

Luther und die Kirche

Von Otto Hermann Pesch

Vorbemerkungen

1. Das Thema »Luther und die Kirche« ist mehrschichtig. Handelt es sich um Luthers kritisches Verhältnis zur Kirche seiner Zeit? Oder handelt es sich um Luthers theologisches Verständnis von Wesen und Auftrag der Kirche? Die Mehrschichtigkeit signalisiert eine unauftrennbare Problemlage. Es ist daher sachgemäß, beide Fragen im Zusammenhang anzugehen.

2. Veranstaltungen eines Internationalen Lutherforschungskongresses betrachte ich – jedenfalls bei einem Thema wie diesem – nicht als ein Hauptseminar, in dem Stoff und Forschungsergebnisse allererst vermittelt werden sollen, sondern als Gelegenheit zum Meinungsaustausch – auch zum Streit – unter Fachleuten. Daher wird im Folgenden Vertrautheit mit den Texten und der Literatur vorausgesetzt.¹ Auch dies, dazu der Zwang zur Kürze in einem riesigen Problemfeld, veranlaßt mich, die gut lutherische Form der (kurz kommentierten) Thesenreihe zu wählen – einschließlich gelegentlicher polemischer Zuspitzung.

Abkürzungen

- BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930. 2 Bde. GÖ 1930. [verschiedene Nachdrucke]; zitiert nach 4. Aufl. in 1 Bd. GÖ 1959.
- DS ENCHIRIDION SYMBOLORUM, DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM/ hrsg. von Henricus Denzinger und Adolfus Schönmetzer. 32. Aufl. Barcinone; FR; Romae; Neo-Eboraci 1963. [verschiedene Nachdrucke]

- 1 Stellenbelege daher nur bei direkten Zitaten oder Anspielungen, Literaturhinweise nur bei besonders »gewagten« Behauptungen. Die Literatur zu Luthers Kirchenbegriff, die bei den folgenden Ausführungen in besonderer Weise im Hintergrund steht, ist verzeichnet Bernhard LOHSE: Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und in sein Werk. 2. Aufl. M 1982, 206 f; Otto Hermann PESCH: Hinführung zu Luther. 2. Aufl. MZ 1983, 203.

Generalthese

Luthers Kirche war die römische Westkirche seiner Zeit unter Papst und Bischöfen, also die Kirche des Spätmittelalters. Auf ihre Wirklichkeit, nicht auf eine abstrakt entworfene neue Kirche bezog sich Luthers Theologie der Kirche einschließlich der theologischen, kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Kritik an ihr. Die Legitimität einer eigenen lutherischen Kirche, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr in der Kirchengemeinschaft mit der römischen Westkirche steht, ist daher eine durchaus offene *theologische Frage*. Im Blick auf Luther muß sich daher die Frage nach möglichem oder wirklichem Konsens auf die *heutige römisch-katholische Kirche* beziehen, und diese Frage ist erheblich positiver zu beantworten, als sowohl in der lutherischen wie auch in der katholischen Kirche durchweg angenommen wird.

I Luther und die ekklesiologische »Unklarheit« der spätmittelalterlichen Kirche

Hauptthese

Die spätmittelalterliche Kirche lebte mit praktisch-faktischen, das heißt kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen, Antworten auf eine Reihe von ekklesiologischen Fragen, die in der theologischen Reflexion weithin unbearbeitet blieben, bis die Reformation sie nicht nur aus kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen, sondern auch und zuerst aus theologischen Gründen zur Diskussion stellte und theologisch reflektierte Antworten gab.

Diese These knüpft an die bekannte Überzeugung vorwiegend der neueren katholischen Lutherforschung an,² daß die Kirche des Spätmittelalters wie an theologischer überhaupt, so auch an ekklesiologischer Unklarheit krankte. Dadurch hatte die spätscholastische Theologie keine abgeklärten Antworten auf Luthers theologische Kirchenkritik bereit, wodurch die Turbulenzen, die diese hervorrief, historisch erklärlich werden. In der Tat hatte die Theologie der Hochscholastik, also des 13. Jahrhunderts – es sei exemplarisch an Thomas von

2 Vgl. vor allem Joseph LORTZ: Die Reformation in Deutschland. Univ. Neuausgabe der Ausgabe FR, 1939/40. 6. Aufl./ mit einem Nachwort von Peter Manns. Bd. 1. FR 1982, 48–68. 119–138. 172–175. 205–210. 223; Erwin ISELOH: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. PB 1980, 20–23; DERS.: Das Spätmittelalter. In: Handbuch der Kirchengeschichte/ hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 3 II. FR 1968, 425–453.

Aquino erinnert – keinen dogmatischen Traktat »Über die Kirche« erarbeitet, vielmehr nur Einzelfragen erörtert (zum Beispiel die nach dem Priesteramt, nach der Kompetenz des Papstes, nach den »Ständen« in der Kirche). Im Zuge der eskalierenden Auseinandersetzung zwischen kirchlichem Amt und weltlicher Macht, zunächst zwischen Papst und Kaiser, bald auch zwischen Papst und europäischen Königen, wurde die Ekklesiologie seit dem 14. Jahrhundert ein Thema weniger der Theologen, als vielmehr der Kanonisten. Deren Thesen spiegelten die innerkirchlichen und kirchlich-machtpolitischen Realitäten, übergingen aber durchweg die theologischen Grundlagen bzw. setzten sie als im Sinne der kirchenrechtlichen Positionen geklärt voraus.³ Eine ekklesiologische Unklarheit, ein theologischer Minimalismus in bezug auf das Kirchenverständnis darf also als Tatsache gelten, doch ist die theologiegeschichtliche und theologische Bewertung alles andere als selbstverständlich und eindeutig. Die Hauptthese wendet sich gegen eine vor allem auf katholischer Seite vielfach übliche Bewertung sowohl dieses Minimalismus als solchen als auch der theologischen Reaktion Luthers darauf. Die Teilthesen sollen dies verdeutlichen.

Teilthesen

1. Es fehlte der spätmittelalterlichen Kirche bzw. ihrer Ekklesiologie Klarheit
 - über das Verhältnis zwischen Papst und Konzil
 - über das spezifische Wesen des Bischofsamtes
 - über das Verhältnis von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als Aufgaben des kirchlichen Amtes
 - über die Bedeutung der Sakramente im Leben der Kirche überhaupt
 - über das Wesen der Kirche überhaupt.

Das Verhältnis zwischen den seit 325 (Konzil von Nikaia) in der Kirche zur festen Institution werdenden *ökumenischen Konzilien* und den nach und nach zum »Papsttum« erstarkenden römischen Bischöfen war zwar in der Alten Kirche durchaus theologisch umstritten und praktisch prekär, für die Westkir-

³ Zu der folgenden, notgedrungen sehr summarischen Darstellung vgl. Einzelheiten und Spezialliteratur bei Yves M.-J. CONGAR: Die Lehre von der Kirche = Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3 IIIc. FR 1971, 139–191; 3 IIId. FR 1971, 1–51; Joseph GILL: Konstanz und Basel-Florenz. MZ 1967. (Geschichte der Ökumenischen Konzilien; 9); LATERAN V UND TRIENT. Teil I/ mit Beiträgen von Olivier de la Brosse ... MZ 1978, 9–126. (Ebd; 10); DAS KONZIL VON KONSTANZ: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie/ hrsg. von August Franzen und Wolfgang Müller. FR 1964.

che jedoch seit dem Bruch mit der Ostkirche zunächst ein erledigtes Thema. Die Westkirche hielt sich nun für die (allein übriggebliebene) rechtmäßige und wahre Kirche Jesu Christi. Deutlichster Beleg: Sie bewertet bis in die gegenwärtige offizielle Sprachregelung hinein⁴ die ausschließlich westkirchlichen Konzilien als »ökumenische Konzilien« – obwohl sie nun eindeutig päpstliche Konzilien sind (Hubert Jedin: »päpstliche Generalkonzilien«⁵). Je mehr freilich im Verlauf des Mittelalters die Päpste unfähig wurden, die äußere und gar die geistliche Einheit der Kirche darzustellen, geschweige denn zu gewährleisten, um so nachdrücklicher meldete sich das alte Problem des Verhältnisses von Konzil und Papst wieder an. Vollends unabweisbar wird die Frage durch das große abendländische Schisma, das – ironische Parallelität zur Alten Kirche! – wiederum erst ein vom König einberufenes und von einer konziliaristischen Mehrheit theologisch geprägtes Konzil unter großen Anstrengungen und mit problematischen Mitteln beenden konnte. Aussagekräftigster Beleg für die absolut unentschiedene und eben dadurch folgenreiche Frage ist der Streit um die Quelle der Konzilsautorität und von daher die sofort beginnende Auseinandersetzung um die Verbindlichkeit und Tragweite des Konzilsdekretes »Haec sancta synodus«: Gegenüber einem häretischen und/oder schismatischen Papst muß das Konzil seine Autorität unmittelbar von Gott, von Christus haben, insoweit also Vollmacht und Irrtumslosigkeit der Gesamtkirche repräsentieren – sonst kann es nicht gegen den Papst vorgehen. Warum soll aber das Konzil seine Vollmacht nur im Notfall unmittelbar von Gott haben? Hat es sie aber nicht nur im Notfall, sondern grundsätzlich von Gott als Superiorität über den Papst, was bleibt dann noch vom besonderen Rang des Papsttums?⁶ Der neue Papst, Martin V., der der konziliaristischen Mehrheit als deren mutmaßlicher

4 Vgl. die jeweiligen Kennzeichnungen bei DS und entsprechend DER GLAUBE DER KIRCHE IN DEN URKUNDEN DER LEHRVERKÜNDIGUNG/ hrsg. von Josef Neuner, Heinrich Roos. Neubearb. von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Lizenzausgabe der 10. Aufl. Regensburg, 1979. L 1982. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung schließt sich dieser Sprachregelung gewöhnlich an; vgl. das in Anm. 3 genannte Gemeinschaftswerk »Geschichte der Ökumenischen Konzilien«.

