

Luther und die Kirche

Das blinde Wort und die verborgene Wirklichkeit

Von Inge Lønning

»Oportet enim hanc distinctionem diligenter servari, quod longe aliter loquamur de rebus in Theologia quam in Politia.«

»Quid igitur faciemus? abscondita est Ecclesia, latent sancti.«¹

I Hammerschläge an der Kirchentür – hinaus oder herein?

Diese Frage ist ein rhetorischer Anfang, natürlich. Wenn in der heutigen Lutherforschung überhaupt etwas als unstrittig gelten darf, dann die Tatsache, daß Martin Luther nicht aus der Kirche hinaus wollte. Das eben nicht, 1517 ebenso wenig wie früher oder später. Nicht nur von allen faktischen und denkbaren Kontroversen um den genauen Ablauf der Ereignisse beim Zustandekommen und Veröffentlichen der Ablaßthesen, sondern auch von der ganzen Frage nach der sog. reformatorischen Wende scheint diese schlichte Tatsache unerschüttert zu bleiben. Luther ist aus der Kirche nie hinausgegangen – erst recht nicht, um so etwas wie eine neue Kirche zu gründen –, sondern er wurde aus der Kirche hinausgeworfen. Das ist ein unbestreitbares Faktum, das außerdem wohl kaum zur Kategorie der zufälligen geschichtlichen Wahrheiten gerechnet werden darf; ein Kirchenaustritt wäre nicht nur praktisch unvollziehbar, sondern von den ureigensten theologischen Voraussetzungen des Reformators her geradezu undenkbar gewesen.

Der Schein kann jedoch auch bei einem einmütigen Konsens täuschen, oder besser: die auffallende Einmütigkeit kann eine sachlich fragwürdige Funktion haben. Es dürfte darum gerade bei den wirklich großen Jubiläumsfeiern heilsam sein, die in Geltung stehenden Wahrheiten durch einen kritischen Vergleich mit den entsprechenden Selbstverständlichkeiten früherer Generationen in Frage stellen zu lassen. Den derzeitigen Konsens brachte z. B. recht prägnant der dänische Religionshistoriker Edvard Lehmann 1917 durch das Kontrastbild zum Ausdruck, mit dem er die vierhundertjährige Feier des Thesenanschlages in

1 WA 40 I, 176, 25–27; 18, 652, 23.

Norwegen intonierte: Ein Mann, der draußen an die Tür klopft, tut es normalerweise, weil er herein will. In Wittenberg klopfte ein Mann an die Kirchentür – und zwar mit einer Kraft, die die Nachklänge in der ganzen Christenheit bis heute ertönen läßt –, der erstaunlicherweise nicht herein, sondern hinaus wollte. Einen neuen Glauben, eine neue persönliche Freiheit, eine neue Denkart sieht Lehmann mit der ganzen Epoche des Kulturprotestantismus in der Gestalt des Rebellen vor der Kirchentür verkörpert. Und er ist darüber hinaus ganz davon überzeugt, daß es, wenn auch die bürgerliche Welt, die aus Renaissance, Humanismus und Reformation hervorgewachsen ist, in Auflösung geraten sollte – 1917 eine durchaus aktuelle Prognose –, immerhin ein Luthertum gibt, das unter keinen Umständen vergehen wird: »Das persönliche Leben, das durch die Reformation hervorgebracht wurde und das mit unserer ganzen Denkart und mit unserem inneren Leben identisch ist.«

Die Konjunkturabhängigkeit einer solchen individualemanzipatorischen Lutherinterpretation liegt offen zutage. Uns, die wir alle irgendwie theologisch durch die »Lutherrenaissance« der folgenden Jahre und die gleichzeitige Proklamation des 20. Jahrhunderts als das »Jahrhundert der Kirche« geprägt sind, dürfte jedoch angesichts des Themas »Luther und die Kirche« die schroff formulierte Alternative – hinaus oder herein? – vor eine zum Nachdenken zwingende Herausforderung stellen. Vielleicht unterscheiden sich die beiden Jubiläumspositionen – die heutige und diejenige von 1917 – nur darin voneinander, daß die heutige als Lutherinterpretation ein bißchen weniger anachronistisch anmutet? Wichtiger als dieser rein quantitative Unterschied dürfte jedoch die gemeinsame Voraussetzung qualitativer Art sein, die schon in der Fragerichtung des Themas »Luther und die Kirche« steckt:

Wer meint, imstande zu sein, die gegenseitige Verbindung der beiden Größen »Luther« und »die Kirche« einigermaßen korrekt und erschöpfend zu bestimmen, muß wenigstens implizit die Voraussetzung zugrunde legen, daß er mit zwei bekannten Größen arbeitet, deren gegenseitiges Verhältnis dann auch – jedenfalls prinzipiell – bestimmbar sein dürfte. Mit unserem Thema verhält es sich jedoch ironischerweise so, daß wir, wenn diese Voraussetzung für die erste der beiden Größen zutreffen sollte, das heißt, wenn uns der historische Luther wirklich bekannt ist, nicht umhin kommen, die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, daß er der festen Überzeugung war, daß uns die zweite Größe – die Kirche – unbekannt ist. Mit anderen Worten: Wenn uns Luther bekannt ist, darf es uns auch nicht unbekannt sein, daß uns die Kirche nicht bekannt ist.

Wenn man positivistisch von einem fixierten, eindimensionalen Kirchenbegriff ausgeht, läßt sich das Lutherbild ohne Schwierigkeiten sowohl kirchenkritisch-individualistisch als auch kirchentreu-loyalistisch färben, je nachdem es den verschiedenen Generationen und Gruppen der Interpreten gefällt, und je nachdem es den aktuellen ideologischen Bedürfnissen hier und da entspricht. Im Umgang mit den Werken Luthers wird man dann auch natürlich geneigt sein, die Akzente dementsprechend zu setzen. Wie man sich in der Zeit der konfessionellen Kontroverstheologie mit Vorliebe auf die heftigsten polemischen antipapistischen Schriften konzentrierte, liegt es im Zeitalter des Ökumenismus nahe, einerseits die traditionsbewahrenden Teile des literarischen Gesamtwerkes aus den Schatten hervorzuholen, andererseits z. B. den durchgehenden Gebrauch des Antichristtopos als einen bedauerlichen Grobianismus theologisch zu verharmlosen. Beides ist möglich, beides ist jedoch Willkür. Zu einer ernsthaften Diskussion des Themas »Luther und die Kirche« wird es erst dann kommen können, wenn man mit den elementaren Aussagen Luthers zum Stichwort »Kirche« ansetzt.

