcos, sed ut scriptura vocat, absconditus servat, ne impius videat gloriam Dei.«¹²² Der berühmte Satz von der Verborgenheit der Kirche und der Verborgenheit der Heiligen, der in das reformatorische Bekenntnis einging - »abscondita est Ecclesia, latent sancti«¹²³ - impliziert die Frage nach der Gewißheit, die Luther im Rahmen seiner Schrifttheologie Erasmus zu beantworten sucht. Untersucht man diese, so zeigt sich tatsächlich ihr engster Zusammenhang mit der Offenbarungstheologie. »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?«¹²⁴ Die Kirche bleibt verborgen, aber offenbar geworden ist das höchste Geheimnis, »summum mysterium«, »Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et reg-

119 Vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Martin Luther und die Anfänge der Reformation. Gütersloh 1965, 186 ff, wo die Folgerungen für das Thema »Klarheit der Schrift« nach »De servo arbitrio« entwickelt sind.

120 ERASMUS VON ROTTERDAM: Vom freien Willen. Deutsch von Otto Schumacher. 2. Aufl. Göttingen 1956, 22.

121 1533 betont Luther, daß zwischen Irren und im Irrtum bleiben scharf unterschieden werden muß. Der Irrtum kann überwunden werden, wenn die Kirche »eine unterthenige« bleibt (WA 38, 216, 5, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe). Diese Erklärung zeigt, daß man nur von der Hauptschaft Christi her mit dem Problem der Sünde in der Kirche zurechtkommen kann, nicht schon mit einer Konstruktion der Kirche in Analogie zur hypostatischen Einigung der Naturen in Christus.

122 WA 18, 651, 24-28.

123 WA 18, 652, 23.

124 WA 18, 606, 29.

naturum aeternaliter.«.¹²⁵ Es kommt nur darauf an, daß diese klare Botschaft der Heiligen Schrift von dem herrschenden Christus der Welt bezeugt wird. Dann wird sich gewiß um diese Botschaft auch eine verborgene Kirche sammeln. Ist Luthers gesamte Konzeption in »De servo arbitrio« die einer Offenbarungstheologie, wurzelnd im Christusgeschehen, so kann das für unsere frühere Interpretation seiner Kirchenanschauung nur eine Bestätigung sein. Im »Bekenntnis M. Luthers«, angehängt seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi«, 1528, im »Großen Katechismus« von 1529 und in den »Schmalkaldischen Artikeln«, 1536, wo Luther jedesmal Anlaß hatte, die Kirchenanschauung besonders zu thematisieren, greift er stets auf den Begriff »Haupt« zurück: »Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz [Communio sanctorum, Gemeinschaft der Heiligen]: Ich glaube, das da sey ein heiliges heufflein und gemeine auff erden eiteler heiligen unter einem heubt Christo, durch den heiligen geist zusammen beruffen, ynn einem glauben, synne und verstand, mit mancherley gaben, doch eintrechtig ynn der liebe, on rotten und spaltung. Der selbigen bin ich auch ein stük und gelied, aller gütter, so sie hat, teilhaftig und mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahyn gebracht und eingeleibet, dadurch das ich Gotts Wort gehört habe und noch höre, welchs ist der anfang hynein zukommen.«¹²⁶ In den Schmalkaldischen Artikeln vom Dezember 1536 wird das Hirte- und Hauptsein Christi scharf dem usurpierten Hauptsein des Papstes gegenübergestellt: »Darumb kan die kirche nymer mehr bas regirt und erhalten werden. Denn das wir alle unter einem heubt Christo leben.«¹²⁷ Schließlich entwickelt Luther seine gesamte Bekenntnis- und spätere Kirkenauffassung im steten Rückgriff auf den »Heuptartikel«, d. h. den Artikel von Jesus Christus und dessen Konsequenzen für alle Glaubensartikel. Weil die Kontinuität der Kirche nur durch das Haupt der Kirche und seine unvergängliche Gottheit verbürgt ist, wird Gott zuvor untergehen müssen, ehe die Kirche untergeht; darum sind alle diejenigen, »so den heubtartickel von Jhesu Christo recht

