

„Unsichtbare Kirche“
Das Kirchenverständnis Martin Luthers und sein ökumenisches Potenzial heute

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

doctor theologiae (Dr. theol.)

der Theologischen Fakultät
der
Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg

vorgelegt

von Herrn Florian Zobel

geb. am 03. Juli 1990 in Aschersleben

Betreuender Hochschullehrer: Prof. Dr. Dirk Evers

Halle (Saale), 2019

Die Verteidigung der Dissertation fand am 10. Dezember 2019 in Hörsaal II der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg statt.

Die Gutachter waren:

Prof. Dr. Dirk Evers (Halle)
Prof. Dr. Jörg Dierken (Halle)
Prof. Dr. Rochus Leonhardt (Leipzig)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde vom Promotionsausschuss der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Dezember 2019 als Dissertation angenommen.

In den vergangenen Jahren haben ekklesiologische und ökumenische Themen in meinem Leben durch diese Arbeit einen breiten Raum eingenommen. Auf verschiedenste Weise ist das theologische Ringen um Antworten dabei mit vielen Personen verbunden gewesen, denen ich an dieser Stelle ganz herzlich danken möchte.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Professor Dr. Dirk Evers, der mich in den vergangenen Jahren begleitet hat. Ich danke ihm für den Freiraum, den er mir bei meiner Forschung eingeräumt hat, sodass ich eigenen Interessen nachgehen und so eigene Schwerpunkte setzen konnte. Eine große Hilfe waren für mich dabei seine präzisen und konstruktiven Hinweise und Anmerkungen. Ebenso möchte ich dem Zweitgutachter, Herrn Professor Dr. Jörg Dierken, danken. Seine stete Diskussionsbereitschaft in den Kolloquien sowie seine offene und direkte Argumentationsweise haben mich oft herausgefordert und dadurch stets entscheidend weitergebracht. Auch bei Herrn Professor Dr. Rochus Leonhardt möchte ich mich für die Erstellung des Drittgutachtens bedanken.

Ich möchte auch den Kirchengemeinden, die mich geprägt haben, meinen Dank aussprechen. Dazu zählt zunächst meine Heimatkirchengemeinde in Sylta, wo ich getauft wurde, als Kind aufgewachsen bin und als Jugendlicher an der Orgel und später als Student der Theologie den Glauben und die Liturgie der Kirche kennenlernen durfte. Viele Menschen haben meinen Lebensweg auf unterschiedliche Weise begleitet, mich im Glauben gestärkt und ermutigt der Berufung zum Dienst in der Kirche immer stärker nachzugehen. Auch meiner Vikariatsgemeinde in Sollstedt gilt ein Dank, da sie meinen Weg in den pastoralen Dienst wesentlich ermöglicht und gefördert hat. Auch bin ich dankbar, dass ich in meiner Zeit als Vikar immer wieder Freiräume zur Fertigstellung der vorliegenden Arbeit finden konnte. Wichtig sind mir dabei auch die unzähligen Begegnungen in den Gemeinden, wodurch meine pastoralen Fähigkeiten und Fertigkeiten reifen konnten. Die Erfahrungen, die ich im konkreten Leben der Kirche als Vikar sammeln durfte, haben sich vielfach fruchtbar auf dieser Arbeit ausgewirkt.

Mein größter Dank gilt an dieser Stelle meiner Familie, besonders meinen Eltern, Beate und Gerald Zobel, die mir das Studium ermöglicht haben und in all den Jahren eine große Stütze gewesen sind. Sie haben durch ihre uneingeschränkte Unterstützung und liebevolle Begleitung meinen bisherigen Lebensweg gefördert und so in wesentlichem Maße zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Meinem Bruder Sebastian danke ich für seine unkonventionellen, aber erfrischenden Beiträge während manch intensiver Arbeitsphase. Auch bei vielen Freunden möchte ich mich bedanken, die in den vergangenen Jahren mich und meine Arbeit auf unterschiedliche Weise begleitet haben. Für jede fachfremde Nachfrage zu meinem Projekt bin ich genauso dankbar wie für die entspannenden Ablenkungen vom Schreibtisch.

Besonders möchte ich auch der Konrad-Adenauer-Stiftung danken, die mich durch ein Stipendium auf vielfältige Weise gefördert hat und die Arbeit so erst ermöglicht hat.

Zum Abschluss möchte ich an dieser Stelle auch die katholischen Geschwister im Glauben nicht unerwähnt lassen. Der Kontakt zu ihnen hat bereits in meiner Jugendzeit begonnen und sich während des Studiums immer weiter verstärkt. So wuchs in mir ein großes ökumenisches Interesse, das mich zu dieser Arbeit entscheidend motiviert hat. Die Hoffnung auf die Einheit der Kirche möge durch diese Arbeit gestärkt werden.

Halle an der Saale, im März 2020

Florian Zobel

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	7
2. METHODIK UND HERMENEUTIK	12
2.1. ZUR AUSWAHL DER SCHRIFTEN	12
2.1.1. Biografische Einleitung und grundlegende hermeneutische Fragen.....	12
2.1.1.1. Das Leben Martin Luthers.....	13
2.1.1.2. Die Entwicklung der Theologie Luthers	16
2.1.1.3. Die Einheit seines Wirkens und Schaffens	17
2.1.2. Literar-historische Einleitung	20
2.1.2.1. „Vom Papsttum zu Rom“	20
2.1.2.2. „An den christlichen Adel deutscher Nation“	21
2.1.2.3. „De captivitate Babylonica ecclesiae“	23
2.1.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede – ein Vergleich	24
2.1.3.1. Formeller Vergleich	24
2.1.3.2. Inhaltlicher Vergleich.....	25
2.1.3.3. Fazit	26
2.2. ZUM VERSTÄNDNIS DER SCHRIFTEN	27
2.2.1. Luthers Schriften als literarische Einheiten	27
2.2.2. Luthers „denkende Exegese“	28
2.2.3. Die communicatio idiomatum als „hermeneutischer Schlüssel“	31
2.3. ZUR DARSTELLUNG DER THEOLOGIE LUTHERS	33
2.3.1. Zum Problem der Darstellung der Theologie Luthers	33
2.3.2. Ein Lösungsversuch	36
2.3.3. Möglichkeiten der Methode und Grenzen der Arbeit	38
3. DARSTELLUNG DER DREI SCHRIFTEN LUTHERS.....	40
3.1. „VOM PAPSTTUM ZU ROM“.....	40
3.1.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift.....	40
3.1.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge ..	40
3.1.2.1. „Vorrede“ (285,4-286,29)	40
3.1.2.2. Die Kirche und ihr Haupt (286,30-297,35)	40
3.1.2.3. Der Papst und die Bischöfe (297,36-309,15)	41
3.1.2.4. Die göttliche Ordnung des apostolischen Dienstes (309,16-320,37) ..	42
3.2. „AN DEN CHRISTLICHEN ADEL DEUTSCHER NATION“	42
3.2.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift.....	42
3.2.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge ..	42
3.2.2.1. Vorwort und Einleitung (404,5-406,20).....	42
3.2.2.2. Die drei Mauern (406,21-415,6)	43
3.2.2.2.1. Die Aufhebung der Unterscheidung der Christenheit in einen	
geistlichen und einen weltlichen Stand (407,9-411,7)	43
3.2.2.2.2. Die Abkehr vom päpstlichen Primat der Auslegung der	
Hl. Schrift (411,8-412,38)	43
3.2.2.2.3. Die Ablehnung der päpstlichen Vollmacht über ein Konzil	
(413,1-414,34)	44
3.2.2.3. Die Aufgaben eines künftigen Konzils (415,7-427,29)	44
3.2.2.4. Forderungskatalog zur Reformation der Kirche (427,30-469,19).....	44
3.2.2.4.1. Zum Aufbau und Struktur des Katalogs	44
3.2.2.4.2. Zum Inhalt der Forderungen	45
3.2.2.4.3. Zum Ziel und Anliegen.....	45
3.3. „DE CAPTIVITATE BABYLONICA ECCLESIAE“	46

3.3.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift.....	46
3.3.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge ..	46
3.3.2.1. Eröffnung (497,7-501,38)	46
3.3.2.2. Die drei Gefangenschaften der Kirche (502,1-526,33)	46
3.3.2.2.1. Über den Entzug des Laienkelches (502,1-507,34).....	46
3.3.2.2.2. Über die Transsubstantiationslehre (508,1-512,6)	47
3.3.2.2.3. Über die Messe als Werk und Opfer (512,7-526,33)	47
3.3.2.3. Über die Sakramente (526,34-571,23)	48
3.3.2.3.1. Über die Taufe (526,34-543,3)	48
4. LUTHERS KIRCHENVERSTÄNDNIS IN SEINER BEGRIFFLICHEN	
ENTFALTUNG	50
4.1. LUTHERS REDE VON DER SICHTBAREN UND UNSICHTBAREN KIRCHE.....	50
4.1.1. Vorüberlegungen.....	50
4.1.2. Ort der Rede	51
4.1.3. Kontext der Rede	53
4.1.4. Funktion der Rede	54
4.1.5. Adressat der Rede	55
4.1.6. Sinn der Rede	56
4.2 ZUM VERHÄLTNIS DER BEGRIFFE „SICHTBARE KIRCHE“ UND	
„UNSICHTBARE KIRCHE“	58
4.2.1. Die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche	59
4.2.2. Die Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche	63
4.2.3. Die gestufte Verbindung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.....	67
4.2.4. Fazit.....	71
4.3. DIE SPIRITUALISIERUNG DER KIRCHE	73
4.3.1. Vorüberlegungen.....	73
4.3.2. Der Vorwurf „die Kirche zu bauen wie Platon eine Stadt“	74
4.3.2.1. „An den Murnarr“ – Luthers Reaktion auf Thomas Murner.....	74
4.3.2.2. Luthers Blick auf die philosophische Tradition	76
4.3.2.2.1. Luther und Aristoteles	76
4.3.2.2.2. Luther über das Verhältnis von Theologie und Philosophie	78
4.3.2.2.3. Fazit	82
4.3.3. Die Debatte über das rechte Verständnis der Spiritualisierung der	
Kirche.....	85
4.3.3.1. Die Spiritualisierung als Spitzenaussage in Luthers	
Kirchenverständnis	85
4.3.3.2. Die spiritualismuskritische Deutung von Luthers Kirchenbegriff	86
4.3.3.3. Kritik der spiritualismusfreundlichen Deutung.....	89
4.3.3.4. Kritik der spiritualismuskritischen Interpretation Luthers	90
4.3.3.5. Das Ergebnis der Debatte um die Spiritualisierung der Kirche	92
4.3.4. Die Spiritualisierung der Kirche bei Luther als Betonung des Wirkens	
des Hl. Geistes	96
4.3.4.1. Die Kirche als geistliche Gemeinschaft nach Wolfhart	
Pannenberg	98
4.3.4.1.1. Der Hl. Geist als handelnde Person des dreifaltigen Gottes	98
4.3.4.1.2. Die Kirche als von Christus gerufenes und vom Geist	
erfülltes eschatologisches Gottesvolk.....	104
4.3.4.2. Fazit.....	108
4.4. ZUR UMFORMULIERUNG DER BEGRIFFE „SICHTBAR“ UND „UNSICHTBAR“	112
4.4.1. Vorüberlegungen.....	112

4.4.2. „Von Gott geschaffene Kirche“ und „von Menschen gemachte Kirche“	113
4.4.3. Die Kirche als unverfügbare Gemeinschaft	115
4.4.4. Die unsichtbare Kirche als konkrete Kirche	117
4.4.5. Die unsichtbare Kirche als die Kirche des Glaubens	119
4.5. KIRCHENKRITIK, KIRCHENREFORM UND KIRCHENBEGRIFF	120
4.5.1. Vorüberlegungen	120
4.5.2. Kirchenkritik	125
4.5.2.1. Kritik am Finanzwesen	125
4.5.2.2. Kritik an den Frömmigkeitspraktiken	126
4.5.2.3. Kritik an der Messe	128
4.5.2.4. Kritik am Priesterstand	129
4.5.2.4.1. Kritik an der Lebens- und Arbeitsweise der Priester	130
4.5.2.4.2. Kritik an Papst und Bischöfen	131
4.5.2.5. Fazit	132
4.5.3. Kirchenreform	137
4.5.3.1. Luthers Verständnis der Messe als Testament Christi	138
4.5.3.2. Die Messe als Verheißung Gottes und Stärkung des Glaubens	140
4.5.3.3. Die Reform der Messe als Kernstück der Kirchenreform	143
4.5.3.4. Wer reformiert die Kirche?	145
4.5.4. Kirchenbegriff	149
4.5.4.1. Die Bedeutung der Institution in der Ekklesiologie Luthers nach Jörg Dierken	149
4.5.4.2. Sakrament und Wort in der reformatorischen Theologie Luthers – ein Beitrag von Eilert Herms	153
4.5.4.2.1. Luthers Theologie als „Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“	154
4.5.4.2.2. Luthers Verständnis von Wort und Sakrament	159
4.5.4.2.3. Konsequenzen für Luthers Lehre von der Kirche	162
4.5.4.3. Die Dynamik des gottesdienstlichen Geschehens in der Perspektive Eberhard Jüngels	164
4.5.4.3.1. Der Gegenstand des Glaubens	164
4.5.4.3.2. Die Darstellung Gottes durch die Kirche	167
4.5.4.4. Über den Zusammenhang von Glaube, Sakrament und Kirche als grundlegender Verweisungszusammenhang im Heilsgeschehen	169
4.5.4.4.1. Die Feier der Messe als Fundament und Zentrum der Gemeinde	170
4.5.4.4.2. Die Einheit von subjektivem und gemeinschaftlichem Glaubensvollzug	171
4.5.4.4.3. Die wechselseitige Verweisungsstruktur in Offenbarungshandeln und Glaubensvollzug	180
5. ABSCHLUSSFAZIT	184
5.1. HERMENEUTISCHE BEFUNDE	184
5.2. EKKLESIOLOGISCHE INHALTE	185
6. EIN ÖKUMENISCHER AUSBLICK	188
7. ABKÜRZUNGS- UND LITERATURVERZEICHNIS	190
7.1. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	190
7.2. LITERATURVERZEICHNIS	190
7.2.1. Quellen	190
7.2.2. Hilfsmittel	190

7.2.3. Sekundärliteratur	191
7.2.4. Digitale Quellen	197

1. Einleitung

In Deutschland gehört eine Mehrheit der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen an. Zur katholischen Kirche mit 23,6 Mio.¹ Mitgliedern bekennen sich etwas mehr Menschen als zur evangelischen Kirche, die auf 21,9 Mio.² Mitglieder verweisen kann. Damit bilden die beiden großen Kirchen mit deutlichem Abstand die beiden größten Religionsgemeinschaften in Deutschland und werden diese Position trotz anhaltend hoher Austrittszahlen und einem negativen Saldo von Sterbefällen und Taufen auch in absehbarer Zukunft behalten können.

Dieses Bild ist jedoch maßgeblich durch die Situation der Kirchen in den alten Bundesländern geprägt. In den neuen Bundesländern gestaltet sich die Verfasstheit der Kirchen wesentlich anders. Hier stellen Katholiken und Protestanten die klare Minderheit der Bevölkerung dar. Diese Strukturschwäche prägt das christliche Leben in der Diaspora wesentlich. Um diesem Problem, das beide Konfessionen gemeinsam haben, zu begegnen, ist nicht selten der Ruf nach mehr Ökumene zu vernehmen. Was einer alleine nicht schaffe, könne man doch vielleicht gemeinsam schaffen, lautet die Hoffnung. So überrascht es beispielsweise auch wenig, dass ausgerechnet der Bischof des Bistums Magdeburg der Ökumene-Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz ist und dass im Magdeburger Dom im Jahr 2007 die wechselseitige Anerkennung der Taufe zwischen elf unterschiedlichen Kirchen in Deutschland formal festgeschrieben worden ist.

Die Ökumene, d.h. das Suchen und Ringen um die Einheit der Kirche bzw., konkreter gefasst, um ein Mehr an sichtbarer Einheit, ist aber nicht nur aus praktischen und zumeist mit dem „Säkularisierungsdruck“³ einhergehenden Motiven in Deutschland beheimatet. So ist Deutschland als Ursprungsland der Reformation einerseits ein bis in die heutige Zeit konfessionell zweigeteiltes Land: Der Norden ist eher evangelisch, der Süden eher katholisch. Andererseits aber ist Deutschland auch als Ort des theologischen Dialogs zwischen Protestanten und Katholiken geprägt. Nicht zuletzt macht aber auch die hohe Zahl an konfessionsverbindenden Ehen beispielsweise deutlich, dass die ökumenischen Interessen nicht nur in Kirchenämtern und theologischen Fakultäten verortet sind, sondern dass sie auch in breite Bevölkerungsschichten hineinragen und in vielen Gemeinden ihren Platz haben. So hat z.B. die im Frühjahr 2018 geführte Debatte um den Kommunionempfang in konfessionsverbindenden Ehen in der katholischen Kirche gezeigt, dass ökumenische Anliegen gerade auch im Glaubensleben einzelner Familien entstehen, von dort aus ihren Weg bis in die Deutsche Bischofskonferenz finden und schließlich eine breite öffentliche Debatte entfachen können⁴.

So überrascht es auch wenig, dass das Jahr 2017 in seiner besonderen Weise auch mit Äußerungen verschiedenster Akteure über den Stand der Ökumene gekennzeichnet war. Dabei lassen sich zwei grundsätzliche Richtungen erkennen, die quer durch die beiden Konfessionen verlaufen. So sind auf der einen Seite Stimmen zu vernehmen, die Hoffnung auf mehr Ökumene machen und konkrete Fortschritte wünschen. So forderten der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, und der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, gemeinsam „das ökumenische Miteinander auch im gottesdienstlichen Leben unserer Gemeinden [zu] verstärken“⁵, und erklärten weiter: „Wir verpflichten uns, insbesondere der Frage nach der sogenannten sichtbaren Einheit nachzugehen und zu klären, was sie bedeutet.“⁶ Denn „inmitten einer säkularisierten und weltanschaulich pluralen Gesellschaft, in der viele Mitmenschen nicht mehr zwischen katholisch und evangelisch unterscheiden, müssen wir

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Katholische Kirche in Deutschland, 6.

² Ebd.

³ Benedikt XVI., Begegnung mit Vertretern des Rats der evangelischen Kirchen in Deutschland. Digitale Quelle.

⁴ C. Keller, Wer entscheidet in der katholischen Kirche. Digitale Quelle.

⁵ J. Joest, Marx und Bedford-Strohm für weitere Schritte in der Ökumene. Digitale Quelle.

⁶ Ebd.

gemeinsam auftreten“⁷. Bedford-Strohm bekräftigte diese Worte, indem er mit Blick auf den Nutzen und Erfolg des Jahres 2017 für die ökumenischen Beziehungen bekannte: „Ich glaube, das Wichtigste war und ist, dass ungeheuer viel Vertrauen aufgebaut worden ist. [...] Diese Grundlage des Vertrauens halte ich für das Wichtigste, und daraus können dann auch Schritte entstehen, die uns als Kirchen zusammenführen“⁸. Ähnlich positiv äußerte sich auch Bischof Gerhard Feige, der einen „ökumenischen Qualitätsschub von 2017“⁹ konstatierte. In einem im Dezember 2017 erschienenen Beitrag für die Herder-Korrespondenz fügte er diesem aber auch ernste Worte hinzu, denn es reiche nicht, nur Vertrauen aufzubauen, sondern dieses müsse auch genutzt und umgesetzt werden. Ob es darum gelinge, ausgehend von den positiven Erfahrungen des Jahres 2017 konkrete Fortschritte in der Ökumene zu erreichen, hänge „auch davon ab, ob wir an der Einheit der Kirche wirklich interessiert sind, wie es uns gelingt, uns in den theologischen Vorstellungen und kirchlichen Lebensvollzügen zu verständigen, und was wir dem Wirken des Heiligen Geistes zutrauen.“¹⁰ Damit nahm er auch Bezug auf kritische Stimmen, die den Stand der ökumenischen Beziehungen in Deutschland keineswegs derartig positiv beschreiben.

So verfasste nämlich der Kölner Erzbischof, Rainer Maria Kardinal Woelki, wenige Wochen zuvor einen ebenfalls in der Herder-Korrespondenz erschienenen Beitrag, in dem er besonders auf die Differenzen zwischen evangelischer und katholischer Kirche hinwies. Diese hätten sich seiner Wahrnehmung nach besonders in sozialen und ethischen Fragen verschärft: „Es gibt – so scheint mir – einen zunehmenden Dissens in moral- und sozialetischen Fragen.“¹¹ Zugleich warnte er davor, die Unterschiede zwischen beiden Konfessionen nur im Sinne von „sich wechselseitig bereichernde[n] Dimensionen“¹² zu verklären. Diese Sicht würde die mit den Differenzen verbundenen Sachanliegen nicht angemessen würdigen. Ähnlich zurückhaltend, wenn gleich in der Sache verschieden, äußerte sich zuletzt auch die Botschafterin für das Reformationsjubiläum 2017, Margot Käßmann, über den Stand des ökumenischen Dialogs: „Für mich bedeutet Ökumene nicht, alles gleich und einheitlich zu machen, sondern in der Verschiedenheit das Gemeinsame zu sehen. [...] ich brauche keine Einheitskirche, in der wir alle gleich sind.“¹³ Ökumene müsse demnach andere Akzente setzen und anders verstanden werden. So bleibt festzuhalten, dass das Jahr 2017 mit verschiedenen Eindrücken, unterschiedlichen Urteilen und ungleichen Anliegen für die Zukunft der Ökumene zu Ende gegangen ist. Was dabei keineswegs übersehen werden darf, ist, dass auf der Ebene des offiziellen Dialogs, d.h. im Bereich verbindlicher Dokumente und konkreter Ergebnisse, kein Eintrag für die Geschichtsbücher gemacht worden ist.

Dieses Ergebnis erscheint im Rückblick auf die vergangenen Jahre keineswegs überraschend, denn der gegenwärtige Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken und im Speziellen der aktuelle Stand des lutherisch-katholischen Dialogs sind ernüchternd. Diese Nüchternheit speist sich vor allem daraus, dass zum einen auf der Ebene verbindlicher Dokumente in den letzten knapp 20 Jahren wenig substanzielle Fortschritte erzielt worden sind und zum anderen diese für die nahe bis absehbare Zukunft auch kaum zu erwarten sind¹⁴. Dieses Urteil wird durch Kurt Kardinal Koch, den Präsidenten des Päpstlichen Rates zur

⁷ Ebd.

⁸ Epd, In Ökumene viel Vertrauen aufgebaut. Digitale Quelle.

⁹ Epd, Reformationsgedenken, Digitale Quelle.

¹⁰ Ebd.

¹¹ J. H. Stens, Kardinal Woelki zum Stand der Ökumene. Digitale Quelle.

¹² Ebd.

¹³ M. Käßmann, „Ich brauche keine Einheitskirche“. Digitale Quelle.

¹⁴ Bedenkt man, dass das letzte Konsensdokument, die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, aus dem Jahr 1999 stammt, fällt auf, dass seitdem kein Dokument im lutherisch-katholischen Dialog verabschiedet worden ist, das sachlich wie formell vergleichbar wäre. Zwar mag auch die Magdeburger Erklärung von 2007 zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe ein wichtiges Dokument sein, jedoch ist sie nur national ratifiziert und bringt

Förderung der Einheit der Christen, gestützt, der über Deutschland hinausblickend für den Stand des lutherisch-katholischen Dialogs die Einschätzung vertritt, dass das größte Hindernis gegenwärtig ist, dass es keine gemeinsame Zielvorstellung zwischen den Gesprächspartnern gibt. Insbesondere am Begriff der „versöhnten Verschiedenheit“, das das Ökumeneverständnis der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck bringt, stört er sich: „Die Schwierigkeit liegt darin, dass alle diesen Begriff verwenden, aber nicht das gleiche darunter verstehen.“¹⁵ Kurz gesagt, es fehlt die konkrete Idee, wenn Ökumene zwischen Katholiken und Lutheranern nicht auf dem gegenwärtigen Stand bleiben soll, die die sichtbare Einheit der Kirche fördert und auf die sich beide Gesprächspartner einigen können. Diese ist nach Ansicht von Kardinal Koch im Bereich der Ekklesiologie zu lokalisieren: „Ich glaube schon, dass die Frage des Kirchenverständnisses nach wie vor eine schwierige Krux ist, weil es hier sehr verschiedene Konzeptionen gibt.“¹⁶ Darum schlägt er vor, „dass wir nach der gemeinsamen Erklärung mit der Rechtfertigungslehre und dem gemeinsamen Reformationsgedenken auf eine neue gemeinsame Erklärung hingehen sollten über Kirche, Eucharistie und Amt.“¹⁷ Denn zur Ekklesiologie gehöre, dass „auch über die Amtsfrage und die Bedeutung der Eucharistie im Gesamten des Kirchenverständnisses“¹⁸ verstärkt nachgedacht werden müsse, was beispielsweise in einigen nationalen Dialogkommissionen bereits umgesetzt werde¹⁹. Diese grundlegende Einschätzung wird auch von lutherischer Seite geteilt. So hebt auch Constantin Plaul hervor, dass „der wichtigste Teilungsgrund wohl im Kirchenverständnis zu erblicken sein dürfte“²⁰.

Hieraus leitet sich auch das Forschungsanliegen dieser Arbeit ab. Mit Blick auf die beschriebene Herausforderung und die Zukunft des lutherisch-katholischen Dialogs soll versucht werden, durch eine systematisch-theologische Arbeit zum Kirchenverständnis Martin Luthers einen Beitrag zur Lösung zu leisten. Die Gründe, die dieses Vorhaben plausibilisieren, sind vielfältig. Erstens entspricht es dem Stand der ökumenischen Beziehungen, dass die Frage nach der Kirche besonders zu bedenken ist. Ohne weitere Klärung ekklesiologischer Fragen ist ein Fortschritt der ökumenischen Gespräche kaum denkbar. Zweitens setzt dies aber voraus, dass, bevor in einen sinnvollen und zielführenden Dialog getreten werden kann, Klarheit auf beiden Seiten des Dialogs über die Sachthemen geschaffen worden ist. Darum ist es angebracht, in

nur unwesentlich mehr als die Lima-Erklärung von 1982 zum Ausdruck. Vielmehr ist die Zeit nach 1999 von Ernüchterungen geprägt gewesen, allen voran durch das katholische Dokument *Dominus Iesus* von 2000, das auf evangelischer Seite für scharfe Kritik sorgte. Bereits damit ist das Stichwort der Ekklesiologie auf die Tagesordnung gehoben worden und steht seither unabgeholten im Raum. So sind auch der Papstbesuch von 2011 sowie das Reformationsjahr 2017, in deren Vorfeld verschiedentlich Erwartungen auf einen ökumenischen Fortschritt geäußert worden sind, ohne nennenswerte Ergebnisse vorüber gegangen. Vgl. auch B. J. Hilberath, „Allein die Erfahrung“, 351.

¹⁵ Radio Vatikan, Kardinal Koch bilanziert das Luther-Gedenkjahr. Digitale Quelle. Zum besseren Verständnis hilft es, das Zitat im gesamten Wortlaut wahrzunehmen, da dadurch das beschriebene Problem deutlich wird: „Die Schwierigkeit liegt darin, dass alle diesen Begriff verwenden, aber nicht das gleiche darunter verstehen. Es gibt auf der einen Seite die starke Tendenz, zu sagen, ‘Einheit in versöhnter Verschiedenheit’ ist eine Beschreibung der Situation, wie wir sie heute haben. Wir sind verschieden, sollen auch so bleiben, aber schon Eins. Und deshalb müssen wir uns nur noch gegenseitig anerkennen und Abendmahl feiern.“ Dagegen sei „die katholische Sicht [...] eine andere: ‘Einheit in versöhnter Verschiedenheit’ ist eine Beschreibung der Aufgabe, die vor uns steht, dass wir unsere historischen Differenzen so aufarbeiten, dass sie nicht mehr unversöhnt sind. Sodass Unterschiede bleiben, aber nicht mehr kirchentrennend sein sollen, sondern dass sie versöhnt sind und wir dann diese Zeichen setzen können. Hier sehe ich den Unterschied, und es wäre wichtig in der ökumenischen Diskussion, dass man Formeln nicht nur gemeinsam verwendet, sondern auch Auskunft darüber gibt, wie man sie versteht. Sonst entstehen Konfusionen.“ (ebd.)

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ So hat beispielsweise der US-amerikanische Dialog ein Dokument unter dem Titel „Declaration on the way – church, ministry and eucharist“ hervorgebracht. Ebenso werde in Finnland an einem ähnlichen Dokument gearbeitet. Vgl. ebd.

²⁰ C. Plaul, *Versöhnte Vielfalt*, 250.

diesem Moment weniger nach konkreten ökumenischen Einheits- oder Zielmodellen zu fragen, sondern vielmehr das eigene konfessionelle Profil zu schärfen und ggf. stärker auszuarbeiten. Drittens scheint es deshalb angemessen, auch nach 2017 auf das theologische Werk Martin Luthers zu schauen, denn unbenommen bleibt sein reformatorisches Anliegen und Wirken Grundlage lutherischer Theologie bis in die heutige Zeit. Eberhard Jüngel beschreibt die Bedeutung Luthers für die moderne Theologie darum folgendermaßen: „Daß der Glaube wahrhaftig Glaube sei und bleibe – das ist es, was Luther, wenn er denn der gegenwärtigen Theologie etwas bedeuten soll und kann, dieser als ihre eigentliche Sorge und vordringliche Aufgabe erneut auf die Tagesordnung setzt“²¹. Dieses Urteil hat m. E. in besonderer Weise auch in der Ekklesiologie zu gelten, insofern die Kirche „wahrhaftig“ *Glaubensgemeinschaft* „sei und bleibe“²². Dass zudem der offizielle ökumenische Dialog spezifisch lutherisch-katholisch ist, stützt dieses Argument zusätzlich. Damit ist eng verbunden, dass viertens das Reformationsjubiläum und alle damit verbundenen Anstrengungen ohne konkrete Aufarbeitung der Ekklesiologie Martin Luthers vorübergezogen sind. Beispielhaft wird dies daran deutlich, dass in den sogenannten „Themenjahren“, welche dem Reformationsjubiläum vorausgingen, das Stichwort „Kirche“ nicht aufgetaucht ist²³. Hingegen sind verallgemeinernd gesprochen die kulturellen Auswirkungen der Reformation auf Politik und Gesellschaft, auf Kultur und Leben der Moderne sehr breit und vielfältig diskutiert worden – sowohl in den theologischen Fachdisziplinen wie darüber hinaus. Ohne dies zu kritisieren, bleibt dadurch aber der Befund, dass das Thema „Kirche“ zu wenig beleuchtet worden ist. Bedenkt man, dass die Frage nach der „wahren“ Kirche der Hauptgegenstand für die Kontroverse Luthers mit Rom gewesen ist und seine Absicht in erster Linie auf die Reformation der Kirche zielte und seine Wirkung auf die Spaltung der Kirche hinauslief, so ist es auch ein Anliegen dieser Arbeit, die in den letzten Jahren entstandene Leerstelle in der Forschung zu füllen.²⁴ Fünftens folgt aus der beschriebenen Problemlage auch, dass eine solche Arbeit dezidiert systematisch-theologisch angelegt sein muss. Dass dabei historische Bezüge nicht fehlen dürfen, sogar das systematische Verständnis erleichtern und ggf. überhaupt erst ermöglichen können, ist naheliegend, da jede systematisch-theologische Konzeption in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstanden ist und oftmals auch gerade aus historischen Diskursen heraus erwachsen ist. Sechstens erschließt sich der Rückgriff auf die Theologie Luthers auch im Kontext eines erneuerten Lutherbildes der katholischen Kirche. So ermöglichen neuere Bewertungen seiner Person, ihn nicht nur salopp gesagt als Spalter der Kirche zu sehen, sondern auch sein Mühen und Ringen um eine notwendige Reform der Kirche zu erkennen, was dem ökumenischen Dialog zuträglich sein kann²⁵.

²¹ E. Jüngel, *Indikative der Gnade*, 157.

²² Ebd.

²³ Vgl. epd, *Zukunft der Kirche und neue Formen der Mitgliedschaft*. Digitale Quelle.

²⁴ Dieser Befund markiert nicht nur eine Leerstelle bei der Aufarbeitung des Reformationsjubiläums, sondern steht auch verallgemeinert für einen charakteristischen Zug gegenwärtiger theologischer Forschung. Was Notger Slenczka mit der „Flucht aus den materialdogmatischen Loci“ (N. Slenczka, *Flucht aus den dogmatischen Loci*, 46) pointiert bezeichnete, sieht Dirk Evers als eine Dominanz „von denjenigen Ansätzen, die sich als Erben der sogenannten liberalen Theologie des 19. Jh.s verstehen“ (D. Evers, *Neuere Tendenzen*, 3). Zu deren Kennzeichen gehört, „dass der Anmarschweg zu den eigentlich theologischen Fragen über anthropologische, religionsphilosophische, historische, allgemein hermeneutische oder *kulturwissenschaftliche Grundlegungen* gesucht wird“ (ebd.).

²⁵ Beispielhaft für das neue Lutherbild der katholischen Kirche mögen die Worte Benedikts XVI. vom September 2011 stehen. Im Augustinerkloster in Erfurt würdigte er Martin Luthers christozentrische Theologie und Frömmigkeit sowie seine theologische Leidenschaft: „Theologie war für Luther keine akademische Angelegenheit, sondern das Ringen um sich selbst, und dies wiederum war ein Ringen um Gott und mit Gott.“ Vgl. Benedikt XVI., *Begegnung mit Vertretern des Rats der evangelischen Kirchen in Deutschland*. Digitale Quelle. Dies bestätigt auch Kardinal Koch (vgl. Radio Vatikan, *Kardinal Koch bilanziert das Luther-Gedenkjahr*. Digitale Quelle). Vgl. auch B. J. Hilberath, *Martin Luther*, 99-117.

Dieses Forschungsanliegen kann noch weiter konkretisiert werden. In der Ekklesiologie Luthers ist insbesondere der Begriff der „unsichtbaren Kirche“ bezeichnend und typisch geworden. Auch ein Blick in die konfessionelle Theologie zeigt die Wirkungsgeschichte dieses Begriffs bis in die gegenwärtige Zeit²⁶. Dennoch kann dieser Begriff keineswegs als fest definiert angesehen werden. Vielmehr ist in der Forschung zur Theologie Luthers und zur lutherischen Theologie eine Lage abgebildet, in der noch kein Konsens gebildet ist. Deshalb ist es erstens auch in dezidiert binnenkonfessioneller Perspektive lohnend, sich einer Erforschung dieses Begriffs zu widmen. Hans-Martin Barth bezeichnet Luthers Ekklesiologie als „das zu Entfaltende“²⁷ und meint damit, dass es eine Aufgabe gegenwärtiger lutherischer Theologie sein muss, das ekklesiologische Erbe Luthers noch weiter zu erforschen und fruchtbar zu machen. Damit bezieht er sich neben einer binnenkonfessionellen Sicht explizit auf die missionarische und ökumenische Aussagekraft²⁸. Deshalb wird zweitens mit einer Arbeit zur Ekklesiologie Martin Luthers keinesfalls die ökumenische Perspektive vernachlässigt, da der „Sitz im Leben“ des Begriffs der „unsichtbaren Kirche“ in den Texten des Sommers des Jahres 1520, also auf dem Höhepunkt des Streits mit Rom, liegt. Darum soll der Begriff der „unsichtbaren Kirche“ zum Gegenstand dieser Arbeit gemacht und in den Schriften „Vom Papsttum zu Rom“, „An den christlichen Adel deutscher Nation“ und „De captivitate Babylonica ecclesiae“ nach Luthers Ideen und Gedanken gesucht werden. Von dieser Grundlage ausgehend kann dann nach Anschlussmöglichkeiten in der Lutherforschung der lutherischen Theologie der Gegenwart gesucht werden. Die Stimmen der Gegenwart, allen voran diejenigen von Ulrich Barth, Jörg Dierken, Eilert Herms, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg, sollen zum einen dabei helfen, Luther besser zu verstehen, indem nach Verbindungslinien und Parallelen zu schauen ist. Aber auch die vorrangig kirchenhistorischen Arbeiten von Bernhard Lohse, Volker Leppin und Johannes Schilling nehmen eine bedeutsame Position ein. Zum anderen sollen sie auch den Blick dafür öffnen, an welchen Stellen aus heutiger Sicht über Luther hinaus gedacht werden muss. Zum Abschluss wird ein ökumenischer Ausblick unternommen, um dem ökumenischen Interesse der Arbeit gerecht zu werden.

²⁶ So hat beispielsweise Ulrich Barth unter Rückgriff auf Gedanken Johann Adam Möhlers das Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche als Ausdruck eines verschiedenen Verhältnisses der Begriffe der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche versucht zu verstehen: „Beide Vorstellungen religiöser Vergemeinschaftung seien in beiden Konfessionen anzutreffen, würden dabei aber jeweils unterschiedlich akzentuiert. Während die katholische Kirche die Vorstellung der sichtbaren Kirche voranstelle, sei für die Protestanten die Idee der unsichtbaren Kirche grundlegend.“ (C. Plaul, *Versöhnte Vielfalt*, 257).

Dennoch ist es nicht das Anliegen dieser Arbeit, die Wirkungsgeschichte des Begriffs der „unsichtbaren Kirche“ nachzuzeichnen. Dies würde ein eigenständiges Projekt sein und ist zum einen aufgrund vieler verwandter und ähnlicher Begriffe bei anderen Reformatoren nur schwer realisierbar und zum anderen aufgrund des Interesses dieser Arbeit an Luther auch nicht erforderlich.

²⁷ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 534-539.

²⁸ Vgl. ebd.

2. Methodik und Hermeneutik

Bevor der Forschungsgegenstand dieser Arbeit in systematisch-theologischer Weise entfaltet werden kann, gilt es das methodische und hermeneutische Vorgehen zu erörtern. Dies ist nicht nur notwendig, sondern auch insofern hilfreich, als dass dadurch wesentliche Wegmarken und Eckpunkte markiert werden, welche für den historischen Kontext, in welchem der Begriff der „unsichtbaren Kirche“ entstanden ist und aus welchem heraus er für gegenwärtige theologische Debatten gebraucht wird, aussagekräftig sind.

2.1. Zur Auswahl der Schriften

Das literarische Schaffen Martin Luthers umfasst eine enorme Fülle. Diese zeigt sich nicht nur in Umfang und Zahl seiner Schriften, sondern schließt auch verschiedene Gattungen, Adressaten, Stile etc. ein. Deshalb ist es zum einen geboten, eine notwendige Auswahl von Schriften zu treffen, die als Quellentexte die Grundlage für diese Arbeit bilden können. Ausschlaggebendes Kriterium sollte dabei selbstredend die Verwendung des Begriffs der „unsichtbaren Kirche“ sein sowie die theologische Erörterung weiterer ekklesiologischer Fragestellungen und Sachthemen. Daraus ergibt sich ein zweifaches methodisches Anliegen, nämlich Historisches und Systematisches miteinander zu verbinden. Die historischen Kontexte, in denen Luther wie auch seine Werke stehen, sind auf der einen Seite zu markieren und zu würdigen. Auf der anderen Seite ist dies mit dem systematisch-theologischen Interesse dieser Arbeit wie aber auch mit der systematisch-theologischen Natur der Theologie Luthers selbst in Einklang zu bringen. Da der Schwerpunkt auf Letzterem liegt, ist klar, dass die Art und Weise, wie in dieser Arbeit „historisch“ verfahren wird, näher bestimmt werden muss. Im Zentrum beider Aspekte steht dabei aber stets der Begriff der „unsichtbaren Kirche“.

2.1.1. Biografische Einleitung und grundlegende hermeneutische Fragen

Dass biografische und hermeneutische Überlegungen im Falle der Person Luthers zusammenfallen und sich wechselseitig bedingen, ist nicht überraschend. Volker Leppin betont, dass dies zum Kennzeichen für die Reformation an sich gezählt werden kann: „Für die historisch orientierte Nachfrage nach der Reformation bedeutet dies, dass genauer nach der Weise zu fragen sein wird, wie eigentlich Theologie und der gesellschaftliche Gesamtvorgang der Reformation sich zueinander verhalten. Dass an kaum einer Stelle der Geschichte so deutlich wie hier die geschichtsgestaltende Wirkung von Theologie und Religion deutlich zu machen ist, ist die eine Seite einer Wirklichkeitsbeschreibung, die zugleich um die Bedeutung der außertheologischen Faktoren auch in diesem Prozess weiß.“²⁹ Was im Allgemeinen gilt, gilt darum im Speziellen für die Person Luthers ebenso. Darum werde ich zu Beginn dieser Arbeit den Fokus auf die Verquickungen von Luthers Biografie mit hermeneutischen Fragen richten. Zwei Fragen, die in der Lutherforschung von allgemeiner Natur sind, können mit einem kurzen Blick auf Luthers Leben verbunden werden. Als Erstes steht die Frage nach der Entwicklung und Genese von Luthers reformatorischer Theologie. Als Zweites kommt die Frage nach der Einheit und Kontinuität bzw. nach Brüchen und Diskontinuitäten in seiner Theologie zur Geltung. Beide Fragen sind darum so bedeutsam, weil ihre Beantwortung unmittelbare Folgen für die Methodik und Hermeneutik und in letzter Konsequenz für die Möglichkeiten einer systematischen Entfaltung überhaupt hat.

²⁹ V. Leppin, *Evangelium der Freiheit*, 34.