II Das blinde, unentbehrliche Wort »Kirche«

An zentraler Stelle in Luthers Alterswerk »Von den Konziliis und Kirchen« sind folgende kritische Äußerungen zum Wort »Kirche« zu finden:

»Und weren im kinder glauben solche wort gebraucht worden: Ich glaube, das da sey ein Christlich heilig Volck, so were aller jamer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden undeudlichem wort (Kirche) ist eingerissen, Denn das wort, Christlich, heilig volck, hette klerlich und gewaltiglich mit sich bracht beide, verstand und urteil, was Kirche odder nicht Kirche were. . . ., Aber der Bapst mit den seinen hat beide namen und gemelde der Kirchen allein auff sich und auff seinen schendlichen verfluchten hauffen gezogen, unter dem blinden wort Ecclesia, Kirchen . . .«²

Die entsprechende Passage in der Auslegung des dritten Glaubensartikels im Großen Katechismus neun Jahre früher – wie zahlreiche, verstreute Bemerkungen sonst – beweist, daß es kein beiläufiger Einfall ist, der diese kritischen Beobachtungen sprachlicher Art hervorruft. Es steckt auch in der Behauptung Luthers, das Wort »Kirche« sei blind, sehr viel mehr als eine triviale lexikalische Beobachtung. Daß die Bedeutung dieses Wortes im alltäglichen Gebrauch

2 WA 50, 625, 3–32.

im 16. Jahrhundert wie heute schillernd ist, liegt ja so offen zutage, daß dies niemand bestreiten könnte. Das Problem steckt jedoch nicht in der Vieldeutigkeit der Vokabel »Kirche« und läßt sich darum auch nicht durch einfache Sprachregelungen aus der Welt schaffen. Die alternativen Bezeichnungen der Sache, die Luther in Vorschlag bringt, haben ganz folgerichtig auch nicht in seinem eigenen Sprachgebrauch das Wort »Kirche« ersetzt. Nicht in der Sprache, sondern im Verständnis der zu bezeichnenden Sache steckt das Problem: Daß das blinde Wort als ein vermeintlich eindeutiger Normbegriff gebraucht wurde und immer wieder gebraucht wird, weist auf das eigentliche Problem hin, auf die noch nicht ins Bewußtsein gebrachte ekklesiologische Aufgabe. Um diese Aufgabe ins theologische Bewußtsein zu bringen, ist die sprachliche Kritik dieses unentbehrlichen, blinden Wortes notwendig.

Wer eine kontextgebundene, polemische Korrektur als eine eigenständige dogmatische Konstruktion interpretiert, hat sich den Zugang zu einem sachgemäßen Verständnis der Intention versperrt. Die Geschichte der Versuche einer systematisierenden Lutherdeutung seit der lutherischen Orthodoxie zeigt das im allgemeinen deutlich genug. Nirgendwo sind jedoch die Folgen verhängnisvoller als auf dem Gebiet der Ekklesiologie, wenn sich z. B. der in der Kirchengeschichte latente, immer gegenwärtige Spiritualismus in der Entwicklung der Lehre von einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche manifestiert. Desto wichtiger ist es, daran festzuhalten, daß die Erwägungen Luthers zum Kirchenbegriff als kritische Korrektur zu verstehen und gerade so von eminenter systematisch-theologischer Bedeutung sind. Ohne die richtige Lokalisierung der Frontlinie lassen sich die Aussagen dann unter keinen Umständen sachgemäß interpretieren.

»Gleich wie sie von den Vetern und Concilien schreien und nicht wissen, was Veter und Concilia sind, allein mit den ledigen buchstaben uns uberteuben wollen, Also schreien sie auch von den Kirchen, Aber das sie solten sagen, was doch, wer doch, wo doch die Kirche sey, da theten sie so viel diensts nicht, weder der Kirchen, noch Gotte, das sie darnach fragten oder trachten. Gern haben sie es, das man sie fur die Kirche halte, als Bapst, Cardinel, Bischove, und liesse sie doch unter diesem herrlichen namen eitel Teuffelschüler sein, die nichts, denn eitel büberey und schalckey uben möchten. Wolan, hindan gesetzt mancherley schrifftten und teilung des worts Kirche, Wollen wir dismal einfeltiglich bey dem Kinderglauben bleiben, der da sagt: Ich glaube eine heilige Christliche Kirche, Gemeinschaft der heiligen. Da deutet der glaube klerlich, was die Kirche sey, nemlich eine gemeinschaft der Heiligen, das ist, ein hauffe oder samlung solcher Leute, die Christen und heilig sind, das heisst ein Christlicher heiliger hauffe oder Kirchen, Aber

dis wort Kirche ist bey uns zumal undeutsch und gibt den sinn oder gedanken nicht, den man aus dem Artickel nemen mus.«³

Es geht in diesen Eingangsbemerkungen zum letzten Teil der Konzilsschrift wie auch sonst um den theologisch verhängnisvollen Normbegriff »Kirche«. Diese Front, die seit den Jahren 1517–1520 permanent ist, ist ganz offensichtlich durch Luthers Erfahrungen, nicht mit der Kirche, sondern mit den Theologen als Vertretern der Kirche – besser: mit der konstanten Berufung auf die »Kirche« als das alles entscheidende Argument – festgelegt worden. Schon vom ersten Anfang an haben ja die theologischen Gegner und Kritiker Luthers die ganze Kontroverse auf die einfache Formel einer Wahl der probableren Autorität gebracht: Es gehe alles nur darum, zu entscheiden, wo die probablere Autorität zu finden sei – auf der Seite der Kirche, das heißt der Tradition der Väter aller Jahrhunderte, durch das apostolische Lehramt aktuell vertreten, oder auf der Seite des homo novus, Martin Luther, allein. Wesentlich anders verläuft die theologische Argumentation auch bei Erasmus nicht: Kein vernünftiger Mensch kann sich Gott so vorstellen, daß er um der einen Person Martin Luther willen seine ganze Kirche, das heißt die heiligen Väter aller früheren Generationen, sollte haben irren lassen. Die alternative Gedankenführung Luthers läßt sich in seiner ausgereiften Gestalt gerade im betreffenden Abschnitt von »De servo arbitrio«⁴ studieren, wo die These von der wesenhaften Verborgenheit der Kirche mit einer Fülle von exegetischen Argumenten energisch vertreten wird. Einen prägnanteren Kommentar zu den Aussagen über das blinde Wort »Kirche« ist in Luthers literarischem Gesamtwerk kaum zu finden. Die zentralen alt- und neutestamentlichen Motive der Ekklesiologie Luthers sind alle da: der prophetische Restgedanke; die apostolische Feststellung, daß sich Gott das Nichtige auserwählt hat; die Umwertung aller Werte dieser Welt durch die evangelische Offenbarung Gottes am Kreuz, das heißt durch die Predigt des Gekreuzigten als die Erfüllung aller Verheißungen Gottes.