125 WA 18, 606, 26-28.

126 WA 26, 506, 30-40, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis; WA 30 I, 190, 4-11.

127 Hans Volz: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln. Berlin 1957, 47; zur Interpretation Georg Merz: Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Kirche. In: ders.: Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. 1961, 142-160.

gehabt und gehalten haben«, »fein und sicher inn rechtem Christlichen glauben blieben«. ¹²⁸

Luther versteht durchgängig Jesus Christus als das Lebenshaupt der Kirche, von dem das Evangelium nicht gelöst werden darf, denn dieses allein sammelt Gemeinde. Oberherrschaft Christi bedingt Oberherrschaft des Evangeliums in der Kirche; nur Christus als Haupt kann der Kirche Leben »einfließen«, ¹²⁹ nur das Evangelium wirkt Gemeinde. Christus und sein Evangelium gewährleisten die Kontinuität der geistlichen Kirche, wie Luther gegenüber den Vorwürfen von Erasmus statuiert: »Christus cum Ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi.« ¹³⁰ Die Verborgenheit der Kirche korrespondiert, so von Luther bis in die dreißiger Jahre bekannt, der »humanitas Christi«; von dem Hauptsein des das Evangelium spendenden Christus leitet sich dagegen die sieghafte Gewißheit der Glaubenden ab, daß die Kirche trotz ihrer Kreuzesgestalt immer währen wird. Die Kirche verwirklicht sich einerseits in der Verborgenheit und Verhüllung wie der Mensch gewordene und leidende Christus. Ihre Gestalt als ecclesia abscondita entspricht genau dem im Fleisch verborgenen leidenden Gott. Sie darf andererseits aber in dieser Verborgenheit wissen, daß ihr Haupt sie in der Leidensgestalt als eine stets sammelt und bewahrt. Alle Heilswirkung in der Kirche

128 WA 50, 266, 33-35; weitere Nachweise in meinen Beiträgen: Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers. LuJ 29 (1963), 70-98, bes. 77-79; Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther. LuJ 34 (1968), 48-77, wo ich die Lehre Luthers von den »notae ecclesiae« dargestellt habe, während in »Kontrovertheologische Methode und Denkform bei Luther.« In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 154-171 herausgearbeitet wurde, daß Luther nicht schon jede formale Verletzung des Hauptartikels aufgrund von bloßen Schwächen in der »Dialektik« als Ketzerei verstanden wissen will. Alle genannten Beiträge führen die vorliegende Untersuchung weiter. Für die spätere Kirchenanschauung Luthers hat Maurer gezeigt (Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. In: Maurer: Kirche und Geschichte 1, 76-102, bes. 87 ff), daß der Gedanke, daß aus der Christusbezogenheit der Kirche ihre Leidensgestalt erklärlich wird, von Luther seit etwa 1535 fast ganz auf den des Widerstreites verlagert wird, der zwischen Gott und dem Teufel, Abels und Kains Kindern herrscht. Das jetzt so stark betonte Antichristmotiv stellt aber m. E. den Kontrast zum Motiv Christus Haupt der Kirche dar. Zur Sache vgl. Hans-Martin BARTH: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Luthers. Göttingen 1967.