2.1.1.1. Das Leben Martin Luthers

Wirft man einen ersten Blick auf das Wirken und Schaffen Luthers, so sieht man sich einem Werk gegenüber, das, angefangen bei der ersten Psalmenvorlesung 1513, bis zu seinem Tod 1546 nicht weniger als drei Jahrzehnte überspannt. Hinzu kommt, dass diese Zeit von politischen Entwicklungen von welthistorischer Bedeutung geprägt war, die mit Luthers Leben und Wirken unmittelbar verknüpft sind. Man wird Luthers Theologie nur dann recht verstehen, wenn man seinen biografischen wie auch den politischen Kontext im Blick hat.

Da es an dieser Stelle nicht darum gehen kann, eine Biografie Luthers bzw. eine Reformationsgeschichte zu schreiben, sind nur drei Punkte kurz zu markieren³⁰. Erstens möchte ich auf die Frömmigkeitskultur des ausgehenden Mittelalters hinweisen. Diese kann vereinfacht in zwei grobe Strömungen untergliedert werden, von welchen beiden Luther beeinflusst und positiv wie negativ geprägt wurde. Zum einen ist zunächst die Volksfrömmigkeit zu nennen, welche Luther als Kind durch sein Elternhaus vermittelt bekam. Bernhard Lohse macht darauf aufmerksam, dass „die enge Bindung an die Kirche, die Gottesdienste [und] die Sakramente“ zwar aus moderner Sicht eine „massive Frömmigkeit“ suggeriere, für das Spätmittelalter aber „absolut selbstverständlich“ gewesen ist³¹. Diese auf die Sakramente der Kirche konzentrierte Frömmigkeit hat ihren Grund in einer „massive[n] wie konkrete[n] Teufelsvorstellung“³², welche die Sorge um Erlösung und ewiges Leben sehr in das Bewusstsein der Gläubigen gedrängt hat. Thomas Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang von „letzter religiöser Verbindlichkeit[...]“³³, welche typisch für die Zeit gewesen ist. Es ist darum verständlich, dass das daraus resultierende religiöse Empfinden nach einer Befriedigung der Ängste suchte und diese in den Sakramenten der Kirche fand. Außerdem ist es plausibel, dass Frömmigkeitspraktiken, wie z.B. das Stiften von Messen, Pilger- und Wallfahrten, Heiligengedenken, die besondere Stellung des geistlichen Standes etc., daran anknüpfend eine gewisse Blütezeit erlebten. Kaufmann urteilt deshalb, dass Luthers kindliche und familiäre Erfahrungen „nicht aus dem Rahmen des Üblichen“³⁴ fallen. Diese Erfahrungen sollten aber nicht nur als Negativbefund aus der Sicht seines künftigen Reformbestrebens gelesen werden. Vielmehr sollten sie in der Weise neutral zur Kenntnis genommen werden, dass Luther weitreichende und tiefgehende Erfahrungen mit den Vollzügen und Gestalten der damaligen Kirche gemacht hat. Dafür spricht neben der Zeit in Mansfeld vor allem auch die Zeit in Eisenach, wo er für einige Jahre die Schule besucht hat. Thomas Kaufmann stellt neben Luthers guten schulischen Leistungen dabei auch seinen Kontakt zur Kirche heraus: „Angesichts der regelmäßigen Mitwirkung der Lateinschüler an der Gestaltung des Gottesdienstes sind außerdem gesangliche Fertigkeiten und liturgische Kenntnisse vorauszusetzen.“³⁵ Außerdem weist Kaufmann darauf hin, dass Luther in dieser Zeit erstmals engeren Kontakt zu einem Priester gefunden hat: „In dem Vikar am Marienstift in Eisenach Johannes Braun [...] fand Martin einen väterlichen Freund, zu dem der Kontakt auch von Erfurt und Wittenberg aus nicht abriß. Er ist der erste Kirchenmann in Luthers Leben, von dem wir wissen, daß er einen tiefen und bleibenden Eindruck auf ihn machte“³⁶.

³⁰ Dass am Anfang einer systematisch-theologischen Arbeit eine biographische Einführung steht, ist im Falle Luthers m. E. nicht nur aus stilistischen Gründen angebracht, sondern sie bereitet die systematische Analyse vor und entfaltet einen Nutzen für die Arbeit. Denn ein Einblick in Luthers Werdegang präsentiert bereits hermeneutische Grundüberlegungen und kann insofern dem Verstehen bereits eine bestimmte Richtung geben. So ist beispielsweise auffallend, dass die hier herausgestellten Punkte zur religiösen Sozialisation und Frömmigkeit nicht bei allen Biographien vermerkt sind, dafür aber andere überwiegen. Vgl. C. Danz, Einführung, 18ff.

³¹ B. Lohse, Luthers Theologie, 42.

³² Ebd.

³³ Th. Kaufmann, Martin Luther, 28.

³⁴ Ebd.

³⁵ A.a.O. 29.

³⁶ Ebd.

Zum anderen macht Volker Leppin dafür sensibel, dass Luther aber auch die Frömmigkeit des kontemplativen Lebens kennenlernte und von ihr wesentliche Impulse für sein späteres theologisches Schaffen erfuhr³⁷. Luther hat während seiner Schulzeit in Magdeburg die Schlichtheit des klösterlichen Lebens und Betens kennengelernt, welche aufgrund ihrer Einfachheit und Innerlichkeit einen Gegenpol zur nach reicher Ausschmückung und Sinnlichkeit strebenden Volksfrömmigkeit darstellte³⁸. Beide Strömungen spätmittelalterlicher Frömmigkeiten haben also auf Luther eingewirkt. Für die Frage, welche Bedeutung dieser Befund für das Verständnis seiner Theologie hat, ist aus meiner Sicht dem Urteil Lohses nichts hinzuzufügen, dass Luther „in seinen Werdejahren nicht nur den normalen kirchlichen Alltag von Mansfeld, sondern auch das Leben in einer halb-monastischen, auf Verinnerlichung ausgerichteten Gemeinschaft aus eigener Anschauung und Erfahren“³⁹ kennen gelernt hat. Dies bedeutet weiter: „die Tatsache, daß Luther nicht nur die Frömmigkeitspraxis der Kirche als solcher mit ihren Auswüchsen und Problemen kennenlernte, sondern auch die schlichte, auf Nachfolge und Demut konzentrierte Spiritualität der Brüder vom gemeinsamen Leben über einen längeren Zeitraum hin im täglichen Leben miterlebte, kann kaum überschätzt werden“⁴⁰. Dieser zweiseitige Befund kann auch über die gelebte Frömmigkeit hinaus für den theologischen Werdegang Luthers angenommen werden und für den Gedankenraum, in welchem er sich bewegte und im Frühstadium seines Wirkens positionierte. Am Beispiel der Leipziger Disputation, wo es primär um die Irrtumsfähigkeit eines Konzils und damit um die Autorität bzw. Autoritäten für Kirche und Glaube ging, hat Volker Leppin den Sachverhalt deutlich gemacht, dass Luthers theologisches Denken nicht von Anfang an in Opposition zur katholischen Kirche stand, sondern dass seine Thesen durchaus innerhalb des spätmittelalterlichen theologischen Spektrums zu verorten sind. Eine aus heutiger Sicht geprägte Interpretation, die die Unterschiede hervorhebt und Luthers theologisches Denken von seiner geschichtlichen Wirkung her interpretiert, muss beanstandet werden. So hält Leppin nämlich für das Vorfeld der Leipziger Disputation – und damit in abgeleiteter Weise auch für das Vorfeld der hier verwandelten drei Schriften vom Sommer 1520 – fest: „Was Luther hier vertritt, ist in sehr klassischer Weise das spätmittelalterliche Modell eines harmonischen Miteinanders der Autoritäten, unter welchen selbstverständlich die Schrift als erste zählt, die anderen Instanzen aber nicht als Gegensatz zu ihr behandelt werden, sondern mit ihr gemeinsam in den von Christus ausströmenden Fluss evangelischer Lehre eingeordnet [...] werden.“⁴¹

Die zweite Frage richtet den Blick auf den allgemeinen Zustand der Kirche. Auch hier folge ich der Einschätzung Bernhard Lohses, dass die kirchliche Situation um die Jahrhundertwende deutliche Verfallstendenzen als auch Reformbedürfnisse offen zu Tage förderte. Zwar war das Papstschisma durch das Konzil von Konstanz 1415 beendet worden, jedoch verschärfte sich dadurch der Streit zwischen Konziliarismus und Papalismus auf neue Weise. Insofern die

³⁷ Vgl. V. Leppin, Protestantismus und Moderne, 362.

³⁸ Vgl. B. Lohse, Luthers Theologie, 42f.

³⁹ A.a.O. 43.

⁴⁰ Ebd.

Es lässt sich leicht zeigen, dass dieser Befund für die hier vorliegenden drei Schriften Luthers von Relevanz ist, denn die Stellen, an denen Luther auf die Frömmigkeitspraxis der Kirche kritisch zu sprechen kommt und salopp gesagt ihre negativen Auswüchse und Probleme scharf angreift, sind zahlreich. Allein seine Kritik an Wallfahrten, Bettelorden und Privatmessen sind nur einige Leuchttürme dieses Phänomens. Aber auch die positiven Bezüge auf eine Frömmigkeit, welche auf „Nachfolge und Demut“ konzentriert ist und die Innerlichkeit und Spiritualität betont, lassen sich nachweisen. So beschreibt Luther die Kirche ja gerade als eine „vorsammlung ym geist“ (WA 6,293,6) und hebt damit hervor, dass sie eine „geystliche, ynnerliche Christenheit“ (WA 6,297,1) ist. Aber auch seine Forderung nach christlichen Schulen und Unterricht im Evangelium für Jungen und Mädchen (vgl. WA 6,461,11ff.) mag seine Wurzeln in jenen guten Erfahrungen haben, die Luther in Magdeburg gesammelt hat.

⁴¹ V. Leppin, Schriftprinzip, 104.

Päpste fortan „dem Instrument von Reformkonzilien“⁴² mit noch größerer Skepsis gegenüber standen, konzentrierten sie ihre Macht und schwächten so konziliaristische Reformbemühungen erheblich. Dies führte wiederum dazu, dass einem erstarkten Papsttum um 1500 keine ebenbürtige Größe gegenüber stand. So gab es zwar ein nicht übersehbares „Potenzial an Kritik und Reformwünschen“⁴³ in der Kirche, welches „wesentlicher Teile der Kirche allgemein [auch] im Bewusstsein war“⁴⁴, jedoch fehlte allen Reformbestrebungen „die Fähigkeit zur Durchsetzung“⁴⁵. Ein bedeutsames Instrument der Artikulation von Kritik und Reformbedarf, das besonders herausgestellt werden soll, waren die *Gravamina nationis Germanicae*, welche erstmals 1417 in Konstanz formuliert worden sind und insbesondere nach dem Wiener Konkordat von 1448 in der zweiten Hälfte des 15. Jhd. immer stärker und lauter wiederholt worden sind⁴⁶. Volker Leppin beschreibt sie daher passend als „Klagelied“⁴⁷. Ihre erneute Aufnahme in den Reichstagsabschied von Worms 1521 macht deutlich, dass die Beschwerden über die immer stärker auf Rom und den Papst konzentrierte Kirche bei Fürsten und Adel einen fruchtbaren Boden gefunden hatten. Von Bedeutung ist diese Lagebeschreibung aber nur insofern, als dass sie einen Befund für die Lutherexegese liefert. Dass jene „Verfallserscheinungen“ und Reformbemühungen allerdings Luther nicht verborgen geblieben sein können, liegt m. E. auf der Hand. So weist Lohse darauf hin, dass Luther während seiner Schulzeit in Eisenach „zum ersten Mal aus der Nähe von einem Fall standhafter kirchlicher Opposition auf Grund umfassender Kirchenkritik erfahren hat“⁴⁸. Es handelte sich dabei um das Schicksal des Franziskaners Johann Hilten, der scharfe Kritik an Rom „als die große Hure“⁴⁹ übte und die Verweltlichung der Kirche verurteilte. Lohse kommentiert, dass diese Erfahrung, „offenbar schon damals Eindruck auf ihn gemacht hat, die jedoch in späteren Jahren noch größeres Gewicht für ihn bekommen sollte“⁵⁰.

Als dritter Punkt sticht die Situation des Reiches um die Jahrhundertwende hervor. Volker Leppin beschreibt sie als „das prekäre Gleichgewicht“⁵¹. Er sieht in der Situation des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation um 1500 eine „Spannung zwischen einer vergleichsweise schwachen Zentralgewalt beim Kaiser und starken dezentralen Kräften“⁵² bei den Landesfürsten. Diese Situation ist aus zwei Gründen markant. Zum einen unterscheidet sie das Reich von anderen europäischen Mächten. Während es beispielsweise in Frankreich im ausgehenden Mittelalter gelang, die Zentralgewalt insbesondere auch gegenüber dem Papst in Rom zu stärken, ist dies in den deutschen Gebieten nicht gelungen. Während sich Frankreich darum auf dem Weg zum absolutistischen Nationalstaat bewegte, verliefen die Entwicklungen in eine gänzlich andere Richtung. Leppin bescheinigt den einzelnen deutschen Landestümern, den Weg einer „kirchliche[n] Verselbständigung gegenüber dem Papst“⁵³ beschritten zu haben. Dies hatte zur unmittelbaren Konsequenz, dass damit auch der Kaiser geschwächt und das Machtgefüge zu-

⁴² B. Lohse, *Luthers Theologie*, 23.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A.a.O. 24

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. H. Scheible, *Gravamina*, 393-409. Und E. Wolgast, *Gravamina*, 131-134.

⁴⁷ V. Leppin, *Reformation und Reich*, 79.

⁴⁸ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 44.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. Der Schwerpunkt bei dieser Begebenheit liegt m. E. nicht zu sehr auf der Formulierung von Kirchenkritik, denn diese wurde, wie gezeigt, vielfach und in weiten Teilen der Gesellschaft breit geteilt. Hierbei geht es dagegen vielmehr um den Aspekt der standhaften Opposition, die auch dann standhaft bleibt, wenn das beabsichtigte Ziel der Kirchenreform nicht erreicht werden kann, sondern stattdessen ein persönliches Opfer, wie im Falle von Hilten die Klosterhaft, eingefordert wird.

⁵¹ V. Leppin, *Reformation und Reich*, 78.

⁵² Ebd.

⁵³ A.a.O. 79.

gunsten der Landesfürsten verschoben worden ist. Insgesamt befand sich das Reich also in „einer stark *desintegrativen Entwicklung*“⁵⁴. Diese Situation war für die Reformation im Ganzen wie für Luther im Einzelnen von Bedeutung, was der Lauf der Geschichte nach 1521 eindrucksvoll gezeigt hat.⁵⁵

M. E. steht die These fest, dass Luther im Kontext seiner Zeit und der Situation der Kirche und Frömmigkeitspraxis im ausgehenden Spätmittelalter zu interpretieren ist. Der Mönch, der 1517 einen Streit über den Ablass anregt, welcher sich in den Folgejahren zu einem Streit um die Macht und Autorität von Papst und Kirche ausweitet, weiß um die Reformbedürftigkeit der Kirche aufgrund ihres Verfalls und die Notwendigkeit zur Kritik. Er glaubt aber zugleich auch an ihre Reformfähigkeit und ist vom Nutzen eines Werbens für eine reformierte Kirche überzeugt.⁵⁶

2.1.1.2. Die Entwicklung der Theologie Luthers

Dieses zweiseitige Urteil hat seinen Sitz in der Biografie Luthers dort, wo klassisch nach dem sogenannten „reformatorischen Durchbruch“ bzw. der sogenannten „reformatorischen Erkenntnis“ gefragt und gesucht wird. Mit diesem Begriff wird jener Moment bezeichnet, in welchem Luther zur für die reformatorische Theologie genuinen Einsicht gelangt ist, die ihr im Folgenden ihren typischen Charakter verlieh. Jedoch liegt darin eine enorme Herausforderung, denn wer nach dem Ort und Zeitpunkt des reformatorischen Durchbruchs suchen will, definiert damit zugleich auch stets, was er als Kern und Inhalt jener Erkenntnis versteht. Somit besteht das Problem nicht nur in der Methode, den reformatorischen Durchbruch zu bestimmen, sondern zugleich auch Klarheit über die damit verbundenen Implikationen für das Verständnis der Theologie Luthers zu schaffen. In der Lutherforschung hat dieses komplexe Bild dazu geführt, dass sich unterschiedliche Konzepte der Lutherexegese entwickelt haben und dass zu den wichtigsten Forschungsfragen allgemeiner Natur die Frage nach der Datierung der reformatorischen Erkenntnis gehört.

In der Lutherforschung des 20. Jahrhunderts lassen sich zwei Hauptstränge der Antwort auf diese Frage beschreiben, nämlich die der frühen Datierung um 1514⁵⁷ und die der späten um 1518. Die Forschungstradition, welche die Frühdatierung betont, hat ihre Wurzeln in der Lutherexegese Karl Holls zu Beginn des letzten Jahrhunderts. Unter Bezug der früheren Vorlesungen Luthers setzte er „die reformatorische Wende auf die Zeit zwischen Sommer 1511 und Frühjahr 1513“⁵⁸ fest. Diese Position wurde bis in die 50er Jahre des 20. Jhd. allgemein rezipiert. Dieser Konsens wurde erst durch Ernst Bizer im Jahre 1958 aufgebrochen. Seine Leistung besteht nach Ansicht Lohses vor allem darin, eine Kritik an dem Paradigma der Frühdatierung vorgenommen zu haben, welche diese in Zweifel zog, ohne damit verbunden aber eine eigene stichhaltigere Antwort auf die Forschungsfrage vorzulegen⁵⁹. Somit kommt Lohse zu dem Schluss, dass ein „Abschluß dieser nicht recht befriedigenden Diskussion [...] gegenwärtig nicht in Sicht [ist]“⁶⁰. Dieses Urteil scheint zudem aufgrund der Erschöpflichkeit der Quellenlage kaum zu widerlegen zu sein⁶¹.

Wenn darum ein Nutzen und eine Relevanz dieser allgemeinen Forschungsfrage für die vorliegende Arbeit festgestellt werden soll, muss dieser auf einer anderen Ebene gesucht werden.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. a.a.O. 81ff.

⁵⁶ Neben den bereits genannten Autoren möchte ich zu Fragen der Biographie Luthers verweisen auf: A. Lexutt, Luther und G. Ebeling, Martin Luthers Weg und Wort.

⁵⁷ Vgl. E. Vogelsang, Luthers Christologie, 40-61.

⁵⁸ B. Lohse, Luthers Theologie, 101.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ A.a.O. 102.

⁶¹ Vgl. ebd.

Unbestreitbar dürfte sein, dass der Blick auf den reformatorischen Durchbruch für das Verständnis der Theologie Luthers notwendig ist. Es ist schlicht unmöglich, seine Lehre recht zu erfassen, wenn nicht das genuin reformatorische Moment Beachtung findet. Jedoch ist fraglich, ob dieses sich allein auf einen konkreten Zeitpunkt und Ort beschränken lässt oder ob es nicht möglich ist, es in ein größeres Narrativ einzubetten und somit die drängende Frage nach Zeitpunkt und Ort zu entschärfen. Dafür plädiert Lohse, indem er resümiert: „Luther hat seine reformatorische Theologie im Laufe der Jahre von 1513 bis etwa 1520 nach und nach unter stetem Rückgriff auf zentrale biblische Texte und seit 1516 in zunehmendem Maße auch in zahlreichen Kontroversen entwickelt. Selbst in der Zeit nach 1520 lassen sich bei Luther noch wichtige Weiterentwicklungen in zentralen theologischen Fragen beobachten“⁶². Diese Einbettung des einen Moments in das Narrativ der mehrere Jahre umfassenden Entwicklung hat selbstverständlich ihrerseits auch Implikationen für das Verständnis des Inhalts jenes Moments bzw. jener Entwicklung. Diese bestehen maßgeblich darin, dass die Zuspitzung auf rechtfertigungstheologische Einsichten in Bezug auf Röm 1,17 ebenso in einen größeren Kontext gesetzt werden müssen⁶³. Deutlich gesagt heißt dies konkret, dass auch die Rechtfertigungslehre nicht isoliert in eine Sonderstellung gebracht werden sollte, sondern dass das reformatorische Grundanliegen der Theologie Luthers ebenso umfassender ist und explizit auch ekklesiologische Aspekte beinhaltet. Darin liegt schließlich auch der Ertrag dieser Forschungsfrage für diese Arbeit, dass der sogenannte „reformatorische Durchbruch“ nicht nur auf soteriologische Fragen konzentriert ist, sondern dass auch das Kirchenverständnis Luthers ein reformatorisches Moment enthält, ohne welches der Konflikt mit Rom unverständlich bleibt. Somit ergibt sich als Ertrag für diese Arbeit, dass beim Studium der drei ausgewählten Quellen aus dem Jahr 1520 nicht nur Schriften vorliegen, welche, ganz gleich, ob man der Früh- oder der Spätdatierung den Vorzug schenkt, nach der reformatorischen Erkenntnis Luthers entstanden sind und somit diese rezipieren. Bedeutsamer ist hingegen, dass diese Rezeption nicht nur in einer Nachfolge besteht, sondern dass die im Sommer 1520 bedeutsame Streitfrage nach der rechten Kirche vom genuin reformatorischen Moment Luthers durchzogen ist. Jedoch bewirkt diese Zerstreung eben auch die Wirkung der Relativierung. So wie die Einbettung des einen Moments in eine mehrere Jahre umfassende Entwicklung bewirkt, dass die Trennschärfe zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie schwindet, so bewirkt die Kontextualisierung der Rechtfertigungslehre und der Übertrag des Reformatorischen in andere dogmatische Lehrstücke, dass auch dort traditionelle Momente und reformatorische Neuansätze zusammentreffen. Somit ist abschließend dem Urteil Lohses erneut zuzustimmen, dass „der reformatorische Durchbruch [...] eher einen besonders wichtigen Einschnitt innerhalb einer sich über etliche Jahre erstreckenden Entwicklung [markiert], als daß er eine totale Wende für sämtliche theologische Probleme darstellte“⁶⁴.

2.1.1.3. Die Einheit seines Wirkens und Schaffens

Damit ist das Feld bereitet, um auf die zweite wesentliche Frage zur Hermeneutik Luthers zu sprechen zu kommen. Eine nicht minder bedeutsame Forschungsabsicht beschäftigt sich mit der Frage, ob Luthers gut drei Dekaden umspannendes Werk grundsätzlich unter ein Paradigma der Kontinuität gestellt werden kann oder ob nicht ein „Bruch“ o.ä. angenommen werden muss, durch welchen schlussendlich ein diskontinuierliches und gebrochenes Bild gezeichnet werden würde. Die Relevanz dieser Frage besteht darin, dass sie direkte Auswirkungen auf die Auswahl

⁶² A.a.O. 100.

⁶³ Lohse warnt regelrecht davor, das genuin Neue der reformatorischen Theologie allein in der besonderen Gestalt der Rechtfertigungslehre zu erblicken: „Im übrigen muß auch davor gewarnt werden, die reformatorische Erkenntnis im Sinne einer Formel über die Gottesgerechtigkeit und die Rechtfertigung des Menschen zu interpretieren“ (ebd.).

⁶⁴ A.a.O. 100.

und Beurteilung von Quellen hat. Insofern nämlich kein kontinuierliches Bild von Luther angenommen wird, ist es plausibel, dass zwischen einzelnen Schaffensphasen unterschieden werden müsste und zwischen diesen Priorisierungen vorgenommen werden müssten. Die Folge wäre schließlich das Auseinanderfallen Luthers in einen sogenannten „frühen“ und einen „späten Luther“⁶⁵. Dass dies wiederum unmittelbare Implikationen für das Verständnis der Theologie Luthers hat, ist selbstverständlich.

Ein Vertreter der Position, dass es zu einem Bruch bzw. Wandel in der Theologie Luthers gekommen sei, ist Ulrich Barth. Er rezipiert die eben dargelegte Meinung über den reformatorischen Durchbruch und seiner Wirkung für die gesamte Theologie, welche aus einem „jahrelangen mühevollen Klärungsprozess[...]“⁶⁶ hervorging und erst nach und nach alle theologischen Lehrstücke erfasste und umformte. „Die großen reformatorischen Programmschriften von 1520“⁶⁷ sieht er als „den Abschluß und die komprimierte Zusammenfassung des zurückgelegten Wegs“⁶⁸. Den Bruch erblickt Barth in den Ereignissen der Folgejahre, denn „noch vor Mitte der 20er Jahre treten innerreformatorische Auseinandersetzungen und Fragen des Kirchenaufbaus in den Vordergrund, wodurch sich die Stoßrichtung der errungenen Grundeinsicht zum Teil nicht unerheblich verschiebt“⁶⁹. Dieser letzte Halbsatz bringt zum Ausdruck, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Reformator bis 1520 und dem Kirchengründer danach gibt. Dass damit zugleich ein Urteil über die Schriften Luthers nach 1520 gesprochen ist, leuchtet unmittelbar ein⁷⁰.

Gegen dieses Urteil können jedoch mehrere Einwände erhoben werden. Erstens, ob durch jene „innerreformatorischen Auseinandersetzungen“ begründet eine andere Meinung Luthers tatsächlich die „Stoßrichtung der errungenen Grundeinsicht“ verschiebt? Leider lässt Barth an dieser Stelle seiner hermeneutischen Überlegungen die Frage unbeantwortet, welche Konflikte ihm genau vor Augen schweben. Zweitens, ob es gerechtfertigt ist, durch die besondere Hervorhebung der Programmschriften des Sommers und Herbstes 1520 z.B. Luthers Katechismen in die zweite Reihe zu rücken? Drittens, ob sich beide Narrative über das theologische Ringen Luthers und sein theologisches Wirken in dieser Weise miteinander verbinden lassen, auf der einen Seite das Narrativ des „jahrelangen mühevollen Klärungsprozesses“⁷¹, der ja gerade auch durch die Kontroversen ab 1517/18 sein besonderes Profil erlangt hat und an dessen Ende darum zurecht ein starker Kern reformatorischer Theologie steht, und auf der anderen Seite das

⁶⁵ Vgl. B. Lohse, Martin Luther, 164ff.

⁶⁶ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 83.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Um diesen Befund zu unterstreichen, sei an dieser Stelle auf die Ansprache verwiesen, die Ulrich Barth beim „Festgottesdienst der Theologischen Fakultät zum 500-jährigen Jubiläum an der Martin-Luther-Universität“ in Halle im Jahre 2002 hielt. Darin widmet er sich der Frage, welche Zukunft der Protestantismus habe und kommt dazu auf Luthers Kirchenverständnis zu sprechen. Ohne auf den Inhalt einzugehen, sei an dieser Stelle vermerkt, dass er ein diskontinuierliches Lutherbild zeichnet: „Aber man darf insbesondere Luther als Reformator nicht gleichsetzen mit dem Pädagogen und Kirchenmann des 16. Jahrhunderts, der er auch war. In den Jahren 1517-23 hoffte er noch auf eine Reform der gesamten Christenheit. In diesem Zeitraum sind auch die großen reformatorischen Ideen entstanden, die seinem Werk für immer klassischen Rang sichern“ (a.a.O. 390). Auch wenn die Jahreszahlen leicht differieren, steht dieser Satz doch in einer Linie mit dem oben wiedergegebenen Bild. Dass ein Rangunterschied zwischen beiden Gestalten Luthers vorliege, macht Barth zudem dadurch deutlich, dass er in seinen Ausführungen lediglich von den „großen reformatorischen Ideen“ jener früheren Jahre sprechen will und somit spätere Schriften Luthers inkl. seines Wirkens kategorisch disqualifiziert. Dies wird auch durch den Schlussabsatz jener Ansprache deutlich, dass nämlich „jene Grundeinsichten Luthers bis heute [...] bezüglich ihrer Realisierung nach wie vor unabgeholten im Raume stehen“ (a.a.O. 396). Dies bedeutet, klar gesprochen, nichts Geringeres, als dass Luthers Wirken ab Mitte der 1520er Jahre eben nicht der Realisierung seiner Ideen gegolten habe, sondern eine Abkehr von diesen darstelle.

⁷¹ A.a.O. 83.

Erzählmuster des unmittelbaren Abbruchs und Rückfalls in vor- bzw. unreformatorische Ideen aufgrund „innerreformatorisches[r] Auseinandersetzungen“?

Aufgrund dieser Einwände gebe ich derjenigen Forschungsmeinung den Vorzug, welche die Kontinuität im theologischen Wirken Luthers betont und darum die Einheit auch über den zweifelhaftesten besonderen Zeitraum bis 1521 hinaus unterstreicht⁷². So verwirft auch Bernhard Lohse die „früher nicht selten unternommene[n] Versuche, zwischen dem ‘jungen’ und dem ‘alten’ Luther einen schroffen Trennungsstrich zu ziehen“⁷³, und hebt stattdessen „bei Luther eine höchst beachtliche Konsequenz und Kontinuität der Auffassungen“⁷⁴ hervor. Diese These ist jedoch ebenso wenig statisch und punktuell zu verstehen, sondern ist eingefasst in einen Verstehenszusammenhang, der explizit auch „Weiter-Entwicklungen, Präzisierungen, Klärungen und Abgrenzungen in vielen Fällen“⁷⁵ offen zur Kenntnis nimmt. Somit nimmt diese Forschungshypothese indirekt auch Argumente der oben abgelehnten Trennung von „früh“ und „spät“ in den Blick. Dieses Urteil stützt auch Volker Leppin, der, so ich recht sehe, von einer klaren Datierung der sogenannten reformatorischen Erkenntnis ebenso abweicht wie Lohse und stattdessen feinere und detaillierte Linien zieht. Wie bereits oben angesprochen, hat er im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation eine solche Weiterentwicklung ausgemacht, die m. E. beispielhaft für das Paradigma gelten kann, dass eher von Entwicklungen statt von Brüchen in Luthers Theologie ausgeht⁷⁶. Mit Leppin gesprochen halte ich darum fest: „Das Phänomen Luther ist nur verständlich, wenn man dieses Ineinander von Neuansatz und Kontinuität ernst nimmt, wenn man es nicht zugunsten einliniger Kontinuität einebnet, es aber auch nicht durch Vorstellungen von einem harten Bruch Luthers mit dem Mittelalter zugunsten klarer Schnitte vereinfacht. In einer allmählichen Transformation entwickelte sich aus dem Ansatz in Mystik und Frömmigkeitstheologie ein neues Ganzes.“⁷⁷

Letztlich steht aber auch an dieser Stelle die Frage nach der Relevanz für die vorliegende Arbeit. Oberflächlich betrachtet ist sie gering, da die ausgewählten Lutherschriften allesamt aus dem Jahr 1520 stammen und somit die Frage, ob sie nur einen Höhepunkt oder gleichsam das Ende eines theologischen Prozesses markieren, unerheblich erscheint. Jedoch ist es gefährlich, die Bedeutung dieser Frage nur auf die Auswahl der Quellen zu beziehen. Vielmehr geht es hierbei um eine grundlegende hermeneutische Frage, nämlich welche Aussagekraft erhobene Ergebnisse annehmen können. Eine allgemeine Aussagekraft über die Theologie Luthers kann schlechterdings nur beansprucht werden, wenn das Paradigma der Kontinuität gewählt ist. In

⁷² Die Stimmen, die die Einheit und Kontinuität in Luthers theologischem Denken betonen, sprechen nicht nur mit Blick auf das Ganze seines Werkes, sondern lassen sich auch in speziellen Gebieten finden. So spricht sich beispielsweise Volker Mantey dafür aus, Luthers große Genesisvorlesung von 1535-1545 als „thematische Zusammenfassung früherer Auseinandersetzungen und Problemstellungen“ (V. Mantey, *Ekklesiologische Texte aus Luthers Genesisvorlesung*, 246) zu verstehen.

⁷³ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 19.

⁷⁴ A.a.O. 20.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. V. Leppin, *Schriftprinzip*, 98. Leppin urteilt: „Die Auseinandersetzung, die sie seit den Ablassthesen und von diesen ausgehend, miteinander führten, stellte sich nicht nur als das Aufeinanderprallen unterschiedlicher fester Ansichten dar, sondern brachte vor allem bei Martin Luther denkerische Entwicklungen voran“. (ebd.) Diese feineren Linien sollen jedoch nicht versuchen darüber hinwegzutäuschen, dass in der Leipziger Disputation und in der Folgezeit unvereinbare Positionen aufeinander prallten. Es soll nicht der Eindruck entstehen, die Ablehnung der Datierung eines reformatorischen Durchbruchs bzw. auch die Ablehnung der These einer Unterscheidung zwischen einem sogenannten frühen und einem späten Luther, führe dazu, das Genuine der reformatorischen Theologie Luthers kleinzureden oder gar zu verschweigen. Zweifelsohne, so konstatiert auch Volker Leppin, sind bei Luther und Eck zwei unvereinbare Positionen über die Frage nach der kirchlichen Autorität aufeinander gestoßen. Jedoch ist es in meinen Augen wichtig, die Genese dieser Position sachgemäß zu beschreiben und sie nicht von den Langzeitwirkungen her zu beurteilen. Vgl. V. Leppin, *Papst, Konzil und Kirchenväter*, 117-124.

⁷⁷ V. Leppin, *Evangelium der Freiheit*, 36.

einem diskontinuierlichen Paradigma hingegen können lediglich relative und relationale Aussagen Ergebnis einer Arbeit sein. Insofern mag zwar die Forschungsfrage für die Methodik dieser Arbeit unerheblich sein, jedoch ist sie für ihre Hermeneutik umso bedeutender⁷⁸.

Im Ergebnis dieses Streifzugs durch die Biographie Luthers in Verbindung mit grundsätzlichen hermeneutischen Fragen kann darum festgehalten werden, dass sich allem Anschein nach das Jahr 1520 sehr gut für einen Zugriff eignet. Zudem stimmen die verschiedenen Meinungen, die mit Blick auf Form und Gehalt von Luthers theologischem Wirken gehört wurden, darin überein, dass die drei ausgewählten Schriften für eine systematisch-theologische Analyse geeignet sind. Dies schließt aber letztlich ein, dass der methodische Hinweis, der bereits von Kurt-Victor Selge erhoben worden ist, mit bedacht wird, dass Luther bzw. seine Worte nicht von seinen späteren Ansichten und ihren Wirkungen her zu verstehen sind. Ganz gleich, ob diesem methodischen Schritt ein kontinuierliches oder ein diskontinuierliches Narrativ zu Grunde läge, wäre es in jedem Fall unangemessen. Stattdessen sind Worte des Jahres 1520 auch nur mit der Vorgeschichte und in ihrem Entstehungskontext heraus zu verstehen⁷⁹. Noch einmal mit Volker Leppin gesprochen, bedeutet „Rückbesinnung auf die Reformation [...] nicht nur auf einen Punkt, ein Ereignis zu starren – es heißt vor allem, sich auf einen kleinen Weg zu machen, Entwicklungen in den Blick zu nehmen, statt plötzliche Durchbrüche, Differenzierungen, statt nur Differenzen.“⁸⁰

2.1.2. Literar-historische Einleitung

Im Folgenden gehe ich auf die konkrete Situationsbezogenheit der Schriften ein und erhebe ihren literarischen Kontext.

2.1.2.1. „Vom Papsttum zu Rom“

Die Schrift „Von dem Bapstum zu Rome widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck“ wurde von Martin Luther am 26. Juni 1520 veröffentlicht. Ihr geht eine Entwicklung voraus, die im Frühjahr des Jahres ihren Anfang nahm. Der Leipziger Franziskanermönch Augustinus Alveld wurde durch den Bischof Adolf von Merseburg und den Nuntius Karl von Miltitz beauftragt, eine Schrift gegen Luther zu verfassen. Den Auftrag nahm Alveld an und veröffentlichte im Mai zwei Schriften, die gegen Luther gerichtet waren. Da Luthers „Vom Papsttum“ als Antwort und Reaktion auf diese Schriften Alvelds zu verstehen ist, ist es sinnvoll, einen kurzen Blick auch darauf zu richten.⁸¹

Der Spitzensatz in Alvelds Ekklesiologie lautet: „Sedes apostolica seu cathedra Petri sola suprema, iure divino erecta, firmata et defensa, in qua Christo deo nostro iubente praesideret Petrus et sucessor eius ut universalis ecclesiae militantis caput, pontifex summus, primus, papa, rector, pastor, unus et solus summus Christi vicarius, Romae tanquam in loco sibi congruo fixa atque situata est.“⁸² Wenngleich es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, Alvelds Schrift zu

⁷⁸ Einerseits unterstreicht das die Möglichkeiten und Zielstellung der Arbeit, etwas Grundsätzliches zur Ekklesiologie Luthers aussagen zu können, sowohl a priori, dass so etwas aufgrund der Einheit und Kontinuität des systematischen Denkens Luthers möglich ist, als auch, dass es durch die Quellen und Methoden dieser Arbeit zur Darstellung zu bringen ist. Andererseits ist damit zugleich eine Grenze der Arbeit aufgezeigt, welche einen weiteren Forschungsauftrag formuliert. Insofern nämlich ein Blick auf andere dezidiert ekklesiologische Schriften Luthers, wie z.B. „Von Konziliis und Kirchen“ von 1539, oder kirchenordnende und –leitende Texte ausbleiben muss, bleibt die Frage offen, ob das in dieser Schrift dargelegte Verständnis der einzelnen Stücke in Luthers Theologie weiter geschärft bzw. profiliert werden kann. Von einer grundsätzlichen Änderung des ekklesiologischen Kernanliegens Luthers wird aber nicht auszugehen sein, sodass diese Arbeit nach dem skizzierten Plan erfolgen kann.

⁷⁹ Vgl. K.-V. Selge, Normen, 33.

⁸⁰ V. Leppin, Evangelium der Freiheit, 36.

⁸¹ Vgl. WA 6,277ff.

⁸² Ebd.

analysieren, so kann doch festgehalten werden, dass er die Kirche sehr stark auf das römische Papsttum konzentriert und den Papst als Haupt der Kirche in besonderer Weise herausgestellt hat. Es kann darum kaum überraschen, dass Luther sich in seiner Schrift mit diesem Entwurf auseinander setzte und sich davon abgrenzte.⁸³

Jedoch wäre es verfehlt, würde man den Wert von Luthers Schrift nur in einer Antwort bzw. Reaktion sehen. So kommentiert Johannes Schilling in seiner Einleitung zur Studienausgabe: „Luther nutzte die Gelegenheit aber nicht nur dazu, dessen Argumente zu zerpfücken, sondern vor allem zu einer den theologischen Laien zugänglichen grundsätzlichen Darlegung seines Kirchenverständnisses; die Streitschrift wurde zu einer ekklesiologischen Lehrschrift“⁸⁴. Dieses Urteil steht in einer Linie mit Julius Köstlin, der bereits Ende des 19. Jahrhunderts hervorhob: „Seine Streitschrift war so zu einer seiner wichtigsten allgemeinen Lehrschriften aus jener Zeit“⁸⁵ geworden.

2.1.2.2. „An den christlichen Adel deutscher Nation“

Die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ wurde von Martin Luther im August 1520 veröffentlicht. Sie entstand dem Forschungskonsens nach ab Ende Juni innerhalb weniger Wochen⁸⁶. Sie steht somit zeitlich unmittelbar nach „Vom Papsttum“, weitet aber das Themenfeld im Vergleich zu dieser. Weiterhin ist sie nicht durch eine konkret benennbare Gegenschrift motiviert, knüpft aber ebenso an die Kontroverse mit Rom an.

In der Forschung sind zwei Einleitungsfragen mit besonderem Interesse diskutiert worden. Zum einen wurde die Frage aufgeworfen, ob Luther durch die Reichsritter und Humanisten wesentliche Einflüsse empfing und zur Anfertigung dieser Schrift motiviert worden ist. Da diese Frage weder solide zu beantworten ist noch eine nennenswerte Relevanz für diese Arbeit aufweist, ist ihr an dieser Stelle nicht weiter nachzugehen⁸⁷. Zum anderen wurde durch verschiedene Kommentatoren die literarische Einheit der Schrift diskutiert. Diese Frage ist auf den ersten Blick

⁸³ Diese Tatsache ist m. E. für das Verständnis Luthers nicht unerheblich, da die Gegenposition bzw. die geführte Kontroverse Auswirkungen auf die Entfaltung der Position Luthers hatte. Deshalb sollte es eine Erwähnung finden, dass Alveld nicht nur von Luther eine Gegenschrift erhielt, sondern auch zwei Wittenberger Kollegen des Reformators schon vor ihm selbst auf Alveld reagierten. Ebenso erntete er Kritik aus den eigenen Reihen. So wurde ihm kurz nach Erscheinen seiner Schrift durch die Verantwortlichen seines Klosters die Erlaubnis zur weiteren Veröffentlichung von Schriften entzogen. Ebenso distanzieren sich die Theologen der Universität Leipzig von ihm, sodass der Rektor der Universität Luther in einem Brief „um Schonung ihres Rufes“ (WA 6,282) bat. Insbesondere dieser Punkt macht deutlich, dass Alvelds Ekklesiologie keineswegs Allgemeingültigkeit beanspruchen konnte, sondern persönliche Nuancen trug, die nicht für die gesamte katholische Kirche repräsentativ gewesen sind. Für das Verständnis von Luthers Ekklesiologie in „Vom Papsttum“ bedeutet dies, dass seine Position gegen Alveld gerichtet ist, nicht aber in gleicher Weise gegen die römische Kirche. Das wird u.a. auch dadurch ersichtlich, dass er seine Polemik auch auf Alveld konzentrieren kann, was beispielhaft durch den Titel der Schrift dokumentiert wird.

⁸⁴ DDStA 2,71.

⁸⁵ J. Köstlin, *Leben und Schriften*, 318.

⁸⁶ Vgl. StA 2,91.