Die Blindheit des Wortes »Kirche« ist somit mit der Blindheit der Vertreter der Kirche identisch, die einen wesenhaft weltlichen, nämlich einen politischen Kirchenbegriff theologisieren. Wer die Vielzahl der Jahrhunderte, die Vielzahl der autorisierten Väter oder der aktuellen Gegebenheiten einer kirchlichen Rechtsgemeinschaft als letzte Argumentation ins Feld führt, argumentiert politisch, auch wenn der Sprachgebrauch erbaulich umfunktioniert worden ist.

3 WA 50, 624, 5–20.

4 WA 18, 649, 26–662, 26.

Gegen die Politisierung des Kirchenbegriffes kann man sich durch die spiritualisierende Scheidung von Kirche und Welt nicht wehren, denn dadurch läuft man nur Gefahr, das johanneische Kirchenverständnis auf den Kopf zu stellen und eine Gemeinschaft zu verwirklichen, die nicht mehr in der Welt, in ihrer abgesonderten Selbstentfaltung jedoch desto nachdrücklicher von der Welt ist. Der ideologischen Verfinsterung des Kirchenbegriffes läßt sich allein durch die ständig neu zu vollziehende Unterscheidung von Kirche und Welt entgegenwirken. Weil er diese Unterscheidung gleichermaßen bei Papisten und Anabaptisten vermißte, hat Luther seit der zweiten Hälfte der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts auch nicht gemeint, den »Zweifrontenkrieg« der neuzeitlichen Lehrbuchdarstellungen der Konfessionskunde führen zu müssen. Von seinem ekklesiologischen Gesichtspunkt aus gesehen, geht es, wie es vor allem die Vorrede zum großen Galaterbriefkommentar (1535) mit demonstrativer Deutlichkeit zeigt, um die eine permanente Frontlinie, die durch die Forderung der Unterscheidung von Kirche und Welt aufgerichtet wird:

»Conspirant namque Papistae et Anabaptistae hodie in unam hanc sententiam concorditer contra ecclesiam Dei (etiamsi dissimulent verbo), quod opus divinum pendeat ex dignitate personae. Sic enim docent Anabaptistae: Baptisma nihil est, nisi persona sit credens. Ex hoc principio (ut dicitur) necesse est sequi, omnia opera Dei nihil esse, si homo non sit bonus. . . . Sic et Papistae non cessant urgere usque hodie opera et personae dignitatem contra gratiam et fratres suos Anabaptistas (saltem verbo) fortiter iuvare. Caudis enim sunt coniunctae istae vulpes, sed capitibus diversae. Fingunt enim sese foris magnos hostes illorum, cum tamen intus vere idem sentiant, doceant ac defendant contra unicum illum salvatorem Christum qui solus est iustitia nostra.«⁵

Was mit dem Begriff »dignitas personae« oder mit den Wechselbegriffen »personalia« und »personatus« gemeint ist, bedarf einer weiteren Erklärung. Zuerst dürfen wir jedoch auf zwei Unterschiede zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert aufmerksam machen, die uns den Zugang zu Luthers Kirchenverständnis oft erschweren oder gar versperren. Unseren Ansatz bei den elementaren Aussagen zum Stichwort »Kirche« halten wir soweit am besten durch die meditatio⁶ der folgenden Passage fest, die zugleich die Schlüsselstellung des Galaterbriefes in der ekklesiologischen Gedankenwelt Luthers mit wünschenswerter Deutlichkeit bezeugt:

»Hie hilft aber mal nichts, das sie schreyen ›Kirche und Veter‹, Denn, wie gesagt, der

5 WA 40 I, 36, 1–24.

6 Vgl. WA 50, 659, 22–29.

Menschen thun und reden ausser und on Gottes wort ficht uns jnn solchen hohen sachen nichts an, wens gleich ein Engel vom himel were, Weil wir wissen, das nicht allein die Propheten, als David und Nathan gesundigt und gefeylet, sondern auch die Apostel offt, wie auch S. Pet., Gal. 2., gesundigt und gefeylet hat, Und die heilige Kirche selbs teglich beten mus, Vergib uns unsere sunde, Wir müssen den man haben von dem allein geschrieben ist: ›Er hat nie gesundigt, noch unrecht geredet, Was der selbige thut und redet, das hören wir nach seins Vaters gebot‹, Mat. 17: da mit urteilen wir beide Apostel, Kirchen und Engel dazu. Wol gehorchen wir den Aposteln und der Kirchen auch, so fern sie jhenes mannes warzeichen mit bringen, da er zu jnen spricht: ›Ego mitto vos, ite et predicate Euangelion‹, Und aber mal: ›Docete eos, que mandavi vobis‹, Wo sie das zeichen nicht bringen, so hören wir sie nicht weiter, denn S. Pau. Gal. 2. Petrum hörete, Da hilfft kein schreien für, Wir thun dem nicht anders.«⁷

III Ein-heit der Kirche – Einigung der Kirchen

Mit Recht stellen wir heute gerade bei einem Lutherjubiläum das ökumenische Problem zur Diskussion. Mit Recht fragen wir danach, was die Jubiläumsfeiern und ihr Gegenstand zur Lösung des ökumenischen Problems beitragen können. Nur allzu leicht übersehen wir jedoch dabei die grundlegenden historischen Wandlungen, die das moderne Problembewußtsein von dem des 16. Jahrhunderts trennen. Etwas zugespitzt könnte man die Existenz eines gemeinsamen Problems der beiden Jahrhunderte in bezug auf die Einheit der Kirche als eine Unmöglichkeit erklären. Für das heutige Bewußtsein ist ökumenische Theologie eine Sonderaufgabe (und eine akademische Sonderdisziplin), die sich vor allem aus der Tatsache der organisatorischen Zersplitterung der christlichen Kirche in allerlei Denominationen und den anwachsenden Kooperationsbestrebungen derselben ergibt. Die Aufmerksamkeit wird sich dann ganz natürlich auf die verlorengegangene organisatorische Einheit richten und auf die Frage, wie sich diese verlorengegangene Einheit wiedergewinnen lassen kann. Allmählich wird sich die ökumenische Fragestellung dann in Richtung auf eine durch Wiedervereinigung der voneinander geschiedenen Konfessionskirchen zu verwirklichende Einheit verschieben. Das ökumenische Problem besteht dann gerade in der schwer zu verwirklichenden Vereinigung der Kirchen.