129 WA 6, 297 f.

130 WA 18, 649, 31.

ist an das Wirken dieses Hauptes gebunden. Mit jeder Art von Pragmatismus der sichtbaren Kirche wird bei Luther gebrochen. Mit der Selbstverständlichkeit, mit der Göttliches und Menschliches im Handeln und Sein der Kirche in eins gesetzt wurden, ist es damit endgültig vorbei. Vollmacht und rechter Glaube hängen am Haupt: »Darum kann die Kirche nimmermehr besser regiert werden, denn daß wir alle unter Einem Haupt Christi leben«. Wie hier in den Schmalkaldischen Artikeln denkt Luther über die Einheit der Kirche bis zum Ende, denn alles, was er in seiner schon 1521 in Ansätzen vorhandenen Notalehre über das *verbum externum* ausführt, ist nichts anderes als eine Darlegung der Kennzeichen der *ecclesia abscondita* in der Welt.¹³¹ Die Kirche ist und bleibt nur im Glauben, »*sola fide perceptibilis*«,¹³² denn die sichtbaren »*notae*« werden dem Unglauben nur zur Verhüllung der Kirche.

Wir sind uns des fragmentarischen Charakters unserer Darlegung bewußt. Klargestellt ist jedenfalls, daß Luther mit seinem Insistieren auf dem Haupt der Kirche jeder Ineinsetzung Christi und der Kirche entgegentritt, die die unumkehrbare Relation von Herrschaft Christi und Unterordnung der Kirche nicht anerkennen will, und daß er mit diesem Insistieren über eine bloße Reproduktion der klassischen Zweinaturenchristologie weit hinausführt. Er ist nicht einseitig Inkarnationstheologe, sondern betont das ganze Christusgeschehen und stellt dieses vom Hauptmotiv her in eine schöpferische eschatologische Dynamik. Mit der These einer »inkarnatorischen« Struktur der konstruiert wird.¹³³ Luther entdeckt mit der Hauptschaft Christi das neutestamentliche Zeugnis von E 5,24 neu: Die Kirche ist Christus untertan. Die Kirche ist nicht mit Heinrich Schlier die irdische Repräsentation der Kirche,¹³⁴ sondern Christus ist Herr der Welt, und nur die *Kirche* ist sein Leib,

131 WA 50, 628, 29 - 633, II.

132 WA 7, 710, 2 f.

133 Zur Kritik an dieser seit Johann Adam Möhler in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts bis hin zur Enzyklika »*Mystici Corporis Christi*« von 1943 üblich gewesen ekklesiologischen Argumentation vgl. Kantzenbach: Zur Deutung der kontroverstheologischen Problematik, 55 f; Ernst Wolf: *Peregrinatio*, 172 ff. 288 ff. Ernst Wolf hat gezeigt (in: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation, 416-425), wie die »Sache« der Reformation in dem Bekenntnis »Jesus Christus, mein HERR« zusammengefaßt werden kann. Genau dieses Bekenntnis meint Luther mit der Rede vom »Haupt der Kirche« in seiner Kirchenanschauung.

134 Heinrich SCHLIER: Der Brief an die Epheser. 5. Aufl. Düsseldorf 1965, 94.

durch den der Welt die Kräfte des Wachstums und Heils zukommen sollen. Dabei bleibt Christus Herr seiner Kirche und tritt ihr seine Herrschaft nicht ab.¹³⁵ Von Luthers neutestamentlicher Sicht der Gemeinde als dem irdischen Leib des himmlischen Hauptes Christus ergeben sich weite Perspektiven ökumenischer und sozialetischer Fragestellung.¹³⁶

Von seiner *Christusverkündigung* gewinnt Luther den Zugang zur Welt. Dem dient auch seine Ekklesiologie, nicht nur, wie oft betont, die Rechtfertigungslehre. Darin besteht die Aktualität der Losung »Christus Haupt der Kirche«, wie es in unserem Jahrhundert besonders intensiv Dietrich Bonhoeffer empfunden hat, daß sie nicht nur den einzelnen, sondern den ganzen Leib Christi in die Verantwortung vor ihm stellt. Gerade diese Losung warnt davor, das Evangelium mit dem offiziellen kirchlichen Handeln zu verwechseln. »Christus in der Gemeinde existierend«, diese gewagte Aussage Bonhoeffers ist nicht umkehrbar! An Christus teilhabend sind Kreuz und Leiden ebenso wie andere verschiedene Gestalten des Evangeliums (Lob, Gebet) als Wirklichkeit der Kirche im Glauben zu bejahen. An Christus teilhabend stehen wir nicht nur in seiner Wirklichkeit, der Kirche, sondern ebenso in der Weltwirklichkeit. Es handelt sich nicht um zwei Räume, sondern um einen Raum der Christusverwirklichung. Vielleicht müßte heute noch stärker als bei Luther die Auslegung des Evangeliums durch die Existenz der Christen betont werden, damit nicht ein sakrales Mißverständnis des Wortes zu einer falschen Trennung von Gottesdienst und Alltag verführt.