⁸⁷ Dieses Urteil speist sich zudem aus der Beobachtung, dass diese Frage bislang unbeantwortet im Raum steht und beispielsweise in der Einleitung der DDStA von 2016 keinerlei Beachtung findet. Dies mag zudem darin liegen, dass die dahinter stehende Forschungsabsicht in den letzten Jahrzehnten ihren Gegenstand verallgemeinert hat. Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beispielsweise noch viel Mühe darauf verwandt wurde, den konkreten Einfluss der sogenannten Humanisten im Vorfeld der Abfertigung der Adelschrift nachzuweisen bzw. zu widerlegen, so richtete sich in der Folge der Blick eher auf die allgemeinen Einflüsse des Humanismus auf Luther, z.B. während seiner Zeit an der Universität in Erfurt und später in Wittenberg. In dieser Perspektive ist von der ursprünglichen Frage nach konkreten Kontakten zwischen Luther und Hutten wenig zu erkennen. Deshalb fällt es auch leicht in der Frage nach den humanistischen Einflüssen auf Luther Bernhard Lohse zu folgen: „Bis etwa 1970 wurde in der Lutherforschung überwiegend die Ansicht vertreten, daß der Humanismus für Luthers geistigen Werdegang ohne eigentliche Bedeutung gewesen sei. Luther unterscheide sich gerade darin von anderen

von größerer Bedeutung, da mit ihr die Frage nach Luthers ursprünglicher Absicht und, insofern keine Einheit festzustellen ist, einem ursprünglichen Kern verbunden ist. Erstmals Otto Clemen stellt die These auf, dass ursprünglich Luther nur das Vorwort an den Kaiser und den nummerierten Forderungskatalog abgefasst habe⁸⁸. Den Gedanken der Teilungshypothese griff Ernst Kohlmeier auf, betonte aber gegen Clemen, dass das Vorwort und die Forderungen späteren Ursprungs sind und stattdessen die Niederlegung der drei Mauern sowie die Gegenstände für ein künftiges Konzil das Kernstück der Adelschrift bildeten⁸⁹. Gegen beide behauptete Walther Köhler „die innere Einheit und Geschlossenheit der Schrift“⁹⁰. Im Ergebnis dieser Kontroverse

Reformatoren wie Zwingli oder Bucer, daß er nicht nennenswert vom Humanismus geprägt worden ist. Diese Ansicht kann heute so nicht mehr vertreten werden, da sowohl für die Universität Erfurt als auch für die Universität Wittenberg eine eigene humanistische Bewegung in der Zeit vor Luther nachgewiesen ist“ (B. Lohse, *Luthers Theologie*, 33). „Die Tatsache, daß Luther in Erfurt wie in Wittenberg mit humanistischen Kräften in Berührung kam, hat also Erhebliches zur Auflockerung der geistigen Situation beigetragen“ (a.a.O. 35). Für das Verständnis der Adelschrift hingegen scheint mir dieses Urteil unbedeutend. Stattdessen verdient in der Beurteilung der Stärke von Luthers persönlicher Überzeugung, seiner Motivation und seines Anliegens, die Antwort Anerkennung, die bereits Joachim Karl Friedrich Knaake als Kommentator der WA pointiert formulierte: „nun, war Luther nicht schon kühn, als er die 95 Sätze an die Schloßkirche zu Wittenberg schlug? nicht, als er vor Cajetan stand? nicht, als er die Acta Augustana herausgab? nicht, als er in Leipzig erklärte, daß nicht alle Artikel Hussens, die verdammt worden, ketzerisch seien?“ (WA 6,383f.). Schließlich ist an dieser Stelle auch auf Johannes Schilling zu verweisen, der die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung von Luther und Hutten auch sehr zurückhaltend beantwortet. Da seiner Erkenntnis nach beide nie persönlichen Kontakt hatten (vgl. J. Schilling, *Hutten und Luther*, 149), fällt ihm das Urteil leicht, dass man zwar „Hutten und Luther, die ungleichen Brüder, als vereinte Kämpfer gegen Rom und für die evangelische Freiheit deutscher Nation zusammenbringen“ kann, jedoch habe Hutten „wohl kaum verstanden, worum es Bruder Martinus ging, und er scheint beinahe allzu sehr in sich verfangen gewesen zu sein, als dass er die Botschaft von der Freiheit recht hätte vernehmen können“ (a.a.O. 172.). Ähnlich argumentiert auch Thomas Kaufmann, der die Verbindung zwischen Hutten und Luther ebenfalls nicht so hoch einschätzen will. Er räumt Hutten auf Luther aber insofern einen Einfluss ein, als dass er die Möglichkeit sieht, dass Huttens literarisches Schaffen es begünstigt hat, dass Luther „den ‘Adel’ als potentiellen Träger seiner eigenen Reformanliegen“ erkennen und wahrnehmen konnte (Th. Kaufmann, *Adelschrift*, 14). Mehr als eine solche vage Begünstigung mag aber auch er dem Kontakt zwischen beiden nicht zuzugestehen (vgl. ebd.).

Ferner stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Reformation auch deshalb in anderem Licht als noch vor einigen Jahrzehnten, da Friedemann Stengel auf die äußerst problematische Definition und Verwendung des Begriffs „Humanismus“ hingewiesen hat. Angesichts der sehr verschiedenen Phänomene und Denkrichtungen, die mit dem Label des „Humanismus“ im Lauf der Jahrhunderte verknüpft worden sind, ist der Begriff in seinen Augen „kein tragfähiger historiographischer und heuristischer Begriff“ (F. Stengel, *Humanismus*, 196). Vielmehr gelte es zu prüfen, „ob es [...] überhaupt möglich ist, den Humanismus-Begriff als ein ‚unentbehrliches heuristisches Werkzeug‘ zu verwenden, wenn er als ein einigermaßen einheitlicher Begriff nicht bestimmt werden kann“ (ebd.). Stengel schlägt stattdessen vor, jenes, was als „humanistisch“ bezeichnet wird, konsequent in den jeweiligen historischen Kontext einzuordnen. Aus diesem Grund kommt er zu dem Ergebnis, dass die sogenannten Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts eher als Autoren eines „christlichen Hermetismus“ (a.a.O. 203) eingeordnet werden sollten: „Christlicher Neuplatonismus wäre gegenüber dem Profil der rezipierten Literatur eine Verengung, auch wenn neuplatonische Texte von den genannten Autoren ebenfalls produktiv verarbeitet worden sind. Daher wäre auch die Rede von hermeneutisch-neuplatonisch-kabbalistischen Rezeptionen in der Renaissance angemessen und streng auf den historischen Kontext bezogen – im Gegensatz zu dem uneindeutigen und irreführenden Begriff ‚Humanismus‘, dessen auch nur heuristische Verwendung auf scheinbar unüberwindbare epistemologische und historiographische Hindernisse stößt“ (a.a.O. 203f.). Schließlich stimme ich darum der These Stengels zu, dass auch der Begriff des Humanismus einer starken Historizität unterliegt (vgl. a.a.O. 211). Diese ist m. E. ebenso in der konkreten Frage nach Einfluss und Entstehung der Adelschrift wieder zu finden. Vgl. auch F. Stengel, *Reformation, Renaissance und Hermetismus*, 37.

⁸⁸ Vgl. StA 2,92.

⁸⁹ Vgl. ebd. Grundsätzlich beziehen beide Versionen der Teilungshypothese ihre Plausibilität vornehmlich aus der Beobachtung, dass Luthers Schrift keine formale Einheit darstellt und verschiedene Strukturmomente aufweist. Genau diese Brüche in der Form ermöglichen eine Teilung der Schrift in verschiedene Stücke (vgl. ebd.).

⁹⁰ Köhlers Beitrag besteht weniger in der Kritik an Kohlmeiers Argumenten, sondern vielmehr in einer unterschiedlichen Bewertung jener Aspekte, die für bzw. gegen die Einheit der Schrift sprechen. Auf dieser Ebene ist der Streit in den 30er Jahren durch Alfred Adam und Karl Bauer nochmals aufgegriffen worden, jedoch ohne einen nennenswerten Fortschritt zu erzielen, „denn über bloße Vermutungen ist bei der Lage der Dinge nicht hinauszukommen“ (StA 2,93).

ist festzuhalten, dass „die Schrift nicht in einem Guß entstanden ist, sondern daß an ihr während der Abfassung noch Veränderungen vorgenommen worden sind, die allerdings die Einheit des Sinnzusammenhanges nicht beeinträchtigen“⁹¹. Dieses Urteil, das auf die Sinneinheit der Schrift abzielt, wird schließlich auch dadurch gestützt, dass in der gesamten Diskussion die Verfasserschaft Luthers niemals bezweifelt wurde und dass auch der angenommene Entstehungszeitraum stets auf wenige Wochen veranschlagt worden ist. Somit kann, selbst bei strenger Anwendung der Teilungshypothesen die darüber hinausgehende „Einheit des Sinnzusammenhanges“ nicht ernsthaft bezweifelt werden. Aus diesem Grund wird die Adelschrift in dieser Arbeit auch als Sinneinheit analysiert.

2.1.2.3. „De captivitate Babylonica ecclesiae“

Die Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ ist Anfang Oktober 1520 veröffentlicht worden. Sie ist die zweite der sogenannten reformatorischen Hauptschriften Luthers und erschien wiederum nur knapp zwei Monate nach der Adelschrift. Vieles spricht darum dafür, dass für ihre Abfassung ebenfalls nur wenige Wochen anzunehmen sind. Jedoch ist De captivitate dem Inhalt nach vielmehr in eine längere Linie einzuordnen, denn Luther hatte bereits in den zurückliegenden Jahren mehrere Schriften zu den Sakramenten verfasst⁹². De captivitate stellt in dieser Reihe einen Höhepunkt dar, denn Luther legt in dieser Schrift sein an Verheißung und Zeichen sowie an Glaube und Gnade entwickeltes Sakramentsverständnis grundlegend dar.⁹³

Im Vergleich zum Früh- bzw. Hochsommer, in welchem die anderen beiden Schriften, entstanden, hat sich Luthers Verhältnis zu Rom weiter zugespitzt und merklich verändert. Während der Abfassung „war ihm bereits bekannt, dass eine päpstliche Bannandrohungsbulle gegen ihn auf dem Weg sei. Auf Grund dieser Nachricht gab er die Hoffnung auf eine positive Aufnahme seiner Kritik und Reformvorschläge durch Rom auf und löste sich innerlich von Rom“⁹⁴.

⁹¹ Ebd.

⁹² Zum Beispiel verfasste er Schriften über den Bann, die Buße, die Taufe, vom Neuen Testament etc. Die Bewertung, dass De captivitate einen besonderen Rang innerhalb der Sakramentsschriften Luthers zuerkannt werden kann, legt auch die Beobachtung nahe, dass Luther einen entsprechend programmatischen Titel gewählt hat: „das als Titel gewählte Stichwort von der babylonischen Gefangenschaft war von Luther schon früher, und zwar mit Bezug auf das päpstliche *ius interpretandae scripturae* [...], verwendet worden. Jetzt bezieht Luther es darauf, daß die Sakramente [...] durch die römische Kurie in eine jämmerliche Gefangenschaft geführt seien und die Kirche ihrer ganzen Freiheit beraubt sei“ (StA 2,169).

⁹³ Dass De captivitate innerhalb der von mir drei ausgewählten Schriften einen Höhepunkt darstellt, kann leicht angenommen werden. Ob damit der Prozess und die Gedankenreihe Luthers, die sich beginnend mit „Vom Papsttum“ und der Adelschrift bis De captivitate entwickelt hat, auch zu einem Abschluss gekommen ist, kann bezweifelt werden. So spricht sich Volker Leppin für eine enge Verbindung von De captivitate mit Luthers nächstfolgender Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus. Plausibel erscheint diese Verbindung neben dem Argument der abermals zeitlichen Nähe auch durch ähnliche inhaltliche Präferenzen. So versteht Leppin die Freiheitsschrift als Fortführung, Antwort und Gegenschrift auf die salopp gesagt Rede von der Gefangenschaft“ (vgl. V. Leppin, *Evangelium der Freiheit*, 37). In einer großen programmatischen Idee kann man diese Linie auch durchaus soweit ziehen. Mit Blick auf die Details und die konkreten sakramental-theologischen und ekklesiologischen Anliegen Luthers, spricht m. E. jedoch mehr dafür, De captivitate im Zusammenhang mit „Vom Papsttum“ und der Adelschrift in dieser Trias zu sehen und die Freiheitsschrift bei dieser Betrachtung außen vor zu lassen. Dies stellt m. E. keinen unüberwindbaren Gegensatz zur größer angelegten Arbeit Leppins dar, sondern kommt dem konzentrierten Anliegen dieser Arbeit zu Gute.

⁹⁴ LDStA 3,XXIV. Diese Ansicht speist sich aus dem Zeugnis, das Luther selbst am Ende von De captivitate gibt. Er weiß um die kurz bevorstehende Bannandrohungsbulle und betitelt sie als Zeichen der römischen Tyrannei (vgl. WA 6,573,12ff.).

Schließlich ist auch der Aspekt hervorzuheben, dass Luther diese Schrift auf Latein abgefasst hat. Dies „erklärt sich aus ihrem Charakter als einer profunden theologischen Auseinandersetzung mit scholastischer Sakramentslehre und geltendem Kirchenrecht“⁹⁵. Dahinter mag die Absicht vermutet werden, dass Luther „auf den ‘gemeinen Haufen’, für den manche Punkte darin noch zu starke Speise waren“⁹⁶, Rücksicht nehmen wollte. Diese Ansicht wird zusätzlich dadurch gestärkt, dass Luther frühere Sakramentssermone auch auf Deutsch verfasste und deshalb die lateinische Sprache bewusst gewählt zu haben scheint. In der Rückschau mögen auch die Reaktionen eine solche Deutung nahelegen, da „Luther mit dem Angriff auf das mittelalterliche Sakramentensystem für das Bewußtsein vieler Zeitgenossen weit über die Grenzen seiner Kritik an allgemein empfundenen Mißständen hinauszugehen und die Substanz der Kirche selbst in Frage zu stellen schien“⁹⁷.

Abschließend stimme ich darum mit Wilfried Härle überein, dass ein doppelter Befund als Essenz festgehalten werden muss: „‘De captivitate Babylonica’ erweist sich mit alledem als ein Generalangriff Luthers auf die römische Sakramentenlehre und –praxis und damit auf das Zentrum römisch-katholischer Frömmigkeit. Luther unternimmt diesen Angriff freilich nicht in destruktiver Absicht, also aus Freude am Zerstören, sondern – ganz im Gegenteil – in der Hoffnung auf die Wiedergewinnung eines Sakramentsverständnisses und einer dementsprechenden Praxis, in der die (beiden) Sakramente wieder als von Gott gestiftete Heilmittel zu Ehren, zur Geltung und zur Wirkung kommen“⁹⁸.

2.1.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede – ein Vergleich

Aus der literar-historischen Einleitung gingen die Besonderheiten jeder einzelnen der drei Schriften Luthers wie ihr spezifischer Charakter hervor. Da ihre individuelle Eignung für eine systematisch-theologische Analyse zum Kirchenverständnis Luthers unbestritten ist, werfe ich nun einen Blick darauf, ob und in welcher Weise die drei Quellentexte eine gemeinsame, einheitliche Quellenlage für diese Arbeit bieten können. Ein zweigeteilter Vergleich hilft dabei, die Schriften nicht nur singulär zu betrachten und zu würdigen, sondern sie als drei Teile eines größeren Sinnzusammenhangs zu begreifen und so weitere Aspekte für die systematisch-theologische Entfaltung von Luthers Verständnis der „unsichtbaren Kirche“ zu Tage zu fördern.

2.1.3.1. Formeller Vergleich

Als erste wesentliche Gemeinsamkeit fällt zweifelsfrei die zeitliche Nähe der drei Schriften auf. Vom Beginn der Arbeit an „Vom Papsttum“, ungefähr Mitte Mai, bis zur Veröffentlichung von *De captivitate* Anfang Oktober vergingen nur etwas mehr als vier Monate. Hinzu kommt, dass die Schriften allem Anschein nach auch tatsächlich aneinander anknüpfen. So sprechen die oben angeführten Daten dafür, dass Luther, während „Vom Papsttum“ gerade die Druckerei verließ, bereits an der *Adelsschrift* gearbeitet hat. Dies bestätigt auch Thomas Kaufmann: „Unmittelbar vor der Arbeit an der *Adelsschrift* hatte er die Schrift gegen Alvelde (*Von dem Papsttum zu Rom*) [...] publiziert.“⁹⁹ Dieses Phänomen dürfte auch für die zeitliche Verknüpfung von *Adelsschrift* und *De captivitate* gelten, welche zusätzlich durch einen textimmanenten Hinweis Luthers bestätigt wird¹⁰⁰. Als weitere bedeutsame formale Gemeinsamkeit der Schriften

⁹⁵ StA 2,169.

⁹⁶ WA 6,487.

⁹⁷ StA 2,170.

⁹⁸ LDStA 3,XXIII.

⁹⁹ Th. Kaufmann, *Adelsschrift*, 3.

¹⁰⁰ Luther schreibt in den letzten Zeilen der *Adelsschrift*: „wolan, ich weysz noch ein lidlen von Rom [...] ich wils yhn auch singen, und die notten auffs hochst stymmenn, vorstehst mich wol, liebes Rom, was ich meyne“ (WA 6,469,1-4). Dieser Hinweis wird in den Kommentaren übereinstimmend als Ankündigung von *De captivitate* verstanden. (Vgl. StA 2,168; DDStA 3,134).

dürfte gelten, dass sie allesamt in der Kontroverse mit Rom stehen. Besonders deutlich wird dies dadurch, dass Augustinus Alveld nicht nur in „Vom Papsttum“, sondern auch in *De captivitate*, wenngleich er namentlich nie genannt wird, als Gegner Luthers den Kontext der Schrift beeinflusst¹⁰¹. Wenngleich also wie oben dargelegt eine Zuspitzung des Romkonflikts zu konstatieren ist, so ist aber umso mehr festzuhalten, dass eben dieser sich zunehmend verschärfende Konflikt die Schriften miteinander verbindet. Dies korrespondiert mit der Doppeladressierung, welche für Luthers Schriften charakteristisch ist. Alle drei Schriften zeichnen sich, wenngleich unterschiedlich intensiv, dadurch aus, dass sie sowohl gegen die römischen Gegner gerichtet sind und darum theologische Kritik wie scharfe Polemik enthalten, als auch an seine Unterstützer, weshalb Luther auf die Entfaltung seiner Theologie und Lehre zu sprechen kommt. Außerdem ist als vierte Parallele zwischen den Schriften die ähnliche biblische Quellenlage hervorzuheben. So greift Luther beispielsweise in ekklesiologischen Gedankengängen oft auf das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi zurück, und seine Ausführungen über das allgemeine Priestertum sind stets mit 1Petr 2,9 verbunden¹⁰². Schließlich können auch ähnliche textstrukturierende Elemente als Gemeinsamkeiten genannt werden. Als Beispiel dafür eignet sich naheliegender Weise das Bild der drei Mauern aus der Adelschrift, welches Luther in *De captivitate* zum Bild der drei Gefangenschaften verschärft.

Aber es sind auch formale Differenzen zwischen den Schriften festzustellen. Zunächst fällt auf, dass Luther zweimal die deutsche Sprache wählt und sie mit einem Anspruch verbindet, gezielt in breite Teile der Öffentlichkeit hineinzuwirken. In *De Captivitate* hingegen präsentiert er seine Theologie auf Latein, was auf einen ausgewählten Adressatenkreis schließen lässt. Damit verbunden ist, dass Luther außerdem verschiedene Formate wählt. So sind „Vom Papsttum“ und *De captivitate* theologische Traktate bzw. systematische Abhandlungen. Dagegen besticht die Adelschrift nicht durch die gleiche theologische Tiefe und Schärfe der Argumentation, sondern offenbart eher den Charakter einer deutlichen Programmschrift, was durch den 28 Punkte umfassenden Forderungskatalog deutlich wird.

2.1.3.2. Inhaltlicher Vergleich

Auch ein inhaltlicher Vergleich aller drei Schriften zeigt mehrere Gemeinsamkeiten. Zunächst fällt die stets gleiche Fokussierung auf die Kirche auf. Bereits die Titel und Einleitungen der Schriften machen deutlich, dass es Luther um die Kirche geht¹⁰³. Tatsächlich erfüllt er diesen Anspruch auch, indem er erstens die Kirche ins Verhältnis zum römischen Papsttum setzt und von diesem abgrenzt, zweitens eine Reform der Kirche insbesondere mit Blick auf die Volksfrömmigkeit und das Leben der Gemeinden fordert und drittens auf das soteriologische Kernstück und Zentrum der Kirche, nämlich die Messe und die Sakramente, zu sprechen kommt.

¹⁰¹ Auf Alvelds Bedeutung für „Vom Papsttum“ wurde bereits hingewiesen. Unerwähnt blieb bislang, dass er im Juni eine weitere Schrift gegen Luther verfasste, die dieser vermutlich Mitte Juli erhalten haben dürfte (vgl. WA 6,486). Luther spielt in der Eröffnung von *De captivitate* darauf an (vgl. WA 6,498,17).

¹⁰² Beispielgebend sind Luthers Aufnahme von Eph 4,15f., um auf das Haupt der Kirche in „Vom Papsttum“ zu sprechen zu kommen (vgl. WA 6,299,1ff.), sowie sein Bezug zu 1Kor 12,12ff., um die Einheit und Gleichheit aller Getauften im geistlichen Stand zu begründen (vgl. WA 6,408,32ff.). In der Adelschrift nimmt Luther Bezug zu 1Petr 2,9 (vgl. ebd.) und greift auch in *De captivitate* zum Beweis des allgemeinen Priestertums erneut darauf zurück (vgl. WA 6,564,9f.).

¹⁰³ So kündigt Luther in „Vom Papsttum“ an, dass er „von der Christenheit etwas für die leyen zuvorkleren“ (WA 6,286,24f.) möchte, in der Adelschrift kündigt er bereits im Titel „des christlichen standes besserung“ an und *De captivitate* enthält das lateinische Stichwort auch in der Überschrift. Dass Luther in letzterem jedoch „nur“ über die Sakramente spricht, trägt die Feststellung nur scheinbar, da er alles an die Kirche implizit rückbindet. Vielmehr drängt sich daher der Eindruck auf, dass Luther in *De captivitate* darum nicht mehr explizit ekklesiologische Themen behandelt, da er diese in den beiden Vorgängerschriften bereits abschließend behandelt hat und somit voraussetzen kann. Somit ist die Sakramentenlehre, wie es der Titel auch nahe legt, in ein enges Verhältnis zur Ekklesiologie zu setzen, da die Sakramente die Kirche gefangen halten oder befreien können.

Damit geht einher, dass trotz dieser verschiedenen Perspektiven Luther ein breites ekklesiologisches Programm zu erkennen gibt. Dass die Kirche der Leib Christi ist, dass alle Getauften zum Volk Gottes gehören, dass die Kirche durch Predigt und Sakrament äußerlich erkennbar ist, innerlich aber allein Geschöpf des Evangeliums ist, sind nur einige Stichpunkte, die die Konsistenz und Integrität von Luthers Ekklesiologie in allen drei Schriften nahelegen. Dabei wird deutlich, dass diese unterschiedlichen Perspektiven und verschiedenen Nuancen kein hermeneutisches Hindernis sind, sondern sich einander ergänzen und bereichern. Nicht unerwähnt bleiben sollen auch die zahlreichen konkreten Parallelen, z.B. die Kritik an der Transsubstantiationslehre oder die Kritik an den von Menschen Hand gemachten sichtbaren Satzungen in der Kirche. Schließlich soll auch das seelsorgerliche Motiv, das bei Luther stark ausgeprägt ist, zur Sprache kommen, weil es alle drei Schriften miteinander teilen¹⁰⁴.

Jedoch soll nicht der Eindruck entstehen, die vorliegenden Schriften hätten keine Differenzen. In Analogie zu den oben dargelegten verschiedenen Textsorten präsentieren sich auch Luthers sachliche Ausführungen in unterschiedlicher Weise. So steht an erster Stelle, dass sich Luthers prominente Beschreibung der unsichtbaren Kirche in ihrer Opposition zur sichtbaren Kirche nur in „Vom Papsttum“ findet. Außerdem steht fest, dass die drei Schriften jeweils eigene Akzente und Schwerpunkte setzen. Dass darum manche Punkte, z.B. die Kritik am römischen Klerus und die Kritik an der Messe, in der Adelschrift bzw. in *De Captivitate* verstärkt vorkommen, muss notiert werden, spricht letztlich aber nicht gegen die Vergleichbarkeit und den Sinnzusammenhang der drei vorliegenden Quellentexte.

2.1.3.3. Fazit

Diese wenigen markierten Punkte lassen m. E. ein klares Fazit zu. Die drei ausgewählten Schriften Luthers stehen in einer engen Verbindung zueinander und können über ihren jeweiligen Rahmen hinaus als Teile eines größeren Sinnzusammenhangs angesehen werden. Es erschließt sich darum eine grundlegende Plausibilität, die Forschungsfrage nach dem Kirchenverständnis eng mit ihnen zu verknüpfen, wie es die Ausgangsfrage dieser Arbeit anstrebt.¹⁰⁵

Für die weiteren methodischen und hermeneutischen Überlegungen ist an dieser Stelle aber m. E. noch ein weiterer Befund wichtig. Es stellt sich die Frage nach der Position der Adelschrift im Verhältnis zu den beiden anderen Schriften. Während „Vom Papsttum“ und *De Captivitate* dezidiert theologisch argumentieren und entsprechend strukturiert sind, kann die Adelschrift nicht in gleicher Weise ein derartig klares und pointiertes theologisches Profil aufweisen, sondern präsentiert sich eher als theologisch-politische Programmschrift. Trotzdem wäre es verfehlt, ihr aufgrund dessen eine untergeordnete Position für die Darstellung der Theologie Luthers zuzuweisen, denn wenngleich sie aufgrund ihres Anspruchs und ihrer Form auf den ersten

¹⁰⁴ Luthers seelsorgerliches Anliegen ist in allen drei Schriften eine unübersehbare Triebfeder, die in verschiedenen Facetten zu erblicken ist. Als Beispiele seien an dieser Stelle zum einen Luthers Selbstzeugnis am Schluss von „Vom Papsttum“ sowie seine Bemühungen um Reformen zur Stärkung der Ortsgemeinde in der Adelschrift genannt, worauf im Folgenden noch genauer eingegangen wird. Dieses Motiv ist auch an vielen anderen Stellen zu vermerken, beispielsweise in seiner Ansprache an die „armen seelen“ oder in der Beschreibung des Evangeliums als Trost- und Gnadenworte. Aus diesem Grund scheint mir das seelsorgerliche Grundanliegen Luthers nicht nur ein Beleg für die sinnstiftende Zusammengehörigkeit der drei Schriften zu sein, sondern damit scheint vielmehr ein wesentlicher Charakterzug der Theologie Luthers zum Ausdruck zu kommen, der dem Anschein nach nicht unterschätzt werden darf.

¹⁰⁵ Insofern die Arbeitshypothese für die Darstellung der Theologie Luthers nun lautet, die drei Schriften als Sinneinheit zu begreifen, stellt sich die Frage, wie mit offensichtlichen Wiederholungen, Veränderungen, Differenzen etc. umzugehen ist. Im Falle von Dopplungen und Wiederholungen u.Ä. scheint es angebracht, nicht unmittelbar von einer Verstärkung des jeweiligen Gedankens auszugehen, da es trotz der zahlreichen Verbindungen drei eigenständige Schriften bleiben. Diese Zurückhaltung ermöglicht es andererseits nämlich auch, aufgedeckte Differenzen, Spannungen, Leerstellen nicht als destruktive Stücke wahrzunehmen, sondern sie im jeweiligen Kontext der Schrift zu verorten und ggf. als produktive Elemente fruchtbar zu machen.

Blick nicht dieselbe theologische Relevanz beanspruchen kann wie ihre beiden Nachbarschriften, so ist sie dennoch von denselben Gedanken und Ideen inspiriert. Zu Recht ordnet sie Karlheinz Blaschke als Element in der Zeit der „geistigen Hochspannung“¹⁰⁶ Luthers ein und Thomas Kaufmann sieht in der Adelschrift die „wirkungsreichste[...] Reformschrift“¹⁰⁷ Luthers. Damit sind zugleich der Wert und die Relevanz dieser Schriften geklärt, sofern dies überhaupt bei zwei sogenannten „reformatorischen Hauptschriften“ bezweifelt werden kann.

2.2. Zum Verständnis der Schriften

2.2.1. Luthers Schriften als literarische Einheiten

Wagt man sich an das Unterfangen, Schriften Luthers mit dem Interesse zu lesen, aus dem Studium und der Analyse Erkenntnisse über seine Theologie zu erheben, so steht man vor nicht geringen hermeneutischen Problemen. Denn die Frage, welche Schriften für ein entsprechendes Anliegen ausgewählt werden sollten, ist mindestens genauso wichtig wie die Frage nach der Methode der relecture. Das Hauptproblem mag in der Frage bestehen, ob man die ausgewählten Schriften in Gänze liest oder nur ausgewählte Stücke als Quellentexte heranzieht. Da die Antwort darauf bereits wesentliche hermeneutische Prämissen impliziert, gehe ich kurz darauf ein. Es spricht vieles dafür, die Schriften Luthers als literarische Einheiten anzusehen und darum in ihrer Ganzheit zu analysieren. Dies sind m. E. folgende drei Punkte: Erstens spricht der formale Aufbau der Schriften für diese Vorgehensweise. Luther legt keine formal durchgegliederten Texte vor, welche einen einfachen und gezielten Zugriff ermöglichen, wie dies z.B. bei der scholastischen Methode eines Thomas von Aquin möglich wäre. Darin unterscheidet er sich sowohl von der strengen Methodik seiner scholastischen Vorläufer als auch beispielsweise von den dogmatisch aufgebauten Glaubenslehren seiner Nachfolger. Zweitens spiegelt sich darin aber zugleich auch Luthers Denk- und Arbeitsweise wider. Es war ihm nicht daran gelegen, seine Thesen und Argumentationsgänge in ein äußeres Gerüst zu sperren, das z.B. einen deduktiven Aufbau ermöglichen würde. Stattdessen zeichnet sich Luthers Schreibweise z.B. durch Wiederholungen von Motiven und Gedanken aus¹⁰⁸. Auch seine doppelte Adressierung sprengt den Versuch einer systematischen Zuspitzung von Thesen und Argumenten, sondern schafft stattdessen Brüche und Übergänge zwischen Polemik gegenüber seinen Gegnern und seiner eigenen Theologie. Dadurch entstehen schließlich Argumentationslinien, die ihren vollen Gehalt auch durch ihre Länge entfalten¹⁰⁹. Drittens ist es ein Anliegen dieser Arbeit, auf Luther nicht nur aus strategischen Gründen oder in Folge von taktischen Überlegungen zuzugreifen, sondern aus programmatischen Motiven. Luther soll, salopp gesagt, Raum gegeben werden, damit seine Stimme und Theologie möglichst intensiv wahrgenommen werden kann. Dies mag für eine dogmatisch angelegte Arbeit im ersten Moment tatsächlich kontrainduktiv erscheinen, ist m.E. aber tatsächlich notwendig und sinnvoll. Denn, wenngleich dies bedeutet, zunächst auch scheinbare Widersprüche unvermittelt und unversöhnt stehen zu lassen, wiederholende und gleichbleibende Argumentationen zur Kenntnis zu nehmen etc., wäre die Alternative dazu nur, Vorauswahlen zu treffen und mittels gesetzter Prämissen entsprechend auszuwählen und

¹⁰⁶ StA 2,89.

¹⁰⁷ Th. Kaufmann, Adelschrift, 1.

¹⁰⁸ Zwei gute Beispiele dafür sind zum einen die Feststellung der Gleichheit aller Apostel, welche Luther in „Vom Papsttum“ zweimal tätigt (vgl. WA 6,300,1ff. und WA 6,307,18f.), und zum anderen seine wiederholte Kritik an der römischen Finanzpraxis in der Adelschrift (vgl. WA 6,415,19ff. und WA 6,427,35ff.).

¹⁰⁹ Eine dieser großen Argumentationslinien zeigt sich z.B. in „Vom Papsttum“. Hier geht es Luther unter anderem darum, etwas über das Amtsverständnis, konkret über das Bischofsamt, zu sagen. Nach der Feststellung, dass die Bischöfe eigentlich nichts anderes seien als die Apostel und damit gleich wie diese schlicht Boten (vgl. WA 6,299,31ff.), zieht sich der Spannungsbogen über 19 Seiten, also ungefähr die Hälfte der ganzen Schrift, bis Luther am Ende das Wesen und den Inhalt des Botendienstes mit Hilfe von Joh 21,15ff. und Joh 14,23f. vollends bestimmt hat (vgl. WA 6,318,5ff.).

zu sortieren. Dies ist aber aus den zuerst genannten beiden Punkten weder sinnvoll noch möglich und würde Luther nicht gerecht.

So bleibt es dabei, dass die drei ausgewählten Schriften als literarische Einheiten gesehen werden und darum in einer Form zur Darstellung gebracht werden sollten, welche auf den ersten Blick für eine systematisch-theologische Arbeit überraschend sein mag, aber in diesem Fall doch insofern einleuchtend, als dass ich mich auf das Wesentliche beschränke, die Hauptargumentationslinien nachzeichnen und so wenigstens einen kurzen Überblick über die Schriften geben will, welche im vierten Kapitel dieser Arbeit das Hauptquellenmaterial liefern werden. Dennoch wird auch diese Arbeit nicht ohne wenige Einschränkungen auskommen, die für jede Darstellung unverzichtbar sind. So entspricht es dem Anspruch, Luthers Schriften als literarische Einheiten zu betrachten und sie in einem großen Sinnzusammenhang zu verstehen, dass z.B. auf die Darstellung von Polemik in „Vom Papsttum“ zu verzichten, den Forderungskatalog in der Adelschrift zusammenzufassen und in *De captivitate* die Erörterung über die einzelnen Sakramente im Interesse der Arbeit zu reduzieren ist.

2.2.2. Luthers „denkende Exegese“

Dass „*sola scriptura*“ eines der markantesten Schlagworte der reformatorischen Theologie ist, ist allgemein hin bekannt. Gegenüber der scholastischen Theologie setzte sie zwar nicht gänzlich eine neue Autorität in Kraft, betonte aber die Bedeutung der Hl. Schrift in stärkerer Weise. Nicht mehr kirchliche oder akademische Autorität, ganz gleich, durch welche Weihe oder Würde sie begründet seien, sondern die Schrift allein sollte die Autorität in der Theologie innehaben. Dass damit nicht nur ein Paradigmenwechsel einherging, sondern, wie Volker Leppin es sagt, ein „Reflexionsvorgang“¹¹⁰ „in Gang gesetzt[...]“¹¹¹ wurde, möchte ich an dieser Stelle hervorheben. Denn das reformatorische Schriftprinzip ist mehr als nur bloßes Zitieren von Schriftbelegen und geschicktes, gelehrsam Verknüpfen von Worten der Hl. Schrift. Vielmehr bestimmt der Umgang mit der Schrift die Art und Weise des theologischen Denkens selbst in der Weise, dass durch die Schrift das theologische Denken in Bewegung gesetzt und immer wieder eingefordert wird. Ohne diesen immerwährenden „Reflexionsvorgang“ auf Grundlage der Schrift ist Theologie im Sinne Luthers nicht machbar und darum seine Theologie auch nicht verständlich¹¹². Eine spezielle Interpretation dieser lutherischen Eigenart ist die „denkende Exegese“, welche in meinen Augen für das Anliegen dieser Arbeit von besonderer Bedeutung ist. Der Begriff der „denkenden Exegese“ geht auf Ulrich Barth zurück. Er prägte ihn im Rahmen der Entfaltung der Kreuzestheologie Luthers, wofür s. E. ein Verständnis dieser typischen Denk- und Arbeitsweise Luthers bedeutsam ist. Jedoch ist die „denkende Exegese“ ein Spezifikum Luthers, das weit über christologische und offenbarungstheologische Fragen hinaus von Bedeutung ist. Vielmehr ist zu sehen, dass Luthers Umgang mit der Hl. Schrift wie auch seine Argumentationsgänge grundsätzlich die Merkmale der „denkenden Exegese“ erfüllen. Aus diesem Grund halte ich es für angebracht, Barths Lutherhermeneutik auch in dieser Arbeit zur Anwendung zu bringen.

Als „denkende Exegese“ definiert Ulrich Barth jenen Kern der Theologie Luthers, der die Autorität der Hl. Schrift und das rationale Denken in Einklang bringt und so die Basis seiner Theologie bildet. Während in der scholastischen Theologie Biblexegese und Vernunft zunehmend auseinander klafften und die Differenz durch die Aufnahme nicht-christlicher spekulativer Quellen und Autoren weiter vergrößert wurde, schafft es die reformatorische Theologie durch ihre „grundsätzlich metaphysikkritische Ausrichtung [...] eine Form der Theologie [zu finden],

¹¹⁰ V. Leppin, *Protestantismus und Moderne*, 376.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

die ineins mit der Schrift zugleich auch die Vernunft zu ihrem Recht kommen lassen wollte¹¹³. Die Verbindung von Schrift und Vernunft bestehe demnach darin, dass es „bei der exegetischen Verwendung der Vernunft [...] um den methodisch-operationalen Gebrauch der Vernunft bei der Rekonstruktion und Darstellung ihrer Aussageintention“¹¹⁴ geht. Dies bedeutet nun wiederum aber nicht bloß eine Profilierung der Vernunft, sondern damit geht auch eine Qualifizierung des Schriftgebrauchs einher. „Die Bedeutung eines Textabschnitts erschließt sich niemals bloß aus den Worten selbst, sondern immer nur unter Einbeziehung des Kontextes, sei es der Einzelperikope eines übergeordneten Zusammenhangs oder gar der Heiligen Schrift als ganzer. Das bloße Verweisen auf Bibelstellen, Zitieren und Aneinanderreihen ist deshalb noch kein Verstehen. Letzteres macht vielmehr die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, die Kombination von Stellen nach Maßgabe ihrer Themenrelevanz, den inhaltlichen Vergleich ihres Skopus und den gedanklichen Nachvollzug ihres Sachverhalts erforderlich“¹¹⁵. Dass dieser hermeneutische Zugriff auch für die dieser Arbeit zugrunde liegenden drei Schriften Luthers passend ist, ergibt sich leicht aus dem Letztgesagten. So wendet Luther die Negativdefinition Barths als Kritik an seinen Gegnern an und hält ihnen vor, dass z.B. das bloße Verweisen auf Mt 16 noch nicht den Primat des Papstes begründe¹¹⁶. Außerdem zeigt sich die angesprochene „metaphysikkritische Ausrichtung“ insbesondere auch in Luthers Kritik an der scholastischen Sakramentslehre, welche maßgeblich vom spekulativen Denken des Aristoteles geprägt war¹¹⁷. Aber auch positiv lassen sich die Merkmale der „denkenden Exegese“ an dieser Stelle nachweisen. So ist Luthers Entfaltung der Schlüsselgewalt eben gerade durch die Kombination von Mt 16; 18 und Joh 20 geprägt¹¹⁸. Aber auch seine Sakramentslehre setzt unmittelbar bei den Einsetzungsworten und der biblisch bezeugten apostolischen Tradition ein¹¹⁹. Von großer Bedeutung für das Verstehen ist in meinen Augen aber noch ein weiterer Aspekt, den das Prinzip der „denkende Exegese“ beinhaltet. Sie liefert nämlich eine eindeutige Antwort

¹¹³ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 100.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Vgl. WA 6,314,12f.: „das sie aber sagen, die leyliche ubirkeit des Bapsts sey in denen worten gesetzt, da Christus sagt ‘auff den fels wil ich bawen meine kirche’“. Auch an anderen Stellen dekonstruiert Luther das römische Verständnis von Mt 16, indem er unterstreicht, dass blindes Zitieren der Worte nichts zum Verstehen beiträgt. Vgl. WA 6,309,18ff.

¹¹⁷ In der Adelschrift widmet Luther der Kritik der aristotelischen Schultheologie einen großen Abschnitt. Im 25. Punkt seiner Forderungen kommt er auf die Universitäten zu sprechen. Dabei polemisiert er scharf gegen den Aufbau des Theologiestudiums und plädiert für eine Reform des Lehrplans und Forschungsbetriebs weg von den aristotelischen Schriften hin zum Kanon des Alten und Neuen Testaments (vgl. WA 6,457,28-462,11). Auch in *De captivitate* kommt Luther im Zusammenhang seiner Kritik an der Transsubstantiationslehre kritisch auf Aristoteles zu sprechen (vgl. WA 6,508,12f.). Seine „grundsätzlich metaphysikkritische Ausrichtung“ (U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 100.) richtet sich jedoch nicht bloß gegen Aristoteles, sondern generell gegen alle Formen von nicht-christlicher, konkret nicht-biblischer Spekulation. So entkräftet er das Argument seiner Gegner in Bezug auf die Existenz und Notwendigkeit einer „kirchlichen Hierarchie“, dass bereits Ps.Dionysius davon gesprochen habe, mit dem Hinweis auf das neuplatonische Gedankengut des Ps.Dionysius: er rede „mehr als Platoniker denn als Christ“, „plus platonisans quam Christianisans“ (vgl. WA 6,562,9f.). Schließlich bezeugt auch die Disqualifizierung der allegorischen Exegese des Origenes, dass Luther von jeglicher Form spekulativer und vom Wortsinn der Schrift losgelöster Theologie Abstand nimmt (vgl. WA 6,509,13ff.).

¹¹⁸ In „Vom Papsttum“ wird an dieser Stelle exemplarisch deutlich, was die Kombination mehrerer Bibelstellen mit gleichem thematischen Schwerpunkt bedeutet: „darumb musz man die wort Christi am xvi. captell vorstehen nach den wortten am xviii. unnd Johan. ult. und einen spruch nit kegenn zween stercken, sonder einen durch zwen recht vorkleren“ (WA 6,310,4-7).