Die ökumenischen Bestrebungen des 20. Jahrhunderts sind theologisch durchaus ernst zu nehmen. Unmittelbar ist jedoch für die Bewältigung der aktuellen theologischen Aufgabe bei Luther nichts zu finden. In der uns vertrau-

⁷ WA 38, 208, 14–28.

ten Gestalt ist das ökumenische Problem ein Resultat der Religionskriege und des europäischen Territorialkirchensystems, ein geschichtlicher Prozeß, der durch die Reformation ausgelöst wurde. Ein solches Problem konnte Luther in seinen letzten Lebensjahren höchstens als beängstigendes Zukunftsbild am Horizont ahnen, keineswegs jedoch zur Kenntnis nehmen oder theologisch verarbeiten. Der Unterschied hängt nicht nur damit zusammen, daß es im 16. Jahrhundert – jedenfalls in der ersten Hälfte des Jahrhunderts – um die bedrohte, in Gefahr stehende Einheit der Kirche und noch nicht um die durch organisatorisch festgefrorene Zersplitterung verlorengegangene Einheit ging. Darüber hinaus besteht auch ein theologischer Unterschied, der sehr viel tiefer reicht: Für Luther ist das ökumenische Problem mit dem Problem der Ekklesiologie schlechthin identisch, das heißt, er geht ganz selbstverständlich davon aus, daß das, was die Kirche zu Kirche macht, zugleich auch die wesenhafte Einheit der Kirche konstituiert. »Einheit« als eine zusätzliche Qualität, die unter anderen Merkmalen der Kirche möglicherweise auch da sein könnte, ohne jedoch am Kirche-Sein der Kirche irgendetwas zu verändern, ist ihm unvorstellbar. Prinzipiell ausgeschlossen ist auch die Möglichkeit einer theologisch ernstgemeinten Pluralform des Wortes »Kirche«. Mehrere Kirchen kann es zwar im Sinne von Ortsgemeinden, keineswegs aber im Sinne von rechtlich organisierten Korporationen auf z.B. nationaler Ebene geben. Als »das heilig Christlich Volck, nicht allein zur Apostel zeit, die nu lengest tod sind, sondern bis an der welt ende, ...«⁸ und als das auf die Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament ausgerichtete ministerium geht die Kirche über alle feststellbaren Grenzen kirchlicher Korporationen hinweg. Einheit ist dann nicht als ein erstrebenswertes Ziel, sondern vielmehr als eine Tatsache zu verstehen, die dadurch gegeben ist, daß es *einen* Christus, *ein* Evangelium, *eine* Taufe, *einen* Glauben gibt. Weil Predigt, Amt und Sakrament Christus allein und keinerlei menschlichen Autoritätsinstanzen gehören, kann diese grundlegende Tatsache auch nicht durch menschliche Mißbräuche, moralische oder religiöse Mängel oder gar antichristliche Böswilligkeit aufgehoben werden:

»Denn das müssen wir glauben und gewis sein, das die Tauffe nicht unser sondern Christi sey, das Euangelion nicht unser sondern Christi sey, das Predig ampt nicht unser sondern Christi sey, das Sacrament nicht unser sondern Christi sey, die schlüssel oder vergebung und behaltung der sunden nicht unser sondern Christi sey. Summa, die ampt

8 WA 50, 625, 21–23.

und Sacrament sind nicht unser sondern Christi, Denn er hat solchs alles geordnet und hindersich gelassen jnn der Kirchen, zu uben und gebrauchen bis an der welt ende, und leuget und treuget uns nicht. . . . Denn es mus unser glaube und Sacrament nicht auff der person stehen, sie sey from odder böse, geweyhet odder ungeweyhet, beruffen odder eingeschlichen, der teuffel oder seine mutter, Sondern auff Christo, auff seinem wort, auff seinem ampt, auff seinem befelh und ordnung, wo die selben gehen, da mus es recht gehen und stehen, die person sey wer und wie sie wolle odder könne. . . . Die ampt und Sacrament bleiben jmer dar jnn der Kirchen, die person endern sich teglich. Man beruffe und setze nur drein, die sie können ausrichten, so gehen und geschehen sie gewis, . . .“⁹

Dieser Ansatz darf nicht dahin mißverstanden werden, daß die wesenhafte Einheit der Kirche eine unangefochtene Tatsache oder ein prinzipiell unanfechtbares Ideal sein sollte. Ein platonischer Staat ist die Kirche nicht. Vielmehr ist die Einheit wie das sie verwirklichende Evangelium als eine durch die Feinde der Kirche ständig bedrohte Einheit zu verstehen. Die Gefahr droht nicht sosehr von außen, z.B. von der Vielzahl der organisatorisch zersplitterten konfessionellen Korporationen – organisatorischer Art war die Einheit der Kirche ja sowieso nie –, sondern eher von der von innen herauswachsenden Überfremdung der Wahrheit des Evangeliums. Darin steckt das permanente ökumenische Problem, das heißt das Identitätsproblem der Kirche schlechthin.

Es bleibt natürlich eine legitime Aufgabe, an der Überwindung der organisatorischen Zersplitterung der »Kirchen« zu arbeiten. Legitim bleibt es dabei auch, nach dem möglichen Beitrag Luthers zu fragen. Ohne den Umweg über die Erkenntnis des zeitlich-materiellen und des gedanklichen Abstandes läßt sich eine zuverlässige Antwort jedoch nicht geben. Das kann insofern auch ein heilsamer Umweg sein, als er uns zwingt, die Tiefe des kirchlichen Identitätsproblems zu erkennen. Einheit der Kirche ist – das darf uns gerade heute ein notwendiges und nützliches memento sein – nicht durch gegenseitige theologische Anpassung der Konfessionen – etwa in der Amtsfrage – zu gewinnen. Von den möglichen Methoden einer ökumenischen Theologie ist keine weniger empfehlenswert als die durchgehende dogmatische Entprofilierung, die nicht mehr weiß, in der Kirche Notwendiges von Nicht-Notwendigem zu unterscheiden. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen darf es, um hier ein wenig konkreter zu werden, kaum als ein Gesundheitszeichen der aktuellen lutherischen Lehrtradition bewertet werden, wenn sich lutherische »Kirchen« heute von einer veritablen Sintflut des Episkopalismus überschwemmen lassen. Durch

9 WA 38, 240, 24–241, 21.

Berufung auf den pragmatischen Konservatismus Luthers in Sachen der Kirchenordnung läßt sich ein solcher Strukturwandel unter keinen Umständen rechtfertigen.