5 Vgl. Hubert JEDIN: Kleine Konziliengeschichte: die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. FR 1959, 39–60.

6 Vgl. die Ausführungen zum Konziliarismus in der in Anm. 3 verzeichneten Literatur sowie Hans KÜNG: Strukturen der Kirche. FR 1962, bes. 228–244; Hans SCHNEIDER: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie: die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. B; NY 1976.

Parteilager Wahl und Amtsvollmacht verdankte, hat sich bekanntlich die vor seiner Wahl verabschiedeten konziliaristischen Dokumente des Konzils nur ganz unverbindlich zu eigen gemacht und sich nicht an sie gebunden gefühlt; gleiches gilt erst recht für seine Nachfolger. Die Konziliaristen haben nicht aufgegeben, wie das von Eugen IV. wieder aufgelöste Konzil von Basel beweist. Im Lauf des 15. Jahrhunderts verloren die Konziliaristen an Einfluß und Macht. Aber noch das Fünfte Laterankonzil, schon zu Lebzeiten des jungen Luther, sah sich veranlaßt, die konziliaristischen Ideen noch einmal förmlich zurückzuweisen,⁷ freilich ohne ihnen damit ein endgültiges Ende zu setzen, nicht zuletzt deswegen, weil die Reformforderungen, die einst dem Konziliarismus soviel Motivation und Überzeugungskraft verschafft hatten, durch das Konzil noch weniger vorwärts gebracht wurden als schon durch das Konzil von Konstanz. Das Konzil von Trient war zwar der Form nach wieder ein echtes Papstkonzil, hat dies aber als Belastung kaum gespürt durch jenen Freiraum echter konziliarer Diskussion, den ihm die ständige Spannung und die nachfolgenden Kompromisse zwischen Kaiser und Papst über die Zielsetzungen des Konzils verschafften. Erst an den Ufern des Ersten Vatikanischen Konzils brachen sich die konziliaristischen Wellen endgültig.⁸ Jedenfalls »de jure«, in verdeckter Form sind sie bis heute zu spüren, etwa in der von Karl Rahner – ganz ohne grundsätzliche Infragestellung des Petrusamtes – ebenso scharfsinnig wie entwaffnend gestellten Frage, wieso denn theologisch zwingend feststehe, daß nur ein Einzelner und nicht auch ein Gremium die oberste Leitungsgewalt in der Kirche ausüben könne.⁹

Das theologische Verständnis des *Bischofsamtes* war alles andere als über-

7 DS, 355 (1445).

8 »Ex sese« ist der Papst bei Kathedralentscheidungen uneffbar, »non autem ex consensu ecclesiae«, das heißt: nicht aufgrund eines nachträglichen Ratifikationsverfahrens einer ihm übergeordneten Instanz (DS, 601 [3074]). Diese Formel zielt auf letzte Reste mutmaßlicher »gallikanischer« Stimmungen. Vgl. dazu historische Darstellungen zum Ersten Vatikanischen Konzil; zum weiten theologiegeschichtlichen Hintergrund Ulrich Horst: Papst – Konzil – Uneffbarkeit: die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. MZ 1978; DERS.: Uneffbarkeit und Geschichte: Studien zur Uneffbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. MZ 1982; ersatzweise Otto Hermann Pesch: Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Uneffbarkeitsdiskussion. In: Papsttum als ökumenische Frage/ hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. MZ 1979, 159–211, bes. 188–196.

9 Vgl. Karl Rahner: Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. FR 1974, bes. 15–39.

zeugend geklärt. Nach wie vor war die hochscholastische These verbreitet, daß das Bischofsamt keine besondere Weihstufe über die des Priesteramtes hinaus darstelle, sich von diesem vielmehr nur durch die Jurisdiktionsvollmacht unterscheide. Diese These beruht darauf, daß man das Priesteramt allein von der Kompetenz her definierte, die Eucharistie zu feiern, konkret: von der »Kompetenz« über den eucharistischen Leib Christi her.¹⁰ Daran hat auch das Konzil von Trient nichts geändert,¹¹ woraus sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die bekannten Schwierigkeiten ergaben, ohne formellen Widerspruch gegen Trient im Bischofsamt die Vollgestalt des Priesteramtes zu sehen.¹² Wie wenig Klarheit über das Bischofsamt herrschte, erkennt man daran, daß – jedenfalls in Deutschland – auch nicht-ordinierte Laien, zum Beispiel Fürsten, das Bischofsamt der Jurisdiktionsvollmacht nach ausübten und für die Amtspflichten, die die Weihe voraussetzten, einen Weihbischof heranzogen – und für die Seelsorgepflichten den Archidiakon.

Unklar war das Verhältnis von *Wortverkündigung* und *Sakramentenverwaltung* als den Aufgaben des kirchlichen Amtes. Die Ausgliederung des Priesteramtes aus dem Bischofsamt seit der ausgehenden Alten Kirche, wobei der Priester zunächst der Gehilfe des Bischofs und dieser der eigentliche Gemeindeführer blieb, hatte es mit sich gebracht, daß dem Bischof die Glaubenspredigt vorbehalten war. Andererseits hatte sich das »Berufsbild« des Priesters durch die Entwicklung in den Mönchsorden zusätzlich zu dem von Luther später so bekämpften Typ des Bet-, Beicht- und Meßpriesters verengt (Entwicklung der »Privatmesse«!). Da nun die Glaubenspredigt vom Bischof immer weniger in ausreichendem Maße wahrgenommen werden konnte, kam es im 13. Jahrhundert endgültig zur Übertragung der Glaubenspredigt auch an den einfachen Priester – nicht zuletzt im Zusammenhang mit den verschiedenen Ordensgemeinschaften neuen Typs, die sich die Volkspredigt zur zentralen Aufgabe setzten. Damit ist freilich das Verhältnis von Wortverkündigung und Sakra-

10 Vgl. THOMAS VON AQUINO: *Summa theologiae* pars 3: supplementum 37, 2; 40, 5 $\triangleq$ DERS.: *Opera omnia*. Bd. 12. Romae 1906, 68f. 76.

11 Vgl. DS, 412f (1764–1766).

12 Vgl. DOGMATISCHE KONSTITUTION ÜBER DIE KIRCHE. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Erg.-Bd. 1: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL. FR; BL; W 1966, 216–221 (Artikel 21 mit Kommentar von Karl Rahner); Ulrich KÜHN: Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils. B 1967, 91–93; Peter MANNS: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers. In: *Amt und Eucharistie/ mit Beiträgen von Peter Bläser ...* PB 1973, 68–173, hier 101–104.

mentshandlung keineswegs schon geklärt, nicht zuletzt deshalb, weil die nach wie vor lateinisch gefeierte Eucharistie nicht der wirkliche Mittelpunkt des Gemeindelebens war und die vielfach im Spätmittelalter verstärkt aufgenommene Volkspredigt (Einrichtung von »Prädikantenstellen«) gewöhnlich außerhalb der Eucharistiefeier stattfand. So erklärt sich die jeder kritischen Rückfrage entzogene Definition des Priesteramtes von der »Wandlungsvollmacht« in der Eucharistie her und damit – trotz bereitliegender theologischer Ansätze – die faktische Unverbundenheit von Sakramentshandlung und Verkündigung. Ganz zu schweigen von der dadurch begünstigten massiv dinglichen spätmittelalterlichen Sakramentsfrömmigkeit! Das zentrale Sakrament für den einzelnen Christen wurde auf diese Weise das Bußsakrament, dies aber nach Lage der Dinge ebenfalls fernab von aller Verkündigung des Evangeliums, dafür um so komplizierter belastet durch kirchenrechtliche Einschränkungen und Reglementierungen, die uns vor allem im Zusammenhang der Ablasspraxis anschaulich werden.¹³

Daß diese geschilderte Unklarheit schließlich in ein defizientes Verständnis von der *Bedeutung der Sakramente* im Leben der Kirche überhaupt einmündet, wird deutlich im Blick auf den *heutigen* Stellenwert des Sakramentsgottesdienstes in der römisch-katholischen Kirche – wobei ehrlich einzugestehen ist, daß der Wandel, der dahin führte, zwar schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzte, andererseits aber nur einige Jahrzehnte alt ist. Für das Spätmittelalter genügen Stichworte wie: Fronleichnamsprozession statt Eucharistieempfang, »Ablassgewinn« auch ohne bußfertigen Empfang des Bußsakramentes, »Meßopfer« für alle möglichen, auch höchst fragwürdige »Anliegen«, doch ohne persönliche Teilnahme des Stipendiengabers usw.