¹¹⁹ In *De captivitate* kommentiert Luther die synoptischen Einsetzungsworte des Abendmahls folgendermaßen: „auf sie müssen wir uns gründen und darauf wie auf einen festen Felsen gebaut sein, es sei denn, wir wollen uns von jedem dogmatischen Luftzug umwerfen lassen“, „et super ea aedificari, ceu supra firmam petram, si non volumus omni vento doctrinae circumferri“ (WA 6,513,7f.). Hinzukommt, dass er Paulus mit 1Kor 11,23 als Zeuge für die apostolische Praxis und Tradition stark macht (vgl. WA 6,505,3ff.). Auch das Fundament der Taufe setzt er in diesem Sinne bei Mk 16,16 (vgl. WA 6,527,34) an.

auf die Frage, ob und, falls ja, wie weit Martin Luther als systematischer Theologe gelesen werden kann. Die Frage nach der systematisch-theologischen Qualität ist keineswegs nebensächlich, denn tatsächlich bestätigt die Neufassung der reformatorischen Theologie in ihrer Abgrenzung zur scholastischen Theologie den Befund, dass ihr „in aller Regel die methodischen Merkmale des formellen Systemdenkens, wie terminologische Fixiertheit der Begriffe, Vollständigkeit der Prinzipien, deduktiver Aufbau, weitgehend fehlen“¹²⁰. Dass dies jedoch keineswegs ein Makel ist bzw. der systematischen Qualität zum Nachteil gereichen muss, beweist Barth abermals aus der besonderen Form der Schriftauslegung Luthers. So sei „Luthers Bibelexegese von ihren ersten Anfängen an in der Tat systematisch“ gewesen, denn was ihr an den eben genannten Merkmalen fehle, kompensierte Luther durch einen „Typus systematischer Exegese [...], bei der Bibelstellen sozusagen als Stellvertreter oder Repräsentanten bestimmter theologischer Gedanken fungieren, die im Verlauf des Auslegungsdiskurses dann wie Quasi-Merkmale zu einem übergeordneten Begriff synthetisiert werden und dessen theoretische Struktur bilden“¹²¹. Damit ist einerseits nicht nur die Frage nach dem systematischen Charakter Luthers beantwortet, sondern andererseits noch ein weiterer Aspekt angesprochen, der für die drei vorliegenden Schriften von Bedeutung ist. Dass Bibelstellen zu „Repräsentanten“ werden, bedeutet nicht weniger, als dass analytische Exegese und systematische Argumentation zusammenfallen. Konkret bedeutet dies: wenn Luther ein Schriftzitat aufgreift, dann ist dieses nicht bloß ein Beispiel für ein übergeordnetes Argument, sondern es ist selbst das Argument, und wenn Luther ein Bibelwort als Aussage präsentiert, dann ist die These seiner Gedanken nicht davor oder danach im Text zu suchen, sondern das Bibelwort ist selbst die These. Dies macht es darum erforderlich, die zuweilen wie eine Predigt anmutenden exegetischen Abschnitte in Luthers Schriften nicht nur als Beiwerk zur Kenntnis zu nehmen, sondern sie als Kern der Argumentation zur Geltung zu bringen.

Im vorliegenden Fall macht sich dies an vier Punkten besonders deutlich. So greift Luther im Rahmen der ekklesiologischen Erörterung immer wieder auf das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi zurück. Besonders stark bezieht er sich hierbei auf die korinthische Briefliteratur wie auf den Epheserbrief¹²². Zweitens kommt er nicht anders auf das Priestertum aller Getauften zu sprechen als durch Verweis auf das in 1Petr 2,9 verheißene „königliche Priestertum“¹²³. Drittens ist besonders seine Argumentation zum Verständnis der Realpräsenz Christi im Altarsakrament stark durch die biblisch überlieferten Einsetzungsworte bestimmt. Und schließlich versteht er viertens die Feier des Gottesdienstes als Folge und Erfüllung des Gründonnerstagsgebotes Christi, weshalb die biblischen Worte ohne weiteren theologischen Kommentar selbstredend als die Grundlage für den liturgischen Grundvollzug der Kirche angesehen werden können. Ich weise darum abschließend darauf hin, dass es dem Anliegen der Arbeit entspricht, Barths „denkende Exegese“ als hermeneutisches Prinzip anzuwenden, da Luther auch in den drei ausgewählten Schriften jene „exegetisch-systematische Denkform“¹²⁴ an den Tag legt.¹²⁵

¹²⁰ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 100.

¹²¹ Ebd.

¹²² In „Vom Papsttum“ argumentiert Luther gegen die Behauptung des Papstes, Haupt der Kirche zu sein, indem er auf Eph 4,15f. zurückgreift und feststellt: „hie spricht der Apostel klar, das die besserung und vormerung der Christenheit, wilch ein corper ist Christi, kumme allein ausz Christo“ (WA 6,299,8-10). In der Adelschrift sieht Luther durch die Einheit des Leibes Christi die Einheit der Kirche bestätigt, sodass es keine Trennung in geistlichen und weltlichen Stand geben könne: „unnd das ist sanct Paul [...] i. Corint. xii. [...], das wir alle ein corper sein des heubts Jesu Christi, ein yglicher des andern gliedmasz“ (WA 6,408,31-33).

¹²³ Vgl. WA 6,564,9f. und WA 6,407,23f.

¹²⁴ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 100.

¹²⁵ Gerhard Ebeling hat im Zusammenhang mit Studien über Luthers Sprachverständnis und dessen philosophische Grundlagen ein ähnliches Urteil formuliert. Für ihn steht fest, dass es in Luthers Theologie ein „programmatische[s] Unterscheiden zwischen dem Sprachgebrauch der Philosophie und dem modus loquendi der Bibel“ (G. Ebeling, Lutherstudien II/3, 6) gibt. Für das Verstehen von Luthers Gedanken bedeutet dies nun wiederum: „Diese

2.2.3. Die *communicatio idiomatum* als „hermeneutischer Schlüssel“

Johann Anselm Steiger vertritt die These, dass das Dogma von der *communicatio idiomatum* der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Theologie Martin Luthers ist¹²⁶. Er behauptet damit, dass Luther die altkirchliche Lehre „auf die Spitze [treibt] und radikalisiert [...], indem er sie zum hermeneutischen Motor seiner gesamten Theologie macht“¹²⁷. Zunächst macht Steiger deutlich, dass Luther die *communicatio idiomatum* sehr konsequent denke. Dies sei besonders an jener Spitzenaussage Luthers erkennbar, welche in der Alten Kirche, hier vertreten durch Johannes von Damaskus, noch vermieden worden sei, nämlich dass Gott selbst am Kreuz gelitten habe und gestorben sei¹²⁸. In dieser Aussage liege nicht nur eine immense Provokation, weshalb z.B. auch Zwingli und andere Reformatoren Luther in diesem Punkt nicht folgten, sondern hier liege vielmehr der „Grundstein der gesamten tröstlichen *theologia crucis*“¹²⁹, womit das gesamte Offenbarungsverständnis Luthers angesprochen und somit das Tor zu anderen theologischen Feldern aufgestoßen sei.¹³⁰ Das bedeute wiederum, dass das originär christologische Lehrstück eine Wirkung und Anwendung über seinen angestammten Ort hinaus entfalte. Genau dies versucht Steiger anhand von fünf ausgewählten theologischen *Topoi* deutlich zu machen. Mit Blick auf das Interesse der Arbeit sind dabei besonders die Auswirkungen auf die Soteriologie und die Ekklesiologie von Interesse.

So behauptet Steiger, dass die Soteriologie analog zur Christologie zu denken und dass dies „genuin Lutherisch“ sei: „So nämlich wie zwischen menschlicher und göttlicher Natur Christi ein Austausch der Wesenseigenschaften stattfindet, so geht eine ähnliche Perichorese auch zwischen Christus als Gott und der gesamten Menschheit vor sich.“¹³¹ Damit stellt sich aber sofort die Frage nach der Vermittlung ein. Das Äquivalent zur Einheit der Person in der Christologie stellt in der Soteriologie der Glaube dar. Allein durch den Glauben „kommt der verlorene, sündige und im Gewissen angefochtene und vom Gesetz verklagte Mensch hinein in diese *communicatio idiomatum*“¹³². Dies wiederum richte den Blick auf die Predigt, welche „der eigentliche Ort [ist], an dem die *communicatio idiomatum* zwischen Gott und Mensch in Gestalt einer

semantische Differenz an einzelnen Vokabeln und Wendungen aufzuspüren und so von der biblischen Sprachintention den Hebel gegen den traditionellen theologischen Sprachgebrauch anzusetzen, ist die entscheidende Weichenstellung bei der Genesis von Luthers Theologie“ (ebd.).

¹²⁶ Der sogenannte „fröhliche Wechsel“ oder auch „wunderbare Tausch“ in Luthers theologischem Denken sind bereits mehrfach Gegenstand von Einzelstudien gewesen. Steiger reiht sich in eine Forschungstradition ein, aus der ich exemplarisch auf W. Allgaier, *Der fröhliche Wechsel*, und W. Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, verweise. Letzterer hat herausgearbeitet, dass Luther das Bild vom Tausch, das bereits in der Alten Kirche einschlägig mit dem Weihnachtsfest verbunden war und auch heute noch in den entsprechenden Festliturgien wiederzufinden ist, vom christologischen Tausch zwischen Gottheit und Menschheit auf die Soteriologie übertrug und so vom Tausch göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Sünde sprechen konnte (a.a.O. 58; W. Maurer, *Die Einheit*, 250). Steiger versteht es nun, dieses Prinzip in weiteren Lehrstücken Luthers nachzuweisen.

¹²⁷ J. A. Steiger, *communicatio idiomatum*, 1.

¹²⁸ Vgl. a.a.O. 3.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Es ist wichtig klarzustellen, dass die *communicatio idiomatum* für Luther nicht nur ein sprachliches Mittel ist, nicht nur ein rhetorisches Spiel. Vielmehr ist klar, dass es mit dem Kreuz Christi einen festen und realen Ankerpunkt in der Geschichte gibt, der die Grundlage für die entsprechende Lehre bildet. Dirk Evers weist darum in überzeugender Weise daraufhin, dass alle Möglichkeit, das Kreuzesgeschehen wie davon abgeleitet jede Variante des „fröhlichen Wechsels“ als Kommunikationsgeschehen zu verstehen, davon abhängig ist, dass es den realen Grund im Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz gibt: „Das Kreuz Jesu Christi ist dann als Zusammenkommen von Gott und Mensch zu verstehen, bei dem beide Seiten dieses Zusammenkommens in Bewegung sind bzw. in Bewegung gebracht werden. An Jesus Christus wird als an einem Geschehen zum einen deutlich, wer Gott ist und was Gott bewegt, zum anderen, was den Menschen zum Menschen macht, wovon der Mensch bewegt wird und was seiner Existenz eine neue Wende zu geben vermag“ (D. Evers, *Das Kreuz Jesu Christi*, 222).

¹³¹ J. A. Steiger, *communicatio idiomatum*, 5.

¹³² A.a.O. 8.

verbalen Kommunikation in Gang gesetzt wird“¹³³. So, wie die Rechtfertigung nicht vom Glauben zu trennen sei, so sei der Glaube auch nicht von der mündlichen Verkündigung der Kirche, d.h. von Predigt und Sakrament, zu trennen. Damit ist der Übergang zur Ekklesiologie bereitet. Jedoch besteht das ekklesiologische Moment nicht bloß im Akt der zum Glauben reizenden Verkündigung der Kirche. Vielmehr hat die *communicatio idiomatum* in der Gemeinschaft der Glaubenden auch dort ihren Platz, wo Christen einander in Liebe dienen und miteinander in Hoffnung leben. Auch bei diesen Lebensvollzügen der Glieder untereinander zeige sich die tröstliche Grundaussage der Kreuzestheologie: „Wenn mein Nächster leidet, wird mir dieses Leiden per *communicationem idiomatum ecclesiasticam* mitgeteilt, dann leide ich mit meinem Nächsten mit, weil wir beide Glieder an dem einen Leib Christi sind. Aber auch in der Gegenrichtung gilt: Die Güter meines Nächsten werden mir durch eben diese Idiomenkommunikation zugeeignet. Wenn Luther von Seelsorge und Tröstung spricht, dann hat er immer das Seelsorgeamt aller Glaubenden vor Augen, das sich aus der ekklesiologischen *communicatio idiomatum* ergibt und eine Funktion und Konkretion des Priestertums aller Gläubigen ist.“¹³⁴

Ich stimme darum der These Steigers zu, dass es sich bei der *communicatio idiomatum* um den entscheidenden hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Theologie Martin Luthers handelt. Es liegt zudem ein Nutzen für die vorliegende Arbeit weit über das durch Steiger angesprochene pastorale Element hinaus vor. Dass die Denkfigur der „Idiomenkommunikation“ auch für die Ekklesiologie in generale angewandt werden kann, legt z.B. schon der Befund nahe, dass Luther seine Ekklesiologie an vielen Orten streng am Wort Gottes orientiert konzipiert. Die Kirche sei das Geschöpf des Wortes, *creatura verbi*, und hat den Auftrag, Gottes Wort durch Predigt und Sakrament zu verkünden. Dass Luther dabei nicht bloß eine lose oder mittelbare Verhältnisbestimmung vor Augen schwebt, zeigt ein Wort aus einer späteren Schrift Luthers, die zwar nicht primärer Gegenstand der Arbeit ist, aber pointiert auf den Punkt bringt, was auch bereits 1520 in Luthers Schriften anklingt: „weil Gottes mund der Kirchen mund ist, und widerumb, Gott kan ja nicht liegen, Also die Kirche auch nicht“¹³⁵. Außerdem gibt es einen dazu korrespondierenden Befund in Luthers Amtsverständnis. Luther bezeichnet im Zusammenhang der Erörterung über die Taufe die Priester, welche taufen und somit eben genau diesen Verkündigungsdienst tun, als „(stellvertretendes) Werkzeug Gottes“, „*instrumentum vicarium dei*“ (WA 6,530,28f.).¹³⁶

Diese beiden Beispiele zeigen, dass Steigers These von der hermeneutischen Bedeutung der *communicatio idiomatum* in dieser Arbeit berücksichtigt werden muss. Für die Anwendung spricht in meinen Augen neben den genannten Punkten vor allem jener, dass mit dieser Denk-

¹³³ A.a.O. 9.

¹³⁴ A.a.O. 14.

¹³⁵ WA 51,516,30f. „Wider Hans Worst“ ist eine Schrift Luthers von 1541, die einen Schwerpunkt auf die Ekklesiologie setzt und als eine seiner letzten ekklesiologischen Schriften angesehen werden kann, allerdings auch nicht mit Polemik spart.

¹³⁶ Insofern das formale Strukturprinzip der *communicatio idiomatum* in einem scheinbar unvergleichbaren und unvereinlichbaren Gegensatzpaar besteht, konkret der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, liegt der Gedanke nahe, auch die typisch lutherischen ekklesiologischen Gegensatzpaare, z.B. sichtbar und unsichtbar, leiblich und geistlich, äußerlich und innerlich, mit Hilfe dieser Denkfigur zu beschreiben. Jedoch täuscht m. E. dieser auf den ersten Blick naheliegende Gedanke, da zwar die formale Ausgangssituation, nämlich der unvermittelbare Gegensatz, gleich ist, aber das damit beschriebene Phänomen verschieden ist. Im Falle der Person Christi besteht nämlich eine Einheit von Gottheit und Menschheit durch die Person, im Falle der Kirche ist die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht in diesem Sinne gegeben. Hinzu kommt als stärkeres und letztlich entscheidendes Argument, dass die *communicatio* zwar zwischen den Wesenseigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur besteht, jedoch kann, Einheit hin oder her, von keinerlei *communicatio* zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche gesprochen werden, weil Luther die sichtbare und die unsichtbare Kirche als zwei eigenständige Phänomene beschreibt und nicht auf der Ebene von ontischen „Naturen“ denkt. Konkret heißt dies, dass es eben nicht die eine Kirche mit einer sichtbaren und einer unsichtbaren Natur gibt, sondern die Kirche hat nur eine geistliche Natur des Wortes Gottes: „also das der Christenheit wesen, leben und natur sey nit leylich vorsammlung, sondern ein vorsammlung der hertzen in einem glauben [...] ein vorsammlung ym geist“ (WA 6,293,3f.6).

figur in besonderer Weise Luthers soteriologisches Kernanliegen erfasst und zur Sprache gebracht werden kann. Christus ist nicht bloß – salopp formuliert – der in ewiger Herrlichkeit Thronende, welchem die Gläubigen reine Herzen und Gewissen opfern müssten, sondern er erweist seine Göttlichkeit gerade durch sein Leiden, Kreuz und Sterben und verschafft so insbesondere den traurigen Herzen und den betrübten Gewissen Trost und Erlösung. Dieses tröstende Motiv, das strukturell eben jener christologischen Lehre entnommen ist, kann als ein wesentliches Element der Lehre von der „unsichtbaren Kirche“ angesehen werden. Die Anwendung der durch Steiger vorgeschlagenen Hermeneutik ist darum plausibel.

2.3. Zur Darstellung der Theologie Luthers

2.3.1. Zum Problem der Darstellung der Theologie Luthers

Seit der Mitte des vorletzten Jahrhunderts unternehmen Lutherforscher den Versuch, die Theologie Martin Luthers darzustellen. Dabei sehen sie sich grundsätzlich, ganz gleich, ob die Theologie in ihrer Ganzheit oder nur ein einzelnes Lehrstück Gegenstand ihrer Arbeit ist, dem Problem ausgesetzt, dass Luther selbst der Nachwelt keine niedergeschriebene Dogmatik hinterlassen hat. Somit ergibt sich, will man nicht beim punktuellen Beschreiben verharren, die Notwendigkeit, eine Systematik zu postulieren, anhand derer man die Theologie Luthers darstellt. Die sich daraus ergebende Gefahr besteht nun naheliegenderweise darin, dass diese Systematik „eher derjenigen des Interpreten als derjenigen des zu Interpretierenden entspricht“¹³⁷. Da dieses grundsätzliche Problem jedoch unausweichlich besteht, kann auch diese Gefahr nicht einfach umgangen werden. Es besteht lediglich die Möglichkeit, sich ihrer bewusst zu machen, um so Grenzen und Risiken der eigenen Darstellungsmethoden zu erkennen. Bernhard Lohse begegnet diesem Dilemma, indem er einerseits zwischen systematischen und andererseits historisch-genetischen Darstellungen unterscheidet¹³⁸. Diese Unterscheidung wird auch von Hans-Martin Barth vorgenommen¹³⁹. Im Folgenden komme ich auf ihre Lösungsansätze für das dargestellte Problem zu sprechen, um einige Grundzüge für diese Arbeit zu übernehmen. Lohse stellt richtigerweise fest, dass bisherige systematische Lutherdarstellungen die Schwachstelle aufweisen, dass die jeweiligen Autoren es versäumten (oder nicht für nötig erachteten), die von ihnen „Luther zugeschriebene Systematik irgendwie zu begründen oder von anderen Wiedergaben der Theologie Luthers kritisch abzugrenzen“¹⁴⁰, sondern stattdessen „wird mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit die jeweils Luther zugeschriebene Systematik als die einzig angemessene statuiert, ohne daß Gründe für die getroffene Entscheidung genannt werden“¹⁴¹. Hans-Martin Barth unterstützt diesen Kritikpunkt: „Wer es [gemeint ist eine systematische Gesamtdarstellung der Theologie Luthers: fz] versucht, muss sich davor hüten, dem Lutherschen Denken sein eigenes System überzustülpen und ggf. die eigene Meinung dadurch

¹³⁷ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 14.

¹³⁸ Streng genommen bezieht Lohse das Problem der fehlenden Systematik bei Luther nur auf die systematische Darstellungsart. Verständlicherweise ist eine historische Darstellung weniger stark dem systematischen Zugriff unterworfen und mag darum ungezwungener agieren. Nichts desto weniger scheint es m. E. aber sinnvoll zu sein, auch sie zumindest in gewisser Weise ebenfalls unter das dargestellte Problem zu subsumieren. Denn bereits beim Versuch der Darstellung einer einzelnen Lutherschrift zeigt sich das Problem der fehlenden Systematik in ähnlicher Weise. Da auch die Schriften Luthers selbst zumeist keine offensichtliche systematische Struktur besitzen, also nicht durch Ober- und Unterüberschriften in Kapitel und Absätze usw. gegliedert sind, stellt sich m. E. bereits an dieser Stelle die Frage, ob beim Lesen und Verstehen der Texte nicht bereits ähnliche hermeneutische Überlegungen von Nöten sind, wie sie bei der systematischen Gesamtdarstellung auch diskutiert werden. Aus diesem Grund beziehe ich die nachfolgenden Gedanken in abgeleiteter Form auch auf historische bzw. werkimmanente Darstellungen Luthers.

¹³⁹ Vgl. H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 30-33.

¹⁴⁰ B. Lohse, *Luthers Theologie* 17.

¹⁴¹ Ebd.

zu legitimieren.“¹⁴² Dass diese Problematik bislang nur unzureichende Berücksichtigung fand, mag damit erklärt werden, dass die alternative Darstellungsform, nämlich lediglich eine historisch-genetische Nachzeichnung zu betreiben, nicht in derselben Weise den Charme entfalten kann, „die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Lehrstücke und die innere Dynamik von Luthers Theologie herausarbeiten“¹⁴³ zu können. Lohse unternahm darum den Versuch, beide Darstellungsformen miteinander zu kombinieren. Die Begründung dafür ist s. E. eine doppelte, die nicht von den eben beschriebenen Schwächen ausgeht, sondern hingegen positiv begründet. So strebt er die systematische Darstellung darum an, gerade weil Luther trotz aller Kontroversen und Kontingenzen seine „Auffassung stets von einem sehr durchdachten und systematisch reflektierten Standpunkt aus entwickelt hat“¹⁴⁴. Lohse sieht beispielsweise den Großen Katechismus als eine Art „Dogmatik im Grundriß“¹⁴⁵. Gleiches gelte z.B. für die Ekklesiologie durch die Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ von 1539. Auch diese zeige, dass Luther manche Themen zuweilen „relativ erschöpfend behandelt“ hat, sodass es keineswegs übertriebener Eifer oder ein persönlich motiviertes Interesse moderner Lutherexegeten ist, Luthers Theologie in einer systematischen Gesamtschau darzustellen¹⁴⁶. Barth fügt diesem hinzu, dass ein historisch-genetischer Zugriff „zwar in den Details sehr aufschlussreich [ist], [...] aber keinen klaren Überblick“¹⁴⁷ gibt. Gleichzeitig spreche für die historische Darstellungsform, dass Luther seine Theologie stets in Kontroversen stehend entwickelt und formuliert hat. Auch kann schlechterdings nicht bestritten werden, dass die Genese seiner Theologie eng mit seinem biografischen Werdegang verbunden ist. Auch dieser sei darum entsprechend zu berücksichtigen¹⁴⁸. Es ist darum sinnvoll, beide Darstellungsformen miteinander zu kombinieren. Positiv möchte ich an diesem Ansatz herausstellen, dass Lohse und Barth trotz ihrer Kritik an früheren systematischen Entwürfen zur Theologie Luthers, dieses Ziel nicht schlicht als unerreichbar verwerfen, sondern im Gegenteil einen starken Grund dafür finden, an einer systematischen Gesamtdarstellung Luthers festzuhalten. Dieser bestehe darin, dass in Luthers Denken und Wirken „eine höchst beachtliche Konsequenz und Kontinuität der Auffassungen“¹⁴⁹ vorliege. Der Befund, dass es im Laufe der Zeit zu „Weiter-Entwicklungen, Präzisierungen, Klärungen und Abgrenzungen in vielen Fällen“ gekommen sei und dass Luther auch neue Antworten auf neu aufgeworfene Fragen gegeben habe, trüge dieses Bild keineswegs¹⁵⁰. Jedoch müssen diese Fragen stets mit bedacht werden, wie Hans-Martin Barth zurecht festhält¹⁵¹. Dazu kommt, dass Lohse unterstreicht, dass eine systematische Darstellung Luthers Gedanken in der Grundtendenz relativ „konservativ“ sein dürfte: „Es hat den Anschein, daß eine Dogmatik von Luthers Hand, wenn es sie gäbe, sich nicht in Struktur und Aufbau, wohl aber bei der Behandlung der einzelnen Lehrstücke von anderen Entwürfen unterschieden hätte. Infolge dessen dürfte es angebracht sein, [...] in einer ziemlich ‘konservativen Disposition’ die Hauptstücke der Dogmatik zu erörtern.“¹⁵² Dies führt Lohse explizit auf Luthers deutliches Festhalten an den altkirchlichen Dogmen, insbesondere der Trinität und Christologie zurück. Dies korrespon-

¹⁴² H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 31. „In gewisser Weise könnte man diesen Vorwurf nicht nur der Luther-Darstellung von Paul Althaus machen.“ (ebd.)

¹⁴³ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 18.

¹⁴⁴ A.a.O. 20.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁷ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 31.

¹⁴⁸ Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie*, 19.

¹⁴⁹ A.a.O. 20.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O. 20.

¹⁵¹ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 31: „Schließlich wäre zu fragen, was an Luthers Theologie sich durchgehalten hat, ob in seinem Werk Revokationen, Selbstkorrekturen und Selbstkritik vorliegen.“

¹⁵² B. Lohse, *Luthers Theologie*, 21.

diert unmittelbar mit dem dritten positiven Punkt, nämlich jener These Lohses, dass eine systematische Darstellung der Theologie Luthers „unter Umständen Themen und Aspekte stärker herausstellen [muß], als es nach Luthers Schriften auf den ersten Blick als angebracht erscheinen könnte“¹⁵³. Dieser positive Eindruck, der m. E. durch Lohses These allzu schnell entstehen kann, muss insofern relativiert werden, als dass er damit ohne es weiter zu betonen die Geschlossenheit der Dogmatik Luthers behauptet. Ob man dies aber grundsätzlich so unterstellen kann, kann in meinen Augen bezweifelt werden und nicht schlechterdings für alle systematisch-theologischen Topoi angenommen werden. Hans-Martin Barth spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Luthers theologische Gedanken dadurch ihr typisches Profil gewinnen, „dass er einerseits in Alternativen, andererseits in Komplementaritäten denkt“.¹⁵⁴ Ein dogmatischer Gesamtentwurf wie aber auch Einzelstudien müssen darum die notwendigen Bezüge wahrnehmen und herausarbeiten, ob Luthers jeweilige Position eine Alternative zu anderen Positionen darstellt, diese komplementär ergänzt oder – ich füge drittens hinzu – eine bekannte Position lediglich korrigiert und reformiert.

Zuletzt möchte ich noch ein anerkennendes Wort über Lohses historisch-genetischen Ansatz verlieren. Die Würdigung dieses Teils konzentriert sich m. E. insbesondere auf den Aspekt, dass Lohse die Verknüpfung von persönlicher Biografie Luthers, seinem theologischen Wirken und schließlich der kritischen Auseinandersetzung mit Verkündigung und Praxis der Kirche seiner Zeit besonders betont: „Kaum jemals hat Luther eine Schrift fernab von den Tageskonflikten entwerfen und ausarbeiten können. Luther hat vielmehr die kritische Prüfung von Verkündigung und Lehre als eine entscheidende Aufgabe seiner eigenen theologischen Bemühungen angesehen. Für eine Darstellung von Luthers Theologie im Ganzen kann diese Tatsache in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden.“¹⁵⁵ Dies möchte ich mit großem Nachdruck unterstreichen. Luther war, um es pointiert zu sagen, kein Schreibtischtheologe, der unabhängig der Welt um sich herum seine theologischen Gedanken zu Papier bringen konnte, sondern er war ein „Gelegenheitsschriftsteller, der sich durch die jeweilige Situation herausfordern ließ“¹⁵⁶, wie Hans-Martin Barth es beschreibt.¹⁵⁷ Er war eingebunden in theologische wie auch politische Kontexte und Konflikte, auf die er entsprechend reagieren musste und auch reagiert hat. Dieser Befund soll jedoch keinesfalls einen negativen Schatten auf sein Schaffen legen, denn ins Positive gewendet ist dies zugleich auch eine Stärke Luthers. Die Wirkung seiner Schriften hängt ja in wesentlichen Zügen gerade damit zusammen, dass sie in den konkreten historischen Kontext eingebettet sind, auf diesen reagieren und schließlich auch mitgestalten. Die historische und die systematische Darstellungsweise müssen sich darum nicht unversöhnlich gegenüber stehen oder wie zwei voneinander unabhängige Zugangsweisen auf Luthers Theologie erscheinen. Vielmehr ist es sinnvoll, beide Zugänge als gleichnotwendig und miteinander verschränkt zu denken, dass das eine ohne das andere gar nicht kann.

¹⁵³ Ebd. Hier spricht Lohse einen allgemeinen Gedanken aus, der allerdings für die Gegenstände dieser Arbeit eine sehr konkrete Relevanz hat. So gilt für den Begriff der „unsichtbaren Kirche“, dass man ihn „auf den ersten Blick“ nicht notwendigerweise als zentralen Kernbegriff der Ekklesiologie verstehen muss. Zwar definiert Luther in „Vom Papsttum“ die Christenheit als „yinnerliche Christenheit“ (WA 6,297,1), jedoch hat es nicht den Anschein, als ob diese Wesensbestimmung im Fortgang der Schrift noch eine tragende Wirkung entfaltet, denn eine weitere explizite Aufnahme dieses Begriffs fehlt.

¹⁵⁴ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 31.

¹⁵⁵ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 20.

¹⁵⁶ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 31.

¹⁵⁷ Ein Indiz dafür ist auch der enorme publizistische Erfolg Luthers, der nur dadurch erklärbar ist, dass Luther mit seinen Schriften den sprichwörtlichen „Nerv“ getroffen hat und damit am „Puls der Zeit“ gewesen ist. Passend dazu das Wort eines Zeitgenossen: „Andere Bücher als die von Luther verkaufen sich überhaupt nicht, selbst am Kaiserhof.“ (zit. nach V. Reinhardt, *Luther*, 167) Zu den Eigenheiten seines Werkes gehört außerdem die schiere Masse, die er verfasste. „Luther hat durchschnittlich etwa 1800 Druckseiten im Jahr produziert“ (M. Luserke-Jaqui, *Luther und die Literatur der Moderne*, 96). Damit gehört er zu den Schriftstellern mit dem umfangreichsten Werk (vgl. ebd.).

Jedoch bleibt die Frage, ob Lohse die Realisierung seines Ansatzes gelungen ist. Sein Versuch einer Verbindung von historischer und systematischer Darstellungsform präsentiert sich schlussendlich als ein zweigeteiltes Unterfangen, das mehr wie ein Nebeneinander statt eine Synthese wirkt¹⁵⁸. Die kritische Rückfrage, ob das grundsätzliche Problem der Darstellung der Theologie Luthers überhaupt gelöst werden kann, bleibt daher zunächst offen.

2.3.2. Ein Lösungsversuch

Der Ansatz für diese Arbeit orientiert sich an den Prinzipien Lohses und Barths, dass sowohl eine historische wie eine systematische Darstellung ihren Anspruch und ihre Legitimation haben. Es steht fest, dass kein Lehrstück der Theologie Luthers erörtert werden kann, wenn nicht ihr Anspruch auf systematische Geltung wie ihr Wurzeln im historischen Kontext berücksichtigt werden. Darin zeigt sich die erste Differenz zur Darstellung Lohses, denn das Attribut „historisch“ sollte m. E. dahin gehend konkretisiert werden, dass die Bezüge der Theologie Luthers zur historischen Situation der Kirche plausibel werden. „Historisch“ ist eine relecture Luthers nicht dadurch, dass sie lediglich chronologisch ist. Lediglich auf verschiedene Epochen hinzuweisen und diese entlang einer Zeitachse zu verorten, wird der spezifischen Bedeutung des historischen Ansatzes bei Luther nicht gerecht. Denn das Besondere Luthers besteht ja nicht nur darin, dass sein theologisches Wirken mehrere Jahrzehnte umfasste, was natürlich auch für viele andere Theologen unterschiedlichster Zeiten gilt, sondern das Spezifikum Luthers besteht eben in seiner besonderen Affinität für die konkrete Situation von Kirche und Verkündigung, in der er lebte. Darum hat Lohse zurecht angemerkt: „In keiner Zeit zuvor hat ein Theologe sich derart kritisch mit anderen Positionen befaßt, wie Luther dies im 16. Jahrhundert getan hat. Daß die Theologie eine kritische Funktion für Lehre und Verkündigung der Kirche hat, ist zum ersten Mal in der Reformation deutlich geworden.“¹⁵⁹ Dies bedeutet darum schlussendlich, dass die Darstellung Luthers einerseits „historisch“ angelegt sein muss, d.h., dass sie die Bezüge Luthers zu anderen theologischen Lehrtraditionen und Meinungen wie aber auch zur Frömmigkeitspraxis und Verkündigung im Leben der Kirche klar aufzeigen und analysieren muss, andererseits bedeutet dies zugleich, dass „historisch“ nicht mit Synchronität der Analyse und Chronologie des Aufbaus gleichzusetzen ist und dass darum kein grundsätzliches Dilemma zwischen synchron-historischen und diachron-systematischen Lutherdarstellungen bestehen muss¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Konkret ist Lohses Arbeit in zwei Kapitel geteilt. Im ersten stellt er „Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung“ und im zweiten „Luthers Theologie in ihrem systematischen Zusammenhang“ dar. Positiv ist daran zweifelsfrei zu vermerken, dass er bemüht ist, beide Darstellungsformen mit ihren jeweiligen Stärken zu entfalten. Jedoch ist m. E. dahingehend eine kritische Rückfrage zu formulieren, ob der damit beabsichtigte Mehrwert so tatsächlich erreicht werden kann, denn augenscheinlich unterscheiden sich beide Teile lediglich in ihrer Perspektive, nicht aber in ihrer Methode. Während Lohse im ersten Teil natürlich um Synchronität der Darstellung bemüht ist, gilt im zweiten das Paradigma der diachronen Darstellung. Die Methode scheint aber in beiden Teilen ähnlich zu sein, d.h., dass jeweils Luthers Worte in einem gewissen systematischen Rahmen analysiert und kommentiert werden. So verschmelzen beide Ansätze bis zu einem gewissen Teil miteinander, sodass die eigentlich beabsichtigte fruchtbare Differenz gar nicht erst entsteht, weil vielmehr das oben diskutierte Grundproblem eines jeden systematischen Zugriffs bereits in die eigentlich beabsichtigte historische Darstellung hinübergreift. Dies bestätigt zusammenfassend aber den Begriff der „Darstellung“, weil es sich lediglich um zwei verschiedene Perspektiven auf ein und dasselbe Phänomen handelt. Dass es dabei zu Konvergenzen kommen kann, muss nicht negativ sein, wenn es angemessen bedacht wird.

¹⁵⁹ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 20.

¹⁶⁰ Aus diesem Verständnis des Attributs „historisch“ folgt, dass es ebenso zu kurz gegriffen ist, lediglich einen geschichtlichen Überblick über die Zeit des ausgehenden Mittelalters in verschiedenen Facetten anzubieten. Zwar ist es gut und richtig, den historischen Kontext im Blick zu haben, jedoch reicht dies für eine vollkommene historische Lutherdarstellung eben nicht aus. Aus diesem Grund sind diese geschichtlich-kontextuellen Vorüberlegungen auch an dieser Stelle der methodisch-hermeneutischen Reflektion bereits geschehen (s.o.) und folgen ihnen nicht wie z.B. bei Lohse. Damit soll deutlich unterstrichen werden, dass es bei der historischen Darstellung eben

Damit stellt sich aber zugleich die Frage nach dem besonderen systematischen Zugriff auf die Theologie Luthers. Das Problem, dass Luther seiner Theologie keine eigene systematische Struktur gegeben hat bzw. diese verborgen geblieben ist, ist m. E. nicht zu lösen. Dass darum Interpretatoren in die Versuchung geraten können, eigene Schwerpunkte in die Interpretation hineinzulegen, ist darum vielmehr als eine ausausweichliche Folge statt als Kern des Problems anzusehen. Selbst wenn, was nicht möglich ist, man vollkommen unvoreingenommen und wertfrei an die Aufgabe einer systematischen Darstellung der Theologie Luthers herangehen würde, könnte man den Vorwurf nicht vermeiden, eine eigene Systematik auf Luther angewandt zu haben, die er selbst nicht geliefert hat. Die oben genannten Kritikpunkte Barths und Lohses an ihnen vorausgegangenen Arbeiten, diese würden die zugrunde gelegte systematische Struktur nicht hinreichend begründen, sondern als natürlich gegeben suggerieren, kann darum teilweise korrigiert werden. Sicherlich bleibt es unumgänglich, den typischen und persönlichen Zugang jeder an Luther herangetragenen Systematik, den ein Kommentator oder Interpret von Luthers Theologie mit sich bringt, kritisch zu reflektieren, jedoch kann nicht angenommen werden, man könne hinreichend belastbare Argumente finden, um diese ausschalten zu können¹⁶¹. Während Lohse unglücklicherweise mit Anleihen und indirekten Bezügen zum Begriffspaar von Subjektivität und Objektivität versucht dies zu erfassen¹⁶², versteht Barth das sogenannte subjektive Moment anders. Er bezieht es ganz auf den individuellen, persönlichen Zugang und fragt nach der Verknüpfung seiner eigenen Biografie mit Luther. Objektiv hingegen sind historische Daten, sodass die eigentliche Auseinandersetzung mit der Theologie Luthers von den starken und m. E. unpassenden Begriffen „subjektiv“ und „objektiv“ belastet wird.¹⁶³ Lohses Kritik an einem gewissen Moment nicht aufhebbarer Subjektivität mag darum einen wahren Kern ansprechen, aber sie darf aufgrund ihrer Unlösbarkeit nicht in eine unproduktive Starre führen. Nicht Verzagen, sondern ein kompetenter Umgang ist darum geboten. Dieser besteht nun darin, diese unhintergehbare Möglichkeit der Kritik zuzulassen. Dies wird in dieser Arbeit dadurch gewährleistet, indem die Darstellung der Theologie Martin Luthers in zwei verschiedenen Formen geschehen wird. Im ersten Teil wird ein ausführliches Quellenstudium der drei ausgewählten Schriften betrieben werden. Diese Rekonstruktion der Texte Luthers kann selbstverständlich nicht für sich beanspruchen, eine objektive Geltung zu erreichen. Insofern es sich dabei auch um Zusammenfassungen, welche nur durch Verkürzungen und Auslassungen möglich sind, um Übersetzungen, Formalisierungen etc. handelt, unterliegt auch dieses Kapitel der subjektiven Wahrnehmung und Darstellung des Verfassers. Jedoch ist mir klar, dass diese Schwachstelle eine gänzlich andere Qualität besitzt als Lohses Kritik der Subjektivität der systematischen Strukturbildung. Diese entfaltet ihre Wirkung nämlich erst im zweiten Teil der Darstellung der Theologie Luthers. Hier wird es darum gehen, Luthers Ekklesiologie in einer systematischen Weise darzustellen. Die dabei angewandte Systematik soll, den Worten Lohses folgend, einer relativ „konservativen Disposition“¹⁶⁴ folgen, indem sie an dem für diese Arbeit maßgeblichen Begriff der unsichtbaren Kirche orientiert ist.

nicht nur um eine geschichtliche Verortung des Autors geht, sondern es geht um eine umfassende und notwendige geschichtliche und kontextuelle Rückbindung der Theologie Luthers.

¹⁶¹ Das Problem des persönlichen Zugriffs ist oft mit Hilfe des Stichworts „subjektiv“ beschrieben worden. Das halte ich für unglücklich, weil es suggeriert, es gebe demgegenüber etwas „Objektives“, was entweder gar nicht erfasst oder was zumindest nur verzerrt beschrieben werden könnte. Diese Gegenüberstellung halte ich für unangemessen, da sie eine Wertigkeit konnotiert, die so nicht gilt. Was richtig ist, ist, dass jeder neue Zugriff auf die Theologie Luthers, wie aber auch auf jedes andere Phänomen der Geschichte, von einem historischen Standpunkt aus erfolgt, der nicht identisch ist mit dem historischen Ort des zu untersuchenden Ereignisses bzw. Gegenstandes selbst. Über die historischen Kontexte gilt es darum in redlicher Weise Klarheit zu schaffen. Insofern dies gelingt, ist auch eine angemessene Darstellung der Theologie Luthers möglich.

¹⁶² Vgl. a.a.O. 13-21.

¹⁶³ Vgl. H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 25-29.

¹⁶⁴ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 21.