IV Glaubensgemeinschaft unter »Glaubensgemeinschaften« Säkularisierung und Klerikalisierung als kirchliches Schicksal in der pluralistischen Gesellschaft

Das Auseinanderfallen von politischer und religiöser Gemeinschaft war im Europa des 16. Jahrhunderts nur durch das Territorialprinzip des »cujus regio, ejus religio« zu bewältigen. Gemeinsame Überzeugung der beiden Religionsparteien war dabei: das Auseinanderfallen muß um jeden Preis verhindert werden, denn eine Gesellschaft ohne religiöse Einheit wird nicht bestehen können. Wenn das System der konfessionellen Staaten im 19. und 20. Jahrhundert stufenweise demontiert worden ist, hängt das mit der entgegengesetzten Denkvoraussetzung der Neuzeit zusammen: der lebensanschauliche Pluralismus ist der Normalfall (jedenfalls: das erstrebenswerte Ziel) einer modernen Gesellschaft, religionspolitische Maßnahmen des Staates dürfen dem Prozeß der Pluralisierung keinesfalls im Wege stehen.

Das landesherrliche Kirchenregiment ist von Luthers ekklesiologischen Voraussetzungen her nur als provisorische Notlösung möglich, darauf ist in den letzten Generationen immer wieder mit Recht hingewiesen worden. Mit zweifelhaftem Recht wird dagegen der provisorische Charakter einer staatskirchlichen Ordnung durch die These zum Ausdruck gebracht, das landesherrliche Kirchenregiment sei ein geschichtliches Zwischenspiel, das durch die Wiederaufnahme einer Kirchenordnung zu Ende zu bringen sei, die der erforderlichen organisatorischen Eigenständigkeit der Korporation »Kirche« entspricht. Das ist – wie die verwandte kirchengeschichtliche Generalthese vom Ende der konstantinischen Ära – eine ideologische Konstruktion, die ein differenziertes Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge eher erschweren als fördern kann. Daß sich im Zuge der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung neue eigenständige Organisationsstrukturen der Kirche hervordrängen, führt an sich weder zur vermeintlichen Ausgangslage – sei es der Urkirche oder der unbefleckten Jugendzeit der Reformation – zurück, noch schon zu einer freiheitlichen, nicht-mehr-provisorischen Ordnung, der prinzipielle Gültigkeit zuerkannt werden darf. Vielmehr wird dadurch nur die Abhängigkeit der kirchli-

chen Organisationsformen von den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen – angesichts der Blindheit des Wortes Kirche: der provisorische Charakter einer jeden Kirchenordnung – bestätigt.

Unter dem rechtlich-religionspolitischen Gattungsbegriff »Glaubensgemeinschaften« dürfen sich »Kirchen« in der pluralistischen Gesellschaft natürlich ebensowohl zurechtfinden können, als sie sich innerhalb des konfessionellen Staatssystems als »die öffentliche Religion des Staates« etablieren konnten. Was unser Thema betrifft, muß nur zur Kenntnis genommen werden, daß beide Situationen von der zerbrechenden Einheit von *regnum* und *sacerdotium* – die historischer Kontext der Reformation war – weit entfernt sind. Insofern als es in der aktuellen geschichtlichen Entwicklung u. a. auch um einen Verlust politischer Macht und gesellschaftlicher Privilegien geht, dürften sich »Kirchen« sogar besser zurechtfinden können. Wiederum besteht jedoch die Gefahr, aus der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Not eine Tugend machen zu wollen, z. B. dadurch, daß man den korporationsrechtlichen Status als »Glaubensgemeinschaft« unmittelbar vom grundlegenden Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens ableitet und somit zugleich nicht nur als eine mögliche, sondern als die wesensnotwendige Struktur der Kirche legitimiert. Wo man dieser Versuchung nicht zu widerstehen vermag, wird nochmals einem falschen Normbegriff »Kirche« Tür und Tor geöffnet, und eine neue Politisierung des Kirchenbegriffes – vielleicht ärger als die alte – wird unvermeidbar sein. Weil Säkularisierung und Klerikalisierung zwei Seiten desselben Prozesses sind, kann ein kirchliches Selbstverständnis, das den Erwartungen der parteiichen Vertretungsgesellschaft der Interessengruppen und Organisationen entspricht, verhängnisvoll sein. Als potentielle »pressure groups« sind klerikal vertretene »Kirchen« gerade in der Welt der pluralistischen Gesellschaften interessanter als je. Kirchliche Gremien, z. B. eine nationale Bischofskonferenz, können – wenn auch nicht im eigenen Lande, um so nachdrücklicher auf der Weltebene der Massenmedien – in den Rang des politischen Prophetentums gehoben werden. Und kirchliche Staatsbesuche vermögen gerade in einer weithin säkularisierten Welt wie nie zuvor zu faszinieren. In dieser Lage mag eine Warnung gegen unbegrenzte kirchliche Anpassung an den Strukturwandel der pluralistischen Gesellschaften erforderlich sein:

»Glaubensgemeinschaft« im Sinne eines lebensanschaulichen Interessenvereins oder einer Aktionsgemeinschaft gleichgesinnter Leute ist die Kirche nicht. Wenn hier nicht sauber unterschieden wird, geht das Verständnis der wesenhaf-

ten Einheit der Kirche unvermeidlich verloren. Als Gemeinschaft *aller* Gläubigen – so die deutsche Version der Kirchendefinition in der »Augsburgischen Konfession« Art. VII – ist die Kirche weder mit weltlicher noch mit kirchlicher Obrigkeit identisch. Einen konstitutiven Unterschied von Regierenden und Regierten – etwa in der traditionellen Form der Unterscheidung von »clerici« und »laici« – kennt die Kirche darum auch nicht.