All diese Defizite weiten sich zu einer generellen Unklarheit über das *Wesen der Kirche überhaupt*. Wenn Luther einschärfen zu müssen glaubt, nicht der Papst sei die Kirche, weil der Papst »kein Volk« sei, und »Bischöfe, Pfaffen und Mönche« seien auch nicht die Kirche, weil an ihnen die Eigenschaften des Christseins in der Kirche nicht festzustellen seien¹⁴ (um Luthers eigene Worte stark abzumildern!), so spielt er auf eine verbreitete Meinung an, »die Kirche«

13 Eben deshalb bedeutet »zentral« nur, daß das Bußsakrament im Mittelpunkt der kirchlichen Seelsorge stand, nicht, daß es besonders häufig gesucht und empfangen wurde. Vgl. die auf dem Vierten Laterankonzil 1215 aufgestellte jährliche Beichtpflicht (DS, 264 [812]), die Luther später so entschieden kritisiert hat.

14 Vgl. WA 50, 635, 9–15.

seien der Papst und die Hierarchie.¹⁵ Und wenn Robert Bellarmin um die Wende zum 17. Jahrhundert in seiner bekannten Definition die Kirche als das unter der Leitung von Papst und Bischöfen durch das gemeinsame Bekenntnis und die gemeinsamen Sakramente geeinte Volk kennzeichnet,¹⁶ so beweist gerade diese wesentlich ausgewogenere Definition, daß man gegen die Reformation nach wie vor daran festhält, das Kirchesein der Kirche von Papst und Bischöfen herzuleiten und zu definieren. Bis zum Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es jedenfalls noch ein langer Weg.

2. Diese spätmittelalterlichen ekklesiologischen Unklarheiten sind versäumte theologische Aufgaben und als solche ein Defizit, das sich unheilvoll, das heißt auch in negativer Weise beunruhigend, auswirken mußte, sobald eine theologische Reflexion sich kritisch auf die nur kirchenrechtlich und kirchenpolitisch beantworteten Fragen richtete.

Die Anlässe dafür, daß dies geschah, weisen selbstverständlich in die Biographie Luthers. Luther sah sich in der Ablassfrage mit einer kirchenamtlich gestützten Praxis konfrontiert, die ihm die Annahme zumutete, ein anderer außer Christus, außer Gott allein könne über den »Schatz« der »Verdienste« Christi, also über die Gnade Christi aus eigenem Ermessen verfügen. Diese Auffassung konnte er aufgrund seines langjährigen Paulus- und Augustinstudiums nur einschränkunglos ablehnen. Die 58. These enthält darum den ekklesiologischen Spitzensatz der Ablassthesen: Die Verdienste Christi »bewirken allezeit, ohne Zutun des Papstes, die Gnade des innerlichen Menschen...«. Seine dienstlichen und theologischen Bemühungen, an dieser Stelle eine Korrektur zu erreichen, scheiterten, im Gegenteil: Die kirchenamtliche Ablasspraxis wurde ihm, ihrer mangelnden theologischen Grundlage zum Trotz, als Glaubenswahrheit anzunehmen zugemutet, bei Gefahr des Verdachts offenkundiger Ketzerei. Daraufhin mußte sich Luther fragen, ob jetzt die fraglose Bejahung faktischer kirchlicher Strukturen, um nicht zu sagen Machtverhältnisse, am Platze sei oder nicht vielmehr deren theologische Kritik. In der Sache ist das die Wurzel von Luthers Frage nach der Heilsgewißheit, sofern der Konflikt Luther die Frage

¹⁵ Vgl. WA 50, 624, 10f.

¹⁶ Vgl. Robert BELLARMIN: *Disputationes de controversiis Christiane fidei adversus huius temporis haereticos*. Tomus 2. *Coloniae Agrippinae* 1628, 270 (Controversia 1: De conciliis et ecclesia militante, lib. 3 cap. 2).

aufnötigte, wem er das Leben in der Gnade Gottes verdankt: dem fraglosen Mittun in der Kirche oder aber dem Zuspruch des Vergebungswortes Gottes, das zwar nur in der Kirche und durch die Kirche hörbar wird, aber nicht zu ihren Bedingungen. Die persönliche Gewissensfrage Luthers geht hier vollinhaltlich über in die theologische Sachfrage nach Wesen und Auftrag der Kirche und ihres Amtes (vgl. unten II 4). Die beunruhigenden Folgen dieser ekklesiologischen Weichenstellung in der Theologie Luthers zwischen 1518 und 1520 brauchen nicht ausgemalt zu werden. Da die kirchlichen »Machtverhältnisse« nicht durch sich selbst der Ausweis ihrer ekklesiologischen Wahrheit waren – Thomas Kardinal Cajetan und Johann Eck haben das, wie ihr weiteres Verhalten im Konflikt mit Luther zeigt, nur zu deutlich gespürt –, mußte man jetzt die ungeklärten ekklesiologischen Fragen schleunigst nachbearbeiten. Da andererseits die Inhaber und Repräsentanten der konkreten Kirche keineswegs nur unter Vorbehalt weiter agierten, vielmehr in der vorweggenommenen Gewißheit, theologisch gar nicht falsch beraten sein zu können, nahm der Konflikt seinen Lauf.

3. Luther hat sich mit seinen kirchenkritischen Rückfragen und ekklesiologischen Neuansätzen in eine in der Sache offene Diskussion eingeschaltet und kann insoweit für sein Verhalten unter den Bedingungen seiner eigenen Zeit nicht angeklagt werden.

Seine Forderung etwa, seine Sache auf einem unparteiisch zusammengesetzten, gegebenenfalls einem Nationalkonzil behandeln zu lassen, seine Appellation an ein allgemeines Konzil zur Abwehr des Drucks interessenverhafteter einzelner Amtsträger hielten sich im Rahmen gegebener theologischer und kirchenrechtlicher Möglichkeiten – unabhängig davon, wieviel Luther sich davon versprochen haben mag. Denn Luther war so wenig wie andere gezwungen, die Frage des Verhältnisses von Konzil und Papst theologisch für eine endgültig entschiedene Frage zu halten – etwas anderes sind, wie schon angedeutet, die gegenüber dem vorausgehenden Jahrhundert gewandelten Kräfteverhältnisse gegenüber dem Konziliarismus. Luther gar mit einer Lehre vom unfehlbaren Lehramt des Papstes zu konfrontieren, die bereits mit der Kritik an den Ablässen in Zweifel gezogen sei – überdies noch in der massiven, auch in Rom mit Stirnrunzeln quittierten Formulierung des Silvester Prierias, der sich bekanntlich zu der These verstieg, auch die Autorität der Heiligen Schrift leite sich von

der des Papstes ab¹⁷ –, durfte Luther mit Recht als die »unverschämte« Meinung einiger »Schmeichler« qualifizieren.¹⁸

Luther hielt sich auch im Rahmen geltender Auffassungen, wenn er die Sakramentalität des Bischofsamtes nicht aufwerten wollte. Als er die Bischöfe daran erinnerte, daß sie sich zuerst den Aufgaben eines Pfarrers widmen müßten, nämlich zu predigen, die Sakramente zu spenden, Seelsorge zu üben, da hat er, zugespitzt gesagt, das Bischofsamt nach Lage der Dinge nicht zum Pfarramt abgewertet, sondern aufgewertet. In der Frage der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament hat Luther Neuansätze entwickelt und bis zu konkreten Vorschlägen vorgetrieben, die im Blick auf eine damalige irregeleitete Sakramentenpraxis gewiß als Schock wirkten, aber gewiß nicht im Blick auf den biblischen Befund und die Tradition der Kirchenväter, auch nicht, wenngleich mit Einschränkungen, im Blick auf die große hochscholastische Tradition. Daß im Eifer des Gegenakzentes dabei auch gewisse Dimensionen des Sakramentsgottesdienstes unterbelichtet wurden, muß mitten in der Zustimmung keineswegs verschwiegen werden – doch waren sie ja in der spätmittelalterlichen Sakramentenpraxis und -theologie erst recht unterbelichtet. Und will man heute Luther wirklich noch anklagen, wenn er bei der Wesensbestimmung der Kirche mit den Begriffen des »christlichen heiligen Volkes«, der »Gemeinschaft der Heiligen« und des »Haufens der Christgläubigen« ansetzt?¹⁹

4. Es ist daher anachronistisch,

- die ekklesiologische Unklarheit vorwiegend am Ersten Vatikanischen Konzil und der darauf gründenden römisch-katholischen »Normal-Ekklesiologie« zu messen, daraufhin
- diese Normalekklesiologie und das sie begründende Erste Vatikanische Konzil als eigentlich bereits verpflichtende und als verpflichtend erkennbare katholische Lehre ins 16. Jahrhundert zu projizieren und dann
- Luther anzuklagen, daß er die Unklarheit nicht im Sinne dieser nachvatikanischen Normalekklesiologie, sondern in einer davon wegführenden Richtung behoben hat,

17 Vgl. Silvester PRIERIAS: *Dialogus de potestate papae in Lutheri conclusiones*. 1518, *Fundamentum tertium* ≙ QUELLEN ZUR GESCHICHTE DES PAPSTTUMS UND DES RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS/ hrsg. von Carl Mirbt. 6., völlig neu bearb. Aufl./ hrsg. von Kurt Aland. Bd. 1 Tü 1967, 502 (787).

18 WA 2, 22, 18–22.

19 Vgl. WA 50, 629, 29; 624, 17f. 28–30; 250, 1–5; 1011, 140, 14f.

- wobei man ihm dann noch, in redupliziertem Anachronismus, die neuen und weiterführenden Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht oder kaum zugute hält.