Ebenfalls möchte ich an dieser Stelle auf Johannes Schilling verweisen, der m. E. eine wichtige Feststellung zum vorliegenden Problem getroffen hat. Im Zusammenhang mit der Frage, welche Berührungspunkte Hutten und Luther miteinander verbinden und dem damit verbundenen Problem, wie aus heutiger Sicht dies wahrgenommen und interpretiert werden kann, stellte er fest: „Innerhalb der frühen Reformationszeit nehmen die Jahre 1520 und 1521 eine besondere Stellung ein. Nach den ersten Auseinandersetzungen und Klärungen mit der römischen Kirche erschienen in diesen Jahren Luthers große theologische Hauptschriften, die das geistige und geistliche Gepräge der Reformation bestimmten. Scheidungen und Parteiungen waren noch nicht entstanden; es gab gleichsam eine offene Situation, aus der heraus verschiedene Entwicklungen möglich schienen.“¹⁶⁵ Er beschreibt eine „offene Situation“, die mehrere Ausgänge und „verschiedene Entwicklungen“ zuließ. Dies wiederum auf die Frage nach der systematischen Darstellung übersetzt, bedeutet nichts Geringeres, als dass jede moderne Systematik, die an Luther heran getragen wird, selbst das Ergebnis einer konkreten geschichtlichen Entwicklung dieser offenen Situation ist und darum die grundsätzliche Offenheit, die in den Jahren 1520 und 1521 noch bestand, schlechterdings kaum wahrzunehmen vermag. Ich halte es darum für wichtig, das Verständnis einer historischen Darstellungsweise der Theologie Luthers um diese Nuance zu erweitern. Konkret heißt dies, dass eine Darstellung der Theologie Luthers nur dann das Attribut „historisch“ für sich beanspruchen kann, wenn sie die „offene Situation“ angemessen zur Würdigung bringt. Dies kann m. E. nur darin bestehen, dass der methodische Versuch unternommen wird, Luthers Theologie nicht aus ihrer tatsächlichen Wirkungsgeschichte heraus zu verstehen, sondern ihr der Freiraum der verschiedenen Entwicklungsvarianten zugestanden wird. Die Perspektive des Interpreten darf darum – um in einem Bild zu sprechen – nicht aus dem 21. Jahrhundert nach hinten gerichtet sein, sondern sie muss vom Sommer 1520 nach vorn gerichtet sein.¹⁶⁶ Für die systematische Darstellung der Theologie Luthers heißt dies wiederum, dass sie diese Perspektiven beachten muss. Dies würde sie nicht tun, wenn sie die Theologie Luthers von heutigen theologischen Fragen aus entwerfen würde. Dass wiederum jedes Forschungsanliegen, auch das dieser Arbeit, natürlich von einem aktuellen theologischen Interesse geleitet ist, schmälert diese Aussage nicht. Sie bedeutet nämlich im Konkreten nur, dass das gegenwärtige theologische Interesse, welches ebenfalls in einen bestimmten historischen Kontext eingebunden ist, nicht den eigenen historischen Kontext der Schriften Luthers überdecken soll. Sofern der ursprüngliche geschichtliche Zusammenhang – wohlgerne mit der „offenen Situation“ – bewahrt bleibt und in entsprechender Weise zur Geltung kommt, halte ich sowohl die historische wie auch die systematische Darstellung der Theologie Luthers nicht nur als ein bloßes Nebeneinander zweier einander mehr oder weniger ergänzenden Zugriffsweisen, sondern als einander bedingend und notwendig miteinander verschränkend.

2.3.3. Möglichkeiten der Methode und Grenzen der Arbeit

Zum Abschluss der methodischen und hermeneutischen Überlegungen möchte ich noch zwei Gedanken über die Möglichkeiten und Grenzen dieser Arbeit kurz skizzieren.

¹⁶⁵ J. Schilling, Hutten und Luther, 170.

¹⁶⁶ In letzter Zeit sind vermehrt Studien erschienen, die die Lutherdeutung wie auch die Wirkungsgeschichte der lutherischen Reformation herausarbeiten. Beispielsweise hat Joachim Bauer den „Nationalheld“ (J. Bauer, Das Luther-Jahrhundert, 77) Luther im 19. Jahrhundert herausgearbeitet. Sogenannte „Lutherkirchen“ (a.a.O. 94) und entsprechende Denkmäler zeugen noch heute von dieser Zeit. Ebenso ist auch heute noch die bereits in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts aufgestellte These weit verbreitet: „Unsere Welt ist eine Welt der Schulen, der Wissenschaft, der Reflexion, der Worte. Und das kommt zum erheblichen Teil aus lutherischen Wurzeln.“ (Th. Nipperdey, Luther und die moderne Welt, 32) So bemerkenswert die jeweiligen Studien in ihrem jeweiligen Gebiet wohl sind, so deutlich zeigen sie aber auch das Problem, dass Luthers Anliegen, eine Reform der einen katholischen Kirche zu bewirken, in der Folgezeit gänzlich andere Phänomene hervorgebracht hat. Darum ist es in meinen Augen für das Anliegen dieser Arbeit nicht hilfreich, Überlegungen zur Wirkungsgeschichte Luthers und der von ihm angestoßenen Reformation anzustellen.

In der Forschung ist, wie eben gesagt, an verschiedenen Stellen das Problem der Subjektivität jeder systematischen Darstellung Luthers diskutiert worden¹⁶⁷. Wenngleich ich das dahinterstehende Sachanliegen teile, finde ich die Bezeichnung „subjektiv“ unpassend. Denn dies suggeriert, dass es demgegenüber etwas Objektives gäbe oder dass es eine Luther-Darstellung geben könnte, die „objektiv“ ist. Dies ist aber weder machbar, noch ist es sinnvoll und angebracht, davon zu reden. Denn das mit dieser Redeweise verbundene Sachanliegen ist doch vielmehr, Luther nicht aus einer bestimmten, geprägten Position heraus gezielt fälschlich zu interpretieren. Für mich bedeutet dies darum eher davon zu sprechen, dass Luther nicht aus der Perspektive gegenwärtiger Probleme und heutiger theologischer Fragen heraus interpretiert werden darf. Zwar mag es legitim und sogar ein Anliegen dieser Arbeit sein, Luther für Fragen und Probleme der Gegenwart fruchtbar zu machen und nach Anknüpfungspunkten, Verbindungslinien etc. zu suchen. Jedoch wäre dies methodisch fehlgeleitet, wenn die Perspektive des 21. Jahrhunderts am Beginn stehen würde. Freilich ist dieser Anspruch wie so viele idealtypisch zu verstehen. Das ökumenische Rahmenprogramm meiner Arbeit kann ich nicht verleugnen, jedoch will ich versuchen, es auf den Rahmen beschränkt zu lassen, da sie nicht genuin den Schriften Luthers entnommen werden kann und eine Engführung derselben bedeuten würde. In ähnlicher Weise unterstreicht dies wie oben schon gesagt auch Johannes Schilling, indem er für die Situation im Jahr 1520 deutlich hervorhebt, dass es „eine offene Situation [gab], aus der heraus verschiedene Entwicklungen möglich schienen“¹⁶⁸. Diese „offene Situation“, die historisch wie systematisch gesehen die vorliegenden Schriften Luthers prägt, halte ich für sehr wichtig. Um diesem gerecht zu werden, soll der zweigeteilte Aufbau dieser Arbeit dienen. Denn zum einen ist durch die Zweiteilung in Quellenstudium und systematischer Rekonstruktion ein Format gewählt, das zur Verminderung dieses Problems erheblich beisteuert. Die Bedeutung und der Nutzen eines solchen zuweilen recht langatmig anmutenden Quellenstudiums zeigt sich m. E. gerade darin, dass das Moment der selektierenden Wahrnehmung durch die von den theologischen Interessen der Gegenwart geprägte Brille wesentlich minimiert werden kann, wenngleich es selbstverständlich niemals ganz ausgeschlossen werden kann. Zum anderen wird das Potenzial der Arbeit dadurch gestärkt, dass die behandelten Themen sehr konkret und konzentriert gefasst sind. Es soll nicht der Versuch einer Gesamtdarstellung unternommen werden, sondern lediglich ein klar benennbares und erfassbares Lehrstück aus der Perspektive eines Begriffes dargestellt und erörtert werden. Auch dieser Fokus verkleinert das Problem der interessen geleiteten Darstellung wie auch das Problem der historisch-kontextuellen Genese spürbar. Dies bedeutet, dass darum ein positiver Ausblick besteht, dass die hier gewählte Methode dem Anspruch der Arbeit gerecht wird und das Ziel der Arbeit erreicht werden kann. Nichtsdestotrotz will ich auch auf die Grenzen jener Methode und damit auch auf die Grenzen der Arbeit im Ganzen hinweisen. Insofern die klare Fokussierung auf ekklesiologische Fragen die Chancen der Arbeit erhöht, so setzt sie im gleichen Maße auch Grenzen, was ihre Übertragbarkeit auf andere Stücke der Dogmatik Luthers angeht. Ob diese Methode also für eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers anwendbar ist, mag bezweifelt werden. Da diese Arbeit jedoch nicht den Anspruch erhebt, eine Gesamtdarstellung Luthers zu betreiben, wird diese Grenze nicht berührt.

¹⁶⁷ Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie*.

¹⁶⁸ J. Schilling, *Hutten und Luther*, 170.

3. Darstellung der drei Schriften Luthers

In diesem Kapitel sollen die drei ausgewählten Schriften Luthers dargestellt werden. Dazu werden die Schriften in chronologischer Reihenfolge behandelt und jeweils in einem Zweischritt aus formeller und sachlicher Darstellung präsentiert. Der besseren Lesbarkeit wegen werden die Quellenangaben in Kurzform (lediglich Seitenzahl und Zeile in WA 6) und das lateinische Original¹⁶⁹ im Apparat gegeben.

3.1. „Vom Papsttum zu Rom“

3.1.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift

Die Schrift weist keine ausgeprägte formelle Gliederung auf. Luther beginnt mit einer „Vorrede“ (285,4-286,29) und entfaltet seine Gedanken anschließend als geschlossenen Text unter einer großen Überschrift: „Was der handel und die sach sey“ (286,30-323,8). Versucht man die Schrift anhand einer Argumentationsstruktur zu gliedern, so fällt auf, dass Luther sich an der Schrift Alvelds orientiert hat und „drey starcke grund“ (290,1) aufnimmt, in welchen er angegriffen wurde und die er entkräften will. So könnte man „Vom Papsttum“ anhand dieses Vorgehens Luther in drei Hauptteile untergliedern. M. E. dient es dem Verstehen der Schrift jedoch mehr, einen Zugriff zu wählen, der an den von Luther verhandelten Sachthemen orientiert ist. Es bietet sich darum ein inhaltlicher Dreischritt an. Nach der Vorrede widmet sich Luther der Frage, was die Kirche und wer das Haupt der Kirche ist (286,30-297,35). Im Anschluss daran fragt er nach der Bedeutung des Papstes und der Bischöfe (297,36-309,15), um so zu einem dritten Schwerpunkt, der göttlichen Ordnung des apostolischen Dienstes (309,16-320,37), zu gelangen. Am Ende steht ein Fazit bzw. Schlussplädoyer (321,1-323,8). Mit Blick auf das Anliegen dieser Arbeit werde ich mich bei der Darstellung auf den ersten Abschnitt konzentrieren.

3.1.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge

3.1.2.1. „Vorrede“ (285,4-286,29)

Für das Verständnis der Argumentation Luthers ist wichtig zu erkennen, dass er bereits in der „Vorrede“ zwei Adressatenkreise in den Blick nimmt, weshalb sich die daraus resultierende Doppelstruktur durch die ganze Schrift ziehen wird. Zum einen polemisiert er gegen seine Gegner. Zum anderen aber richtet er sich an die christliche Öffentlichkeit, also an jene Leser, die ihm wohlgesonnen sind, und sieht darum in der Darstellung seiner Theologie das eigentliche Ziel seiner Schrift: „doch lasz ich mir die ursach wilkommen sein, von der Christenheit etwas fur die leyen zuverkleren“ (286,24).

3.1.2.2. Die Kirche und ihr Haupt (286,30-297,35)

Das erste Kapitel zeichnet sich durch zwei verschiedene Argumentationsstränge aus, welche die eben angesprochene Doppeladressierung widerspiegeln. Zunächst widmet sich Luther der Kritik der Ekklesiologie seiner Gegner (286,30-292,34) und versucht deren Prämissen, dass a) der Papst einen Alleinvertretungsanspruch für die gesamte Kirche habe (286,30-289,39) und dass b) keine irdische Gemeinschaft, d.h. auch nicht die Kirche, ohne ein mit Exklusivitätsmerkmalen ausgestattetes Haupt existieren könne (290,1-292,34), zu widerlegen.

Nachdem die Grundlagen der Ekklesiologie seiner Gegner kritisiert sind, beginnt Luther nun sein eigenes Kirchenverständnis zu entfalten (292,35-297,35). Er wählt dafür einen etymologischen Zugriff, indem er darauf verweist, dass es drei Weisen gibt, wie das Wort „Kirche“ in der

¹⁶⁹ Die im Haupttext zitierte deutsche Übersetzung von Renate und Reiner Preul ist der LDStA von Günther Wartenberg u.a. (Hg.) entnommen und an manchen Stellen geringfügig angepasst bzw. verändert.

Alltagssprache verwendet wird. Von diesen drei Weisen sei aber nur die erste schriftgemäß, weshalb nur diese nützlich sei, die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrem Haupt zu beantworten (292,37-296,15): „die Christenheit heysset eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ‘Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn’. Diesz gemeyne odder samlung heysset aller der, die in rechtem glauben, hoffnung und lieb leben, also das der Christenheyt wesen, leben und natur sey nit leyplich vorsamlung, sondern ein vorsamlung der hertzen in einem glauben, wie Paulus sagt Eph. iii. Ein tauff, ein glaub, ein her“ (292,37-293,5). Luther begründet diese Aussage zusätzlich mit Lk 17,20 und Joh 18,36, womit er unterstreicht, dass die Kirche ihrem Wesen nach keine weltliche Gemeinschaft ist und darum nicht, wie Alveld behauptete, an weltliche Merkmale, wie z.B. der Versammlung an einem bestimmten Ort oder der rechtlichen Unterstellung unter ein weltliches Haupt etc., gebunden ist oder mit natürlicher Vernunft greif- und begreifbar sei. Mit Blick auf das Haupt der Christenheit führt Luther zwei Argumente an, welche Christus allein (gegen den Papst) als Haupt der Kirche bekennen sollen. So greift Luther erstens auf Apg 11,26 zurück, dass allein der Name der Christen bereits notwendig den Bezug zum Haupt verdeutliche (vgl. 295,9ff.). Zweitens nimmt Luther die Art und Weise, in der Christus Haupt der Kirche ist, genauer in den Blick (295,12-296,15). Dazu greift er die paulinische Unterscheidung von Leib und Seele auf und macht deutlich, dass Christen nicht dem Leibe sondern der Seele nach zu Christus gezählt werden. Darum könne man auch nicht leiblich erkennen, ob jemand Christ sei, sondern es bestehe eine geistliche Einigkeit zwischen Christus und den Christen durch den Glauben.

So kommt Luther nun auf die zweite Weise des Gebrauches des Wortes „Kirche“ zu sprechen (296,16-297,21): „nach der heisset man die Christenheit einn vorsamlung in ein hausz odder pfar, bisthum, ertzbstumb, bapstum, in wilcher samlung gahen die euserlichen geperden, als singen, lesen, meszgewand. Unnd vor allen dingenn heysset man hie den geistlichen stand die bischoff, priester und ordens leut“ (296,17-20). Er stellt klar, dass diese zweite Weise nichts mit der ersten gemein hat und dass von ihr darum auch keinerlei Gebrauch in der Hl. Schrift gemacht wird. Er ist darum um eine klare Verhältnisbestimmung der beiden Bedeutungsweisen bemüht und nennt sie um der „kurtz willenn [...] die zwo kirchen [...] mit unterscheydlichen namen“ (296,37-39). So führt er schließlich aus: „die erste, die naturlich, grundtlich, wesentlich unnd warhafftig ist, wollen wir heysen ein geystlichen, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysen ein leypliche, euserlich Christenheit“ (296,39-297,3).

Zum Abschluss führt Luther nun noch die dritte Weise an, wie von der Kirche gesprochen wird (297,22-35). Dieser Gebrauch des Wortes bezieht sich auf „die heuser zu gottis dienst“ (297,23) gebaut, wodurch das „wortlein ‘geystlich’ [weytter] in die zeitlichen gutter“ (297,24) ausgehnt wird. Luther beklagt darum eine Umdeutung und einen Missbrauch der geistlichen Begriffe, der er mit der eben dargelegten Begriffsklärung versucht entgegen zu wirken.

3.1.2.3. Der Papst und die Bischöfe (297,36-309,15)

Den zweiten Abschnitt über die Bedeutung und Position des Papstes und der Bischöfe in der Kirche beginnt Luther mit zwei Argumenten für die im ersten Teil schon vertretene These, dass allein Christus das Haupt der Kirche sein könne (297,36-298,26), und geht nun zu der Frage über, ob der Papst ein Stellvertreter Christi auf Erden sein könne (298,27-299,30). Die Unmöglichkeit einer Stellvertretung Christi durch einen Menschen, z.B. durch den Papst, liegt für Luther darin begründet, dass ein Stellvertreter bzw. Vikar „eben das selb werck in den unterthannenn, das der her selb einflusset“ (298,31), bewirken muss. Da das Werk im Falle der Kirche aber „glaub, hoffnung und lieb, unnd alle gnade mit tugent“ (298,34) ist, kann es keinen menschlichen Stellvertreter geben, da diese Werke nur Christus allein wirken kann. Weiterhin greift Luther abermals auf paulinische Denkfiguren zurück. Die Kirche sei der Leib Christi, sodass es keine Mittlerposition zwischen Haupt und Gliedern bräuchte.

Nun wendet sich Luther direkt dem Papst und den Bischöfen zu. Erneut argumentiert er etymologisch, dass diese bloße „Boten“ seien¹⁷⁰. Daraus schlussfolgert Luther, dass es weder innerhalb des Bischofskollegium einen petrinischen Primat gibt, noch dass die Bischöfe insgesamt den übrigen Getauften vorgeordnet seien.

3.1.2.4. Die göttliche Ordnung des apostolischen Dienstes (309,16-320,37)

Luther eröffnet seinen Gedankengang mit der konkreten Kritik an der römischen Lehre von der Exklusivität der Schlüsselgewalt Petri (309,16-312,30). Dabei geht er besonders auf das Felsenwort in Mt 16 ein und unterzieht die römische Interpretation dieses Satzes einer deutlichen Kritik. Diese Argumentation dient abermals dazu, die bereits vorgetragene Position zur Gleichheit aller Bischöfe zu untermauern.

Diese Gedanken zur grundlegenden Gleichheit führen ihn in der Folge zur Entfaltung dessen, was Inhalt des apostolischen Dienstes sein solle. Luther kommt fast predigend durch Joh 14 und 21 zu der Überlegung, dass aller Dienst im Liebesgebot Christi eingebunden sein muss, das in jener Szene der Auferstandene den Aposteln auftrug. Die Erfüllung dieses Liebesgebots erblickt Luther in erster Linie in einer Predigt, die sich um das Wohl der Menschen sorgt.¹⁷¹

3.2. „An den christlichen Adel deutscher Nation“

3.2.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift

Die Schrift weist auf den ersten Blick eine relativ klare Gliederung auf. So präsentiert Luther seinen Lesern zunächst ein Vorwort (404,5-405,8) und eine Einleitung (405,12-406,20), bevor er mit den sachlichen Ausführungen beginnt. Diese zerfallen aufgrund ihrer formalen Gliederung wiederum in drei Teile. Als erstes kommt Luther auf die drei Mauern zu sprechen, welche das Papsttum gebaut habe (406,21-415,6). Zweitens behandelt er mögliche Sachanliegen für ein anstehendes Konzil (415,7-427,29). Den umfangreichsten Teil bildet an dritter Stelle ein Forderungskatalog mit 28 Punkten zur Reform der Kirche (427,30-469,19). Es ist plausibel, dieser Struktur bei der Analyse der Schrift zu folgen, weil die einzelnen Teile nicht nur ihren Einleitungsformeln nach, sondern aufgrund ihrer unterschiedlichen Textsorten und Argumentationsstrukturen relativ eigenständig erscheinen¹⁷². Lediglich im dritten Teil ist aufgrund des Umfangs eine durch das Interesse der vorliegenden Arbeit motivierte Zusammenfassung vorzunehmen.

3.2.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge

3.2.2.1. Vorwort und Einleitung (404,5-406,20)

Luther benennt Kaiser Karl V. und den „christlichen Adel deutscher Nation“ als Adressaten seiner Schrift. Den Grund für seine Initiative sieht er in der Notlage der Kirche gegeben, welche ihn dazu zwingt, „dem Christlichenn Adel deutscher Nation furtzulegen“, weil der „geistlich stand [...] gantz unachtsam worden [ist]“ (404,14.15f.). Luther schildert die Notlage der Christenheit mit drastischen Worten. Er spricht von der „not und beschwerung, die alle stend der

¹⁷⁰ „Dan ‚Apostolus‘ auff krischesch heist ‚ein bot‘ auff deutsch, und szo nennet sie das gantz Evangelium“ (299,38f.).

¹⁷¹ Für Luther bilden nun das Weidewort von Joh 21 und das Liebeswort von Joh 14 eine Einheit: „Christus sagt, es halte niemant, er liebe dan unnd sey frum“ (318,9f.). Und weiter: „drumb wilcher Bapst nit liebet noch frum ist, der weydet nit und helt Christus wort nit“ (318,11f.). Die Einheit von Weideauftrag und Liebesgebot sieht Luther auch dadurch bestätigt, dass Christus, bevor er Petrus den dreifachen Auftrag überträgt, ihn dreimal fragt, „ob er yhn auch lieb hette, unnd Petrus drey mal antwort, ehr het yhn lieb“ (319,2f.). Damit sei klar, „wo nit lieb ist, da ist kein weyden: derhalben musz das bapstum liebe sein odder musz nit weyden sein“ (319,3-5).

¹⁷² Diese Gliederung verwendet auch Thomas Kaufmann in seinem Kommentar zur Adelschrift. Vgl. Th. Kaufmann, Adelschrift.

Christenheit, zuvor deutsche landt, druckt“ (405,15f.), bezeichnet die Deutschen als „elende[...] Nation“ (405,20) und appelliert darum an den Adel „nichts anders in die augen bilden, dan der elenden Christenheit jamer und not“ (406,11f.). Die Problemlage erfordert in Luthers Augen darum, dass er „zusammen tragenn [hat] etlich stuck Christlichs stands besse- rung belangend“ (404,13f.). Darin sieht er den Gegenstand und das Anliegen seiner Schrift, dass „got wolt doch durch den leyen standt seiner kirchen helffen“ (404,15f.).

3.2.2.2. Die drei Mauern (406,21-415,6)

Luther bezeichnet mit dem Bild der drei Mauern jene Stücke im Papsttum, „dadurch die gantz Christenheit greulich gefallen ist“ (406,23). Jedoch spricht er ihnen nicht nur eine empirische Relevanz zu, sondern erkennt darin auch die normative Qualität, welche einer „Besserung“ entgegenstehen: „also haben sie die drey ruten uns heymlich gestolen, das sie mugen ungestrafft sein“ (406,29-31).

3.2.2.2.1. Die Aufhebung der Unterscheidung der Christenheit in einen geistlichen und einen weltlichen Stand (407,9-411,7)

Gegen die Unterscheidung in geistlichen und weltlichen Stand behauptet Luther: „alle Christen sein warhaftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein“ (407,13-15). Die soteriologische Begründung für die Gleichheit und Einheit aller Christen im geistlichen Stand ist allein, „das wir ein tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck“ (407,17-19). Damit sei aber nicht bloß eine anfängliche Gleichheit gemeint, sondern sei ebenso die Möglichkeit einer nachträglichen geistlichen Unterscheidung, z.B. durch eine Weihe, entzogen: „szo werden wir allesamt durch die tauff zu priestern geweyhet“ (407,22f.), was Luther mit 1Petr 2,9 und Offb 5,10 belegt. Luther schlussfolgert darum die Gleichheit von weltlicher und geistlicher Gewalt aus der Taufe. Darüber hinaus übt Luther Kritik an der scholastischen Lehre, dass durch die Weihe ein character indelebilis verliehen würde, der die Unterscheidung und den Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt begründe. Gegen ein solches, die Christenheit spaltendes, Prägemaß, insbesondere gegen dessen unauslöschlichen Aspekt, wendet er sich: „drumb solt ein priester stand nit anders sein in der Christenheit, dan als ein amptmann: weil er am ampt ist, geht er vohr, wo ehr abgesetzt, ist eher ein bawr odder burger wie die andern“ (408,18-21). Im Folgenden führt Luther die Verschiedenheit des „ampts odder wercks“ konkret aus. So bestehe das „werck unnd ampt“ der „priester, bischoff odder bepst“ darin, dass sie „das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln“ (409,1-3).

3.2.2.2.2. Die Abkehr vom päpstlichen Primat der Auslegung der Hl. Schrift (411,8-412,38)

Luther greift das päpstliche Primat zur Schriftauslegung an, indem er selbst Worte der Hl. Schrift ins Feld führt, welche gegen einen solchen Primat stehen. So bezieht er sich mehrmals auf die korinthische Briefliteratur und Joh 6,45. Luther stellt das angesprochene Thema dabei aber in einen größeren Rahmen. Ihm geht es nicht nur allein um die Auslegung der Hl. Schrift, sondern seine Motivation speist sich insbesondere auch aus den Folgen, welche er als schlecht für die ganze Kirche erkannt hat. So ist ihm das geistliche Recht, welches der Papst aufgrund seiner Lehrautorität gesetzt hat, ein Dorn im Auge. So überrascht es auch wenig, dass die sachliche Mitte der Kritik an der „zweiten Mauer“ nicht im Bereich der bloßen Schriftexegese verbleibt, sondern ekklesiologisch bestimmt ist: „es musz yhe nit allein der Bapst recht haben, szo der artickel recht ist ‘Ich gleub ein heylige Christliche kirche’, odder müssen also betten ‘Ich gleub in den bapst zu Rom’, und also die Christliche kirch gantz in einen menschen zihen, wilchs nit anders dan teuffelisch und hellisch yrtumb were“ (412,15-19).

3.2.2.2.3. Die Ablehnung der päpstlichen Vollmacht über ein Konzil (413,1-414,34)

Gegen das päpstliche Primat der Einberufung eines Konzils spricht die Kirchengeschichte. So habe weder Petrus das Konzil der Apostel allein einberufen, noch habe der Papst das erste Konzil von Nizäa angeordnet (vgl. 413,17ff.). Damit kommt Luther auf seine Forderung zu sprechen: „darumb, wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, sol dartzu thun wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde, wilch niemandt so wo vormag als das weltlich schwert, sonderlich die weyl sie nu auch mitchristen sein, mitpriester, mitgeystlich, mitmechtig in allen dingen“ (413,27-31). Luther verfolgt damit abermals ein Ziel, das ekklesiologisch zu bestimmen ist. Denn ein Konzil habe seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern dazu, der Christenheit zu dienen.

Zum Abschluss fasst Luther sein Anliegen zusammen, weshalb er die Kritik der drei Mauern an den Anfang seiner Schrift gestellt hat: „hie mit, hoff ich, [...] das sie mit uns allen gleich dem schwert unterworffen sein“ (414,35; 415,1). Diese Bestimmung macht auch den inneren Zusammenhang der drei Punkte deutlich, welcher nämlich darin besteht, dass Luther den Absolutheitsanspruch des Papstes brechen will, damit die weltliche Obrigkeit ein Gegenwicht zur päpstlichen Macht darstellen und so ihn korrigieren kann.

3.2.2.3. Die Aufgaben eines künftigen Konzils (415,7-427,29)

In diesem Teil der Schrift greift Luther konkrete Missstände und Verwerfungen in der römischen Kirche auf und prangert sie an. Der folgende Textabschnitt ist darum weitestgehend darstellender bzw. kritisierender Form, ohne dabei jedoch eine theologische Argumentationsstruktur auszubilden. Ich fasse den Inhalt darum zusammen.

Luther kommt in diesem Kapitel auf die römischen Finanzpraktiken und die Ausgestaltung der päpstlichen Hofgestaltung zu sprechen. So kritisiert er in einem ersten Dreischritt, dass der Papst gleich wie ein weltlicher Herrscher prunkvoll residiere (vgl. 415,19ff.), dass die Kardinäle ebenso üppig ausgestattet lebten (vgl. 416,17ff.) und dass schließlich dies alles keinen Beitrag dazu leiste, den Papst in seinem geistlichen „amt und werck“ zu unterstützen (vgl. 417,22ff.). Im Anschluss daran konzentriert Luther den Blick auf die konkreten Finanzströme, welche installiert wurden, um die zuvor kritisierte Dekadenz zu ermöglichen (vgl. 418,4ff.). Luther betritt zum Abschluss dieses Abschnitts wieder den Argumentationsweg, welchen er bereits gegen die drei Mauern gegangen ist. Er mahnt seine Adressaten zum Handeln. Da „die Christenheit on leyp und seel vorterbet, sein wir hie schuldig allen vleisz furtzuwenden, solch jamer und zurstörung der Christenheit zuweren“ (427,14-16). In diesem Aufruf ist schließlich das ganze Anliegen der Adelschrift zusammengefasst.

3.2.2.4. Forderungskatalog zur Reformation der Kirche (427,30-469,19)

Aufgrund des enormen Umfangs dieses Abschnitts, beschränke ich mich auch hier auf das Wesentliche.

3.2.2.4.1. Zum Aufbau und Struktur des Katalogs

Luther stellt seinem Forderungskatalog eine Überschrift voran und präsentiert nachfolgend 28 Punkte. Eine weitere Gruppierung findet lediglich insofern statt, dass er die letzten beiden Punkte ihrer weltlichen Gegenstände wegen von den vorhergehenden geistlichen Gegenständen abspaltet (vgl. 465,22ff.). Eine weitere Untergliederung der Punkte oder eine klar erkennbare, leitende Struktur oder eine geordnete Reihenfolge sind nicht enthalten. Zum Aufbau der einzelnen Punkte ist zu sagen, dass Luther neben der bloßen Kritik und Forderung einen Missstand zu beenden, nicht selten auch eigene Vorschläge zur Reform präsentiert.

3.2.2.4.2. Zum Inhalt der Forderungen

M. E. lassen sich die 26 „geistlichen“ Punkte aufgrund ihres Inhalts grob in zwei Gruppen eingliedern.

Die erste Kategorie umfasst alle Forderungen, welche auf eine Beschränkung der Macht und des Einflusses des Papstes bzw. Roms zielen. Dazu zählen vor allem die Beendigung aller wesentlichen Zahlungen (Punkte 1, 2, 5 und 6), die Verkleinerung des päpstlichen Hofes samt aller Zeremonien (Punkte 7 und 11), die Stärkung der Unabhängigkeit der Bischöfe und des Kaisers gegen Rom (Punkte 3, 8, 9 und 26) sowie den Ausschluss des Papstes von weltlichen Geschäften und politischen Anliegen (Punkte 4 und 10). Die zweite Kategorie befasst sich im Wesentlichen mit der Kritik von Frömmigkeitspraktiken in der Christenheit sowie mit pastoralen Missständen in der Kirche. So kritisiert Luther die Praxis der Wallfahrten und Feldkapellen (Punkte 12 und 20), fordert eine Reduzierung der besonderen Feier- und Heiligengedenktage einschließlich der gestifteten Messen zugunsten des Sonntagsgottesdienstes (Punkte 16, 18 und 22), spricht sich für eine Reform der Ehe und gegen den Pflichtzölibat für Priester aus (Punkte 14 und 19), greift die Bettelorden an und fordert ein grundsätzliches Verbot aller Bettelei (Punkte 13 und 21) und prangert schließlich die Schwächung der Predigt und des Gottesdienstes inklusive des Vertrauens auf die göttliche Zusage in Wort und Sakrament (Punkte 15, 17 und 23) an. In den übrigen Punkten kommt Luther auf Themen zu sprechen, welche eine eigene Erwähnung verdient haben. So behandelt er im 24. Punkt die Frage nach der Möglichkeit der kirchlichen Einheit mit den böhmischen Brüdern. Im Anschluss daran widmet er sich den Universitäten zu und legt insbesondere für die Theologie ein breites Reformprogramm vor.

3.2.2.4.3. Zum Ziel und Anliegen

Angesichts der Vielfalt an Themen scheint es sinnvoll zu sein, nach einer verbindenden Mitte zu fragen. Diese ist m. E. dort zu finden, wo Luther konkret auf das Leben in der Ortsgemeinde zu sprechen kommt. So hebt er das kirchliche Leben vor Ort hervor und mahnt in höchsten Tönen: ein „yeglicher bleybe in seyner pfarr [...] hier findt man tauff, sacrament, predigt und deinen nehsten, wilchs grosser ding sein den alle heyligen ym hymel, den sie alle sein durchs wort gottis unnd sacrament geheyligt worden“ (448,27-31). Genau aus diesem Grunde klagt er wiederholt, wenn „man gottis wort und dienst schweygt odder niderlegt“ (445,11). So lassen sich auch die oben genannten beiden Kategorien von Forderungen leicht auf dieses argumentative Zentrum hin auslegen. So ersucht Luther deshalb die Macht des Papstes zu beschneiden, um die Bischöfe und ihre Diözesen zu stärken. Vielmehr noch fordert er ein Ende aller finanziellen Transfers nach Rom aus dem Grunde, da diese den Ortspfarreien ihre wirtschaftliche Grundlage entziehen und die Ortsgemeinden regelrecht ausbluten lassen. Die zweite Gruppe ist folglich so zu verstehen, dass Luther in jenen Frömmigkeitspraktiken eine schädliche Ausdifferenzierung erblickt, die eine kontraproduktive Konkurrenzsituation befördert. Wer gehe denn sonntags in die Messe, wenn unter der Woche allerhand Feiertage seien (vgl. 445,35ff.)? Wer kümmere sich um Frau und Kind und seinen Nächsten, während er nach Rom pilgere (vgl. 437,18ff.)? Wer hülfe denn den Armen, Witwen und Waisen noch, wenn bereits mehrmals im Jahr Bettelmönche anklopften (vgl. 450,37ff.)? Dies zeigt, dass Luthers Reformvorschläge allesamt darauf abzielen, die Christenheit in ihrem konkreten Leben als Ortsgemeinde zu stärken, indem erstens ihr eine wirtschaftliche Grundlage verschafft wird, zweitens strukturelle Hindernisse abgebaut werden, drittens irreführende Praktiken abgeschafft werden und viertens schließlich durch eine gute Bildung den Gemeinden ordentliche Pfarrer zugeführt werden.

In der Einleitung hatte Luther bereits die „besserung“ (404,14) der Kirche als Anliegen seiner Schrift ausgegeben und es zu Beginn des Forderungskatalogs nochmals wiederholt (vgl. 427,31). Worin in seinen Augen die erforderliche „besserung“ besteht, ist eben dargelegt worden. Wichtig ist aber, dabei auch klar zu sehen, wen er als „elende Christenheit“ vor Augen stehen hat. Dazu zählt nämlich z.B. so „mancher armer pfaff“ (440,16). Ebenso schaut Luther

auf den „armen jungenn hauffen“ (461,24), der aufgrund mangelnder Schulbildung wenig im Evangelium unterrichtet wird. Weitere Beispiele ließen sich leicht nennen, da Luther mehrmals schlicht verallgemeinernd von den „armen seelen“ bzw. „armen gewissen“ (vgl. 415,4f.; 432,1) spricht. Dass darin eine unmittelbare Korrespondenz zum beschriebenen Fokus auf die Orts-gemeinde besteht, ist sehr plausibel.

3.3. „De captivitate Babylonica ecclesiae“

3.3.1. Formeller Aufbau und Gliederung der Schrift

Die Schrift zerfällt deutlich in zwei Teile. Nach der Eröffnung (497,7-501,38) behandelt Luther im ersten Teil die Themen, die er als Zeichen der Gefangenschaft der Kirche ansieht. Konkret handelt er hierbei im engeren Sinne vom Abendmahl (502,1-526,33) und gliedert seine Gedanken in drei captivitates, nämlich den Entzug des Laienkelches (502,1-507,34), die Transsubstantiationslehre (508,1-512,6) und das Verständnis der Messe als Werk und Opfer (512,7-526,33). Im zweiten Teil kommt er konkret auf die übrigen Sakramente zu sprechen und handelt sie der Reihe nach ab. Diese Gliederung scheint für einen sachlichen und erkenntnisleitenden Zugriff günstig, da Luther bei der Darstellung seiner Sakramentstheologie diese Systematik einhält. Mit Blick auf das Anliegen meiner Arbeit schlage ich vor, neben dem ersten Hauptteil aus dem zweiten Hauptteil lediglich den Abschnitt über das Sakrament der Taufe (526,34-543,3) für die Darstellung herauszugreifen

3.3.2. Darstellung der wesentlichen Sachthemen und Argumentationsstränge

3.3.2.1. Eröffnung (497,7-501,38)

Luther eröffnet seine Schrift mit zwei Thesen und macht so deutlich, dass er eine Verschärfung in der Auseinandersetzung mit Rom anstrebt. Er formuliert in sehr polemischen Ton und erweckt so den Eindruck, dass er die römische Gegenseite nicht mehr als ernstzunehmenden Gesprächspartner in Betracht zieht. Stattdessen benennt er als Adressaten seiner Schrift jeglichen „pius lector“ (501,16) und schließt deshalb die Eröffnung auch mit der Kernthese ab, dass „zuallererst die Siebenzahl der Sakramente [bestritten werden muss] und vorerst nur noch drei Sakramente [bleiben]: Taufe, Buße und Brot“¹⁷³. Damit sind Thema und Ziel klar benannt.

3.3.2.2. Die drei Gefangenschaften der Kirche (502,1-526,33)

3.3.2.2.1. Über den Entzug des Laienkelches (502,1-507,34)

Luther setzt sich hier mit der Behauptung seiner Gegner auseinander, die rechte Verwaltung des Abendmahls sei dem „freien Ermessen der Kirche“, der „arbitrii Ecclesiae“ (503,31), anvertraut. Diesen Anspruch bestreitet er, indem er anhand der biblischen Texte von der Einsetzung des Herrenmahls aufzuzeigen versucht, dass Christus im Abendmahlssaal klare Gebote für den Gebrauch des Sakraments aufstellte und somit keineswegs irgendeinen beliebigen Ermessensspielraum für die Kirche eingeräumt hat. Luthers Argumentation ist darum stark von dem Gedanken geleitet, dass es zwischen dem allerersten Abendmahl und allen folgenden Sakramentsgottesdiensten keine Differenz geben darf. Was Christus beim ersten Mal eingesetzt hat, das hat Bestand. Insofern also beim allerersten Abendmahl sowohl das Brot als auch der Kelch „für alle“ eingesetzt wurden, so kann es keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien geben, sodass der kategorische Entzug des Kelches für die Laien durch die Kirche falsch ist. So „setzen [Matthäus und Markus] den Hinweis auf die Allgemeinheit zum Kelch, und nicht zum

¹⁷³ „Principio, neganda [...] septem sacramenta, et tantum tria, pro tempore ponenda, Baptismus, Poenitentia, Panis“ (501,33f.).

Brot“¹⁷⁴. Luther wünscht stattdessen die Freigabe, sodass „es wieder ins freie Ermessen jedes Einzelnen gestellt wäre, das Sakrament zu erbitten und zu gebrauchen“¹⁷⁵. Weiterhin zeigt Luther ein großes seelsorgerliches Gespür, da er den Laien, denen die Kommunion unter beiderlei Gestalt versagt wird, zuspricht: „laici sine culpa“ (507,15). Damit zeigt sich ein letzter bedeutender Zug in seinem Sakramentsverständnis, dass nämlich „das Sakrament nicht den Priestern, sondern allen gehört. Deshalb sind die Priester auch nicht seine Herren, sondern seine Diener und schulden es jedem der darum bittet, als einem, der ein Recht darauf hat“¹⁷⁶.

3.3.2.2.2. Über die Transsubstantiationslehre (508,1-512,6)

Die zweite Gefangenschaft des Abendmahls sieht Luther im Dogma der Transsubstantiationslehre. Seine Argumentation zu diesem Punkt ist zweigeteilt. Erstens, die *captivitas* besteht in der Dogmatisierung jener Lehre, die in seinen Augen jedoch nicht mehr beanspruchen kann, als bloße „*opinio*“ (508,20 etc.) zu sein. Er kritisiert darum scharf jene „*thomistica, hoc est, Aristotelica [Ecclesia]*“ (508,12f.) und jene Päpste, welche sich anmaßen, diesen neuen Glaubensartikel zu setzen.

Neben diesem Argumentationsstrang nutzt Luther aber auch die Gelegenheit, um zweitens in der Sache Kritik an der Transsubstantiationslehre zu üben und sein eigenes Verständnis der Realpräsenz Christi im Sakrament vorzulegen. Darin sieht er nämlich ausdrücklich keinen Dissens zwischen sich und den Gegnern, dass in seinem Verständnis „Christi wahres Fleisch und wahres Blut nicht anders und nicht weniger zugegen sind, als wie jene es unter ihren ‘Akzidentien’ lokalisieren“¹⁷⁷ und bestreitet darum energisch den Vorwurf der Häresie.

3.3.2.2.3. Über die Messe als Werk und Opfer (512,7-526,33)

Luthers Ausführungen zur dritten Gefangenschaft legen eine sehr starke Fokussierung an den Tag. Seine Gedankengänge lassen sich unter dem Stichwort der Konzentration verbuchen, womit er mehrfach eine strenge Unterscheidung anstrebt. Im Konkreten geht es ihm darum, dass er scharfe Kritik an der Messpraxis seiner Zeit übt. Dabei spricht er gleich mehrere Punkte an, angefangen bei der Inflation von unzähligen gestifteten Messen (vgl. 516,3ff.) über die Kritik an scholastischen Lehrformeln bis hin zur unmittelbaren Kritik an der Form und gelebten Praxis der Messfeiern (vgl. 524,36ff.). Dem gegenüber ist es Luthers Ansinnen, die Messe in ihrer reinen und ursprünglichen Form darzustellen, indem er „all das aus dem Weg räumt, was menschlicher Eifer und Leidenschaft zur ursprünglichen und schlichten Einsetzung dieses Sakraments hinzugetan haben“¹⁷⁸. Außerdem ist damit verbunden, dass er die so herauskristallisierte Messe den Gläubigen als Zentrum und Herzstück des Glaubensvollzugs vor Augen halten möchte. Darin zeigt sich schließlich die starke Fokussierung Luthers, dass er gewillt ist, das gesamte Evangelium auf das rechte Verständnis und den rechten Vollzug der Messe hin zu konzentrieren: „*missa, est pars Evangelii, immo summa et compendium Evangelii*“ (525,36). Luther geht in diesem Zusammenhang auch der Frage nach dem würdigen und rechten Empfang des Sakraments nach. Hier setzt er den Schwerpunkt ganz allein auf den Glauben des Empfängers: „niemals, wie gesagt, ist Gott mit den Menschen anders umgegangen oder geht mit ihnen anders um als durch das Wort der Verheißung [und] umgekehrt können aber auch wir niemals

¹⁷⁴ „*Uterque universitatis notam ad calicem, non ad panem ponens*“ (502,36f.).