Zum Thema »Luther und die Kirche« geht es hier nochmals darum, der Blindheit des Wortes »Kirche« Rechnung zu tragen. Wo die dialektisch-polemische Bezogenheit des Kirchenbegriffes auf die jeweilige soziale Wirklichkeit und die rechtlich etablierten Institutionen dieser Wirklichkeit übersehen wird, ist eine ideologische Überfremdung der Lutherinterpretation nicht zu vermeiden. Ein Staat, den es im 16. Jahrhundert nicht gab, wird in Luthers soziales Gedankenuniversum hinein zurückdatiert, und die Kirche, von der man nach Luthers Überzeugung sehr viel anders reden muß als von den jeweiligen politischen Gegebenheiten, wird von ihrem Gegenüber zu diesem Staat her verstanden, im Modus der Vertragspartnerschaft. Die babylonische Gefangenschaft der Kirche in den hierarchischen Strukturen früherer Zeiten – seien sie sacerdotaler oder regaler Art – wird dann nicht durch Freiheit, sondern eher durch eine neue babylonische Gefangenschaft in den Unabhängigkeitsstrukturen der pluralistischen Gesellschaft ersetzt. Die politischen Freiheiten, die dadurch für die »Kirchen« als Glaubensgemeinschaften gewonnen werden, mögen – insofern als sie instrumental verstanden und demgemäß auch gebraucht werden – durchaus wertvoll sein, dürfen jedoch nicht mit der christlichen Freiheit verwechselt werden. Auch in der Welt der politischen Organisationsfreiheit bleibt die Kirche verborgen.

V Die apolitische Herrschaftsstruktur des Evangeliums Deus personam hominis non accipit

Kehren wir wieder zurück zur grundlegenden Forderung Luthers, die Eigenart der Kirche und die Eigenart der Welt angesichts des Themas »dignitas personae« / »personalia« / »personatus« sorgfältig zu unterscheiden. Die etwas überraschende Identifikation von spiritualistischem und institutionalistischem Kirchenverständnis in der Vorrede zum Großen Galaterbriefkommentar ist nur als Ergebnis von Luthers Galaterbriefexegese in ihrer ausgereiften Gestalt verständlich. Die im strikten Sinne theologische Gedankenführung der beiden

ersten Kapitel des Briefes eröffnet sich Luther 1531 vor allem im »... Gnome vel sententia Theologica: Deus non accipit faciem vel personam.«¹⁰ In dieser zentralen Gottesaussage verbinden sich jetzt das apostolische Anathema G 1, 8 und der Apostelkonflikt G 2, 11–14 zu einem Angelpunkt der Ekklesiologie. Wichtig ist dabei, die antithetische Struktur der Gottesaussage zur Kenntnis zu nehmen: Der Mensch hat als homo politicus keine andere Welt und somit keinen anderen Verstehenshorizont als die Welt der prosopolepsia, das heißt die Welt der sichtbaren, gegebenen Relativitäten. In moderner Begrifflichkeit ausgedrückt: Als homo politicus spielt ein jeder seine Rolle und hat seinen sozialen Status von den Relationen zur jeweiligen Totalität des gesellschaftlichen Rollenspiels. Das Verständnis des sozialen Universums orientiert sich zwangsweise an dem Phänomen der »facies« oder »persona«, das heißt an der vorausgesetzten Identität von sichtbarer, sozialer Gegebenheit – oder auch von der zu verwirklichenden, radikalen Alternative – und göttlicher Norm. Die faktisch gegebene – oder auch die anzustrebende ideale – sichtbare Rangordnung ist als definitive, von Gott gesetzte Wirklichkeit hinzunehmen. Eine andere Wirklichkeit sieht der homo politicus nicht – in der Kirche auch nicht. Darum ist ihm auch die wesenhafte Verborgenheit der Kirche ebenso unbegreiflich wie der Gedanke von einer wesenhaften Verborgenheit Gottes.

Nur der Geist Gottes vermag die Verborgenheit Gottes und die Verborgenheit der Kirche Gottes zu offenbaren – so könnte man vielleicht der Grundforderung des »longe aliter« der theologischen Rede Rechnung tragen. Darin steckt ein eschatologischer Vorbehalt, der anthropologisch eine Unterscheidung von homo politicus und homo spiritualis erfordert und zugleich erst ermöglicht. Um den notwendigen Zusammenhang von Theologie und Ekklesiologie in Luthers Gedankengang recht zu erfassen, lohnt es sich hier, der Auslegung der sententia theologica genaue Aufmerksamkeit zu widmen:

»... hoc dicto obstruit falsis doctoribus os, Quasi dicat: Vos obiicitis mihi illos qui videntur esse aliquid etc. Sed Deus horum nihil curat. Non respicit Apostolatam, Episcopatum, Principatum, non respicit honores, auctoritatem etc. Et in signum huius rei permisit unum de principibus Apostolis, Iudam scilicet, ruere et damnari; Similiter unum ex summis Regibus, et eum primum, scilicet Saul. Ismaelem et Esau, utrumque primogenitum, reprobavit. Sic per totam scripturam invenies, Deum optimos et sanctissimos in speciem viros reiecisce. Et Deus aliquando crudelis apparet in his exemplis. Sed fuit et est summa necessitas faciendi et scribendi ista monstra. Nam naturaliter inclinati

¹⁰ WA 40 I, 172, 28f (Auslegung von G 2, 6).

sumus ad prosopolepsian. Hoc vitium insitum est nobis, quod personas admiramur et plus recipimus quam verbum, Cum Deus velit nos inhaerentes et affixos esse tantum in ipsum verbum. Vult, ut nucleum, non testam eligamus, ut plus curemus Patremfamilias quam domum. In Petro et Paulo non vult nos admirari vel adorare Apostolatam, sed Christum in eis loquentem et ipsum verbum Dei, quod de ore ipsorum egreditur. Hoc videre, non est hominis politici, naturaliter conditi, sed spiritualis. Hic solus discernit personam a verbo, larvam divinam ab ipso Deo et opere Dei. Iam adhuc agimus cum Deo velato, in hac enim vita non possumus cum Deo agere facie ad faciem.«¹¹

Als kirchenpolitisches Rezept taugt diese Forderung einer alles durchziehenden, immer neu zu verwirklichenden Unterscheidung von Notwendigem und Nicht-Notwendigem nicht, was die Geschichte der lutherischen »Kirchen« recht eindrücklich demonstriert. Als ein solches ist sie ja auch nicht – eben nicht! – gemeint. Zu verwirklichende Rezepte gibt es in dieser Welt zu jeder Zeit für allerlei Projekte genug. Die Kirche ist jedoch kein Projekt, sondern eine von Gott gesetzte, in der Welt verborgene Wirklichkeit, die dem Glauben als dem geschenkten Unterscheidungsvermögen des homo spiritualis allein erkennbar ist. Es geht hier zuletzt um die elementare Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf und somit um das Geschöpfsein des Menschen, das durch die Konfusion zerstört, durch die Menschwerdung Christi neu aufgerichtet und durch das Christumtreiben des Geistes, durch die glaubenerweckende Predigt des Evangeliums als Vorwegnahme der Vollendung der Welt als Welt Gottes verwirklicht wird.