VIII

Das Neue Testament redet in mannigfachen Bildern von der Kirche und dabei direkt oder indirekt von Christus. Mit sicherem Blick hat Luther das Bild vom Haupt des Leibes bzw. der Kirche herausgegriffen, um von seiner Erkenntnis des Primats des Evangeliums her zu zeigen, daß in der Kirche

135 Ernst KÄSEMANN: Das Interpretationsproblem des Epheserbriefs. In: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2. Göttingen 1964, 253-261.

136 Vgl. Thomas SARTORY: Die Gefahr der Kategorie des »Inkarnatorischen« für die Ekklesiologie. In: Ich glaube eine Heilige Kirche. Festschrift für Hans Asmussen. Stuttgart, Berlin 1963, 64-79; Honecker: AaO, 69-96; Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Ethik des Politischen - Erbe und Auftrag. Der Ansatz der politischen Ethik und Sozialethik im Konflikt zwischen Ordnungstheologie und der Parole Königsherrschaft Jesu Christi. US 24 (1969), 79-101.

nur der Christusprimat gelten kann. Nicht von ungefähr stellt er das Hauptsein Christi so oft in scharfe Antithese zum Hauptseinwollen des Papstes. Luthers Ansatz bei dem Hauptsein Christi hat aber nicht nur neutestamentliche Wurzeln, sondern auch einen jahrtausendlangen theologiegeschichtlichen Hintergrund. Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Primatsgedankens bei den Päpsten des 5. Jahrhunderts wird bereits Rom als »caput« des Leibes, d. h. der Gesamtkirche, bezeichnet. Das Einströmen der Petrologie in die Christologie, die Rezeption antiker Erbrechtsvorstellungen zugunsten des Nachfolgers Petri, vor allem die Auswirkungen des Märtyrerkultes, der auf der Voraussetzung beruht, daß der Märtyrer am Ort seines Martyriums mystisch-real gegenwärtig sei, führten dazu, daß die Aussage über die Gegenwärtigkeit des caput nicht nur das Caput-Christus, sondern ebenso das Caput-papa meinte.¹³⁷ Das caput kann in der mittelalterlichen Tradition auch die römische Kirche insgesamt sein. Alle Kirchen haben sich demnach an Rom auszurichten. Im Zusammenhang mit der cluniazensischen Reformbewegung und der Herausbildung des päpstlichen Zentralismus wird bei Kardinal Humbert das Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Kirchen immer wieder mit dem Begriff caput, mater oder fundamentum gedeutet, wobei das Kriterium die treue Gefolgschaft gegenüber dem römischen Papst ist.¹³⁸ In der Geschichte der Einigungsbestrebungen zwischen West- und Ostkirche erweist sich dieses päpstliche Verständnis des Caputseins der römischen Kirche immer erneut als schwierigste Barriere. Die Orientalen stellen gegen diese Interpretation ihre Auffassung von Christus als dem caput.¹³⁹ Noch von einer anderen Seite her kommt es zur Infragestellung oder wenigstens Berichtigung der juridisch angelegten Ekklesiologie. Mit den Kreuzzügen setzt eine neue Welle der Christianisierung ein. Der »deus propinquior« verdrängt den »deus majestatis«; das christologische Interesse lebt seit Anselm von Canterbury und vollends seit Bernhard von Clairvaux auf. Die Frühscholastik fragt nach Christus als dem caput ecclesiae, sie fragt nach dem