¹⁷⁵ „*Suum arbitrium petendi utendique relinqueretur*“ (507,30).

¹⁷⁶ „*Sacramentum non est sacerdotum sed omnium, nec domini sunt sacerdotes sed ministri, debentes reddere utranque speciem petentibus, quotiescunque petierent*“ (507,12-14).

¹⁷⁷ „*Christi vera caro, verusque sanguis, non aliter nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt*“ (508,15f.).

¹⁷⁸ „*Omnibus iis sepositis, quae ad institutionem huius sacramenti primitivam et simplicem, humanis studiis et fervoribus sunt addita*“ (512,27-29).

anders mit ihm umgehen, es sei denn durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung¹⁷⁹. Damit ist zudem unmittelbar verbunden, dass Luther die Subjektivität der Kommunion unterstreicht. Da es unbedingt den persönlichen Glauben des Empfängers brauche, darum könne es keinen stellvertretenden bzw. einen anderen gestifteten Sakramentsempfang geben: „So kann auch jeder die Messe nur für sich selbst nützlich machen durch seinen eigenen Glauben und er kann für niemanden sonst daran teilhaben. Genauso wenig wie der Priester das Sakrament irgendwem in Stellvertretung darreichen kann, sondern jedem Menschen reicht er dasselbe Sakrament je für sich.“¹⁸⁰

Luther verharret jedoch nicht nur im Modus der kritischen Reduktion bzw. fokussierten Konzentration, sondern er bereitet auch das Feld für eine Neudefinition jener Gebete, Werke und Opfer der Messe, welchen nun die Legitimation entzogen zu sein scheint. Insofern sie zwar im Wesen der Messe, das allein in den Worten Christi (vgl. 515,17ff.) bestehe, und dem Glauben, der allein für den nützlichen Empfang der Messe steht, selbst keinen Platz mehr haben, so schafft aber die Unterscheidung von Messe und Opfer, von Glaube und Werk, von Empfang und Gebet die Grundlage dafür Opfer, Werke und Gebete als Zugaben und Produkte der Messe zu begreifen. Auch darin sieht Luther keine Neufassung, sondern beruft sich auf die Praxis der in den neutestamentlichen Schriften bezeugten Zeit (vgl. 522,17ff.), denn „wenn wir aber glauben, dann beten wir auch und tun alle möglichen guten Werke“¹⁸¹. Es wäre darum auch falsch, unterstellte man Luther aufgrund seiner schroffen Kritik an der gegenwärtigen Messpraxis, dass er jedem aktiven und vitalen Mittvollzug der Messe durch die Gläubigen eine Absage erteile. Stattdessen versteht Luther Christi Gebot zur Wiederholung des Sakraments als Auftrag: „immer wenn du es begehst, dann sollst du meiner gedenken: [das heißt] sollst meine Liebe zu dir, meine Barmherzigkeit preisen, sollst sie loben und mir dankbar sein“¹⁸². Darum wäre es eine Verkürzung, würde man in diesem Gedanken Luthers nur einen nebensächlichen Appendix vermuten. Denn jene Gedanken sind vielmehr an ein seelsorgerliches Grundanliegen rückgebunden. Genau deshalb betont Luther, dass gerade durch das Gebet die Möglichkeit bestünde, stellvertretend für das Wohl anderer Menschen zu beten (vgl. ebd.), obwohl er zuvor die Möglichkeit eines stellvertretenden Empfangs der Messe wie oben gezeigt strikt ablehnte. Dieses pastorale Interesse leitet auch seinen letzten Gedanken, indem er zum wiederholten Male die Frage beantwortet, wer in rechter Weise die Kommunion empfängt: „diejenigen nämlich sind es allein, die ein trauriges, bekümmertes, erschrecktes, verwirrtes und verirrtes Gewissen haben“¹⁸³.

3.3.2.3. Über die Sakramente (526,34-571,23)

3.3.2.3.1. Über die Taufe (526,34-543,3)

Luther entfaltet in diesem Abschnitt skizzenhaft seine Tauftheologie. Dabei behält er den bisherigen Duktus, konstruktive Kritik zu üben, bei. Von Bedeutung für das Anliegen dieser Arbeit ist dabei, dass Luther bei der Darstellung seines Taufverständnisses dieselben Akzente setzt wie zuvor bei der Messe und dem Altarsakrament. Auch bei der Taufe betont er mit großem Nachdruck, dass die beiden entscheidenden Punkte: einmal die Verheißung Gottes und einmal der Glaube des Empfängers sind und ordnet den Dienst des Priesters beiden zu. Wichtig ist

¹⁷⁹ „Neque enim deus (ut dixi) aliter cum hominibus umquam egit aut agit, quam verbo promissionis [et] rursus, nec nos cum deo umquam agere aliter possumus, quam fide, in verbum promissionis eius“ (516,30-32).

¹⁸⁰ „Ita et Missam unusquisque tantum sibi potest utilem facere, fide propterea, et pro nullis prorsus communicare. Sicut sacerdos, nulli pro alio potest sacramentum ministrare, sed cuilibet seorsum idem sacramentum ministrat“ (521,24-27).

¹⁸¹ „Credentes autem oramus et quodlibet opus bonum facimus“ (522,22f.).

¹⁸² „Quod cum frequentaveris, [id est] hanc meam in te caritatem et laritatem praedices te laudes, et gratias agas“ (515,25f.).

¹⁸³ „Soli ii, qui tristes, afflictas, perturbatas, confusas et erroneas habent conscientias“ (526,24f.).

außerdem, dass er die Taufe in das gesamte Leben der Kirche integriert. So betont er beispielsweise die Verantwortung der Gemeinde bei der Taufe eines Kindes.

4. Luthers Kirchenverständnis in seiner begrifflichen Entfaltung

In diesem Kapitel soll nun jenes Kirchenverständnis Luthers, das in den eben dargelegten Quellentexten implizit verborgen und explizit zum Ausdruck kommt, systematisch-theologisch entfaltet werden. Insofern bildet dieses Kapitel das Kernstück der Arbeit, weshalb sich ein entsprechend weiter und detaillierter Aufriss anbietet. Konkret bietet sich ein fünfgeteilter Aufbau an, wobei der letzte Abschnitt aufgrund seines Umfangs ein besonderes Gewicht verdient. Ausgehend von Luthers Rede von den „zwo Kirchen“ in „Vom Papsttum“ wird zunächst untersucht, was mit dieser Rede verbunden ist. In 4.1. und 4.2. stehen darum einerseits die Analyse dieses Sprachbilds und andererseits die Verknüpfung mit der in der Forschungstradition vieldiskutierten Frage nach dem Verhältnis dieser „zwo Kirchen“ im Fokus. Im Abschnitt 4.3. wird eigens nach der Spiritualisierung der Kirche gefragt, da diese Debatte bereits zu Luthers Lebzeiten über ihn gekommen ist und bis in die Gegenwart wirkt. Schließlich wird der Gedankengang zu Luthers Rede in 4.4. einem vorläufigen Ende zugeführt, indem verschiedene Möglichkeiten der Umformulierung eines speziellen Begriffspaares angeboten werden, welche einerseits den breiten Bedeutungshorizont erschließen und andererseits letztlich die Unverfügbarkeit und Unmöglichkeit eines „einfachen“ Verständnisses zeigen sollen. Nach diesen noch sehr abstrakten Gedankengängen wird in Kapitel 4.5. schließlich der Bogen zur kirchlichen Praxis gespannt. Dies geschieht, indem erstens ein systematischer Blick auf Luthers konkrete Kirchenkritik und zweitens auf sein konkretes Reformanliegen geworfen wird. Schließlich wird in einem abschließenden Argumentationsgang der Ausblick in die lutherische Theologie der Gegenwart angestrebt, um Anknüpfungspunkte, Parallelen, Weiterentwicklungen etc. aufzuspüren.

4.1. Luthers Rede von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche

4.1.1. Vorüberlegungen

Es mag überraschen, dass in der Überschrift der Begriff der „Rede“ gewählt worden ist. Alternativ könnte man auch von Luther „Lehre“ oder seinem Wort von den „zwo Kirchen“ sprechen. In der modernen Sprachwissenschaft hat sich das Gebiet der Pragmatik etabliert, welches die verschiedenen Funktionen einer Aussage zu untersuchen. Dabei wird grundlegend davon ausgegangen, dass eine Aussage verschiedene Aussageabsichten enthalten kann und von unterschiedlichen Empfängern auch verschieden verstanden werden kann. Die Frage nach dem Verstehen richtet sich also an beide Seiten einer Aussage: Autor und Adressat.¹⁸⁴ Wenn ich darum im Folgenden von Luthers „Rede“ bzw. einer „Redeweise“ spreche, so geht es mir nicht darum, eine Kategorie zu definieren oder einen bestimmten normativen Status zu bestimmen, sondern mein Ziel ist es lediglich dafür zu sensibilisieren, dass Luthers Aussage von den „zwo Kirchen“ verschiedene Verstehensfunktionen enthält und ich sie auch in verschiedenen Perspektiven interpretieren will. Der Begriff der „Rede“ bringt m. E. außerdem in angemessener Weise zur Geltung, dass Luther verschiedene Attribute durch Beschreibung desselben Phänomens verwenden konnte und seine Denk- bzw. Arbeitsweise wie dargestellt sich oftmals in längeren Gedankengängen zeigt, die einer Rede ähnlich sind.

Darum wäre es auch verzeichnet, würde man Luthers Aussagen lediglich als eine Sammlung von Aussagen betrachten und ihnen somit nicht nur jegliche formelle Verbindlichkeit absprechen, sondern zugleich auch die inhaltliche Verbindlichkeit in Abrede stellen. Auch diese Beschreibung kann weder vor dem Hintergrund der Wirkungs- und Forschungsgeschichte des Begriffs der „unsichtbaren Kirche“ noch vor der sachlichen Bedeutung und Funktion, die Luther diesem Begriff selbst gibt, gerechtfertigt werden.

¹⁸⁴ Vgl. C. Ehrhardt / H. J. Heringer, Pragmatik, 82-93 und F. Liedtke, Moderne Pragmatik, 33-45.

Außerdem kann festgehalten werden, dass Luther selbst die Semantik und das Wortfeld des Begriffs „Rede“ aufgreift und somit selbst Grund und Anlass für dieses Verständnis liefert. So begreift er die „zwo Kirchen“ als zwei verschiedene Redeweisen, d.h. Bedeutungsebenen, des einen Begriffs „Kirche“ und spricht darum auch von der „erste[n] weysze“¹⁸⁵, „ein ander weyse vonn der Christenheit zureden“¹⁸⁶ und schließlich auch, wenngleich es den Rahmen der „zwo Kirchen“ übersteigt, „der dritten weysze“¹⁸⁷. Außerdem kündigt er an, dass er seine Worte ebenfalls in der Form der Rede begreift: „ich musz aber grob reden“¹⁸⁸. Diese Ausdrucksweise zieht sich wie ein roter Faden durch die folgende Argumentation: „die schrifft redet vonn der Christenheyt gar einfeldiglich“¹⁸⁹, und an anderer Stelle: „auff disse weysz redt die heylig schrifft von der heyligen kirchen unnd Christenheit unnd hat kein andere weysz zureden“¹⁹⁰. Hinzu kommt, dass Luther durch die Ankündigung, „grob [zu] reden“, selbst davor warnt, seine Worte bloß in einer einzigen Funktion zu verstehen. Vielmehr gibt er zu bedenken, dass er in seiner Wortwahl abhängig ist von den Worten seiner Gegner: „ich musz aber grob reden, und der wort gebrauchen, szo sie haben getzogen in yhrem wilden vorstandt“¹⁹¹. Die verschiedenen Funktionen seiner Aussage müssen darum einzeln durch Interpretation erschlossen werden.

4.1.2. Ort der Rede

Es ist an dieser Stelle nicht nur naheliegend, sondern auch angebracht, Luthers Rede von der unsichtbaren Kirche vollständig wiederzugeben, um davon ausgehend die bereits angesprochenen Interpretationsebenen entfalten zu können. Die begrifflich klarste und wirkungsgeschichtlich bedeutsame Rede von der unsichtbaren Kirche ist in „Vom Papsttum“ zu finden. Dort führt Luther „umb mehres vorstandts und der kurtz willenn“¹⁹² aus, dass

„wir die zwo kirchen nennen mit unterscheylichen namen. Die erste, die natürlich, grundtlich, wesentlich unnd warhafftig ist, wollen wir heyseen ein geystliche, ynnerliche Christenheit, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heysse ein leypliche, eusserlich Christenheit, nit das wir sie vonn einander scheidenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und eusserlichen menschen zunennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyp sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt. Disze Christenheit wird durchs geistlich recht und prelaten in der Christenheit regirt: hyrein gehoren alle Bepste, Cardinel, Bischoff, prelaten, priester, Monich, Nonnen unnd alle, die im eusserlichen wesen fur Christen gehalten werden, sie sein warhafftig, grundtlich Christen odder nit. Dan ob wol disse gemeyne nit macht einen waren Christen, die weil besthen mugen alle die genente stende on den glaubenn, szo bleibet sie doch nymer on etlich, die auch daneben warhafftige Christen sein, gleich wie der leyp macht nit, das die seele lebt, doch lebet wol die seele ym leybe, und auch wol an den leyp. Die aber on glauben und an die ersten gemeyne in dieser ander gemeyne sein, sein todt fur got, gleiszner und nur wie hultzene bilde der rechten Christenheit, und also ist das volk von Israel ein figur gewest des geystlichen volcks ym glauben vorsamlet.“¹⁹³

¹⁸⁵ WA 6,292,37.

¹⁸⁶ WA 6,296,16.

¹⁸⁷ WA 6,297,22.

¹⁸⁸ WA 6,292,33.

¹⁸⁹ WA 6,292,35.

¹⁹⁰ WA 6,296,14f.

¹⁹¹ WA 6,292,33f.

¹⁹² WA 6,296,37f.

¹⁹³ WA 6,296,38-297,21.

Es liegt nahe, diese Sätze Luthers als Kernstück seiner Rede von der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche aufzugreifen, da seine Unterscheidung in die „zwo kirchen“ an dieser Stelle ihr Fundament hat. Jedoch ist es angebracht, auch weitere Textbausteine aus dem unmittelbaren Umfeld mit in den Blick zu nehmen. Dies wird dadurch notwendig, da Luther mit seiner Rede von den „zwo Kirchen“ zwar ein Verhältnis beschreibt, jedoch darin keine sachliche Definition enthalten ist. Die Beschreibung aber, was diese beiden Kirchen sind, ist jedoch für das Verständnis unmittelbar bedeutsam, sodass diese entsprechend darzulegen sind. Diese hat Luther nämlich vorausgestellt, indem er zuvor erklärte:

„die erste weysze noch der schriff ist, das die Christenheit heysset eyn vorsammlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ‘Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschaft der heyligenn’. Diesz gemeyne odder samlung heysset aller der, die in rechtem glauben, hoffnung und lieb leben, also das der Christenheyt wesen, leben und natur sey nit leyplich vorsammlung, sondern ein vorsammlung der hertzen in einem glauben, wie Paulus sagt Eph. iiiii. Ein tauf, ein glaub, ein her. Also ob sie schon sein leyplich voneinander teylet tausent meyl, heyszen sie doch ein vorsammlung ym geist, die weil ein iglicher prediget, gleubt, hoffet, liebet und lebet wir der ander, wie wir singen vom heiligen geist ‘der du hast allerley sprach in die eynickeit des glauben vorsamlet’. Das heist nur eigentlich ein geistliche einickeit, vonn wilcher die menschen heissen ein gemeine der heiligen, wilche einickeit alleine gnug ist, zumachen eine Christenheit, on wilche kein einickeit, es sey der stad, zeit, personn, werck odder was es sein mag, ein Christenheit machet“¹⁹⁴.

Unmittelbar vor dem oben genannten Kernstück wiederholt Luther seine Gedanken und bestätigt sie:

„drumb hab das fest, wer nit yrren wil, das die Christenheit sey ein geistlich vorsammlung der seelenn in einem glaubenn, unnd das niemand seins leybs halben wird fur ein Christen geachtet, auff das ehr wisse, die naturlich, eygentlich, rechte, wesentliche Christenheit stehe ym geiste, unnd in keinem eusserlichenn ding, wie das mag genennet werdenn. Dan alle ander ding mag haben ein unchristen, die yhn auch nymmer mehr einen Christenn machen, auszgenommen den rechten glaubenn, der allein Christenn macht, Darumb heysset auch unszer name ‘Christeglewbigen’, unnd am Pfingstag wir singenn ‘Nu bitten wir den heyligenn geist umb den rechten glawben aller meyst’. Auff disse weysz redt die heylig schriff von der heyligen kirchen unnd Christenheit unnd hat kein andere weysz zureden“¹⁹⁵.

Ebenso beschreibt er in diesem Atemzug das Wesen der

„ander weyse vonn der Christenheit zureden. Nach der heisset man die Christenheit ein vorsammlung in ein hausz odder pfar, bisthum, ertz bistumb, bapstum, in wilcher samlung gahen die euserlichen geperden, als singen, lesen, meszgewand. Unnd vor allen dingenn heysset man hie den geistlichen stand die bischoff, priester und ordens leut, nit umbs glaubens willen, den sie villeicht nit haben, sondern das sie mit euserlichen salbenn gesegnet sein, kronen tragen, sonderlich kleyder tragen, szonder gebet und werck thun, und mesz halten, zu kor stehen, und alles des selben euserlichen gottis dienst scheynen zuthunn.“¹⁹⁶

Außerdem ist darzulegen, dass Luther nicht nur eine wertneutrale Beschreibung eines von ihm erkannten Phänomens zu geben versucht, sondern dass er in die Beschreibung auch wertende Töne einfließen lässt. So greift er jene zweite Redeweise von der Kirche an und klagt, dass „nw dem wortlein ‘geystlich’ odder ‘kirchen’ hie gewalt geschicht [...] solchs eusserlich gleyssen

¹⁹⁴ WA 6,292,37-293,12.

¹⁹⁵ WA 6,296,5-15.

¹⁹⁶ WA 6,296,16-24.

sey der geistliche und warhafftige stand der Christenheit oder kirchen“¹⁹⁷. Es ist darum im Folgenden nicht nur auf den Inhalt der Rede, sondern auch auf Funktion und Adressaten einzugehen.

4.1.3. Kontext der Rede

Der Kontext von Luthers Rede präsentiert sich in zweifacher Perspektive. Zum einen ist auf das unmittelbare Umfeld der Worte zu schauen. Da fällt zunächst in den Blick, dass Luther nicht nur von den „zwo Kirchen“ spricht, sondern noch eine dritte Redeweise anführt. Bereits zu Beginn seiner Ausführungen, unmittelbar vor der Erklärung, was die wahre Kirche ist, setzt er einen strukturellen Rahmen: „die schrift redet vonn der Christenheyt gar einfeldiglich, und nur auff eine weysz, ubir wilche sie haben zwo andere in denn prauch bracht“¹⁹⁸. Schließlich führt er die „dritte weysze zu reden“¹⁹⁹ aus. Der Inhalt dieser Rede ist leicht wiederzugeben, denn damit „heysset man auch kirchen nit die Christenheit, sondern die heuser zu gottis dienst“²⁰⁰ gebaut. Im selben Atemzug hebt er erneut zu Kritik bezüglich des Attributs „geistlich“ an und beklagt, dass damit nunmehr auch weltliche Güter bezeichnet werden und darum der Sinn des Wortes gänzlich ins Negative verkehrt worden ist²⁰¹. Des Weiteren ist der unmittelbare Kontext der Worte durch eine Kritik an der Ekklesiologie Alvelds gekennzeichnet. Es ist gezeigt worden, dass Luther die Schrift Alvelds rezipiert und sich von dessen Argumentation kritisch abgesetzt hat. Die Rede über die zwei bzw. drei Gebrauchsweisen des Wortes „Kirche“ ist in einen solchen Argumentationsgang eingebettet. Konkret wendet sich Luther gegen das Verständnis, die Kirche unter die weltlichen Gemeinschaften zu zählen und leitet darum seine Rede mit den Worten ein: „darumb musz ich zuvor erkleren diszem groben hymn und andern, so durch yhn vorfuret, was doch heysz die Christenheit unnd ein heubt der Christenheit. Ich musz aber grob reden, und der wort gebrauchen, szo sie haben getzogen yhren wilden vorstand“²⁰². Das gleiche Bild ist am Ende von Luthers Rede zu sehen. Nachdem er die ersten beiden Weisen vorgestellt, ihr Verhältnis als „zwo Kirchen“ geklärt und auch die dritte Weise genannt hat, leitet er zu der Frage nach dem Haupt der Christenheit und somit zum zweiten Hauptteil seiner Schrift über. Damit greift er auf die einleitenden Worte zurück und führt sie weiter.

Zum anderen muss aber auch ein Blick auf den Gesamtkontext der Schrift „Vom Papsttum“ gerichtet werden. Es ist bereits gezeigt worden, dass Luthers Rede nicht einen absoluten Platz in der Schrift einnimmt. Neben den Fragen zum Wesen der Kirche nimmt die Frage nach dem Haupt der Christenheit einen ebenbürtigen Platz innerhalb des ersten Hauptteils ein. Der zweite Teil der Schrift knüpft darum auch unmittelbar daran an und erörtert vornehmlich die These des göttlichen Primats Petri bzw. des Papstes und greift darin auf Aspekte des Bischofsamtes hinaus. Schließlich kommt Luther im dritten Teil auf konkrete amtstheologische Topoi zu sprechen und bindet dort seine ekklesiologischen Gedanken ein. Dies zeigt, dass Luthers Rede von den verschiedenen Weisen der Christenheit in Korrespondenz mit anderen ekklesiologischen Themen steht. Weiterhin ist dieses Verhältnis dadurch gekennzeichnet, dass eine klare Struktur und Dynamik innerhalb der Schrift vorliegt. Das meint, dass die Themen nicht nur lose aneinander gereiht sind, sondern ineinander übergehen und aufeinander aufbauen. Insofern ist der Bezug zum Gesamtkontext der Schrift nicht zu vernachlässigen, sondern ist in angemessener Weise zu berücksichtigen.

¹⁹⁷ WA 6,296,24f.28f.

¹⁹⁸ WA 6,292,35f.

¹⁹⁹ WA 6,297,22.

²⁰⁰ WA 6,297,22f.

²⁰¹ Vgl. WA 6,297,24ff.

²⁰² WA 6,292,31-34.

4.1.4. Funktion der Rede

Sucht man die Funktion der Rede zu ergründen, so drängen sich vier Antwortperspektiven auf. Die erste Perspektive liegt auf der Hand, nämlich dass die Rede von den „zwo Kirchen“ helfen soll, begriffliche Klarheit zu schaffen. Luther wirft seinen Gegnern vor, dass sie das Wort „Kirche“ verschieden und unsachgemäß gebrauchen. Das ist insbesondere darum zu kritisieren, weil wie gezeigt in seinen Augen nur eine Gebrauchsweise für das Wort zulässig ist, die beiden anderen aber von Menschen ausgedacht sind und darum eine falsche, zur ersten in Widerspruch und Konflikt stehende Bedeutung enthalten. Luthers Anliegen ist es darum zunächst, begriffliche Klarheit zu schaffen. Somit hat diese erste Funktion einen vorbereitenden Charakter, insofern sie nämlich die Voraussetzung dafür schafft, dass Luther im weiteren Fortgang sein Verständnis von der Kirche entfalten kann, ohne dabei fürchten zu müssen, aufgrund eines unklaren Gebrauchs des Wortes Kirche missverstanden zu werden. Diese Funktion wird auch damit erreicht, dass Luther für die Kirche den Begriff der „Christenheit“ wählt. Wie gezeigt, verwendet er beide Begriffe wechselseitig, sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass Luther grundlegend eine unterschiedliche Bedeutung zwischen der „Christenheit“ und der „Kirche“ annimmt. Vielmehr ist auch der Begriff der Christenheit, den Luther vorrangig in „Vom Papsttum“ verwendet, Ausdruck seines Interesses an klaren Definitionen und Klarheit in der Sprache. Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, würde man in der semantischen Klarheit und in profilierten Begrifflichkeiten einen Selbstzweck entdecken. Stattdessen ist die zweite Funktion in den Blick zu nehmen. Nach der Klärung der Begriffe folgt die Erklärung der Sache. So bezieht Luther die verschiedenen Redeweisen auf je konkrete Phänomene und definiert so nicht nur einerseits die Begriffe, sondern schafft andererseits auch, sein Sachanliegen zur Sprache zu bringen. Dieses ist wiederum zweigeteilt. So besteht die Funktion der Rede auf der einen Seite darin, Luthers Kirchenverständnis zum Ausdruck zu bringen und so die, in seinen Augen und mit seinen Worten, „geistliche, ynnerliche Christenheit“ zum Gegenstand der Debatte zu machen. Auf der anderen Seite kann Luther durch die Unterscheidung in „zwo Kirchen“ auch „die andere, die gemacht und eusserlich ist“, kritisch in den Blick nehmen. Darum ist in der Möglichkeit zur Kirchen- und besonders zur Papstkritik ein weiterer Zweck zu erkennen.²⁰³

Des Weiteren ist eine dritte Perspektive in den Blick zu nehmen, nämlich dass Luther mit der Rede von den Weisen der Kirche ein methodisches Kriterium in die Debatte einführt, das er über die konkrete Situation hinaus anwendet. Gemeint ist damit das Kriterium der Hl. Schrift. Es ist gezeigt worden, dass Luther großen Wert darauf legt, dass die erste Gebrauchsweise des Wortes Kirche die einzige ist, die die Hl. Schrift gebraucht: „die schrift redet vonn der Christenheyt gar einfeldiglich, und nur auff eine weysz [...]. Die erste weysze noch der schrift ist,

²⁰³ Es muss betont werden, dass die hier dargestellte Ordnung der vier Funktionen keine Rangfolge bzw. Wertung darstellt, sondern lediglich eine Auflistung und Aneinanderreihung einzelner Punkte. Diese Klarstellung ist erforderlich, da in der Forschung ein Streit über die wesentliche Funktion der Rede Luthers besteht. So steht Werner Elert für die Position, in der erklärenden und klarstellenden Funktion der Begriffe als auch in der dadurch entstehenden Möglichkeit der scharfen Kirchenkritik die wesentliche Funktion zu sehen. Seiner Meinung nach ist es den konkreten historischen Missständen, die Luther kritisieren wollte, geschuldet, dass er zu dieser klaren Ausdruckweise gelangte. Ein Verständnis bzw. eine Funktion der Rede, die über die Absicht, klare Kritik zu äußern, hinaus geht und auf ein höheres Verständnis der Begriffe abzielt, lehnt er ab. So stellt er fest, dass es „begrifflich unmöglich oder doch irreführend“ sei, wenn die „Antithese“ als Ausdruck der wesentlichen Bestimmung der Ekklesiologie Luthers gesehen würde (W. Elert, *Morphologie*, 229). Auf der anderen Seite des Streits steht Ulrich Barth, der darin eine unzulässige Abschwächung bzw. Herabstufung erkennt. Er urteilt darum: „Das Papsttum war für Luther nicht bloß das Resultat einer geschichtlichen Fehlentwicklung des Christentums, sondern vielmehr der paradigmatische Fall einer strukturellen Verkehrung des Kirchenbegriffs.“ (U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 193) Seiner Meinung nach geht es „in der Untersuchung von sichtbarer und unsichtbarer Gemeinschaft [...] um nichts Geringeres als um die Bewahrung der Vorgängigkeit und Eigenständigkeit der religiösen bzw. theologischen Betrachtung der Kirche“ (U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 194), sodass die Funktion der Rede weit über die Sprachebene hinaus geht und das Wesen des Kirchenverständnisses des Reformators selbst zum Ausdruck bringt.

das die Christenheit heysset eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden“²⁰⁴. Diesem Befund entspricht auf der anderen Seite, dass er dem zweiten Kirchenbegriff anhängt: „von disser kirchen [...] stet mit ein buchstab in der heyligenn schrift“²⁰⁵. Das ist darum umso bemerkenswerter, weil bereits Albrecht Ritschl darauf aufmerksam gemacht hat²⁰⁶. Er legte dabei besonderes Augenmerk auf Luthers Kritik an der Alveld'schen Logik, wonach die Kirche als Sonderbegriff unter den Obergriff der weltlichen Gemeinschaften zu zählen sei (vgl. WA 6,290,18ff.). Damit wäre aber der weltlichen Vernunft ein Vorrang bzw. eine Gleichrangigkeit mit dem Wort Gottes der Hl. Schrift zuerkannt worden. Genau darin erblickt Luther den entscheidenden methodischen Fehler Alvelds und formuliert gegen ihn darum, dass die Kirche allein dem Wort Gottes unterstellt ist und mit keinerlei menschlicher Bezugsgröße vergleichbar sei: „solche ungeschickte ding solt ein lesemeyster vorhyn betracht haben, unnd gotliche werck odder ordnung mit der schrift, und nit mit zeitlichen gleychniszen und weltlicher vornunfft beweren. [...] Es ist gar schimpfflich, das wir gottis wort wollen mit unser vornunfft vorfechten“²⁰⁷. Seine ganze Größe entfaltet dieses Kriterium im Folgenden bei allen amtstheologischen Fragen. So greift Luther bei der Bestreitung des päpstlichen Primats ausdrücklich auf Mt 16 zu und erklärt es in Verbindung mit Mt 18 und Joh 20. Auch sein Gedankengang über das Wesen des apostolischen Dienstes ist an Joh 21 gekoppelt. Darum ist es auch wenig überraschend, dass Luther die Hl. Schrift auch zum Maßstab macht, an welchem die rechte Kirche, die rechte Gestalt und Ausübung des Amtes und ferner auch die rechte Sakramentspraxis zu erkennen seien. Schließlich muss über den konkreten Rahmen der Schrift „Vom Papsttum“ hinausgeblickt werden. So kann die gesamte Tragweite der Rede vom dreifachen Kirchenbegriff nur unzureichend erfasst werden, wenn die Adelschrift außer Acht gelassen wird. Hier zeigt sich die finale Stoßrichtung der Funktion, nämlich den Boden für eine Reformation der Kirchen zu schaffen. Dies steht in engem Zusammenhang mit der bereits genannten zweiten Funktion, nämlich der Möglichkeit von konkreter Kirchenkritik. Diese bliebe aber nutzlos, wenn nicht der konkrete Versuch einer Reformation, d.h. einer Überwindung jener Missstände, unternommen werden würde. Darum ist es plausibel, hierin die vierte Funktion der Rede von den „zwo Kirchen“ zu erkennen, wenngleich Luther in „Vom Papsttum“ dies noch nicht zur Anwendung gebracht hat.²⁰⁸

4.1.5. Adressat der Rede

Damit ist bereits die Frage nach dem Adressat bzw. den Adressaten der Rede aufgeworfen. Hierauf lassen sich drei Antworten formulieren. So liegt es als erstes naheliegend, dass Luthers

²⁰⁴ WA 6,292,35-38.

²⁰⁵ WA 6,296,30f.

²⁰⁶ Vgl. A. Ritschl, Über die Begriffe, 74-79.

²⁰⁷ WA 6,291,30f.35f.

²⁰⁸ In den einleitenden Überlegungen ist bereits darauf eingegangen worden, dass die Abfassungszeiten der beiden Schriften sehr wahrscheinlich unmittelbar aneinander grenzen. Dafür, dass Luther bereits bei der Abfassung von „Vom Papsttum“ mit der Idee einer Schrift an den Adel spielte - und möglicherweise diese Idee bereits erste konkrete Züge annahm -, spricht weiterhin das Schlusswort in „Vom Papsttum“, in welchem er an „kunig unnd fursten“ (WA 6,323,1f.) appelliert. Jedoch folgt aus dem zeitlichen Zusammenfall und der abstrakten Ankündigung einer weiteren Schrift nicht zwangsläufig eine Verknüpfung in konkreten Sachfragen. Dass dies aber im vorliegenden Fall naheliegt, ist daran zu erkennen, dass Luther König und Fürsten ins Gebet für die Christenheit nimmt. So baut er darauf, „das kein hoffnung nit mehr ist auff erden, dan bey der weltlichen gewalt“ (WA 6,323,5f.). Es liegt nahe, dass sich diese Hoffnung auf konkrete Maßnahmen zur Reformation der Kirche bezieht, welche zwar erst in der Adelschrift konkret ausgeführt werden, die aber bereits in „Vom Papsttum“ ihren Ansatz haben.

Die Frage, warum Luther beides getrennt hat, kann nur eine spekulative Antwort erwarten, weshalb ihr an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen wird. Jedoch ist festzuhalten, dass auch die Kirchenkritik in der Adelschrift eine neue Qualität und Konkretheit erfährt, sodass sich das stimmige Bild verdichtet, die Funktion der Rede Luthers auf die Nachfolgeschrift auszudehnen und damit in Beziehung zu setzen.

Widersacher, Augustinus Alveld, als Adressat der Rede genannt werden muss. Denn schließlich leitet er seine Rede mit den Worten ein: „darumb musz ich zuvor erklren diszem groben hyrn [...] was doch heysz die Christenheit“²⁰⁹. Dies liegt auch daran, dass Luther wohl erst durch Alveld dazu angestoßen worden ist, grundsätzlich über die Kirche zu schreiben und aufgrund dessen Ausführungen jene Rede von den verschiedenen Bedeutungsweisen des Wortes Kirche zu halten. Mit Alveld sind aber zugleich auch die „ändern, so durch yhn vorfuret“²¹⁰ mit adressiert. Jedoch kann bezweifelt werden, dass Luther an einem lösungsorientierten Diskurs mit Alveld ernsthaft interessiert gewesen ist. Zu stark scheint dafür die Polemik und die gegenseitige Abneigung gewesen sein. Aus diesem Grund ist dieser Adressierung kein großes Gewicht beizumessen.

Vielmehr kommen zweitens jene in den Blick, die Luther wohlgesonnen sind und welche er versucht für sich und sein Anliegen zu gewinnen: „doch lasz ich mir die ursach wilkommen sein, von der Christenheit etwas fur die leyen zuvorkleren“²¹¹. Bereits in der Vorrede bittet er „ein yglich frum Christenn mensch wolt mein wort alsoz auffnehmen“²¹² und ihm Verständnis schenken. Neben der deutschen Sprache spricht einiges dafür, dass Luther in den Laien, die nicht den päpstlichen Gegnern verfallen sind, die Hauptadressaten nicht nur der Rede von der Kirche, sondern auch der ganzen Schrift „Vom Papsttum“ sieht.

In den Adressatenkreis ist drittens noch die bereits oben angesprochene besondere Gruppe von Laien, die Könige und Fürsten sind und als weltliche Obrigkeit das Schwert in ihren Händen halten, zu nennen. Wenngleich sie als Adressaten der Rede von den „zwo Kirchen“ nicht unmittelbar angesprochen werden, sondern Luther erst in der Adelschrift zu diesem Ruf vollends ansetzt, so ist es doch angemessen, sie als nachgeordnete Adressaten in den Blick zu nehmen, da Luthers Unterscheidung von Papstkirche und wahrer Christenheit als „zwo Kirchen“ ja die theologische Grundlage dafür ist, dass er wenige Wochen später den christlichen Adel ermutigen und dazu aufrufen kann, die Missstände in der Papstkirche zu beseitigen und so die Reformation der wahren Christenheit zu erreichen.

4.1.6. Sinn der Rede

Nachdem nun die notwendigen Vorüberlegungen zu Struktur und Aufbau der Rede Luthers von den „zwo Kirchen“ abgeschlossen sind, kann genauer nach dem Sinn dieser Rede gefragt werden. Dafür bietet es sich an, zunächst die Attribute, mit deren Hilfe Luther seine Begriffe bildet, genauer unter die Lupe zu nehmen. So spricht er von der ersten Kirche als derjenigen, die „naturalich, grundtlich, wesentlich und warhaftig [...] geystlich[...] ynnerlich[...]“²¹³ ist. Die zweite hingegen spricht er an als „andere, die gemacht und eusserlich [...] leylich[...]“²¹⁴ ist. Hieran ist der erste sinnhafte Wesenszug zu erkennen, dass Luther nämlich nicht zwei gänzlich verschiedene Begriffe wählt – was nicht nur naheliegend, sondern durch die begriffliche Unterscheidung von Christenheit und Kirche auch möglich gewesen wäre –, sondern einen Begriff mit verschiedenen Attributen in zwei verschiedenen Gestalten prägt. Dies wirft darum folgende Fragen auf: erstens nach der Grundlage der Attribute und zweitens nach der Absicht, die sich hinter diesem Vorgang verbirgt.

Es kann erstens kaum überraschen, dass die Hl. Schrift eine wichtige Ressource darstellt, aus der Luther die Attribute gewinnt. In der Rede von den „zwo Kirchen“ nimmt der Epheserbrief

²⁰⁹ WA 6,292,31f.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ WA 6,286,24f.

²¹² WA 6,286,6f.

²¹³ WA 6,296,39-297,1.

²¹⁴ WA 6,297,1f.

eine besondere Stellung ein²¹⁵. Luther bezieht sich wie oben gezeigt insbesondere auf Eph 4,4f.: „ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. Hierin findet er in formelhafter Kürze, was die Einigkeit und Einheit der Kirche ausmacht, was sie ermöglicht und ihr Bestand verleiht. Diese Aspekte sind für ihn an dieser Stelle darum von Bedeutung, da er damit der Alveld'schen These entgegentreten kann, die Kirche sei unter die Vielfalt menschlicher Gemeinschaften subsumierbar und müsse darum ihre Einheit und Einigkeit aus weltlich-geschaffenen bzw. menschlich-leiblichen Dingen selbst erzeugen und erhalten. Es entspricht darum der bereits oben genannten Funktion der Rede, auf biblischer Grundlage ekklesiologische Streitfragen zu beantworten.

Damit ist der Weg zur Beantwortung der zweiten Frage bereits geebnet. Denn insofern nur der erste Kirchenbegriff sich auf ein biblisches Wort stützen kann, ist klar, dass die Absicht Luthers darin besteht, eine grundsätzliche Unterscheidung herbeizuführen. Sein Interesse liegt nicht bloß auf einer sprachlichen Klarstellung, sondern der Sinn seiner Rede liegt in einer normativen Unterscheidung von zwei Begriffen, welche die Voraussetzung für das Formulieren von Kirchenkritik und Reformationsanliegen sind. Dafür spricht zuletzt in besonderer Weise auch, dass Luther die Attribute nicht willkürlich und unstrukturiert verwendet, sondern dass er klar erkennbare Paare bildet und so ein Muster zum Vorschein bringen lässt. So gehören offensichtlich die Attribute „eusserlich“ und „yinnerlich“ sowie „leyplic“ und „geystlich“ zusammen. Dies zeigt abschließend, dass die beiden Kirchenbegriffe sich nicht nur dem Grade nach unterscheiden, sondern Luther eine grundsätzliche Unterscheidung beabsichtigte. Anders kann die Gegensätzlichkeit und Bipolarität in den Attributspaaren nicht verstanden werden. Außerdem ist die Häufung von verschiedenen Paaren als auch die einseitige Verwendung von Attributen ohne konkrete Paarbildung zu unterstreichen. Das bewusste Verzicht auf eine normierend wirkende einzige Beschreibung zugunsten einer Vielfalt von mit verschiedenen Bedeutungsnuancen spielenden Zuschreibungen heben den Charakter und Status einer Rede deutlich hervor.

Diese Beobachtung hat bereits Ulrich Barth formuliert und daraus ein Argument gegen die These entwickelt, Luthers Rede von den „zwo Kirchen“ berühre aufgrund ihrer Singularität nicht das Wesen seiner Ekklesiologie²¹⁶. Wengleich diese These an dieser Stelle zwar nicht zur Debatte steht, so können Barths Ausführungen doch insofern weiterhelfen, dass sie den Blick dafür weiten, dass Luther an vielen Stellen von der „sichtbaren“ bzw. der „unsichtbaren Kirche“ gesprochen hat. Der Grund dafür liegt in der oben angezeigten Vieltimmigkeit der Attribute: „der Ausdruck ‘unsichtbar’ (invisibilis) oder ‘unsichtlich’ – wie Luther gerne sagt – ist eingebettet in ein Feld äquivalenter Termini, die – samt deren Gegenbegriffe – zu seiner

²¹⁵ Der Epheserbrief kann über diesen konkreten Bezugspunkt hinaus als bedeutsame Quelle Luthers für sein Kirchenverständnis in „Vom Papsttum“ angesehen werden. Insgesamt fünfmal, d.h. mit der größten absoluten Häufigkeit aller zitierten Briefe des klassischen Corpus Paulinum, greift Luther auf den Epheserbrief zu. Neben der Quantität ist aber auch die Qualität der Bezüge bemerkenswert. So bringt er Eph 6,17 gegen Alveld in Stellung, um damit die grundsätzliche Unterscheidung von unsichtbar-göttlichem Wirken und sichtbar-menschlichem Machen deutlich zu machen (vgl. WA 6,291,30-292,3). Auf Eph 4 greift Luther wie bereits gezeigt gleich dreimal zu, um damit die wesentlichen Grundideen der ersten Weise, wie von der Christenheit zu reden ist, darzustellen (Vgl. WA 6, 293,4f.; 293,9-11; 298,38-299,4). Außerdem ist wichtig, dass auch der Grundgedanke der Unterscheidung in unsichtbare und sichtbare Kirche von einer Denkfigur aus dem Brief an die Epheser inspiriert zu sein scheint. Luther gebraucht an dieser Stelle die Denkfigur des „yinnerlichen und eusserlichen menschen“ (WA 6,297,6), womit er sich expressis verbis auf Paulus bezieht. Leider fehlt im Haupttext Luthers eine genauere Stellenangabe, auf die er sich stützt. Der Herausgeber der Schrift im sechsten Band der Weimarer Ausgabe hat darum als Randnotiz „Röm 7,22f.“ hinterlassen. Richtig daran ist, dass sich in Röm 7,22 das Stichwort des ἕσω ἀνθρώπων findet. Allerdings ist dieser Terminus auch in Eph 3,16 zu finden, sodass auch dies als Quelle in Betracht kommen kann, sodass aufgrund der bereits beschriebenen Häufung der Zitate aus dem Epheserbrief dieser Quelle hier der Vorzug zu geben ist.