Diese Teilthese hat, kaum übersehbar, eine polemische Spitze gegen solche, keineswegs auf dem Rückzug befindlichen katholischen Lutherbeurteilungen, die, beim Kirchenverständnis wie auch sonst, besonders aber beim Kirchenverständnis, aus der historischen Würdigung herausspringen und Luther vorhalten, er habe es nicht nur menschlich an der schuldigen Demut und Unterordnung unter die kirchliche Autorität fehlen lassen, sondern vor allem theologisch die sichtbare Struktur der Kirche abgewertet, für die Christusrepräsentation durch das kirchliche Amt keinen Sinn gehabt, die besondere Bedeutung der Sakramente gegenüber dem Wort unterschätzt und überhaupt die Verbindung zwischen Gott und Mensch auseinandergerissen durch die Aufhebung der mittlerischen Bedeutung der Kirche als des Ortes, an dem die Gnade Gottes geschichtlich gegenwärtig ist. Es ist nicht zu verkennen, daß solche Urteile sehr wohl differenzieren und Luther nicht mehr zum Vorwurf machen, daß er nicht alles akzeptiert hat, was sich damals begrifflich oder auch nur assoziativ mit Worten wie »Kirche«, »Amt«, »Vermittlung« und so weiter verband. Doch läßt sich durch genaue Analyse belegen, daß die genannten Vorwürfe faktisch das Kirchen- und Amtsverständnis der gegenwärtigen, unter Umständen gar der vorkonziliaren katholischen Ekklesiologie zum Maßstab machen, in Luthers Kritik eben dieses Kirchen- und Amtsverständnis gleichsam auf dem Vorwege bestritten sehen und Luther immer nur genau so weit entlasten, wie dieses Kirchen- und Amtsverständnis auch sonst aus heutiger katholischer Sicht differenziert und gegebenenfalls korrigiert werden muß.

Ein besonders symptomatisches Beispiel ist die Beurteilung der erstmals in der Leipziger Disputation von Luther ausgesprochenen These: Auch Konzilien können irren.²⁰ Selbst wo man Luther in seinem Verhältnis zum Papsttum noch gewissermaßen »mildernde Umstände« zubilligt und außerdem zugesteht, daß Eck in Leipzig Luther in unfairer und konsequenzmacherischer Weise auf das Glatteis der Frage nach der Autorität der Konzilien gelockt habe,²¹ so lautet das sachliche Endurteil dennoch gern so: Mit der Bestreitung der Irrtumslosigkeit

20 Vgl. WA Br I, 472, 251–263 (192); WA 2, (180) 183–240.

21 Vgl. jüngst Erwin ISERLOH: Johannes Eck (1486–1543): Scholastiker, Humanist, Kontrovers-theologe. MS 1981, 46; Peter MANNS; Nils H. LOOSE: Martin Luther. FR 1982, 120; und schon Lortz: Die Reformation ... I, 221. 223.

der Konzilien hat Luther selbst definitiv seine Absage an verbindliche, dem einzelnen Glaubenden vorgegebene kirchliche Autorität gleichsam enttarnt und Lehre und Leben der Kirche auf die Unwägbarkeiten wissenschaftlicher oder gar persönlicher Bibelauslegung zurückgeworfen.²² Ein solches Urteil verkennt nicht nur die historische Offenheit der Konzilsfrage im beginnenden 16. Jahrhundert, vor allem in der Erinnerung an Konstanz, Basel und das Fünfte Laterankonzil, es verkennt vor allem, daß im Grunde bis heute die Frage der Autorität und Verbindlichkeit von Konzilien, allem katholischen »common sense« zum Trotz, keineswegs als geklärte Frage gelten darf (vergleiche weiter unten III 4).

5. Es ist freilich ebenso anachronistisch, mit Luthers Argumenten gegen Papsttum und ekklesiologische Positionen des 16. Jahrhunderts heute gegen die beiden Vatikanischen Konzilien und die darauf gründende gegenwärtige römisch-katholische Ekklesiologie zu polemisieren.

Diese These richtet sich gegen das in der lutherischen Kontroverstheologie übliche Verfahren, stillschweigend zu unterstellen, daß das Erste Vatikanische Konzil definiert und die nachvatikanische katholische Kirche rezipiert habe, was Luther damals zurückgewiesen hat.²³ Dies war gewiß der »Unverschämtheit« genug. Und die katholische Theologie muß Luther dankbar dafür sein, daß er diese so gebrandmarkt hat, daß ein für allemal niemand sie noch länger in dieser Form vertreten konnte.²⁴ Die entscheidende Ungeheuerlichkeit, daß nämlich der Papst und sein Lehramt, allererst Autorität verleihend, »über der

22 Vgl. Iserloh: *Geschichte und Theologie* . . . , 42. 46; Lortz: *Die Reformation* . . . I, 223; Remigius BÄUMER: *Die Anfänge der Reformation*. In: *Ökumenische Kirchengeschichte*/ hrsg. von Raymond Kottje und Bernd Moeller. Bd. 2: *Mittelalter und Reformation*. 2. Aufl. MZ, M 1978, 306, im Anschluß an Iserloh; wesentlich zurückhaltender, nämlich die mangelnde Kontinuität bei Luther und die noch bis zum Tridentinum anhaltende innerkatholische Unklarheit bedauernd, DERS.: *Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen*. In: *WAHRHEIT UND VERKÜNDIGUNG = FESTSCHRIFT FÜR MICHAEL SCHMAUS ZUM 70. GEBURTSTAG*/ hrsg. von Leo Scheffczyk, Werner Dettloff und Richard Heinzmann. Bd. 2. M; W 1967, 987–1004, bes. 994–996. 1002 f.

23 Vgl. exemplarisch Peter BRUNNER: *Reform – Reformation, Einst – Heute: Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen*. KD 13 (1967), 159–183, bes. 180–183; Gottfried MARON: *Kirche und Rechtfertigung: eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. GÖ 1969.

24 Das belegen die in Anm. 8 verzeichneten Arbeiten von Horst; vgl. auch Congar: AaO.

Schrift« stehe, ist nicht nur auf dem Ersten Vatikanischen Konzil keineswegs dogmatisiert, vielmehr schon am Ende des 16. Jahrhunderts durch die Kontroversen mit und um Kardinal Bellarmin wenigstens auf die einzig sachgerechte Fragestellung zurückgeführt worden: Es geht nicht darum, ob der Papst oder überhaupt ein kirchliches Lehramt »über der Schrift« stehe, es geht um die Frage, wer im Konfliktfall – im für die Kirche bedrohlichen Konfliktfall – zwischen gegensätzlichen Schriftauslegungen richtet, wie sie sich ja zu dieser Zeit und schon seit langem auch die reformatorischen Kirchen nicht mehr verheimlichen konnten. Die grobschlächtigen Positionen der altgläubigen Seite aus der Anfangszeit der Reformation hatten allerdings den Sachgehalt der Kontroverse so bleibend vergiftet, daß die Gegner Bellarmins an der Jahrhundertwende trotz aller Dementis der katholischen Kontroverstheologie weiterhin behaupteten, nach katholischer Auffassung könne der Papst den Kirchengliedern zu glauben auferlegen, was immer er wolle, auch wenn es gegen den klaren Wortlaut der Schrift stehe.²⁵

II Luther und das »lutherische Kirchenverständnis«

Hauptthese

Die nach 1530 sich herausbildende lutherische Kirche repräsentiert, was Verfassung und kirchliches Leben angeht, theologisch verantwortbare Notlösungen unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts, deren Schicksal es freilich war, durch wachsende Gewöhnung zur Normalität zu werden, die die legitimierende Ekklesiologie durch eine eklektizistische Rezeption von Luthers ekklesiologischen Aussagen nach sich zog. Die dabei zutage tretenden ekklesiologischen Defizite – auf dem Kontinent verstärkt durch den Einfluß der Aufklärung – löste man auf ähnliche Weise wie vormals in der spätmittelalterlichen Kirche, nämlich kirchenrechtlich und kirchenpolitisch. Das Ergebnis ist nicht eine Kirche nach der Vision Luthers, sondern eine »lutherische« Kirche, die juristisch auf der Basis der lutherischen Bekenntnisschriften, und geistlich-theologisch geprägt durch Luthers Theologie zuzüglich neuer, innerreformatorischer theologischer Einflüsse, das mittelalterliche »Corpus Christianum« in den

25 Vgl. etwa Martin CHEMNITZ: *Examen Concilii Tridentini*. Nachdruck der Ausgabe F, 1578/ hrsg. von Eduard Preuß. B 1861, 65–69 (Sectio 8); Johann GERHARD: *Loci theologici*. Bd. 1. Nachdruck der Ausgabe Jenae, 1610/ hrsg. von Eduard Preuß. B 1863, 193–213 (437–480).

Rahmen der Territorialkirche transponierte – und theologisch erst seit der Aufklärung, juridisch (wenn überhaupt) erst seit 1918 sich ohne politische Rücksichten allein nach theologischen Argumenten zu gestalten in der Lage war und ist.