Das »longe aliter« bezieht sich somit auf die paradoxe Herrschaftsstruktur des Evangeliums, die alle Rollen dieser Welt theologisch relativiert. So kann Apostolizität als Wesensmerkmal der Kirche von Analogien zu irgendwelchen politischen Herrschaftsstrukturen dieser Welt ganz folgerichtig auch nicht verstanden werden:

»Vocat autem hic Paulus personam hominis Apostolatam seu officium Apostolorum qui certe fecerant multa mirabilia, docuerant et converterant homines ad fidem, fuerant familiares Christo. Summa, ›persona‹ complectitur totam externam conversationem Apostolorum quae sancta, et auctoritatem ipsorum quae magna fuit. Tamen ista, inquit, Deus non curat. Non quod omnino non curet, sed in loco iustificationis non curat. Oportet enim hanc distinctionem diligenter servari, quod longe aliter loquamur de rebus in Theologia quam in Politia. In Politia vult Deus honorari, ut dixi, istas personas tanquam suas larvas et instrumenta per quae exercet et regit mundum. Sed quando venit ad religionem, conscientiam, timorem, fiduciam, cultum, nemo metuat ullam

11 WA 40 I, 172, 29 – 174, 13.

personam, nemo confidat in ea, nemo consolationem expectet ab ea, nemo speret se corporaliter aut spiritualiter per eam liberari posse. Hinc Deus personam non vult respici in iudicio. Iudicium enim est res divina. . . . In causa religionis et verbi Dei nullo modo accipienda est persona. Sed quando est quaestio extra religionem, extra Deum, ibi oportet esse Prosopolepsiam et homo debet accipere personam, ne fiat confusio neve reverentia et ordo tollatur. Nam in hoc circulo vult Deus servari ordinem, reverentiam et differentiam personarum. . . . Quare vult Deus inter nos servari differentiam personarum, non item coram ipso, ubi cessat omnis personatus. Ibi enim nec Graecus nec Iudaeus, sed omnes unum sint in Christo. Sic solvit Paulus Pseudoapostolorum argumentum quo obiiciebant ei auctoritatem Apostolorum, et dicit Intempestivum nec in loco dictum argumentum, ideo ad propositum non pertinere, Cum hic longe de alia re quam de personarum respectu agatur, nempe de re divina, de Deo, de verbo Dei, Num scilicet illud sit praeferendum Apostolatui, aut econtra. Ibi respondet Paulus: »Ut veritas Evangelii permaneat, ut verbum Dei et iustitia fidei illaesa et pura conservetur, pereat Apostolatus, pereat Angelus e coelo, pereat Paulus cum Petro.«¹²

Es geht hier um nichts anderes als die wider den falschen Normbegriff »Kirche« aufzurichtende Frontlinie der Unterscheidung von ministerium und personatus. Die Notwendigkeit einer solchen Frontlinie ist Luther zum erstenmal in der Konfrontation mit Cajetan, dem ausgesprochenen Anhänger der Theorie von der durch die apostolische Sukzession verbürgten Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, 1518 aufgegangen. So ist es auch kein Zufall, daß er schon in der »Appellatio ad concilium« die alte crux interpretum der kirchlichen Auslegungstradition, den Apostelkonflikt G 2, 11–14, als das schönste Beispiel kennzeichnet, das der Heilige Geist inszeniert und durch die Heilige Schrift in der Kirche für alle Zukunft aufbewahrt hat. Dieses Beispiel demonstriert nämlich mit unvergleichlicher Klarheit die Wahrheit eines anderen – mit dem ersten eng verbundenen – theologischen Grundsatzes: »omnis homo mendax.«

»Nec sanctus Petrus, primus et sanctissimus omnium pontificum, ab hac infirmitate liber fuit, quin noxia simulatione contra veritatem Evangelii incederet, ita ut rigida quidem, sed sanctissima reprehensione Apostoli Pauli opus habuerit corrigi, ut ad Galathas secundo scribitur, quo nobilissimo exemplo per Spiritus sanctum in Ecclesia monstrato et in literis sacratissimis relicto fideles Christi erudimur et certi sumus, quod si quis Summus Pontifex eadem Petri vel simili infirmitate lapsus quid praeceperit vel decreverit, quod contra divina militet mandata, non solum obediendum ei non esse, verum etiam cum Apostolo Paulo in faciem ei resisti posse, immo debere, ac velut per inferiora membra infirmitati capitis pia totius corporis sollicitudine succurri. Et in huius exempli praesentem ac perpetuam memoriam non sine singulari dei consilio factum esse

12 WA 40 I, 176, 20 – 179, 18.

non obscure intelligitur, ut non solum S. Petrus, sed etiam salutaris eius reprehensor Paulus Sanctae Romanae Ecclesiae iuxta et simul patrocinentur et praeessent, ne scilicet solum literis, sed sensibili quoque monumento huius summe necessarii ac saluberrimi exempli assidue moneremur tam ipsa capita quam nos membra.«¹³

Das Verständnis der Forderung des »longe aliter« theologischer Rede ließe sich ekklesiologisch sehr viel weiter vertiefen. In diesem Zusammenhang müssen wir es jedoch bei diesen Hinweisen bewenden lassen, nur mit einer einzigen präzisierenden Hinzufügung: Wenn wir von der apolitischen Herrschaftsstruktur des Evangeliums reden, dann eben um der politischen Relevanz des Evangeliums willen. Wo sich die Kirche dem ihr eigenen Auftrag, nämlich von Gott zu reden, treu bleibt, werden in dieser Welt dem homo politicus heilsame Grenzen gesetzt, ohne welche die Vergöttlichung weltlicher Herrschaftsstrukturen unvermeidbar ist.