²¹⁶ So z.B. vorgetragen von Wolfhart Pannenberg. Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, 125.

Erläuterung dienen²¹⁷. Der Sinn der Rede kann also weder durch die Interpretation eines einzigen Attributpaares noch durch die Isolierung eines konkreten Textzeugnisses erfolgen. Vielmehr macht der Befund, dass der Sinn der Rede weitaus umfangreicher als auf den ersten Blick angenommen ist, deutlich, dass auch bei der späteren sachlichen Deutung der zugrunde liegenden realen Phänomene ein entsprechend geweiteter und umfassender Blick herrschen muss und auch dort mit dem Ineinandergreifen von verschiedenen Phänomenen kirchlichen Lebens zu rechnen ist.

4.2 Zum Verhältnis der Begriffe „sichtbare Kirche“ und „unsichtbare Kirche“

Der eben beschriebene Befund hat in der Forschungsgeschichte zu vielerlei Interpretationen und Debatten Anstoß gegeben. Die Frage nach dem Verhältnis von „unsichtbarer Kirche“ und „sichtbarer Kirche“ kann zweifelsfrei als eine der zentralen Forschungsfragen der lutherischen Ekklesiologie bis in die Gegenwart angesehen werden. Dass dieser Frage darum auch in dieser Arbeit nachgegangen werden soll, liegt darum auf der Hand. Jedoch gibt der Ort der Erörterung Anlass zu Nachfragen.

Es ist angebracht, die Frage nach der Verhältnisbestimmung der „zwei Kirchen“ an dieser Stelle aufzuwerfen. Der Grund besteht darin, dass es sich bei Luthers Ausführungen um eine Rede handelt, deren Interesse zwar nicht nur deskriptiver Art ist, sondern ein Anliegen transportiert, das normativ zu werten ist, aber in ihrer Gestalt eben nicht normiert und normierend gegeben ist, sodass es notwendig ist, wie bisher in dieser Arbeit geschehen, die Gestalt der Rede und das systematisch-theologische Sachanliegen voneinander zu unterscheiden. Insofern aber die Begriffe der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ auf der Ebene der Beschreibung liegen und

²¹⁷ Vgl. U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 188. So stützt sich Barth beispielsweise auf Worte Luthers in seinem „Sermon von dem Bann“ (1519), wonach die Gemeinschaft der Heiligen durch Glaube, Hoffnung und Liebe „innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen“ (ebd.) besteht und führt des Weiteren eine Belegstelle aus *De servo arbitrio* an: „die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind verborgen“ (W² 18,1740). Schließlich verweist er auf „Wider Hans Worst“: „es ist ein hoch, tief, verborgen Ding die Kirche, daß sie niemand kennen noch sehen mag“ (W² 17,1338). Diese Sammlung von Zitaten unterstreicht, dass Luther sehr facettenreich von der Kirche sprechen konnte. Dies bestätigt den Charakter der „Rede“ und bestätigt damit auch das zentrale hermeneutische Problem des systematischen Verstehens Luthers. So plausibel es darum ist, dass Barth durch das Aufzeigen dieser Zitate Luthers deutlich machen kann, dass die Rede von der unsichtbaren Kirche weit mehr als bloß eine innerhalb eines konkreten Kontextes erfolgte Ausnahme ist, so unmöglich scheint es aufgrund der fehlenden Präzision und Klarheit der Begriffssprache aber auch zu beweisen, dass damit tatsächlich der wesentliche Kern des Kirchenverständnisses Luthers selbst schon erreicht sein soll. Dies muss auch Barth indirekt eingestehen, indem er zugibt: „der Durchgang durch die zeitlich vorausliegenden Texte macht aber vor allem deutlich, daß das auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogene Prädikat ‘unsichtbar’ oder ‘unsichtlich’ von Luther selbst auch durch verwandte Termini wie ‘geistlich’, ‘inwendig’, ‘innerlich’, ‘heimlich’, ‘verborgen’ wiedergeben werden kann, die dabei offenkundig als Wechselbegriffe fungieren. Bezieht man diese Ausdrücke in die Interpretation des weiteren Quellenmaterials der 20er, 30er und 40er Jahre mit ein, dann steigt die Zahl der Aussagen über die Unsichtbarkeit der Kirche geradezu ins Unermeßliche“ (U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 190). Die entscheidende Frage ist darum, wie etwas, das tendenziell ins „Unermeßliche“ steigt, erfasst bzw. ‘gemessen’ werden kann, um klare Aussagen treffen zu können? Die Antwort kann m. E. nur darin bestehen, den wesentlichen Kern all dieser miteinander verwandter und zueinander in Verbindung stehender Begriffe zu erhellen. Dies ist möglich, ohne dabei ein tendenziell ins „Unermeßliche“ ausuferndes Quellenstudium zu betreiben, insofern die Hypothese angenommen wird, dass Luther bereits relativ früh Klarheit darüber gewonnen hat, welche wesentlichen Aspekte für ihn in seiner Ekklesiologie leitend und tragend sind. Dafür, dass Luther diesen Teil seiner Theologie zumindest im Kern schon relativ früh ausgebildet hatte und fortan beibehielt, spricht m. E. die Tatsache, dass er so oft und gerade auch in derart verschiedenartigen Nuancen über die Kirche spricht. Wenn er in seinem ekklesiologischen Kernanliegen dagegen gar keine Klarheit gehabt hätte, hätte er dann die Kirche mit der ihm eigentümlichen Vehemenz und Konsequenz zum Thema der theologischen Auseinandersetzung gemacht? Gerade weil seine Ekklesiologie in den wesentlichen Grundzügen feststand, konnte er sie entsprechend deutlich vertreten. Ein Aspekt dieser Deutlichkeit ist, dass Luther die von Barth zitierten ekklesiologischen Attribute entsprechend oft und häufig gebraucht hat. Es wird deshalb im Folgenden noch genauer zu fragen sein, worin der Kern des Anliegen Luthers besteht und wie dieser zu erfassen und zu beschreiben ist.

somit Elemente der Rede sind, sind sie und ihr Verhältnis eben auch im Rahmen des Verstehens der Rede in „Vom Papsttum“ zu verhandeln.

In der Forschung sind zwei Grundtendenzen auszumachen, welche den mannigfaltigen Interpretationen der Redeweise Luthers eine ordnende Übersicht verleihen können. Auf der einen Seite steht der Versuch, die beiden Begriffe sehr nah aneinander zu fassen und in enger Verbindung zueinander zu verstehen. Idealtypisch für diesen Ansatz sind die Worte Luthers: „nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen“²¹⁸. Auf der anderen Seite steht das Konzept, die beiden Kirchenbegriffe voneinander zu trennen und sie wesenhaft zu unterscheiden. Für diesen Forschungsstrang stehen pars pro toto alle Ansätze, die in Anlehnung an mengentheoretische Überlegungen Modelle von zwei einander mehr oder weniger überlappenden Kreisen ausgebildet haben. Zum Verständnis dieses Debattenumfeldes möchte ich kurz darauf eingehen.

4.2.1. Die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche

Klassischen Rang in dieser Frage kann der Aufsatz von Albrecht Ritschl „Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ beanspruchen. Darin nimmt er die Position ein, dass die Attribute „sichtbar“ und „unsichtbar“ für die Kirche von Luther nicht in einem gegensätzlichen Sinn gemeint sind und auch nicht grundsätzlich zwei einander ausschließende und widersprechende „Kirchen“ bezeichneten, sondern im Grunde genommen beide im positiven Sinn der einen, wahren Kirche zuzurechnen sind. Das mag im Detail und in der konkreten Sache manch disparate Formulierung Luthers noch nicht von vornherein ausschließen, aber worum es Ritschl geht, ist die Frage, was als dogmatische Kernaussage zu erheben und somit verbindlich zu verstehen ist. Mit diesem Fokus hält Ritschl fest: „diese Gemeinde der Heiligen, das Object des Glaubens und der theologischen Erkenntniß, hat an ihren Kennzeichen eine wesentliche und nothwendige Erscheinung“²¹⁹. Dies bedeutet, dass „nicht bloß der ‘äußerlichen Christenheit’ [...] das Prädicat der Sichtbarkeit zu [kommt], sondern auch der von Luther so genannten geistlichen und innerlichen“²²⁰. Weiter pointiert heißt das, dass die Kirche als „Gegenstand des Glaubens“ und somit im dogmatisch, „engsten Sinne theologische[...]r] Erkenntniß [...] an sich sichtbar [ist], nämlich für den Glauben und die im Glauben wurzelnde Erkenntniß“²²¹. Der Gedankengang Ritschls lässt sich dabei wie folgt skizzieren. Zunächst ist die Textgrundlage für ihn unzweifelhaft die in „Vom Papsttum“ anzutreffende Rede Luthers über die „zwo Kirchen“: „In diesen Sätzen sind alle diejenigen Beziehungen ausgesprochen, auf die es ankommt.“²²² Für seine Interpretation maßgeblich ist nun aber folgendes, dass er nämlich gezielt auf andere ekklesiologische Entwürfe, die ähnliche Begriffe profilieren, zu sprechen kommt und mittels derer, sozusagen als Negativfolie, das Besondere Luthers zu erheben versucht: „Nur unter Vergleichung der entgegengesetzten Meinung kann man Luthers wiederholt ausgesprochenen Satz verstehen, daß die Kirche, als die Gemeinschaft der im Glauben Geheiligten, Gegenstand des Glaubens, daß sie deßhalb aber nach Hebr. 11,1 unsichtbar sei.“²²³ Insbesondere die Darstellungen zu Zwingli und Calvin nehmen dabei einen besonderen Raum ein²²⁴, aber auch der Befund, dass bereits Jan Hus von der Unsichtbarkeit der Kirche sprach, wird herausgearbeitet²²⁵. Insbesondere dieser Punkt macht in Ritschls Beobachtung deutlich, dass in der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht vorschnell und voreingenommen ein Proprium genuin

²¹⁸ WA 6,297,3.

²¹⁹ A. Ritschl, Über die Begriffe, 76.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd.

²²² Ebd.

²²³ A.a.O. 74.

²²⁴ Vgl. a.a.O. 68ff.88ff.

²²⁵ Vgl. a.a.O. 70ff.

reformatorischer Theologie gesehen werden darf²²⁶. Diese beiden Positionen verschaffen Ritschl einen Rahmen, innerhalb dessen er auch vermeintliche Spannungen in Luthers Rede erklären und sein Verständnis genauer ausdeuten kann. Demnach sind zwei Bemerkungen notwendig. Erstens sei zu beachten, dass Luther sich deutlich an seine Gegner richtet und sich von deren Verständnis strikt abgrenzen will: „Wenn Luther seinem Gegner entgegensetzt, daß die Kirche als Gegenstand des Glaubens nicht eine leibliche, also im gewöhnlichen Sinne sichtbare Versammlung sei, so schließt er damit den Gedanken Alvelds aus, daß die Kirche nach den wesentlichen Merkmalen weltlicher Gemeinschaften zu beurtheilen, daß ihr Bestand und Wesen für den gewöhnlichen ungläubigen Verstand erkennbar sei.“²²⁷ Ritschl sieht darin einen Ausdruck für die besonders zugespitzte Situation der Kirche des ausgehenden Mittelalters, welche zunehmend auf Kirchenordnungen und hierarchisch geordnete Amtsstrukturen fußte und somit ihrer Gestalt nach mit staatlichen Gemeinschaften gleichgestellt werden konnte. Ein zweiter, ähnlich apologetisch motivierter Grund bewegte Luther, die Unsichtbarkeit der Kirche stark zu behaupten. Jedoch wäre es verfehlt, „die Unsichtbarkeit der Kirche [...] an sich und absolut“ zu begreifen, „sondern relativ und nur im Vergleich mit einem unangemessenen Standpunkt“²²⁸ der Gegner sei sie zu verstehen: „für den Glauben und im theologisch-dogmatischen Sinne ist die Gemeinschaft der Heiligen an sich erscheinend durch Evangelium und Sacramente“²²⁹, d.h. in concreto die Gemeinschaft der Heiligen ist sichtbar. Abschließend betrachtet lässt sich Ritschls Verständnis wie folgt zusammenfassen. Grundlegend für seine Interpretation ist die Unterscheidung von der Kirche im dogmatischen Sinn, d.h. als Gegenstand des Glaubens, und im politischen Sinn, d.h. als „politisch-juristische[...]r] Begriff“²³⁰. Die Unterscheidung der Attribute „sichtbar“ und „unsichtbar“ verläuft dazu aber nicht parallel, sondern sie beziehen sich beide auf die Kirche als Glaubensgegenstand. Denn einerseits ist die Kirche als geglaubte Wirklichkeit unsichtbar, da sie allein durch den Glauben erkennbar ist. Aber gerade darin auch sichtbar, weil die *notae ecclesiae*, d.h. die Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament, eben zum dogmatischen Begriff der Kirche gehören. Eine Unterscheidung, Stufung o.Ä. gibt es wiederum innerhalb dieser Perspektive nicht, weshalb die Begriffe der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ in ihrer Einheit und engen Verbindung zu verstehen sind.²³¹ Weiterhin ist für diese Forschungstradition Ferdinand Kattenbusch vorzustellen. Er versuchte Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in der Ekklesiologie Luthers durch den Begriff der „Doppelschichtigkeit“ zum Ausdruck zu bringen. Diese Beschreibung stößt bis in die jüngste Zeit auf Resonanz und verdient darum als ebenfalls klassisches Verständnis der Einheit der „zwo Kirchen“ verstanden zu werden²³². Zunächst ist in der Arbeit Kattenbuschs auffallend, dass er die beiden diskutierten Attribute kaum nennt, sondern, wie er selbst sagt, sich in „Zurückhaltung“²³³ übt. Der Grund und gleichsam

²²⁶ Vgl. ebd.

²²⁷ A.a.O. 77.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Von nicht zu gering zu schätzender Bedeutung ist, dass Ritschl eine direkte Linie von Luther zu Melanchthon zieht und beide in einem Atemzug nennt: „indem Melanchthon den richtigen Begriff von der Kirche aufzustellen unternimmt, muthet er uns zu, gerade wie Luther, die wesentliche Gleichstellung der Kirche mit politischen Gemeinschaften aufzugeben“ (a.a.O. 82). Damit ist ausgesagt, dass Melanchthons Definition von der Kirche derjenigen Luthers gleichkommt und quasi als seine verstanden werden kann. Ritschl bezieht sich hier explizit auf die ApCA: „*ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politicae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus quae tamen habent externas notas, ut agnoscere possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi*“ (ApCA VIII, vgl. ebd.). Die Bedeutung dieses Befundes ergibt sich daraus, weil, wie später noch zu zeigen ist, Ulrich Barth als Hauptvertreter der anderen Forschungstradition diese Verbindung klar ablehnt.

²³² So z.B. bei Gudrun Neebe. Vgl. G. Neebe, *Apostolische Kirche*.

²³³ F. Kattenbusch, *Doppelschichtigkeit*, 42.

seine Rechtfertigung dafür sind, „daß ich betonen möchte, jene beiden Stichworte spielten im Grunde bei Luther gar keine besondere Rolle und die Achtsamkeit auf sie scheine mir mit der Zeit hemmend gewirkt zu haben für eine klare Herausstellung der eigentlichen Doppelschichtigkeit, die Luther an der Kirche bemerkt und sich auch bewußt gegenständig gemacht hat“²³⁴. Die „hemmende“ Wirkung sieht Kattenbusch darin, dass er sich dazu veranlasst sieht, als erste These seiner Ausführungen herausarbeiten, dass „Luther keinesfalls je ernstlich an zwei Kirchen, sondern immer nur an eine gedacht habe. Das Wort ‘Kirche’ ist für ihn ein Individual-, kein Genusbegriff“²³⁵. Darin, dass die Kirche als Individuum einzig ist, besteht nach Kattenbusch der Kern des Kirchenverständnisses Luthers: „es gibt nur una sancta catholica ecclesia, und die ist rundum für ihn [Luther: fz] verdeutlicht, seit [er] 1518/19 das Symbol dafür quasi entdeckt, durch die Bezeichnung als *communio sanctorum*“²³⁶. Den Aspekt der Unsichtbarkeit der Kirche qualifiziert Kattenbusch darum als Ausdruck und Ergebnis dieser im Credo selbst verhafteten Grundidee der Kirche. Allein weil die Kirche Gegenstand des Glaubens ist, sei sie unsichtbar. Darin vermag er sogar eine gewisse Ähnlichkeit zur römischen Lehre zu erblicken, weil ja auch „die römische Kirche und Theologie [lehrt]“, „daß ‘an’ die Kirche zu glauben sei“²³⁷, wengleich diese nicht die Unsichtbarkeit der Kirche daraus ableite. Was nun das Verhältnis der Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“ konkret betrifft, so mag es wenig überraschen, dass Kattenbusch, nachdem er sie gewissermaßen zu einem Nebenthema in Luthers Anschauung von der Kirche erklärt hat und sie aus dem Fokus des Diskurses genommen hat, folgendes Urteil fällt: „beide Attribute der Kirche sind stets gleichwertig für ihn, indem er sie nur zusammen als wahr gelten läßt und beide ihm für das Objekt ebenmäßig konstitutiv sind“²³⁸. Die entgegengesetzte Position, dass die Attribute einen Widerspruch, eine Differenz oder wenigstens eine Spannung austrügen, entkräftet er, indem er alles, „was letztlich an Gegensätzlichkeit in ihnen zutage tritt“²³⁹, darauf zurückführt: „teils auf den Unterschied erster, ungenauer Fixierung und geprüfter Verifizierung des Objekts [...] teils auf die ideelle oder prinzipielle Differenzierung dessen, was der Kirche oder Christenheit an ihr selbst bewußt werden könne und freilich auch solle als ‘Gegebenheit’ und ‘Aufgegebenheit’“²⁴⁰. Mit dem ersten Punkt ist gemeint, dass in der Alltagssprache und möglicherweise auch darüber hinaus, das Wort „Kirche“ schlicht falsch und ungenau verwendet werden kann. Aufgrund von falschen und unsachlichen Bezeichnungen kann es passieren, dass Luther in einen dualistischen Ton verfiel und scheinbar die Unterscheidung statt der Einheit betonte. Jedoch sei plausibel, dass dieses Phänomen nicht die Kraft haben kann, die Grundidee der Einheit und Gleichwertigkeit beider Attribute aufzulösen. Mit dem zweiten Punkt kommt Kattenbusch auf die eschatologische Dimension der Kirche zu sprechen. Die Kirche bzw. „die Christenheit weiß sich im Glauben so als fertig, wie als werdend, immer mit sich selbst eins und mit sich kämpfend, sich selig genießend und in schwerer Mühsal um sich ringend“²⁴¹. Konkret meint er damit das Ineinandergreifen von Gottes Heilswirken und menschlichem Tun. So sei die Kirche natürlich unsichtbar, weil allein Gott in ihr wirkt und er durch das Wort die Kirche erhält und leitet. Aber in gleicher Weise gelte das Um-

²³⁴ A.a.O. 43.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Zur Geschichte des Begriffs „*communio sanctorum*“ siehe R. Schäfer, *communio sanctorum*, 440. Schäfer beschreibt eine Differenz zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs und der Interpretation Luthers: „die Deutung geht auf die *sanctorum omnium congregatio* [...], auf die Vollendeten im Sinne der Heiligenverehrung oder der Teilhabe an den Sakramenten. Luther erkannte c.s. als Glosse, welche die Bedeutung von Kirche als Gemeinde sicherstellt“ (ebd.).

²³⁷ F. Kattenbusch, *Doppelschichtigkeit*, 43.

²³⁸ A.a.O. 44.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ A.a.O. 45.

gekehrte auch, dass durch das Mittun des Menschen, beispielsweise durch die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente, die Kirche natürlich sichtbar sei. Dass darin für Luther tatsächlich keine Spannung bestand, sondern sich bei ihm vielmehr eine tiefgreifende Einsicht in die komplexe Einheit der einen Kirche entwickelte, versucht Kattenbusch auch mit dem Befund zu belegen, dass Luther andere Attributspaare „sehr viel öfter und lieber, offenbar weil nach seinem Urteil verständlicher“²⁴², wählte. Dass es sich für Kattenbusch bei der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche letztlich „nur um zwei Momente an der einen gleichen Grundgröße handelt“²⁴³, ist so zum Abschluss festzuhalten.²⁴⁴

In neuerer Zeit hat auch Wilfried Härle die Debatte aufgegriffen und sich entsprechend für die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ausgesprochen. Er geht dabei von der Überlegung aus, dass Luther selbst jenes Verhältnis wie das von Leib und Seele beschreiben konnte²⁴⁵: „Nach dieser Verhältnisbestimmung ist die verborgene Kirche das innere Lebensprinzip, die sichtbare Kirche dagegen die äußere, leibhafte Gestalt, *wobei eines nicht ohne das andere sein kann.*“²⁴⁶ Diese Beschreibung hat ihren Charme zum einen darin, dass sie gewissermaßen mit Luthers Worten selbst operiert und einen seiner Erklärungsversuche aufgreift und diesen verständlich macht. Weiterhin ist es eine Stärke, dass jedem Versuch, ein Zwei-Kreise-Modell oder jedweder anderer Möglichkeit eines mengentheoretischen Vergleichs die Grundlage entzogen wird. Leib und Seele können sich nicht verhalten wie Teile zum Ganzen²⁴⁷. Härle geht in seiner Dogmatik aber noch einen Schritt weiter, der besondere Beachtung verdient. Wenngleich die Metapher von Leib und Seele keine quantitative Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer aufkommen lässt, so kann aber gefragt werden, ob sich in dieser Beschreibung nicht aber eine qualitative Differenz ausmachen lässt. Dies aber versucht Härle auf ein Minimum zu reduzieren, indem er festhält, dass „die Tatsache der leibhaften Gestalt, also das Faktum einer äußeren Struktur zum Wesen der Kirche als ‘Gemeinschaft der Glaubenden’ hinzugehört“²⁴⁸. In letzter Konsequenz führt dies dazu, dass Härle die sichtbare Kirche als die „Gemeinschaft der Getauften“²⁴⁹ identifizieren kann: „Von da aus wird erkennbar, welche *positive* Bedeutung die sichtbare Kirche hat: Sie ist so etwas wie ein Rahmen oder Raum, in dem Menschen von Wortverkündigung und Sakramentsfeier erreicht werden können, daß in ihnen Glaube geweckt wird.“²⁵⁰

²⁴² Ebd.

²⁴³ A.a.O. 46.

²⁴⁴ Es sei erwähnt, dass Kattenbuschs eigentliches Anliegen damit noch nicht abschließend erfasst wurde. Ihm ist es nicht nur daran gelegen, gegen Holl die Singularität der Kirche und damit die Einheit der beiden Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“ herauszuarbeiten, sondern er bezieht sein Wort der „Doppelschichtigkeit“ auch zur Erklärung dessen, was das Verhältnis von Staat und Kirche bei Luther betrifft. Da diese Frage aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, kann darauf nicht weiter eingegangen werden. Es mag aber als Grund akzeptiert werden, weshalb die Entfaltung des Gedankengangs Kattenbuschs über das Verständnis der beiden Begriffe an dieser Stelle relativ kurz ausfällt.

²⁴⁵ Vgl. WA 6,297,4-9.

²⁴⁶ W. Härle, Dogmatik, 573.

²⁴⁷ Vgl. ebd.

Eine grundsätzliche Kritik an allen mengentheoretischen Gedankenspielen übt Dirk Evers. Er beschreibt diese Variante, ekklesiologische Überlegungen zu verfassen, als unangemessen und nicht zielführend. Darin ist ihm zuzustimmen, dass „Christenmenschen nicht aufgrund dessen, dass sie je als Einzelne mit einer besonderen Qualität ausgestattet wären, [Heilige ... sind] sondern dadurch, dass sie mit Christus und deshalb über alle Grenzen und Unterschiede hinweg auch miteinander verbunden sind. Ihre Sammlung, um mich einmal eines ganz anderen Sprachspiels zu bedienen, ist nicht als mengentheoretische Klassenbildung aufgrund bestimmter Merkmale zu verstehen, sondern als ein Vorgang, der eine Instanz voraussetzt, die außerhalb diese[r] Sammlung steht und sie allererst konstituiert, und ich füge gleich hinzu, diese auch immer und beständig neu aktualisiert“ (D. Evers, Wo zwei oder drei, 159).

²⁴⁸ W. Härle, Dogmatik, 573

²⁴⁹ W. Härle, Kirche VII Art: TRE 18, 288.

²⁵⁰ W. Härle, Dogmatik, 574.

Nach der Darstellung dieser drei Ansätze zur Interpretation des Verhältnisses von sichtbarer und unsichtbarer Kirche muss abschließend darauf hingewiesen werden, dass das Interesse der Darstellung auf der formalen Interpretation der Rede Luthers lag. Wie vorgestellt, soll Luther zunächst auf dieser Ebene verstanden werden, bevor inhaltliche Aspekte das Verständnis unnötig verkomplizieren. Darum bleibt zu sagen, dass auf die Fragen nach dem materiell-dogmatischen Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, wie es Kattenbusch expliziert, unter der Überschrift von „Kirchenkritik, Kirchenreform und Kirchenbegriff“ noch genauer einzugehen ist. Deshalb begnügt sich die kritische Würdigung seines Entwurfes an dieser Stelle auch mit der Frage, ob Kattenbusch die Intention Luthers korrekt erfasst hat und wiedergibt. Dies scheint nämlich fraglich, da Luther, wie gezeigt, seine Rede gerade in der epistemischen Weise konzipiert, dem Hörer bzw. Leser die Unterscheidung von zwei Größen, die er bislang als eine wahrgenommen hat, zu ermöglichen und zu erleichtern. Dieses Interesse, das sich beispielhaft in dem Wort der „zwo Kirchen“ manifestiert, scheint bestimmend, weshalb es m. E. fragwürdig erscheint, eine „Doppelschichtigkeit“ zum hermeneutischen Schlüssel zu erklären.²⁵¹

4.2.2. Die Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche

Die eben vorgestellte Lösungsvariante kann in den Augen Ulrich Barths „bestenfalls als harmonistische Übertünchung von Unverträglichkeiten“²⁵² angesehen werden und verdient darum s. E. eine erhebliche Korrektur. Zu diesem Zweck kommt er auf zwei konkrete Konfliktsituationen zu sprechen, die bereits Luther nicht nur abstrakt, sondern real vor Augen standen und welche er deshalb im Zusammenhang seiner ekklesiologischen Gedanken erörtert hat. Zum einen handelt es sich dabei um das Problem, „daß zu allen Zeiten auch unbußfertige Sünder, Scheinchristen und Heuchler in der Christenheit ihr Unwesen treiben“²⁵³ und die Kirche dem-

²⁵¹ Eine ähnliche Position vertritt auch Gudrun Neebe, indem sie von der „gleichzeitigen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der einen selben Kirche“ spricht (G. Neebe, Apostolische Kirche, 209). Sie versteht Luthers Rede folgendermaßen: „Luther rede von der Unsichtbarkeit der Kirche, um deutlich zum Ausdruck zu bringen, daß sie nach ihrem Eigentlichen, nämlich nach Gottes des Heiligen Geistes in die Heilsgemeinde inkorporierendem Handeln und als Glaubensgemeinschaft, dem natürlichen Wahrnehmungsvermögen nicht offen zutage liege, sondern nur geglaubt werden könne. Der Grundgedanke sei dabei immer der, daß das Eigentliche der Kirche, Gottes Wirken in ihr, nicht adäquat durch empirische Tatbestände fixiert, sondern nur im Glauben begriffen werden könne. Doch sei dieses Eigentliche nicht seinsmäßig von ihrer äußeren Manifestation getrennt zu denken, sondern nur an dieser und in Bezug auf sie zu glauben. [...] Die Kirche ist zugleich sichtbare leibliche Gemeinschaft und verborgene geistliche Gemeinschaft“ (ebd.). „Es könne zwischen der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit der Kirche nicht ein ontischer Dualismus statuiert werden, da die Rede von der Unsichtbarkeit nicht Unsichtbarkeit im statisch-metaphysischen Sinne bedeute, sondern eine pneumatische Wirklichkeit bezeichne“ (ebd.). Insbesondere die Beschreibung der unsichtbaren Kirche als „pneumatische Wirklichkeit“ scheint m. E. einen wesentlichen Punkt Luthers treffend wiederzugeben, da Luther, wie gezeigt, unter Rückgriff auf Eph 4 mehrmals von der „geistlichen“ Einigkeit der Kirche spricht, die ihr aufgrund des Wirkens des Hl. Geistes zukommt. Damit nimmt sie explizit Bezug auf Ernst Kinder. Er hat ferner die Unterscheidung stark gemacht, dass die Unsichtbarkeit entweder inklusiv oder exklusiv verstanden werden kann. Ein inklusives Verständnis der Unsichtbarkeit der Kirche stärkt das Verständnis der Einheit beider Teilaspekte, „daß die empirische Gestalt wesentlich mit zur Kirche gehört, daß die Kirche auch sichtbar ist, daß aber ihr Eigentliches nicht ‚sichtlich‘, d.h. nicht dem auf Empirisches gerichteten Erkenntnisvermögen, sondern allein dem Glauben wahrnehmbar ist (noetisch). Hiernach liegt das Eigentliche der Kirche nicht, wie nach der erst genannten Anschauung, neben oder hinter ihrer äußeren Gestalt, sondern es liegt in ihr, doch so, daß es *darin* dem natürlichen Wahrnehmungsvermögen verborgen und nur dem Glauben offenbar ist“ (E. Kinder, Verborgene, 173f.). Eine exklusive Interpretation würde der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche das Wort reden: „die Kirche [ist] wesentlich eine nur spirituelle oder transzendente Größe [...], der die empirische, ‚Kirche‘ genannte Größe im Grunde wesensfremd und innerlich beziehungslos gegenübersteht“ (ebd.). Ein solches Verständnis bewegt sich, so Kinder, auf einer „ontischen“ Versteheebene und zielt schließlich auf ein Zwei-Kreise-Verständnis wie beispielsweise bei Ulrich Barth ab.

²⁵² U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche, 197.

²⁵³ A.a.O. 198.

nach ein *corpus permixtum* ist. Zum anderen stellt eine „theologisch ungerechtfertigte Exkommunikation“²⁵⁴, d.h. der nicht durch eine persönliche Sünde gerechtfertigte Ausschluss von der Sakramentsgemeinschaft, ein gewichtiges Problem dar. Beiden Fällen versucht Barth nun nachzugehen und anhand Luthers Ausführungen Rückschlüsse auf das grundsätzliche Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu ziehen.

Die Grundaussage beider Fälle nach Barth ist, dass schlechterdings keine deckungsgleiche Einheit zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche angenommen werden kann. Denn zum einen beweist der Fall des Sünders in der Kirche, dass ein Mensch zwar Glied der sichtbaren Sakramentsgemeinschaft sein kann, jedoch aufgrund seiner Sünde und des fehlenden Glaubens nicht zur Gemeinschaft der Erlösten gezählt werden kann²⁵⁵. Zum anderen wird durch den zweiten Fall aber auch die umgekehrte Situation verdeutlicht, dass nämlich ein Mensch im rechten Glauben leben kann, aber aufgrund der (falschen) Entscheidung eines Papstes bzw. Bischofs von der Kommunion und damit der Teilhabe an der sichtbaren Kirche ausgeschlossen sein kann. Aufgrund seines Glaubens gehöre dieser aber unbeschadet des sichtbaren Ausschlusses weiter zur unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen²⁵⁶. Aus beiden Situationen zieht Barth nun den Schluss, dass sichtbare und unsichtbare Kirche mengentheoretisch wie zwei verschiedene Größen bzw. – veranschaulicht – wie zwei verschiedene Kreise gedacht werden müssen. Im ersten Fall, die Kirche als *corpus permixtum*, liegt „de facto [...] das Zwei-Kreise-Schema vor, und zwar in Form zweier umfangsverschiedener konzentrischer Kreise: Die wahrhaft Gläubigen bilden eine Teilklasse der zur Kult- und Konfessionsgemeinschaft Gehörigen“²⁵⁷. Im zweiten Fall führt Barth dieses Schema aber weiter: „sichtbare und unsichtbare Kirche verhalten sich zueinander wie zwei sich überschneidende nichtkonzentrische Kreise“²⁵⁸. Dies bedeutet letztlich nichts Geringeres, als dass man als Christenmensch „auch außerhalb der sichtbaren Kirche zur unsichtbaren“²⁵⁹ gehören kann. Darin sieht Barth, „wie mächtig die ‘spiritualisierenden Gedanken’ in ihm [Luther: fz] waren, insbesondere auf dem konzeptionellen Höhepunkt seines reformatorischen Wirkens“²⁶⁰, womit er auch die Schriften des Sommers 1520 meint.²⁶¹

²⁵⁴ A.a.O. 199.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O. 198.

²⁵⁶ Vgl. WA 1,639.

²⁵⁷ U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche, 198.

²⁵⁸ A.a.O. 200.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Barths Darstellung Luthers missverständlich sein kann, insofern er nämlich ein statisches Bild wählt, um einen dynamischen und komplexen Vorgang zu beschreiben. Es mag formal-logisch korrekt sein, die Fälle, die Luther diskutiert, in ein Schema von zwei einander überschneidenden, aber nicht mengengleichen nicht konzentrischen Kreisen wiederzugeben. Alternativ ließen sie sich offensichtlich auch mit einer Vier-Felder-Tafel beschreiben. Jedoch ist klar, dass diese Darstellung die Wirklichkeit stark reduziert und vereinfacht. So ist als Erstes darauf hinzuweisen, dass für Luther derjenige, der zu Unrecht aus der Kirche ausgeschlossen wird, natürlich immer noch ein Getaufter ist und getauft bleibt. Die Taufe, die Barth als Zeichen der sichtbaren Kirche versteht, bleibt auch bei Ausschluss aus dieser bestehen und entfaltet so eine Wirkung auch in den Bereich der unsichtbaren Kirche. Des Weiteren darf nicht übersehen werden, dass Luther die diskutierten Fälle klar als Ausnahmefälle und Extremsituation versteht und daher nicht als Regel- bzw. Normalfälle charakterisiert. Darum wäre es auch gegen seine Intention, würde man sie zur Begründung einer Norm und Regel heranziehen. Verständlich wird dies dadurch, dass er jenen, die zu Unrecht exkommuniziert sind, die Hoffnung zuspricht und sie dadurch versucht zu trösten, dass sie in die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche zurückkehren können. Der zu Unrecht Exkommunizierte solle sich in Demut und Gebet üben und dem ungerechten Urteil nicht zuwiderhandeln, sondern seine Hoffnung allein darauf setzen und bauen, dass das Urteil der Exkommunikation wengleich in unbestimmter Zukunft aufgehoben wird. Allein diese beiden Hinweise machen deutlich, dass eine Spannung besteht zwischen der begrifflichen Darstellung einerseits und der tatsächlichen Wirklichkeit andererseits. Wie also konkret die Phänomene des kirchlichen Lebens durch das Barth'sche Schema erfasst werden, wird insbesondere mit Blick auf das Verständnis von Predigt und Sakrament als *notae ecclesiae* noch zu diskutieren sein.

Gegen die oben vorgestellten Interpretationsvariante stellt Barth fest: „Ein solches Verhältnis läßt sich weder im Modell der bloß begrifflichen Verschiedenheit, noch im Modell der Perspektivendifferenz darstellen. Für Luther waren beide Fälle aber faktische Gegebenheiten.“²⁶² Genau dieses Urteil wirft nun aber unmittelbar die Frage nach der realen Bedeutung der Rede Luthers und nach dem sachlichen Gehalt der Begriffe auf. Da dieses jedoch erst an späterer Stelle der Arbeit behandelt werden soll, ist deshalb darauf hinzuweisen, dass Barths Ausführungen über sein Verständnis von der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ihrer Genese nach wie dargestellt nicht von dieser Frage losgelöst werden können. Es scheint durchaus plausibel, sie dennoch als Antwort für den hier aufgespannten Rahmen zu begreifen. Barths Position kann Geltung auch in Bezug auf das Verstehen der begrifflichen Redeweise Luthers beanspruchen. Dies belegt auch seine Aufnahme in vorhergehende Betrachtungen zu einzelnen Aspekten der Rede Luthers. Jedoch ist damit zugleich erneut ein Vorbehalt angezeigt, dass nämlich zwischen Barths Interpretation der formellen Struktur der Rede von den „zwo Kirchen“ einerseits und seiner material-dogmatischen Bestimmung dessen, was die unsichtbare Kirche sei, andererseits zu unterscheiden ist. In diesem Punkt besteht also eine Parallele zu der erstgenannten Interpretationsvariante.

Ferner muss an dieser Stelle auf die Arbeit von Carl Axel Aurelius verwiesen werden. Er nimmt eine ähnliche Position wie Barth ein, hat aber den Aspekt, dass es sich bei Luthers Ausführungen um eine Rede handelt, stärker betont und infolge dessen das Modell der zwei einander schneidenden Kreise detaillierter beschrieben. So setzen seine Überlegungen auch bei Luthers berühmten Diktum über die „zwo Kirchen“ an. Aurelius versteht dieses Wort Luthers als „Ausdruck für Luthers frühere Überlegungen [...], als er zwischen der Weise, wie die Schrift von der Kirche spricht, und der, wie die Gegner von ihr sprechen, unterschied“²⁶³. Wichtig ist dabei, das „was Kirche oder Christenheit ist und was die Gegner auf der Grundlage äußerer Kriterien Kirche nennen, [...] nicht ein und dieselbe Sache zu sein [braucht]“²⁶⁴. Diese Unterscheidung zwischen dem realen Gehalt und der intellektuellen Bezeichnung einer Sache, anders gesagt also zwischen Sinn und Bedeutung eines Wortes, scheint eine wichtige Erkenntnis Aurelius' zu sein²⁶⁵. Nach diesen einleitenden Vorüberlegungen überrascht es darum auch wenig, dass er alsbald konstatiert, dass Luther „ganz offenbar den Akzent auf das Trennende“²⁶⁶ legt. Er verwahrt sich demnach dagegen, die Rede von den „zwo Kirchen“ nur im Schaubild der einen Medaille mit ihren zwei Seiten zu begreifen. Vielmehr entfaltet Aurelius anhand von zwei Gründen, weshalb Luther nicht nur eine geringe Akzentverschiebung in den ekklesiologischen Narrativen seiner Gegner kritisiert, sondern ihren Ansatz für gänzlich verfehlt erachtet. Die zwei Sätze lauten in der Rekonstruktion Aurelius': „a) Alles, was die Gegner Kirche nennen, ist nicht Kirche. b) Vieles von dem, was die Gegner nicht Kirche nennen, ist Kirche“²⁶⁷. Während der erste Punkt unmittelbar einleuchtet, so muss für den zweiten hinzugefügt werden, dass Aurelius Luther die „Rede von einer ‘ecclesia magna’“²⁶⁸ in den Munde legt. Damit soll dem Missverständnis begegnet werden, Luther mache die Kirche zu einer bloßen ecclesiola. Stattdessen sei die Kirche aber „in doppelter Hinsicht [...] größer als das, was die Gegner Kirche

²⁶² Ebd.

²⁶³ C. A. Aurelius, *Verborgene Kirche*, 37.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Aurelius macht ferner darauf aufmerksam, dass diese Unterscheidung an dieser Stelle kein singuläres Phänomen bei Luther ist. So unterscheidet Luther „zwischen dem, was Kirche *ist* und was Kirche *genannt* wird, [...] auch in seiner Argumentation gegen Ambrosius Catharinus“ (ebd.; vgl. WA 7,713,6f.). Auch gegen Erasmus ist diese Denkfigur erneut zu finden (vgl. WA 18,650,6ff.; 651,24ff.).

²⁶⁶ C. A. Aurelius, *Verborgene Kirche*, 37.

²⁶⁷ A.a.O. 38.