Diese Hauptthese bestreitet den lutherischen Kirchen das Recht, sich *direkt* als Verwirklichung der Vision Luthers von der Kirche – wenn man einmal diese Ausdrucksweise gestattet – zu verstehen. Ich füge sogleich hinzu: Das ist sachlich auch gar nicht notwendig! Zumindest ein Katholik hat keine Schwierigkeit damit, daß eine Kirche nicht *einen* bestimmten Theologen zu ihrem Maßstab macht, mag er sie auch noch so sehr geprägt haben und bleibend prägen, mag er gar ihr »Vater im Glauben« sein und inzwischen selbst von katholischen Theologen (Peter Manns!) als solcher für die ganze Christenheit gewürdigt werden.²⁶ Doch dürfte sich ein lutherischer Theologe dieser »Konzeption« ja nur dann freuen, wenn er andererseits bereit wäre, eine Normativität Luthers für Theologie und Leben einer lutherischen Kirche von vornherein auszuschalten. Dies ist zumindest nicht der Stand der Dinge – allen salvierenden Beteuerungen zum Trotz, daß Luther natürlich nur insoweit maßgebend sei, als er das Echo der Stimme des Evangeliums hören läßt. Für den katholischen Beobachter drängen sich jedenfalls auch Eindrücke auf, die er, in Erinnerung an vergleichbare Phänomene in seiner eigenen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, nur als »Triumphalismus« bezeichnen kann, oder mit Luthers Worten ausgedrückt: als »Theologie der Herrlichkeit«.

Teilthesen

1. Luther hat einen (wesentlichen!) Beitrag zur Ekklesiologie auf der Grundlage der ekklesiologischen Voraussetzungen seiner Zeit und eigener theologischer Entdeckungen geleistet. Da Luther damit nicht durchdrang, mußten er und seine Freunde spätestens seit 1530 nach theologisch verantwortbaren Notlösungen suchen, um die theologischen Neuansätze vor Unterdrückung und Vergessen und die praktischen Konsequenzen vor der Wirkungslosigkeit zu bewahren – es sei denn, Luther hätte sich dazu verstanden, die ihm

²⁶ Vgl. zuletzt mit Belegen und Begründungen Peter MANNS: Was macht Luther zum »Vater im Glauben« für die eine Christenheit? In: Freiheit und Frömmigkeit: über Martin Luther/ mit Beiträgen von Oswald Bayer .../ hrsg. von Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1983, 24–50; die weiteren gleichsinnigen Äußerungen von Manns sind verzeichnet bei Pesch: Hinführung zu Luther, 278, Anm. 5.

unwidersprechlich gewordenen, zumindest als zulässig erscheinenden theologischen Neuansätze, nicht nur in der Ekklesiologie, als Irrweg anzusehen. Luthers ekklesiologischer Beitrag, für Lutheraner und Katholiken gegebenenfalls gleich peinlich überraschend, läßt sich in folgenden stichwortartigen Hinweisen zusammenfassen:

Die Kirche ist heilsnotwendig; man muß sie finden, sich an sie halten, wenn man Christus finden will.

Die Kirche ist ihrem Wesen nach »ein christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum«. ²⁷ Auf keinen Fall darf die Kirche also mit der Hierarchie identifiziert werden.

Die Kirche ist »Geschöpf des Evangeliums«, ²⁸ weil sie durch das Wort des Evangeliums, und »nur« darin eingeschlossen durch Taufe und Abendmahl, geformt, genährt und zusammengehalten wird.

Die Kirche ist nicht unsichtbar, wohl aber verborgen, das heißt: Sie ist in ihrem Wesen wie jeder andere Glaubensgegenstand nicht der Vernunft zugänglich, dem Glauben aber durchaus sichtbar und als wahre Kirche an bestimmten Kennzeichen erkennbar, deren Aufzählung bei Luther schwankt, jedoch stets die Grundkennzeichen enthält: Wort, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, kirchliches Amt.

Weil der wirkliche Glaube eines Menschen nicht von außen durch einen anderen Menschen feststellbar ist, vielmehr Gott allein in die Gewissen schaut, kann nicht vorausgesetzt werden, daß die Schar der sichtbaren Kirchenglieder sich exakt mit der Schar der wirklich Glaubenden deckt, die nur Gott kennt. Daraus aber abzuleiten, man müssen den Begriff »Kirche« auf die niemals sichtbar zu machende Schar der wirklich Glaubenden beschränken, widerspricht Luthers Auffassung. Für Luther sind vielmehr sichtbare Kirchengemeinschaft und verborgene Kirche in »positiver Analogie« ²⁹ einander zugeordnet, und nur im Sinne einer »salvatorischen Klausel« ist davon auszugehen, daß

²⁷ WA 50, 624, 29.

²⁸ WA 2, 430, 6f. Die in der Lutherforschung und lutherischen Theologie geläufige Formulierung, die Kirche sei »Geschöpf des Wortes« (»creatura verbi«), ist – wie das Institut für Spätmittelalter und Reformation auf Anfrage mitteilte – im Tübinger Belegmaterial für das WA-Register nicht nachweisen, weder in der deutschen noch in der lateinischen Form. Sie hat freilich bis in die Wortwahl hinein eine Stütze in einer Reihe von Äußerungen Luthers; vgl. WA 4, 189, 34; 6, 560, 36–561, 1; 7, 721, 9–14; 12, 191, 16f; 17 I, 100, 2f.

²⁹ Vgl. Ulrich KÜHN: Kirche. GÜ 1980, 27.

manche, die sich Christen nennen, zwar »in der Kirchen«, aber nicht »von der Kirchen oder Glieder der Kirchen«³⁰ sind.

Von Anfang an, verstärkt aber nach 1530, stellt sich für Luther daher das Problem – nicht, wie die sichtbare von der unsichtbaren, sondern –, wie in der einen Christenheit die (immer auch sichtbare) wahre von der falschen Kirche zu unterscheiden sei. Luther kann beide Kirchen in doppelter Weise geradezu ineinander verkrallt sehen: einmal so, daß die wahre und die falsche Kirche innerhalb der einen universalen Kirche beisammen sind; zum anderen kann geradezu die Unrechtsherrschaft des Papstes das Verbindende zwischen beiden Kirchen sein, so daß die wahre Kirche unter den »Greueln und Teufelshurei«³¹ existiert wie der heilige Rest Israels. In beiden Fällen hält also eine sichtbare Klammer die wahre und falsche Kirche beisammen: einmal die soziologisch faßbare Größe »Christenheit«, unbeschadet ihrer inneren Parteiungen, das andere Mal die juridische Größe »Papsttum«.

Selbst der Kirche unter dem Papsttum billigt Luther bekanntlich nicht nur zu, daß sie der Ausgangspunkt seiner eigenen Reformbewegung ist, sondern daß ihr nichts fehlt, was die Kirche zur Kirche macht; daß er selbst und seine Anhänger alles von dieser Papstkirche und nichts außerhalb von ihr in die Hände gelegt bekamen; und daß darum das »Falsche« an der Papstkirche nicht in einem Mangel, sondern in der widerchristlichen Überfremdung durch menschliche Hinzufügungen besteht.

Das kirchliche Amt ist nach Luther von Christus eingesetzt und bleibt darum Christi Amt auch im Amtsträger. Dieses Amt hat Christus gestiftet um der Ordnung willen. Beide Begründungen verhalten sich zueinander wie Legitimation und Sachgrund, dürfen also auf keinen Fall als zwei getrennte oder parallele selbständige Begründungen des kirchlichen Amtes gewertet werden.

Für eine Beurteilung des Amtsverständnisses Luthers ist es daher von größter Wichtigkeit, im Auge zu behalten, daß Luther das kirchliche Amt nicht aus dem ansonsten so nachdrücklich herausgestellten Priestertum aller Getauften ableitet. Die bekannten Aussagen, daß alles, was »ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey«,³² sind daher im Blick auf Luthers Verständnis vom Kirchenamt eine rein hypothetische Aussage, die Christus selbst positiv ausgeschlossen hat. Man kann einräu-

30 Vgl. WA 51, 505, 28–30.

31 Vgl. WA 51, 506, 4; vgl. 38, 221, 18–37.

32 WA 6, 408, 11f.

men, daß die Entdeckung des biblischen »Priestertums aller Gläubigen« bei Luther vor allem in seiner frühreformatorischen Phase zu einer Verunklarung der Terminologie und überhaupt zu einer merklichen Akzentverschiebung führt. In der Sache hält Luther aber auch in dieser Phase am besonderen kirchlichen Amt fest. Das Priestertum aller Getauften wird nur da zu einer realen Berufungsinstanz, wo Luther die weltliche Obrigkeit auffordert, die Reform der Kirche in die Hand zu nehmen, weil die kirchlichen Amtsträger vor der ihnen von Christus auferlegten Aufgabe eindeutig versagt haben – auch dies also ein Element der »Notlösung«, zu der Luther sich gezwungen sah. Von daher erscheint es nicht als Inkonsequenz, vielmehr im Gegenteil als konsequent, wenn Luther trotz vielfältigen Drängens eine Abendmahlsfeier ohne ordinierten Amtsträger (zum Beispiel als »Hauseucharistie« in der Diasporasituation) ausnahmslos untersagt.³³

Es ist ebenfalls konsequent, wenn die Kirche unter der Leitung von Bischöfen der »eigentliche Verfassungsgedanke«³⁴ in Luthers Kirchenverständnis ist und er nach 1530 nur, um ein Scheitern der Reformation zu verhindern, den Fürsten bischöfliche Funktionen (vorübergehend, wie er glaubte) anvertraute und gleichzeitig sich entschloß, selber Bischöfe einzusetzen und zu ordinieren.

Die gern unterstrichene Wesensgleichheit von Bischofs- und Pfarramt enthält eine optische Täuschung (vergleiche oben I 3). Die auch von Luther immer hervorgehobenen Sonderaufgaben des Bischofs (und der seit 1525 aufkommenden »Superintendenten«) bis hin zur Vollmacht, Christen aus der Gemeinde auszuschließen, schnüren sich qualitativ zu jenem »Paket« von Kompetenzen, das in katholischer Terminologie damals und heute als »Jurisdiktion« bezeichnet wird: ein Begriff, der damals nicht durch seinen ekklesiologischen Sachgehalt, sondern allein durch die unselige Verbindung mit der weltlichen Herrschaft der Bischöfe kompromittiert war.