VI »Blindheit« und »Klarheit«

Theologische Rede ist durch die Einübung der Rede der Heiligen Schrift zu gewinnen

Daß Luther sein Kirchenverständnis exegetisch gewonnen hat, bedarf keines weiteren Nachweises. Auf die eigentümliche Korrespondenz der beiden Behauptungen Luthers von der Blindheit des Wortes Kirche und von der Klarheit der Heiligen Schrift darf jedoch in aller Kürze hingewiesen werden. Leider wird in den Erörterungen des Themas »claritas scripturae« diese, nach Luthers Verständnis der Schriftautorität grundlegende Korrespondenz oftmals übersehen. Die gegenseitige Zuordnung der beiden Größen »Schrift« und »Kirche« in antithetischer Form ist ja keineswegs neu; sie ist in der kirchlichen Tradition in der Gestalt der These von der Unklarheit der Schrift und von der korrespondierenden Notwendigkeit einer vollmächtigen Auslegungsinstanz vorgegeben und Luther von seiten seiner theologischen Gegner aufgezwungen worden. Die Umwertung bahnt sich bei Luther durch die Kritik an der Lehre vom Auslegungsprimat des kirchlichen Lehramtes an: die Theorie von der Er-Klärung der Heiligen Schrift durch die vollmächtige Auslegung des Lehramtes wird als die Pervertierung des wahren, von Gott gesetzten Verhältnisses von Schrift und Kirche verstanden. Anstelle der Schrift als iudex ecclesiae tritt das Lehramt als

¹³ WA 2, 37, 12–28.

arbiter scripturae auf, anstelle der claritas scripturae tritt die claritas ecclesiae, das heißt die Klarheit des institutionalisierten »personatus«.

Mit den späteren, sachlich recht uninteressanten und unergiebigem kontroverstheologischen Auseinandersetzungen um Schrift und Tradition, inhaltliche Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift usw. hat dieser Konflikt wenig zu tun. Eine Theorie von besonderen Offenbarungsqualitäten formaler Art, z. B. von der Durchsichtigkeit oder der Irrtumslosigkeit der Schrift ist die polemische These Luthers von der Klarheit der Heiligen Schrift eben nicht. Es geht vielmehr um ein im strikten Sinne theologisches Prinzip, das mit der eigenartigen Gottesbotschaft der Heiligen Schrift gesetzt wird und außerhalb dieser Botschaft, das heißt durch allgemeine philosophische Überlegungen, nicht zu begründen, in der stetigen Einübung dieser Botschaft jedoch sehr wohl darzulegen ist:

»Sic dicimus: Scriptura iudice omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. Nam id oportet apud Christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, Scripturas sanctas esse lucem spirituaalem, ipso sole longe clariorem, praesertim in iis, quae pertinent ad salutem vel necessitatem. Verum quia in contrarium persuasi sumus iamdudum pestilenti illo Sophistarum verbo, Scripturas esse obscuras et ambiguas, cogimur primum probare illud ipsum primum principium nostrum, quo omnia alia probanda sunt, quod apud philosophos absurdum et impossibile factu videretur.«¹⁴

Nicht weil die Heilige Schrift ein Buch mit feststellbaren, besonderen Eigenschaften sei, sondern weil sie ein Buch ist, das durch seine Botschaft die Weisheit der Welt – das heißt eben: omnia personalia – zunichte macht,¹⁵ ist christliche Theologie nur als Schriftauslegung möglich. Nach der vom blinden Wort »Kirche« zu unterscheidenden Glaubenswirklichkeit der Kirche lehrt uns allein die Heilige Schrift zu fragen.

VII *In der Welt – nicht von der Welt*

Die verborgene Wirklichkeit der Kirche

Auf diesem Hintergrund dürften sich einige durchgehende Grundzüge von Luthers Kirchenverständnis feststellen lassen:

¹⁴ WA 18, 653, 27–35.

¹⁵ Vgl. die Anweisung Luthers zum Studium der Theologie in der Vorrede zu Wi deutsch 1 von 1539 (WA 50, 658, 29 – 661, 8).

1. Es geht Luther immer um die Wirklichkeit der Kirche des Glaubens (= des Glaubensbekenntnisses), das heißt um die Kirche, die von Menschen in dieser Welt als wirklich geglaubt und bekannt wird. Die Kirchenattribute des 3. Glaubensartikels – Heiligkeit, Katholizität, Gemeinschaft, Vergebung der Sünden – sind dabei immer – explizit oder implizit – als wirklich mit vorausgesetzt.

2. Es geht Luther immer um die Kirche in konkreter, sichtbarer und hörbarer Gestalt, das heißt um die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde. Auch wo die Kirche notfalls nur durch die Worte eines einzigen Menschen gegen die Institution »Kirche« präsent sein sollte, ist es das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde Christi, das in dieser Welt laut wird. Denn dieser Mensch redet nicht in seinem eigenen Namen, sondern durch ihn redet der Geist Gottes, der bis zum Ende dieser Welt Christum treibt.

3. Diese strukturelle Zusammengehörigkeit der beiden »Ebenen« des Kirchenbegriffes – sagen wir um der Einfachkeit willen: die universale und die konkret-lokale – hat in Luthers Kirchenverständnis eine grundlegende, ekklesiologisch alles mitbestimmende Bedeutung.

4. Wesenhaft verbunden sind in dieser Zusammengehörigkeit Einheit und Verborgenheit der Kirche.

5. Der unverkennbar anti-juristische, anti-hierarchische, freiheitliche Zug in Luthers Kirchenverständnis führt deshalb nicht in Richtung des Spiritualismus, weil die Zusammengehörigkeit der beiden »Ebenen« nur in der polemischen Beziehung des Kirchenbegriffes zur Welt festzuhalten ist. Die Kirche ist wirklich in dieser Welt, als Kirche Christi, die ihre Existenz allein der paradoxalen Offenbarung Gottes am Kreuz verdankt. Sie ist es jedoch als die einzige menschliche Wirklichkeit, die den Gesetzen dieser Welt nicht unterworfen ist.

6. Die Wirklichkeit der Kirche ist also nicht nur deshalb als verborgen und das Wort »Kirche« auch nicht nur deshalb als blind zu bezeichnen, weil uns eine endgültige Stellungnahme dazu untersagt ist, wer zur wahren Kirche gehört und wer nicht. Die Wirklichkeit der Kirche bleibt deshalb bis zum Ende dieser Welt verborgen, weil diese Welt noch nicht die zur Vollendung gebrachte Welt der Liebe Gottes ist. Und das Wort »Kirche« wird deshalb bis zum Ende dieser Welt blind bleiben, weil die Kirche Christi unter den sichtbaren und dingfesten Heiligtümern dieser Welt nicht gefunden werden kann.

Wenn uns durch diese Erwägungen das Wort »Kirche« theologisch ein wenig beschwerlicher und das Thema »Luther und die Kirche« ein wenig unbequemer

geworden sein sollte, darf das vielleicht als ein Anzeichen dafür gelten, daß wir uns auf unserem Weg nicht nur in der Nähe der Person des Martinus Luther bewegt, sondern auch ein Zipfelchen vom Rock des Doktors der Heiligen Schrift berührt haben.