137 P. BATTIFOL: *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*. Paris 1938. = *Unam Sanctam* 4.

138 Walter ULLMANN: *Cardinal Humbert und die Ecclesia romana*. *Studi Gregoriani* 4 (Roma 1952), III-127.

139 Francis D. DVORNIK: *Byzance et le primauté romaine*. Paris 1964.

Wie des Caputseins und den Eigenschaften des caput. Yves Congar¹⁴⁰ bringt die Entstehung eines Traktats »De Christo capite« als Schöpfung des 12. Jahrhunderts mit Petrus Lombardus in Verbindung. Von einer vertieften christologischen Sicht der Kirche her kommt es seitdem zur Unterscheidung zwischen fundamentum oder caput principaliter Christus und secundario Petrus.¹⁴¹ Thomas von Aquino beschreibt die Kirche in betonter Abhängigkeit von Christus als dem caput, andererseits aber stellt die der Bulle »Unam sanctam« von 1302 zugrundeliegende Ekklesiologie in extremem Kontrast zu Thomas in einem Atemzug Christus und seinen vicarius als caput heraus: »ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor.«

Neben der Anwendung des Caputgedankens auf Christus und den Papst geht die Anwendung des Bildes vom Haupt und den Gliedern auf das gesamte irdische Ordnungsgefüge einher; der Fürst ist danach im irdischen Staat das Haupt.¹⁴² Vielleicht hat auch diese mittelalterliche Vorgeschichte der Dreiständelehre Luthers¹⁴³ für Luthers Dringen auf die Hauptschaft Christi eine gewisse Bedeutung gehabt. Bonifaz VIII. hat ja vom Caputbegriff her - und zugleich in Aufnahme von früheren Bildern, die das Verhältnis der beiden Gewalten deuten sollten - seine Sicht von der Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt gedeutet. Mit diesem Mißverständnis hatte sich Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel« auseinandersetzen. Es ist dabei von Belang, daß Hus in seinem Hauptwerk »De Ecclesia« (1412 bis 1413) Christus exklusiv als das einzige Haupt der Kirche verstand¹⁴⁴ und von daher den Primat des Papstes scharf begrenzte. Nach der Leipziger Disputation von 1519 hat Luther die Schrift von Hus »De Ecclesia« von einem utra-

140 Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk. Bd. 3, Fasc. 3c: Yves CONGAR: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. Freiburg 1971, 101.

141 Belege siehe Congar: AaO, 121.

142 Vgl. zu dieser Position des Johannes Salisbury Wilhelm MAURER: Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund. München 1970. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 1970/4.

143 Darüber Maurer ebd, 18 ff.

144 Johannes Hus: Tractatus de Ecclesia. Hrsg. von S. Harrison Thompson. Praha 1958; vgl. Matthew SPINKA: John Hus' Concept of the Church. Princeton 1966.

quistischen Magister erhalten, mit der er sich dann 1520 näher beschäftigte.¹⁴⁵ Herzog Georg von Sachsen bezeichnete Luthers »An den christlichen Adel« als »fast pragisch«. Wenn Hus mit seiner starken Betonung von Christus als dem einzigen Haupt der Kirche auch zweifellos auf Luther Eindruck gemacht hat, so bleibt doch ein tiefer Unterschied zwischen Luther und Hus bestehen. Für Hus mag Christus caput der Kirche sein, weil er sich zum *exemplum* machte, dem auch der Papst nachahmen müßte, um »unter Umständen« »einen Primat der Tugend«¹⁴⁶ zu erlangen. Für Luther trifft diese Assoziation überhaupt nicht zu.¹⁴⁷ Christus ist das Haupt der Kirche ja nicht, weil er sich zu unserem exemplum gemacht hätte. Er ist es durch Gottes Ordnung, der ihn über seine Gemeinde gesetzt hat.