Luthers Haltung zum Papsttum und zum Konzil erklärt sich zum einen aus der erläuterten offenen Diskussionssituation um das Verhältnis von Papst und Konzil (oben I 1); sein Verhältnis zum Papsttum erklärt sich zusätzlich durch die erläuterte Zumutung, die Superiorität des Papstes über der Schrift anerken-

33 Erdrückende Belege zu diesem oft unterschätzten Befund bei Manns: Amt und Eucharistie . . . , 68–87.

34 Vgl. Heinrich BORNKAMM: Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung. In: ders.: Das Jahrhundert der Reformation: Gestalten und Kräfte. 2. Aufl. GÖ 1966, 202–219, bes. 212; vgl. WA 26, 197, 15–19.

nen zu sollen (oben 13). Es sollte beachtet werden, daß Luther erst in den »Schmalkaldischen Artikeln« endgültig auch ein Papsttum aus menschlichem Recht ablehnt (im Gegensatz zu Philipp Melanchthon), aber noch 1531 theologische Bedingungen für eine Anerkennung des Papsttums nennt, die sachlich kaum zu bestreiten sind und anderseits im Munde Luthers auch kaum als irrealhypothetisch verstanden werden dürfen.³⁵

Wenn Luther seit Ende 1518 den Papst für den »Antichristen« hält, so knüpft er damit nicht nur an einen Topos schon der spätmittelalterlichen Kirchenkritik an, sondern hat dafür einen eindeutigen und auf jeden Fall bedenkenswerten theologischen Grund: die schon erwähnte These von der Superiorität des Papstes über die Schrift. Das schließt nicht aus, daß in der Folgezeit bei Luther theologische Kritik an der Institution des Papsttums und persönliche Verunglimpfung zu einer Polemik ineinanderfließen, die unter Christen nicht hingenommen werden kann und darum dem katholischen Wunsch nach einer eindeutigen Distanzierung seitens der lutherischen Kirche sein Recht gibt. Aber nicht einmal Luthers letzte Streitschrift gegen das »vom Teufel gestiftete« Papsttum bestreitet grundsätzlich das, was Katholiken heute unter dem »Petrusdienst« des Bischofs von Rom verstehen und in der Praxis der römischen Kurie einfordern.

2. Nicht theologische Gründe bzw. Gegengründe, sondern staatskirchenrechtliche und kirchenpolitische Realitäten haben Luther daran gehindert, eine Kirchenreform nach seinem Verständnis in die Wege zu leiten, und das heißt konkret: die Änderungen in der Frömmigkeitspraxis herbeizuführen, die aufgrund seiner theologischen Einsichten zwingend waren.

Bekanntlich konnte die »causa Lutheri« nur deshalb nicht mit den Mitteln und nach den Gepflogenheiten des spätmittelalterlichen Ketzerrechts zum Abschluß gebracht werden, weil mächtige und einflußreiche Territorialfürsten – treue Christen und Glieder der Kirche! – inzwischen in der Lage waren, sich gegebenenfalls sowohl der kaiserlichen Zentralgewalt als auch der politischen Macht des Papsttums zu widersetzen. Die stumpf gewordene Waffe des alten Ketzerrechts konnte nicht mehr verhindern, daß Luthers Theologie, nicht zuletzt unter Ausnutzung der jungen Buchdruckerkunst, trotz aller Bücherverbrennungen nicht nur aktenkundig blieb, sondern sich verbreitete. Die reforma-

³⁵ Vgl. WA 40 I, 181, 11 – 182, 18 mit BSLK, 429, 8 – 430, 13.

torische Theologie konnte dadurch Einfluß gewinnen, ohne daß der mit der Reichsacht belegte Luther zunächst auch nur einen Schritt über das Kurfürstentum Sachsen hinaus tun mußte. Die Reform des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Strukturen freilich waren nach Lage der Dinge nicht nur von der Verbreitung seiner Theologie abhängig, sondern auch und zuvörderst von der Zustimmung und Unterstützung der zuständigen weltlichen Obrigkeit. Von den Bischöfen, die zugleich weltliche Fürsten waren, trat, jedenfalls in Deutschland, keiner zur Reformation über. Die übrigen weltlichen Fürsten holten zwar bei der Reform des Kirchenwesens durchweg den Rat Luthers und seiner Mitarbeiter ein, doch verfolgten sie in einer kaum mehr gerecht zu beurteilenden Verquickung von religiösen und weltlichen Motiven durchaus auch ihre eigenen politischen Interessen und Absichten, wenn sie die Reformation einführten. Während also beispielsweise Johannes Calvin – wenngleich auch er nicht ohne Einschränkung – Gelegenheit bekam, ein Kirchenwesen auf der Grundlage seiner theologischen Überzeugung zu organisieren und auch mit äußeren Machtmitteln durchzusetzen, war Luther laufend zu Kompromissen gezwungen, wenn er auch nie solche auf Kosten eindeutiger biblischer Lehre schloß. Er, der noch anfangs der 20er Jahre fest davon überzeugt war, daß sich das Evangelium selbst seinen geraden Weg bahnen würde, wurde hart auf den Boden der Realitäten zurückgeholt, und es ehrt Luther, daß er bereits vor 1530 dies einsah, sich mit dem Gedanken einer nicht mehr zu behebenden dogmatischen Spaltung der Kirche vertraut machte, nur noch eine »pax politica« für erreichbar hielt und nach 1530 entschlossen daran mitwirkte, dem reformatorischen Impuls seiner theologischen Einsichten wenigstens in der Gestalt der reformierten Territorialkirche unter der Oberhoheit der Fürsten beziehungsweise der Magistrate zu Stand und Dauer zu verhelfen, gewissermaßen stellvertretend für die noch immer reformunwillige Gesamtkirche.

3. Es gibt daher keine »Ekklesiologie Luthers« im Sinne eines geschlossenen Gesamtkonzepts – es sei denn um den Preis einer systematisierenden Abstraktion von der historisch-situationsbezogenen Einbettung aller ekklesiologischen Äußerungen Luthers.

Diese These ist die unausweichliche Konsequenz aus den beiden vorangehenden. Luther kennt nur die bestehende Kirche als die altgewordene und vom »Antichristen« bedrohte Erbin der Kirche des Neuen Testaments. Solange er sich Hoffnungen auf eine Reform machte – eine Reform, die er einzig und allein

von einer Reform der Theologie und darin insbesondere des Bibelstudiums erwartete! –, beschränkten sich seine ekklesiologischen Äußerungen auf den Versuch, im Rückgang auf die Quellen (keineswegs nur auf die Bibel!) entstandene Verformungen aufzulösen und Überfremdungen abzubauen. Als diese Hoffnung schwand, hat er vertretbaren Kompromissen zugestimmt, um Kirchenreform wenigstens dort in seinem Sinne zu festigen, wo es unter den gegebenen politischen Umständen möglich war. Das »eigentliche« Bild Luthers von der Kirche, wenn man es denn schon systematisch zusammenfassen will, erscheint darum weniger in den Schriften des späten Luther, sondern in den Schriften der reformatorischen Frühzeit (1518–1522), wenn man sich dabei eine Kirche vorstellt, die nach den in diesem Schrifttum aufgestellten Maßstäben sich selbst korrigiert hätte, im übrigen aber in ihrer Struktur geblieben wäre, wie sie war. Damit ist nicht nur der verbreiteten Auffassung widersprochen, Luther habe, wenn auch nur im Prinzip, die Einheit des »Corpus Christianum«, die Einheit von Kirche und weltlichem Gemeinwesen, die Einheit von Gesellschaft und Glauben aufgelöst. Es ist auch und vor allem einer verbreiteten Neigung katholischer Beurteilung widersprochen, die mit Genugtuung eine angebliche Aufwertung der sichtbaren Kirchenstrukturen und des kirchlichen Amtes beim mittleren und späten Luther beobachtet und dann bedauert, daß Luther auf seinem »Rückweg« zur alten Kirche auf halbem Wege stehengeblieben sei. In Wahrheit hat Luther die sichtbare Gestalt der Kirche nicht aufwerten müssen, weil er sie, in der Hoffnung auf ihre Reform, niemals abgewertet hatte, ausgenommen diejenigen verhärteten Elemente ihrer Sichtbarkeit, die nichts weniger als zu ihrem Wesen gehörten. Und die sichtbaren Strukturen, die nach 1530 in den lutherischen Kirchen entstanden, verdanken sich in ihrer Eigenart und eben auch in ihrer behaupteten Halbherzigkeit den skizzierten Notlösungen und Kompromissen. Als dann nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregimentes ohne politische Zwänge ein lutherisches Kirchentum sich entwickeln konnte, geschah es – man hatte inzwischen Aufklärung, »bürgerliches Zeitalter« und den sogenannten »Neuprotestantismus« hinter sich – unter Voraussetzungen, an die Luther niemals gedacht hatte und innerhalb deren darum von ihm her auch höchstens indirekte Orientierung erwartet werden kann. Um es konkret zu sagen: Mit den reformatorischen Hauptschriften und deren Konzentrat in den Artikeln 7 und 28 der »Augsburgischen Konfession«, mit dem großen Galaterbriefkommentar und »Von den Konziliis und Kirchen« kann man eine gegebene Kirche theologisch kritisieren und in ihrem vorgegebe-

nen Rahmen Reformen durchsetzen, nicht aber diesen vorgegebenen Rahmen allererst schaffen.

Die Abstraktheit einer »lutherischen Ekklesiologie« im Blick auf die heutigen lutherischen Kirchen zeigt sich übrigens nicht zuletzt darin, daß die Einzelheiten heutiger lutherischer Kirchenverfassungen nur zu oft noch die Narben der historischen Probleme und Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts an sich tragen, wie vor allem in der Ausgestaltung der lutherischen Kirchenleitung und des evangelischen Bischofsamtes – und der »Machtverteilung« zwischen beiden – deutlich wird.

4. Der deutlichste bleibende Impuls der Äußerungen Luthers zu Wesen und Gestalt der Kirche zeigt sich in der unlösbaren Verbindung von, ganz knapp ausgedrückt, Amtsverständnis und Gewißheitsfrage.

Der Ur-Impuls reformatorischen Kirchenverständnisses, der (nach meinem Verständnis) mit dem zusammenhängt, was man den »reformatorischen Durchbruch« nennt,³⁶ ist die Einsicht, daß nicht die Kirche Gewißheit gewährt, sondern allein das von ihr verkündete Evangelium. Die ekklesiologische Konsequenz ist der Ausschluß jeglicher »vermittelnden« Funktion der Kirche und ihres Amtes, die über die befreiende »Mitteilung« des Evangeliums (in allen ihren Formen) hinausgeht. Wie auch immer man den hermeneutischen Schritt von den Aussagen des Neuen Testaments über die Kirche zu dieser Position Luthers beurteilt, in diesem Punkte ist auch heutiges lutherisches Kirchenverständnis authentische Erbschaft Luthers, mag es ansonsten auch gegenüber Luthers Auffassungen als defizitär erscheinen. Und als Erbschaft Luthers in diesem Sinne ist gegenwärtiges lutherisches Kirchenverständnis auch eine bleibende Anfrage an die römisch-katholische Kirche, und auch durch praktische Verstöße gegen die Selbstrelativierung der Kirche vor dem Evangelium wird diese Anfrage nicht außer Kraft gesetzt. Darum ist auch jeder katholisch-lutherische Konsens über Kirche und Amt so lange auf tönernem Grund gebaut, solange er diese Verbindung von Kirchenfrage und Gewißheitsfrage im gekennzeichneten Sinne nicht durchhält oder auch nur außer acht läßt. Es könnte sogar

36 Vgl. DER DURCHBRUCH DER REFORMATORISCHEN ERKENNTNIS BEI LUTHER/ hrsg. von Bernhard Lohse. DA 1968; Otto Hermann PESCH: Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers »reformatorischer Wende«. Cath 37 (1983), 259–287; 38 (1984), 66–133. Der letztere Beitrag führt den Forschungsbericht weiter, der in Der Durchbruch ..., 445–505, abgedruckt ist.

sein, daß darin auch der sogenannte Neuprotestantismus sein bleibendes Recht behält, sofern er auf dem Umweg über die aufklärerische und bürgerliche Verwechslung der »Freiheit eines Christenmenschen« mit der bürgerlichen Gewissensfreiheit vor dem Staat die Unverfügbarkeit des persönlichen Gewissens auch der lutherischen Kirche – nach der Zeit der Territorialkirche – für immer in ihr Gedächtnis eingepreßt hat.

III Luther und das gegenwärtige plurale römisch-katholische Kirchenverständnis

Hauptthese

Entgegen einer gängigen Vorausvermutung, daß an der Kirchenfrage jeglicher katholisch-lutheranische Konsens wie an einer elektronisch verschlossenen Stahltür abprallt, ist das Gespräch mit Luther über Wesen, Auftrag und Amt der Kirche absolut offen. Wenn in der heutigen, auch innerkatholischen, ekklesiologischen Diskussion zentrale Gedanken selbstverständlich, andere Gegenstand einer offenen Diskussion sind, für die Luther seine Vaterschaft geltend machen kann, dann verriete es ein positivistisches, ungeschichtliches Denken, wollte man Luther anklagen, weil er damals gesagt hat, was heute auch römisch-katholische Theologen sagen, und weil er damals bestritten hat, was heute auch katholische Theologen nicht mehr aufrechterhalten.

Mag es auch nicht unmittelbar zur historischen Erforschung der Theologie Luthers gehören, so gehört es doch zumindest zur Selbstverständigung der katholischen Lutherforschung gegenüber ihrem Thema, sich zu fragen, was von den ekklesiologischen Neuansätzen Luthers in der Kirche heute rezipiert und womöglich schon in Praxis umgesetzt ist, der sie damals weiterhelfen wollten. Die These will zusammenfassend zum Ausdruck bringen, daß Luthers ekklesiologische Ansätze nicht nur in Randfragen (wie etwa dem muttersprachlichen Gottesdienst oder der Kommunion unter beiderlei Gestalt), sondern im Zentrum des Sachverständnisses in der gegenwärtigen katholischen Ekklesiologie präsent sind – wenngleich sie zumeist nicht auf direkten, sondern auf Umwegen den Weg dorthin gefunden haben (Übernahme der historisch-kritischen Methode in der Exegese, theologiegeschichtliche Entdeckungen, ökumenisches Gespräch mit der heutigen evangelischen Theologie, und zwar nicht nur der lutherischen). Diese Hauptthese wird freilich nur derjenige katholische Theologe akzeptieren (können), der einräumt, daß die gegenwärtige katholische Ekkle-

siologie nicht mehr einheitlich, sondern spannungsvoll plural ist und daß in dieser Pluralität auch kirchenamtliche Äußerungen zumindest faktisch und weithin sogar *de iure* nicht den Rang einer das Gespräch beendenden Entscheidung, sondern den eines qualifizierten Diskussionsargumentes haben. Einfacher und unverblümt gesagt: Keine römische »Maßnahme« kann eine sachgemäß gestellte ekklesiologische Frage zum Schweigen bringen, solange sie nicht sachlich überzeugend beantwortet wird. Früher konnten »Maßnahmen« die Diskussion höchstens aus der Öffentlichkeit verbannen, heute können sie selbst dies kaum noch. Und auch eine sachlich überzeugende Antwort wird eine Frage erst zum Schweigen bringen, wenn auch eventuelle praktische Konsequenzen gezogen sind. Die folgenden Thesen mögen also denjenigen katholischen Theologen überzeugen, für den die Pluralität von in der Diskussion miteinander befindlichen ekklesiologischen Konzeptionen innerhalb der Bejahung der einen konkreten Kirche etwas durchaus Normales ist. Sie werden denjenigen kaum überzeugen, der eine andere als die kirchenamtliche Ekklesiologie nur für eine illegitime, bestenfalls äußerlich tolerierbare Abweichung von verbindlicher Glaubenslehre halten kann. Sie mögen auch den evangelischen Theologen nicht überzeugen, wie inzwischen mehrfach aktenkundig ist,³⁷ sollten ihm aber doch zu bedenken geben, ob verbleibende ekklesiologische Desiderate unausweichlich mit dem Kern der Sachaussage verbunden sind oder nicht vielmehr auf der jederzeit und überall gegebenen schmerzlichen Differenz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Sollen und Sein beruhen.

Teilthesen

1. Schlechterdings nicht mehr zu bestreiten ist die römisch-katholische Rezeption der zentralen und nicht spiritualistisch mißverstandenen Ansätze Luthers zur Wesensbestimmung der Kirche.

Dazu gehören seine Gedanken von der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Glaubenden, ihre buchstäbliche Be-Rufung durch das Wort des Evangeliums, über die Sakramente als Inbegriff der Wortverkündigung, über die mögliche und in der Natur des nichtkonstatierbaren Glaubens begründete Differenz zwischen äußerlicher und wirklicher Kirchengliedschaft, über die Verborgenheit der Kirche als Glaubensgeheimnis, über die Notwendigkeit, die

37 Belege bei Otto Hermann PESCH: Gerechtfertigt aus Glauben: Luthers Fragen an die Kirche. FR 1982, 13–54, bes. 15–42.

»positive Analogie« der institutionellen Dimension der Kirche zu ihrem verborgenen Wesen durch ständige bußfertige Reform ihres äußeren Erscheinungsbildes aufrecht zu erhalten (Zweites Vatikanisches Konzil: »sancta simul ac semper purificanda«).³⁸

2. Im grundlegenden Verständnis vom kirchlichen Amt werden die wesentlichen Ansätze Luthers so weitgehend in der römisch-katholischen Ekklesiologie rezipiert, daß, um das mindeste zu sagen, das sachliche und auch selbstkritische Gespräch mit Luther außerordentlich entkrampft ist.

Hier ist hinzuweisen auf die neuerkannte und eindrücklich ausgesprochene Wesensbestimmung des kirchlichen Amtes von der Aufgabe der Wortverkündigung her nicht nur in der katholischen Theologie, sondern auch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils;³⁹ ferner auf die in der Sache das Trienter Konzil korrigierenden Ausführungen zum Bischofsamt als der Vollgestalt des kirchlichen Amtes⁴⁰ und damit auf die Überwindung einer amts theologischen Engführung, der Luther noch in seinem Protest verpflichtet blieb; und nicht zuletzt auf die Neuinterpretation der Lehre vom »character indelebilis« im Sinne einer die Kompetenz der Kirche überschreitenden Unwiderruflichkeit der Amtsverleihung, wodurch einerseits jegliche falschen »ontologischen« Vorstellungen vom Amtsträger als einem »geistlichen« Menschen höherer Ordnung ebenso ausgeschlossen sind, wie andererseits die eigentliche Trägerschaft Christi am geistlichen Amt unterstrichen ist.