Die Betonung der alleinigen Hauptschaft Christi in der Kirche mußte Luther zur Überwindung der mittelalterlichen Hierarchienlehre mit innerer Notwendigkeit führen. Die Grenzüberschreitungen zwischen ecclesia und politia hat er schon 1520 verworfen und in seiner Lehre von den beiden Regimenten einen Neuansatz versucht, von dem her das Erbe der Lehre von den Hierarchien in seiner Dreiständelehre durchaus kritisch zu integrieren war. Von den »zweiten Rechten«, dem Hausrecht und dem des weltlichen Regiments, hat er das dritte Recht oder Regiment, »das der Heilige Geist regiert«, sorgsam abgehoben. In diesem letzten Regiment kann es nur mit der tröstlichen, süßen, leichten Bürde des Christusevangeliums möglich sein, recht zu leben. In der reformatorischen Interpretation der »drei Hierarchien«¹⁴⁸ manifestiert sich Luthers Grundentscheidung zum Haupt der Kirche. Das Schlußwort in »Von den Conciliis und Kirchen« (1539) kontrastiert noch einmal den, »so der Schlangen den Kopf zertreten hat und noch zertritt«, mit den teuflischen Versuchungen und Lehren. Der Hauptartikel St. Peters¹⁴⁹ ist das Thema regium der nur einen Herrn als einziges Haupt der Kirche kennenden Kirchauffassung Luthers. Dieses Thema macht Luther zum heute aktuellen Gesprächspartner in Sachen »headship« oder »Lordship« in

145 Vgl. die Nachweise von Walter DELIUS: Luther und Huß. LuJ 38 (1971), 15 f. Zu Luther und Hus vgl. Walther KOEHLER: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521. Erlangen 1900, 195 ff; Ebner aaO.

146 Congar: AaO, 5.

147 Gegen Congar: AaO, 41.

148 WA 50, 652 f.

149 WA 50, 561 f.

der Ökumene. Das II. Vatikanische Konzil hat sich zu dem Anliegen Luthers ebenfalls nicht schweigend verhalten.¹⁵⁰ Freilich führt es die mittelalterliche Tradition auch darin weiter, daß¹⁵¹ vom caput des Bischofs von Rom die Rede ist, aber der Bischof von Rom ist als Haupt des Bischofskollegiums vom Haupt der Kirche stärker unterschieden worden, als es bisher in der Lehrverkündigung der Kirche seit Trient jemals geschehen ist. Neue Gesprächsmöglichkeiten haben sich damit trotz aller noch bestehenden Schwierigkeiten abgezeichnet. »Wir haben ein Haupt, den Herrn Christus. (Er tut, was des Hauptes ist), nicht was des Leibes ist. (Wir müssen uns darum von ihm regieren lassen.) Ist das nicht herrlich genug? Wie sollten wir noch herrlicher gehalten sein, als daß Du Dich rühmen kannst, daß Du ein Glied an diesem Haupt bist, an dem (auch) Maria, Petrus und Paulus (hängen), Paulus als Zunge, Du als Ohr, und Du als Hand, Du nährst und hilfst. Wenn Du das tun kannst, daß Du an dem Haupte bleibst, wo Christus das Haupt ist, und Du sagst: Wo Christus, die Propheten, die Patriarchen, alle Apostel und Heiligen sind, da bin auch ich. Wer mich wegnimmt, muß alles mitnehmen. Weil wir also Glieder sind, (und an dem hängen), der das eine Haupt ist, was wollen wir noch mehr?«¹⁵²

150 DOGMATISCHE KONSTITUTION ÜBER DIE KIRCHE I, 7.

151 Ebd 3, 22.

152 Nach einer Predigt vom 16. Januar 1536 (D. MARTIN LUTHERS EPISTEL-AUSLEGUNG. Hrsg. von Eduard Ellwein. Bd. 1: Der Römerbrief. Göttingen 1963, 238).