3. In der Frage nach einem durch göttliches Recht begründeten Jurisdiktionsprimat und unfehlbarem Lehramt des Papstes von der Aussicht auf einen Konsens zu reden, erscheint gegenwärtig noch als reine Illusion. Das Äußerste, was festzustellen ist, ist die aufrichtige Frage einiger evangelischer (auch lutherischer) Theologen nach einem »Amt der ökumenischen Einheit der Kirche«, selbstverständlich einem Amt »menschlichen Rechtes«.⁴¹

³⁸ Dogmatische Konstitution über die Kirche, 174 (8).

³⁹ Am deutlichsten im DEKRET ÜBER DIENST UND LEBEN DER PRIESTER. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Erg.-Bd. 3: Das Zweite Vatikanische Konzil. FR; BL; W 1968, 127–239, bes. 156–161 (4).

⁴⁰ Siehe oben Anm. 12.

⁴¹ Vgl. den oben in Anm. 8 genannten Sammelband »Papsttum als ökumenische Frage«, darin bes. die Beiträge von Edmund Schlink, Heinrich Ott, Jürgen Moltmann; und jetzt Edmund SCHLINK: Ökumenische Dogmatik: Grundzüge. GÖ 1983, 694–708.

Diese These bestätigt insoweit jene evangelischen Auffassungen, daß letztlich am Papstamt die Grenze jeglichen zur Zeit denkbaren Konsenses erreicht sei – gleichviel, ob man diese Feststellung im direkten Blick auf die römisch-katholische Theologie des Papsttums trifft oder sie indirekt aus den »päpstlichen« Dogmen von 1854, 1870 und 1950 sowie aus den Handlungsweisen der Päpste in der sogenannten »Pianischen Ära« ableitet. Kein katholischer Theologe wird heute vorauszusagen wagen, wie dieses Problem einmal gelöst werden könnte. Festzustellen bleibt freilich (im Sinne des genannten »Pluralismus«), daß auch diese Frage nach wie vor Gegenstand der innerkatholischen Diskussion ist, trotz der bekannten Ereignisse der letzten Jahre, auch wenn diese mit dem ausdrücklichen Willen in Gang gesetzt wurden, der Diskussion ein Ende zu setzen.⁴²

Im Blick auf die Einwände Luthers bleibt freilich auch festzuhalten:

Die Lehrautorität des Papstes bedeutet nicht, daß der Papst »über der Schrift« steht.

Ebensowenig wird der »Jurisdiktionsprimat« des Papstes, wie noch im 16. Jahrhundert, mit der Idee begründet, die Kirche sei ein Gemeinwesen und müsse als solches einen Monarchen haben.

Auch die exegetische Diskussion über die in der Tradition den Anspruch des Papsttums legitimierenden neutestamentlichen Stellen ist innerhalb der katholischen Theologie so offen, daß diese Schriftbelege auf keinen Fall mehr als historische Legitimation, vielmehr ausschließlich als Ausdruck der Überzeugung in Anspruch genommen werden können, daß auch die höchste Kirchengewalt nur in der Bevollmächtigung durch Christus ausgeübt werde, der das einzige Haupt der Kirche ist.

Ein Papst selbst, nämlich Paul VI., hat inzwischen öffentlich eingeräumt, daß sein Amt, das den theologischen Anspruch erhebt, die Einheit der Kirche zu gewährleisten und zu veranschaulichen, faktisch das größte Hindernis der Einheit der Kirche ist.⁴³ Eben diese schmerzliche Tatsache berechtigt die katho-

42 Im Klartext: es geht um die Kontroverse mit und um Hans Küng. Literatur und Dokumentation siehe bei Pesch: Bilanz der Diskussion . . . , 205, Anm. 122; ferner UM NICHTS ALS DIE WAHRHEIT: Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng/ hrsg. von Walter Jens. M 1978; DER FALL KÜNG: eine Dokumentation/ hrsg. von Norbert Greinacher und Herbert Haag. M 1980.

43 Rede Papst Pauls VI. vom 28. April 1967 an das Sekretariat für die Einheit der Christen. Acta Apostolicae Sedis 59 (1976), 418; zitiert u. a. bei Reinhard FRIELING: Mit, nicht unter dem Papst. MD 28 (1977), 52–60.

lische Theologie freilich auch zu der Rückfrage an das lutherische Kirchenverständnis, ob denn der durch den Fortgang der historischen Ereignisse bedingte Wegfall schon der *Frage* nach Formen und Strukturen kirchlicher Einheit, die die Territorialkirchen übergreifen könnten, das letzte und zwar verneinende Wort zu Möglichkeit und Nutzen eines »Amtes der ökumenischen Einheit« sei.

Da dieselbe Frage an die orthodoxen Kirchen des Ostens zu stellen ist, wird paradoxerweise eine Auflockerung des lutherisch-katholischen Erdreichs in der Papstfrage abhängig sein vom Fortgang (oder Stillstand) der Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel.

4. Die Autorität der Konzilien ist heute – nicht zuletzt infolge neuerer kirchen- und dogmengeschichtlichen Einsichten, die nicht länger gestatten, Konzil gleich Konzil zu setzen – eine nach wie vor offene Frage. In ihrer Bearbeitung sind die Argumente Luthers als Sachfragen präsent, ob mit oder ohne Berufung auf Luther.

Wem, vor allem auf katholischer Seite, diese Behauptung zu weit geht oder wer meint, damit sei dem Ernst des Problems elegant ausgewichen, wird immerhin zugeben müssen, daß gar nichts gewonnen wäre, wenn mit Luther Konsens über die Autorität der Konzilien hergestellt werden könnte, nicht aber über die Autorität des Papstes. Da es beidemale um dieselbe Grundfrage geht, nämlich was überhaupt Macht und verbindliche Lehrautorität in der Kirche sind und was sie bewirken können, wäre die Frage im Kern nur verschoben, nicht gelöst. Umgekehrt würde sich die Frage der Autorität der Konzilien – als solche immerhin menschliche Einrichtung! – als Frage von kirchentrennendem Gewicht nicht mehr stellen bzw. sich miterledigen, gelänge es, über das Papsttum einen überzeugenden und in der Praxis glaubwürdigen Konsens zu erzielen.

5. Die Einheit der Kirche war für Luther stets die vorgegebene, weder machbare noch zerstörbare, noch wiederherstellbare Einheit der Glaubensgemeinschaft.⁴⁴ Im Blick auf Luther darf daher auch heute die entstandene Zertren-

44 Kronzeuge dafür ist kein Geringerer als Joseph LORTZ – der dabei auch zeigt und eingesteht, daß er Luthers Äußerungen dazu früher unterschätzt hat –: Zum Kirchendenken des jungen Luther. In: Wahrheit und Verkündigung 2, 947–986; DERS.: »Reformatorisches« und »Katholisches« beim jungen Luther (1518/19). In: Humanitas – Christianitas = Walther v. Loewenich zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Karlmann Beyschlag, Gottfried Maron und Eberhard Wölfel. Witten

nung als das angesehen werden, was sie damals war: kirchenrechtliche und kirchenpolitische Spaltung aufgrund theologischer Gegensätze, die vorläufig unüberbrückbar waren, aber die grundlegende Einheit des Leibes Christi nicht aufhoben, wenn auch um den Preis der These vom Ineinander von wahrer und falscher Kirche.

Diese These relativiert in der Tat in bezug auf die Trennung die Dimension des Institutionellen zugunsten verborgener, äußerlich nie »feststellbarer« Glaubensgemeinschaft. Diese Relativierung scheint aber theologisch unabweislich angesichts der auch katholischerseits anerkannten Differenz zwischen juridischer und theologisch-geistlicher Kirchengliedschaft. Im übrigen wird mit der These nur die bekannte Äußerung des gegenwärtigen Papstes beim Wort genommen, daß wir »nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Grundwahrheiten«.⁴⁵

6. Keine Debatte über Luthers Kirchenverständnis darf vergessen, daß mehr als zwei Jahrhunderte lang auch Glaubens- und Konfessionskriege eine Folge der Reformation waren und daß auch Luther eine militärische Verteidigung der evangelischen Territorien gegen militärische Rekatholisierungsversuche grundsätzlich für zulässig hielt. Vor den Toten und Geschlagenen dieser Konfessionskriege können wir heute nur bestehen, wenn wir uns, inzwischen entlastet von allem außerkirchlichen politischen Druck auf die Regelungen zwischenkirchlicher Probleme, Blindheiten in bezug auf schon gegebenen oder möglichen kircheneinenden Konsens nicht länger verzeihen und schon gar nicht sie noch zu kirchentrennenden Gegensätzen stilisieren, die keinem normalen Kirchenglied mehr zu erklären sind.

Diese These, scheint mir, bedarf keiner Begründung und keines Kommentars.

1968, 47–62; zur Sache vgl. jetzt auch Vilmos VAJTA: Die Kirche als geistlich-sakramentale *communio* mit Christus und seinen Heiligen bei Luther. *LuJ* 51 (1984), 10–62.

- 45 Zitiert nach MD 31 (1980), 115. (Ansprache Johannes Pauls II. an die Vertreter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am 17. November 1980 in Mainz; der Papst zitiert zustimmend aus dem Hirtenwort der römisch-katholischen Bischöfe vom 20. Januar 1980 »Dein Reich komme«).