²⁶⁸ A.a.O. 39.

nennen“²⁶⁹. So zeichnet Aurelius schließlich das Bild von zwei einander schneidenden, aber mengenverschiedenen nichtkonzentrischen Kreisen. Von Bedeutung ist dabei, dass er die unsichtbare Kirche als *ecclesia magna* deutlich als umfangsgrößer darstellt. Der kleinere Kreis, die sichtbare (römische) Kirche, könnte, selbst wenn sie konzentrisch angeordnet wäre, den Umfang der unsichtbaren Kirche niemals erreichen. Hinzu kommt als zweite charakteristische Besonderheit, dass Aurelius die sichtbare Kirche mit einer durchgezogenen Kreislinie zeichnet, die unsichtbare hingegen mit einer unterbrochenen bzw. „punktierten Linie“²⁷⁰ darstellt. Damit ist die Unsichtbarkeit der Kirche in besonderer Weise bezeichnet, da das Beispiel der Christen des Ostens zeige, dass letztlich kein menschliches Urteil über die Zugehörigkeit zur Kirche gefällt werden könne, sondern dieses allein Gott zustehe²⁷¹. Zum Abschluss seiner Ausführung kommt Aurelius ähnlich wie Barth auf den Grenzfall der ungerechtfertigten Exkommunikation zu sprechen. Da seine Überlegungen denen Barths gleichen, ist an dieser Stelle nur auf eine Besonderheit hinzuweisen, dass Aurelius nämlich den seelsorgerlichen Aspekt in Luthers Überlegungen hervorhebt: „Für Luther hat der Bann nur diesen einen Zweck: die Besserung des Nächsten“²⁷². Dies bedeutet, dass der Ausschluss aus der Gemeinschaft auf ein Ziel gerichtet verstanden werden muss, nämlich dass „dieser Mensch der inneren Gemeinschaft wieder einverleibt werden kann“²⁷³. Praktisch relevant wird dieser Grundsatz dort, wo auf das „Zusammenspiel zwischen dem Bann und der Predigt des Wortes“²⁷⁴ hingewiesen wird. Streng, und damit richtig, genommen soll und darf der Bann sich nur auf den Ausschluss von der Sakramentsgemeinschaft beziehen, nicht aber „auch den Ausschluß vom Hören des gepredigten Wortes zum Inhalt haben“²⁷⁵. Diese kurze Anmerkung, die freilich über den Rahmen der sprachlichen Analyse der Rede Luthers hinausgeht, macht noch einmal deutlich, dass ein Unterschied besteht zwischen dem, was Kirche ist und dem, was Kirche genannt wird, oder anders formuliert, zwischen dem, was in Form von Zwei-Kreise-Modellen begrifflich beschrieben und intellektuell erfasst werden kann und dem, was das Leben der Kirche in all ihren realen und lebendigen Vollzügen tatsächlich ist. Insofern ist der einschränkende Hinweis, material-dogmatische Ausführungen einem späteren Kapitel vorzubehalten, der bereits die Ausführungen zum vor-maligen Punkt beschloss, an dieser Stelle ebenso zu wiederholen.²⁷⁶

²⁶⁹ Aurelius lässt seine Leser an dieser Stelle im Unklaren darüber, wo er den Begriff der *ecclesia magna* hernimmt bzw. wieso er diesen gerade für Luther in Anschlag bringt. In der Sache mag er aber einen wichtigen Punkt treffen. So steht außer Frage, dass die Zugehörigkeit der orthodoxen Christen in Russland und Griechenland als auch der Brüder in Böhmen zur wahren, unsichtbaren Kirche für Luther außer Zweifel stand. Außerdem zieht jener Begriff seine Evidenz daraus, dass die *ecclesia magna* ihre Größe daraus zieht, dass sie über den geistlichen Stand hinausgeht. Dass unabhängig von Standesgrenzen in grundsätzlicher Einheit und Gleichheit ihrer Glieder die „Kirche ihr Leben in *allen* Ständen und Berufen [lebt]“ (ebd.), ist bereits nach kurzer Lektüre als wesentlicher Kerngedanke lutherischer Ekklesiologie offensichtlich.

²⁷⁰ A.a.O. 40.

²⁷¹ Vgl. ebd.

²⁷² A.a.O. 42.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ An dieser Stelle möchte ich auf eine weitere Spur hinweisen, welche in der Sache die eben dargestellte Position der nicht deckungsgleichen Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche aufnimmt, sie aber in anderer Weise zu verstehen versucht. Gelegentlich ist der Versuch unternommen worden, die Rede von den „zwei Kirchen“ mit christologischen und sakramentstheologischen Anleihen zu verstehen. Dies ist beispielsweise bei Dietrich Bonhoeffer zu finden, der Christus als „das neue Lebensprinzip seiner Gemeinde“ (D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 92) verstand. In ähnlicher Weise hat auch Paul Althaus versucht, die Abendmahlstheologie Luthers zum Verständnis seiner Ekklesiologie fruchtbar zu machen (vgl. P. Althaus, *Communio sanctorum*, 254-278). Er bezieht sich dabei explizit auf den Abendmahlssermon von 1519. M. E. kann aber auch Luthers große Abendmahlsschrift von 1528 ebenso zu diesem Anliegen herangezogen werden. Beide Aspekte, Bonhoeffers und Althaus', gründen in einer starken Betonung des Gemeinschaftsgedankens, den sie bei Luther auszumachen glauben. So legitim diese Interpretation auch ist, so schwierig ist sie aber auch. Oswald Bayer macht darum darauf aufmerksam, dass Bonhoeffers Anschauung in der Gefahr steht „Christologie und Ekklesiologie nicht differenziert genug“ zu vermitteln

4.2.3. Die gestufte Verbindung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche

Schließlich möchte ich auf jene Interpretationsvariante eingehen, die sichtbare und unsichtbare Kirche in einer gestuften Verbindung sieht. Schematisch lässt sich dieses Verständnis idealerweise mit dem Bild der zwei konzentrischen Kreise beschreiben. Demnach bildet die sichtbare Kirche den größeren, äußeren Kreis, während die unsichtbare Kirche dem Kreis mit dem kleineren Radius zugerechnet wird. Es liegt auf der Hand, dass dieses Bild mit räumlichen Verben und Adjektiven beschrieben werden kann, dass z.B. die unsichtbare Kirche in der sichtbaren enthalten sei bzw. dass die unsichtbare in der sichtbaren Kirche verborgen und von ihr umschlossen und umgeben ist oder dass es innerhalb der sichtbaren Kirche die unsichtbare gibt. Dies macht deutlich, dass auch bei dieser Interpretationsmöglichkeit die Unterscheidung zwischen begrifflichem Verständnis und sachlicher Bedeutung eine Herausforderung darstellt. Deutlich wird dies stellvertretend für weitere Stimmen bei Bernhard Lohse. Er betrachtet das Verhältnis von unsichtbarer und sichtbarer Kirche unter dem Aspekt der Einheit der Kirche und stellt fest, dass die Einheit der Kirche für die unsichtbare Kirche kein problematisches Thema der Ekklesiologie ist, denn „die wahre geistliche Kirche kann gar nicht anders gedacht werden als in der Einheit mit ihrem Herrn und mit allen ihren Gliedern“²⁷⁷. Dem gegenüber beginne aber ein Problem „dort, wo es um die leibliche Christenheit geht“²⁷⁸ und betont: „wobei ja diese leibliche Kirche nicht getrennt von der geistlichen Kirche gesucht werden darf, vielmehr sozusagen als der größere Kreis vorzustellen ist, in welchem die geistliche Kirche als der engere Kreis lebt“²⁷⁹. Lohse versteht also die geistliche Kirche als in die leibliche Kirche eingeschlossen bzw. von dieser umfasst. Die notwendig damit verbundene Frage der Vermittlung bzw. Verknüpfung zwischen beiden beantwortet er m. E. nur unbefriedigend. Einerseits scheint es ihm daran gelegen zu sein, unmittelbare und klare Schlussfolgerungen von der leiblichen auf die geistliche Kirche zu vermeiden, indem er darauf hinweist: „Während über das Vorhandensein der wahren geistlichen Kirche ein Mensch letztlich nicht urteilen darf, vielmehr Gott allein das Urteil zukommt, ist die Verantwortung für die leibliche Kirche auch Menschen übertragen. Hier haben Fragen der Lehre, der kirchlichen Organisation, der Sakramentsverwaltung und dergleichen mehr Bedeutung.“²⁸⁰ Andererseits aber führt er eine Reihe von Beispielen, darunter das des Trostbriefes Luthers an Johann Tetzel²⁸¹, an, um zu zeigen, „daß für Luther die Einheit der wahren Kirche weiter reicht als die Einheit der äußeren Kirche“²⁸². Eine gewisse Spannung

(O. Bayer, *Luthers Theologie*, 245; vgl. O. Bayer, *Promissio* 226-241). Für die Idee Althaus' stimme ich ebenfalls dem Urteil Bayers zu, dass diese Spur näherhin verfolgt werden müsse und dass sie letztlich auf den „Zusammenhang einer an den Einsetzungsworten und damit an der Korrelation von Wort und Glaube orientierten Herrenmahlslehre und Ekklesiologie“ stoßen könnte (O. Bayer, *Luthers Theologie*, 245).

M. E. sind dies berechnete Interpretationsweisen und zusammen gesehen ein angemessener Versuch, das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zueinander zu erklären. Besonders positiv möchte ich herausstellen, dass diese Spur dabei die Worte Luthers selbst aufnimmt: „nit das wir sie vonn einander scheidenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne“ (WA 6,297,3-5). Auch liegt die Verbindung zur Christologie nahe, die sich in Luthers grundsätzlich sehr christologisch orientiertem und geprägtem Denken stets anbietet. Jedoch sehe ich den Ertrag dieser Interpretationsweise auch relativ begrenzt. In der Sache führt es m. E. wenig Neues zu Tage und kann, wenn das als Ertrag angesehen werden kann, das Problem bestenfalls verlagern. Statt nach ekklesiologischen Merkmalen zu fragen, verlagert sich die Diskussion auf eine christologische bzw. sakramentstheologische Ebene. Das Grundproblem, wie Sichtbares und Unsichtbares miteinander zu vermitteln sind, bleibt damit weiter bestehen, da auch christologische bzw. sakramentstheologische Antworten keine befriedigenden Alternativen darstellen. Die Lösung kann darum in meinen Augen nicht in einer bloßen Übersetzung der Begriffe, nicht nur in Vergleichen und Analogien, bestehen, sondern kann nur durch eine Definition und sachliche Bestimmung der Begriffe geleistet werden.

²⁷⁷ B. Lohse, *Luther*, 21.

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Vgl. WA 54,184,31.

²⁸² B. Lohse, *Luther*, 22.

zwischen der ersten Formulierung, wonach die geistliche Kirche als der „engere Kreis“ vorgestellt wurde, und dieser Aussage, wonach die Einheit aber „weiter reicht“, kann nicht geleugnet werden.

Präziser formuliert und einleuchtender mag darum ein Wort Edmunds Schlinks klingen, der in der betreffenden Frage den Satz formulierte: „die Kirche ist vor den Augen der Welt verborgen wie der irdische Christus und das Wirken des heiligen Geistes. Zwar kann ein jeder die gottesdienstlichen Versammlungen sehen, ihr Zeugnis hören und die geschichtliche Dauer und die räumliche Ausdehnung der Christenheit erkennen. Aber ohne den Glauben ist die Kirche als das Gottesvolk nicht zu erkennen. Sie ist vor der Welt verborgen in der Fülle der religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Analogien“²⁸³. Er meint damit, dass es zwar möglich sei, die empirischen Merkmale und Befunde der kirchlichen Handlungen zu erfassen, jedoch könne man damit nicht das Wesen der Kirchen erfassen. Es wäre ein Trugschluss, würde man annehmen, die wahre Kirche dadurch sehen zu können. Vielmehr setzt Schlink den Akzent des Erkennens auf den Glauben. Allein darin, behauptet er, sei die wahre Kirche zu erkennen, jedoch warnt er auch hier vor einer Unmittelbarkeit des Erkennens: „Die Kirche ist aber auch verborgen vor den Augen der Glaubenden. Zwar ist deutlich, daß diejenigen nicht zum Gottesvolk gehören, die sich von der gottesdienstlichen Gemeinschaft geschieden haben. Aber das Volk der Kinder Gottes ist darüber hinaus verborgen unter den vielen, die zwar am Gottesdienst teilnehmen, die aber trotzdem nicht in einem neuen Leben wandeln, – sei es, daß sie das Christusbekenntnis vor der Welt verweigern, sei es, daß sie in Ehebruch, Geiz, Herrschsucht etc. beharren, sei es, daß sie sich selbstgerecht ihres einwandfreien Wandels und ihres Bekenntnisses vor Gott und den Menschen rühmen.“²⁸⁴ Streng genommen kann auch diese Interpretation nicht anders als im Modell der zwei konzentrischen Kreise verstanden werden, wenngleich Schlink nicht dieses Bild verwendet. Er bedient sich stattdessen einer anderen Metapher, der des Leibes Christi, und bringt eine eschatologische Perspektive in die Debatte ein: „keineswegs wird man die Scheidung zwischen den lebendigen und den toten Gliedern der Kirche vorwegnehmen dürfen, die Christus als dem kommenden Richter vorbehalten bleibt“²⁸⁵. Letztlich stellt sich auch Schlink die Frage, wie wahre Kirche und gottesdienstliche Gemeinschaft miteinander vermittelt sind. Zunächst nimmt er sich die naheliegende Antwortmöglichkeit vor. Insofern von der gottesdienstlichen Gemeinschaft die Rede ist, fragt er, ob Predigt und Sakrament als *notae ecclesiae* eine hinreichende Verknüpfung darstellen können. Ein klares Ja kommt ihm dabei aber nicht über die Lippen, denn „das Evangelium [ist] ein ‘äußerliches’ Wort, das jedermann hören kann, und Taufe und Abendmahl sind als Wasser, Brot und Wein ‘äußerliche’ Zeichen, die jedermann sehen und betrachten kann. Die Welt erkennt sie nur als Menschenwort und irdischen Vorgang“²⁸⁶. Vielmehr fokussiert Schlink darum auf den Glauben: „Der Glaube aber

²⁸³ E. Schlink, *Christus und die Kirche*, 225.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd. Der Blick auf das Problem aus eschatologischer Perspektive ist ein Ansatz, der eine kritische Würdigung verdient. Positiv ist hieran zu vermerken, dass er generell die eschatologische Perspektive stark macht und damit betont, dass die Kirche im Besonderen wie aber auch die Schöpfung im Allgemeinen der eschatologischen Vollendung entgegengehen. Diese Zielgerichtetheit des Gottesvolkes findet in jedem Gottesdienst, in jeder Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament, seinen Ausdruck, da das Wort Gottes stets über die konkrete Situation, in die es hinein gesprochen ist, über sich hinaus auf die himmlische Herrlichkeit verweist. So richtig und wichtig es darum ist, dass die Kirche sich ihrer göttlichen Sendung und ihres göttlichen Ursprungs als *creatura verbi* bewusst ist, so richtig und wichtig ist es darum auch, dass sie um ihre endzeitliche Vollendung weiß. Beide Aspekte gehören untrennbar zusammen, da sie gleichursprünglich in Christus sind, der Ursprung, Haupt und Richter der Kirche ist. Kritikwürdig ist Schlinks Ansatz darum weniger in sachlicher Weise, sondern vielmehr auf die Frage hin bezogen, ob sein Ansatz die durch Luthers Rede von den „zwo Kirchen“ in die lutherische Ekklesiologie aufgenommene Unterscheidung der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ gerecht wird. Ob die eschatologische Perspektive eine befriedigende Antwort ist, mag bezweifelt werden, da in Luthers Rede von einer endzeitlichen Scheidung der Christenheit wenig zu spüren ist, wenngleich er den Papst als Antichristen bekämpfte.

²⁸⁶ A.a.O. 226.

erkennt in ihnen Gottes Wort und Tat.²⁸⁷ Er ist die entscheidende Kompetenz, die wahre Kirche zu erkennen, und greift dazu auf die Christologie zurück: „So ist die Kirche für den Glauben sichtbar, wenngleich sie gerade in ihrer welthaften Sichtbarkeit verborgen ist, und sie ist für den Unglauben unsichtbar, wenngleich er sie sieht. Ähnlich wie Jesus dem Glauben als Christus sichtbar wurde [...] und ähnlich wie Christus dem Unglauben unsichtbar blieb, wenngleich er Jesus sah und hörte,²⁸⁸ so Schlink.²⁸⁹

Dieser Interpretation kritisch gegenüber stehend, sei auf die Arbeit Gudrun Neebes verwiesen. Sie hat in diesem Zusammenhang deutlich gemacht, dass ein solches Verständnis Luther „fälschlicherweise in die Nähe von Calvin und Zwingli rückte“ und ihm somit „eine 2-Kreise-Theorie“ unterstellen²⁹⁰. Bereits Ritschl urteilte in dieser Frage sehr klar: „Man würde aber Luthers Meinung sehr falsch verstehen, wenn man seinen Unterschied von innerlicher und äußerlicher Christenheit in den Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche umzusetzen sich erlaubte und Luthers Ansicht auf die von Zwingli reducirieren wollte.“²⁹¹ Zwar ist mit Ulrich Barth bereits gezeigt worden, dass es nicht grundsätzlich falsch ist, auch bei der Interpretation Luthers die Konzeption eines Zwei-Kreise-Bildes anzuwenden, jedoch ist Neebe mindestens in dem Punkt zuzustimmen, dass bei der begrifflichen Entfaltung von Luthers ekklesiologischen Kerngedanken tatsächlich streng darauf zu achten ist, jedwede Vermischung mit der Theorie- und Lehrbildung anderer Reformatoren, vornehmlich mit Zwingli und Calvin, zu vermeiden. „So unterscheidet beispielsweise Zwingli einen weiteren äußeren Kreis, den er ‘sichtbare Kirche’ nennet und zu dem alle die gehören, die sich zu Christus bekennen, von einem engeren, inneren Kreis derer, die erwählt sind bzw. wirklich glauben [...], der Teilmenge des äußeren Kreises ist und als ‘unsichtbare Kirche’ bezeichnet wird. Dadurch ergeben sich bei Zwingli letztlich zwei Kirchen, die einander als zwei konzentrische Kreise zugeordnet werden. Auch Calvin unterscheidet sichtbare und unsichtbare Kirche, wobei die unsichtbare Kirche die

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ A.a.O. 227.

²⁸⁹ An dieser Stelle kann eine Verbindung hin zu Ulrich Barth gezogen werden, der in der betreffenden Frage ein ähnliches Urteil fällt. Er sieht im subjektiven Glauben ebenfalls die einzige und letztlich die entscheidende Instanz, die wahre Kirche zu erkennen und so die geistliche von der leiblichen Gemeinschaft zu unterscheiden und jene über diese hinaus zu identifizieren. Der Glaube, so Barth, ist einzig und allein fähig, die persönliche Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche zu erfassen und im Zustand „vollendeter Gewißheit“ zu begreifen: „eine Identität von sichtbarer und unsichtbarer Kirche existiert allein im und für den Identifikationsakt des Glaubens, aber darin im Modus vollendeter Gewißheit.“ (U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 196) Im Unterschied zu Schlink lehnt Barth die *notae ecclesiae* bzw. die gottesdienstliche Versammlung als vermittelnde Vorstufe ab: „Als reine Merkmale – dies der Wortsinn von *notae* – sind sie keineswegs die bezeichnete Sache selbst.“ (ebd.) Während Schlink wie gezeigt noch darauf bestand, dass die innere Gemeinschaft nicht ohne die äußere gedacht werden dürfe, so besteht für Barth kein Grund, eine Verbindung zu ziehen. An ein Zutage-Treten oder Ans-Licht-Kommen der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren ist bei ihm nicht zu denken. Zu stark ist dafür seine Priorisierung der subjektiven Glaubensgewissheit, die frei von aller kirchlich-institutioneller Ordnung und kirchlich-ritueller Verkündigung ist: „Nur der Glaube erkennt und erlebt das geheimnisvolle Band zwischen beiden gegensätzlichen Sphären. Ohne die identifizierende Kraft dieses Glaubens bleiben beide Dimensionen, die sichtbare und die unsichtbare, schlechterdings beziehungslos.“ (a.a.O. 195) Darin ist auch der Punkt zu erblicken, weshalb Schlink noch von einer gestuften bzw. vermittelten Verbindung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sprechen kann, Barth aber aufgrund seiner Spitzenaussage über den Glauben letztlich beide Kirchenbegriffe nicht nur sprachlich unterscheidet, sondern auch in der Sache zwei eigenständige Teilmengen zieht. Davor ist Schlink trotz seines ähnlichen Akzents auf den Glauben geschützt, da er die Spannung, welche zwischen vermeintlich „lebendigen und toten Gliedern“ (E. Schlink, *Christus und die Kirche*, 225) am Leib Christi nicht in eine soteriologische bzw. eschatologische Scheidung der Kirche umschlagen lässt, sondern vermittelt durch das lutherische *simul iustus et peccator* innerhalb eines jeden einzelnen Menschen verortet: „vielmehr wird gerade der Glaubende sich selbst immer wieder als den Sünder, Heuchler, Verleugner erkennen! Wer könnte sich auch vor Gott seines Gehorsams rühmen? Wer müßte nicht täglich rufen: ‘Vergib mir meine Schuld’? Die eine heilige Kirche ist nicht nur verborgen unter der Uneinigkeit und Unheiligkeit der anderen, sondern auch unter meiner eigenen Sünde“ (ebd.).

²⁹⁰ G. Neebe, *Apostolische Kirche*, 207.

²⁹¹ A. Ritschl, *Über die Begriffe*, 76.

Gesamtheit aller von Gott Erwählten (die bereits verstorbenen Erwählten zählt er ausdrücklich dazu) darstellt. Auch bei Calvin ist die unsichtbare Kirche Bestandteil der sichtbaren Kirche, die durch das Amt des göttlichen Wortes und die Ausübung der Sakramente bezeichnet ist und die sich in dem gemeinsamen Bekenntnis zu Gott und Christus darstellt. Sie umfaßt aber außer den lebenden Erwählten auch viele Heuchler und Sünder. Gegenstand des Glaubens sind sowohl für Zwingli als auch für Calvin beide Kirche, die sichtbare und die unsichtbare, wobei beide das Verhältnis von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche als das Verhältnis einer Gesamtmenge zu einer Teilmenge denken²⁹². Diese holzschnittartige Darstellung macht deutlich, dass die Unterschiede zwischen dem Wittenberger und den Genfer bzw. Züricher Reformatoren nicht nur auf der Ebene einer Akzentverschiebung zu beschreiben sind. Vielmehr zeichnen sich Zwinglis und besonders Calvins ekklesiologische Ansätze durch eine enge Verknüpfung mit ihrer jeweiligen Prädestinationslehre aus. Diese jedoch hat allem Anschein nach für Luther niemals eine zentrale Rolle für das Verständnis der Kirche eingenommen. Dass trotz dieser sehr unterschiedlichen Prämissen die Reformatoren ähnliche Begriffssysteme gebildet haben und in der Rede über die Kirche zu ähnlichen Formulierungen gekommen sind, mag darum überraschen, kann jedoch für sich allein genommen nicht für eine Synthese des lutherischen und des reformierten Kirchenverständnisses in Anspruch genommen werden.

Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, wenn dieser Hinweis nur den reformierten Flügel der Protestanten treffen würde. Auch darf nicht übersehen werden, dass ein ähnliches Problem innerhalb der lutherischen Reformation besteht. So ist es das Verdienst Ulrich Barths, der auf die Verschiedenheit zwischen Luther und Melanchthon in ekklesiologischen Fragen, gerade auch in der Frage nach der Unsichtbarkeit der Kirche, aufmerksam machte. So stellte er heraus, dass es nicht nur eine methodische Unsauberkeit, sondern auch ein sachlicher Trugschluss ist, von den von Melanchthon verfassten Schriften, wengleich sie von der Orthodoxie zu den Bekenntnisschriften des Luthertums gezählt wurden, auf Luthers Kirchenverständnis zu schließen. Konkret macht Barth dies an CA VII inklusive der dazugehörigen Erklärung in der Apologie deutlich. Melanchthon bekämpft in der ApCA den Vorwurf, die Wittenberger Reformatoren machten die Kirche zu einer *civitas platonica*²⁹³. Diese Verteidigung ist oftmals zur Erklärung von Luthers Rede über die Unsichtbarkeit der Kirche herangezogen worden und als „Abweis der Unsichtbarkeit der Kirche verbucht“²⁹⁴ worden. Jedoch urteilt Barth, dass dies lediglich für Melanchthon, nicht aber für Luther zutrefte. Dazu führt er ein Zitat Luthers aus dem Jahr 1521 an, wo dieser einem seiner Gegner denselben Vorwurf entkräftend entgegenhält: „Da ich die christliche Kirche eine geistliche Versammlung genannt hatte, spottest du mein, als wollte ich eine Kirche bauen, wie Platon eine Stadt, die nindert wäre; Und lest dyr deyn zufal so hertzlich wol

²⁹² G. Neebe, *Apostolische Kirche*, 207f. Vgl. auch A. Ritschl, *Über die Begriffe*, 69.88f. und U. Kühn, *Kirche*, 59f.61f.

Gerade an der letztgenannten Stelle wird die Differenz zu Luther deutlich, denn Luther hat die sichtbare Kirche niemals zusammen mit der unsichtbaren zum Gegenstand des Glaubens erklärt, sondern im Gegenteil den wesentlichen Unterschied zwischen beiden gerade dadurch zum Ausdruck gebracht, dass eben nur die erste Christenheit sich auf den dritten Artikel des Credo beziehen kann: „die erste weysze noch der schrift ist, das die Christenheit heysset eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ‘Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn’“ (WA 6,292,27-293,1). Die sichtbare Kirche zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie auch ohne den Glauben bestehen würde und darum schlechterdings nicht Gegenstand des Glaubens sein kann, denn die sichtbare Kirche „nit macht einen waren Christen, die weil besthen mugen alle die genente stende [Luther sprach vom geistlichen Stand, den er als wesentlich für die sichtbare Kirche betrachtet: fz] on den glaubenn“ (WA 6,297,14f.). Noch greifbarer wird der Unterschied an späterer Stelle: „niemand spricht also ‘Ich gleub in den heyligen geist, ein heylige Romische kirche, ein gemeynschafft der Romer’“ (WA 6,300,34f.), sodass klar ist, dass die sichtbare Kirche für Luther niemals Gegenstand des Glaubens sein kann und sich gerade dadurch von der unsichtbaren abhebt.

²⁹³ Vgl. „Neque vero somniamus nos Platoniam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc Ecclesia, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem“ ApCA VII,20 (Vgl. BSLK 238).

²⁹⁴ U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 191.

gefallen, als habstu es fast wol troffen.“²⁹⁵ Der Unterschied zwischen Melanchthon und Luther besteht in den Augen Barths nun darin, dass Luther „sich gegen den Vorwurf, daß die Kirche ob ihrer Unsichtbarkeit einer puren Utopie, einem bloßen ‘Wolkengebilde’ gleichkomme, [verwahrt]“²⁹⁶, damit aber gerade nicht die Unsichtbarkeit an sich leugnet, denn „trotz ihrer Verborgtheit ist die Kirche eine reale, aber eben strikt geistliche Größe“²⁹⁷, sodass die Attribute „real“ und „geistlich“ nicht als Gegensätze zu verstehen sind.²⁹⁸

Dieses Beispiel macht deutlich, wie herausfordernd eine Interpretation des Kirchenverständnisses Luthers generell, aber auch ein Verständnis seiner Rede von den „zwo Kirchen“ speziell ist. Beide Ausführungen, sowohl zu Melanchthon als auch zu Zwingli und Calvin, zeigen, dass eine Korrespondenz zwischen Luther und anderen Reformatoren nur scheinbar das Verständnis erleichtert, da zwar alle wie gezeigt ähnliche Begriffe verwenden, diese aber in jeweils eigenständiger Weise definieren und verwenden. Gerade weil es sich bei Luthers Terminologie aber um eine Rede handelt, die vor allem durch die Flexibilität und Austauschbarkeit der Begriffe lebt, verbietet sich die Aufnahme fremder Gedanken in die Interpretation bereits a priori.

Dies zeigt abschließend, dass dieser dritte Weg, das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche im Modell der gestuften Verbindung zu denken, nicht selten mit Anleihen bei anderen reformatorischen Entwürfen einhergeht. Jedoch soll dies nicht bedeuten, dass diese Verbindungen nur auf diesen Interpretationsstrang beschränkt sind. Vielmehr ist es natürlich möglich und naheliegend, die Vermischung von unterschiedlichen reformatorischen Einflüssen auch in den ersten beiden Verstehensvarianten wiederfinden zu können, weshalb das eben gefällte Urteil stellvertretend für weitere Fälle steht.

4.2.4. Fazit

Nachdem die beiden wesentlichen Grundtendenzen der Forschung in dieser Frage inklusive des Versuchs einer vermittelnden Symbiose beispielhaft skizziert worden sind, kann folgendes Fazit für den Fortgang dieser Arbeit gezogen werden. Zunächst ist der Interpretation Ulrich Barths der Vorzug zu geben. Sein Verständnis, dass es Luther in erster Linie um eine Unterscheidung der „zwo Kirchen“ ging und diese Unterscheidung letztlich auf eine begriffliche Trennung hinausläuft, gibt m. E. das Grundanliegen Luthers korrekt wieder. Denn in der Tat kann in meinen Augen Luthers Rede nicht verstanden werden, wenn eine andere Intention und Motivation zugrunde gelegt wird. Luther wollte wie gezeigt begriffliche Klarheit schaffen und spaltete dazu den einen Begriff der Kirche in drei verschiedene Bedeutungsebenen auf. Dass diese freilich nicht gänzlich voneinander zu trennen sind, sich nicht radikal widersprechen, sondern auch

²⁹⁵ WA 7,683,9-12.

²⁹⁶ U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche, 191.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Barth spricht in diesem Zusammenhang von einer „Relativierung von Luthers Position durch den häufig begegnenden Hinweis auf Melanchthons Erläuterung zu CA VII in der ‘Apologie’“ (a.a.O. 190f.). Konkret bezieht er sich damit auf Gunter Wenz, der in verallgemeinernder Weise für das lutherische Kirchenverständnis festhielt: „Weder in der CA noch in ihrer Apologie wird irgendwo von der Unsichtbarkeit der Kirche gesprochen.“ (G. Wenz, Kirche, 148) Damit sei, so Barth, „in der Tat [...] nur der Standpunkt Melanchthons referiert“ (U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche, 190). In diesem Urteil ist Barth zuzustimmen, ob dies jedoch selbstredend eine Differenz zu Luthers originärer Ekklesiologie darstellt und vielmehr sogar als Relativierung derer verstanden werden muss, ist damit noch nicht gesagt. Denn mit dem Begriff der „Relativierung“ kommt bereits Barths eigenes Verständnis Luthers und des Verhältnisses zu Melanchthon zum Ausdruck. So korrekt es in der Methodik zwar sein mag, auf die begriffliche Differenz zwischen Melanchthon und Luther hinzuweisen und streng darauf zu achten, dass nicht einer durch den anderen interpretiert wird, so scheint jedoch das von Barth selbst vorgelegte Zitat Luthers in der Sache der Einschätzung Melanchthons nicht zu widersprechen. Dass jedenfalls der Satz Melanchthons: „wir reden nicht von einer erdichten Kirchen, die nirgend zu finden sei“ (BSLK 238,40-42) eine Relativierung der Aussage Luthers: „da ich die Christliche kirch ein geystlich vorsamlung genennet het, spottistu meyn, als wolt ich ein kirch bawen wie Plato ein statt, die nyndert were“ (WA 7,683,9-11) darstellen soll, scheint mir nicht plausibel.

Parallelen und Gemeinsamkeiten aufweisen können, ist nicht überraschend, sondern plausibel und liegt in der Natur der Sache, da alle drei Weisen mehr oder weniger um ein und dasselbe Phänomen kreisen, weshalb es überhaupt erst zur Vermischung der einzelnen Aspekte in einem Begriff gekommen ist. Nichtsdestoweniger kann darum dieser Befund jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es Luther grundlegend um Unterscheidung ging und dass darum jenem Forschungsstrang, der die Unterscheidung gegenüber der Einheit betont, grundlegend der Vorzug zu geben ist.

Dennoch ist auch das Hauptargument jener zu hören, die die Einheit der „zwo Kirchen“ betonen. Es ist dieser Forschungstradition zu Gute zu halten, dass die Worte Luthers nicht unberücksichtigt bleiben: „nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen“ und „wie der leyp macht nit, das die seele lebt, doch lebtet wol die seele ym leybe, und auch wol an den leyp“²⁹⁹, wenngleich sie nicht nur an den einzelnen Worten selbst interessiert waren, sondern vielmehr die Sichtbarkeit und die Unsichtbarkeit der Kirche in einem allumfassenden Sinn versucht haben zu verstehen. Sie haben ein Gefühl dafür entwickelt, dass Luthers Rede in ihrer Wortwahl keinen dogmatischen Rang einzunehmen vermag, sondern die Sache selbst, das Wesen der Kirche, darunter verborgen liegt³⁰⁰. Allerdings ist nun zu fragen, in welcher Weise diese Worte Luthers zu verstehen sind und in welchem Bezug sie eben zum realen Phänomen der Christenheit stehen, insofern damit ja nicht der grundsätzlichen Unterscheidungsabsicht seiner Rede widersprochen werden soll. Es muss darum eine andere Erklärung gefunden werden, die zum Grundtenor der Rede Luthers passt.

Zwei Motive sind dafür auffindbar. Zunächst muss festgehalten werden, dass auch die oben der Vorzug gegebene Interpretationsvariante Luthers Rede als eben eine solche versteht, d.h. auf begrifflicher und sprachlicher Ebene agiert und dort das Unterscheidungsmotiv lokalisiert. Damit scheint Luther insbesondere auch dadurch Rechnung getragen zu werden, da jedem Versuch, die Rede unmittelbar auf eine konkrete Sachebene zu übertragen und auf reale Phänomene zu beziehen, eine Absage erteilt wird. Jedoch sind dieses Potenzial und damit das Risiko des Missverstehens der Rede von den „zwo Kirchen“, d.h. des Missverstehens durch die Übertragung auf die konkrete und reale Kirche über den Rahmen der Sprachebene einer Rede, die lediglich begriffliche Klarheit schaffen will, hinaus, immanent. Sie kann unmittelbar als Aufruf zur Spaltung, als Erklärung eines Schisma zwischen einer wahren und einer falschen Kirche bzw. zwischen einer christlichen und einer unchristlichen Kirche verstanden werden. Dies kann aber keineswegs als Anliegen Luthers verstanden werden. Ihm ging es darum, begriffliche Klarheit im Verständnis der einen Kirche zu schaffen, um so auf notwendige Reformen in eben dieser einen Kirche aufmerksam machen zu können. Die Aussagen Luthers also: „nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen“³⁰¹ und „ich musz aber grob reden“³⁰², scheinen der eigene Versuch Luthers zu sein, einem real-pragmatischen Missverständnis seiner Rede entgegen zu wirken. Möglicherweise hatte er selbst die Gefahr jenes Missverstehens gesehen, das entsteht, wenn die Rede von den „zwo Kirchen“ auf eine konkrete Sachebene übertragen wird. Dass aber lediglich aufgrund der beiden Begriffe eine sachliche Trennung der Kirche in zwei mengentheoretisch beschreibbare und empirisch erfassbare Größen nicht möglich ist, sogar dem Anliegen und Zweck der Rede widerspricht, dafür steht das Bild des „yinnerlichen und euserlichen menschen“³⁰³. Auch die Klarstellung: „dan ob wol disse gemeyne nit macht einen waren Christen, die weil besthen mugen alle die genente stende on den glaubenn, szo bleibet sie doch nymer on

²⁹⁹ Vgl. WA 6,297,3.16f.

³⁰⁰ Auf Nebenlinien der beiden großen Forschungstraditionen brauchte an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da sie wenig Neues zu Tage gefördert hätten und ihrer grundsätzlichen Position nach in eine der beiden Hauptrichtungen eingeordnet werden können. Ferner liegt ihr geringer Mehrwert darin begründet, dass sie sich mitunter nahezu ausschließlich auf einzelne Wortgruppen bzw. Formulierungen Luthers stützten.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² WA 6,292,33.

³⁰³ WA 6,297,6.

etlich, die auch daneben warhafftige Christen sein, gleich wie der leyp macht nit, das die seele lebt, doch lebet wol die seele ym leybe, und auch wol an den leyp“³⁰⁴ mag als Warnung verstanden werden, die Rede als Anlass und unmittelbare Aufforderung zum konkreten Handeln zu verstehen.³⁰⁵

Zum Abschluss kann festgehalten werden, dass dieses Fazit erneut den Status der Rede Luthers als „Rede“, d.h. als ein auf begriffliche Klarstellung und allein um sprachliche Klarheit bemühtes Anliegen, bestätigt. Jede Überschreitung dieses Rahmens läuft Gefahr, den Grundgedanken Luthers ins Gegenteil zu verkehren. Somit kann an dieser Stelle aber auch festgehalten werden, dass zwischen den beiden Haupttendenzen der Forschung in dieser Frage kein unvermittelbarer Widerspruch besteht. Insofern nämlich die Ebenen unterschieden werden, kann Folgendes festgestellt werden: Dem Interpretationsansatz in Gestalt Ulrich Barths ist dem Verständnis der Rede Luthers von den „zwo Kirchen“ auf sprachlich-begrifflicher Ebene der Vorzug zu geben, da er das nach Unterscheidung und Klarheit strebende Anliegen Luthers korrekt erfasst und wiedergibt. Dem anderen Interpretationszweig um und im Gefolge Albrecht Ritschls und Ferdinand Kattenbuschs ist Respekt entgegen zu bringen, insofern er darauf aufmerksam macht, dass die Rede Luthers nicht unmittelbar auf konkrete Sachfragen übertragen werden kann und eine grundsätzliche und nicht natürlich zu überbrückende Differenz zwischen dem real existierenden Phänomen „Kirche“ und dem Begriff „Kirche“ besteht. So, wie es eben auch auf begrifflicher Ebene leicht ist, von einem „ynnerlichen und euszerlichen menschen“ zu sprechen, aber aus dieser Rede keineswegs eine Teilung des Menschen im realen Leben führt. Der Versuch einer Vermittlung zwischen beiden Forschungstraditionen wie in der Gestalt der gestuften Verbindung ist somit weder erforderlich noch tragfähig, weil er die Unterscheidung von Sprach- und Sachebene nur unzureichend zum Ausdruck zu bringen vermag.

Damit ist die Analyse von Luthers Rede über die „zwo Kirchen“ zu einem vorläufigen Abschluss gekommen. Das Anliegen, aber auch die Grenzen dieser Rede sind aufgezeigt und benannt worden. Die Rede Luthers muss und darf nur als Rede verstanden werden. Um im Verständnis seiner Ekklesiologie aber weiter voranzuschreiten und konkrete Sachanliegen zu behandeln, muss über die Rede hinaus nach Antworten gesucht werden.

4.3. Die Spiritualisierung der Kirche

4.3.1. Vorüberlegungen

Im Verlauf der Arbeit ist bereits an einigen Stellen das Stichwort der „Spiritualisierung der Kirche“ angeklungen. Es stellt in der Tat nicht nur einen Begriff dar, der um eine sachliche Beschreibung des Kirchenverständnisses Luthers bemüht ist, sondern der oftmals mit einer normativen Ablehnung bzw. Zustimmung einhergeht. Es bietet sich darum an, gesondert auf diesen

³⁰⁴ WA 6,297,13-17.

³⁰⁵ Zwei weitere Aspekte, die das Verständnis erhellen können, muss man noch notieren. Es ist zum einen klar, dass Luther über ein breites Wissen über die Geschichte des frühen Christentums und der Alten Kirche samt ihrer Dogmenbildung verfügte und dieses auch an zahlreichen Stellen in seine Argumentationen einfließen ließ. Dies schließt auch ein Wissen über reale und potenzielle Häresien mit ein, sodass nicht auszuschließen, wenngleich auch nicht klar zu beweisen ist, dass Luther die Gefahr eines gnostischen Missverständnisses ahnte. Insofern es nämlich Grundmotiv der Gnosis war, den inneren und äußeren Menschen, Seele und Fleisch in dualistischer Weise voneinander zu trennen, liegt dieser Gedanke nahe. Darum mag seine Klarstellung „nit das wir sie vonn einander scheidenn wollen“ in dieser Weise verständlich sein, dass er kein gnostisches, d.h. kein rein vergeistigtes, aus der Welt abgesondertes Kirchenverständnis entwerfen wollte. Zum anderen mag aber auch ein seelsorgerliches Motiv in Luthers Worten mitschwingen. Hätte die Unterscheidung beider Begriffe nämlich eine reale Trennung der Kirche hervorgerufen, so wären Aufstände und Unruhen nicht erst im Frühjahr 1522 entstanden, sondern bereits im Sommer 1520. Alle Menschen, die bislang ihr Heil in der Papstkirche und den durch Rom vorgegebenen Frömmigkeitsübungen fanden, wären unmittelbar ihrer Glaubensgewissheit entzogen worden. Dass Luther ein solches, salopp gesagt, seelsorgerliches Erdbeben nicht beabsichtigen bzw. sogar vermeiden wollte, ist m. E. angesichts seines gerade in „Vom Papsttum“ breit angelegten seelsorgerlichen Grundanliegens verständlich.

Begriff zu schauen, da er mit dem Verständnis der Rede Luthers von den „zwo Kirchen“ verbunden ist und parallel zu dieser Debatte verläuft. Der Grund für diesen Befund mag darin gefunden werden, weil sich beide Diskurse um dieselbe Kernfrage drehen, nämlich die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Heilswirken Gottes bzw. ins Konkrete übersetzt, nach Predigt, Sakrament, kirchlichen Riten und Traditionen einerseits und dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, Gnade und Rechtfertigung andererseits. Die Frage nach der Spiritualisierung darf darum nicht nur als Nebenthema, das entweder polemisch oder apologetisch behandelt wurde, abgetan werden, sondern betrifft die Frage nach dem wahren Wesen der Kirche unmittelbar.

Jedoch greift es m. E. zu kurz, wenn die Streitfrage nach der Spiritualisierung der Kirche nur als Appendix an die Debatte um die „zwo Kirchen“ geführt wird. Zahlreich sind die Belege, wo diese Frage wie die Frage nach dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche diskutiert wird und dabei der Eindruck entsteht, dass lediglich die Begriffe ausgetauscht sind. Das mag zwar plausibel und nicht gänzlich verkehrt sein, aber es verkennt doch, dass mit dem Stichwort der Spiritualisierung ein Topos angesprochen ist, der über die bloße „Doppelaspekthaftigkeit“³⁰⁶ der Kirche hinaus geht, indem er nicht nur nach dem „Ob“ der Einheit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit fragt, sondern auch das „Wie“ mit in den Blick nimmt. Sollen darum beide Punkte bedacht werden, reicht es nicht aus, den Vorwurf der Spiritualisierung der Kirche bloß als anders formulierte Zwei-Kreise-Theorie wahrzunehmen. Ich halte es darum für angebracht, zunächst noch einmal klar auf Luthers Erwiderung des Vorwurfs der Spiritualisierung zu schauen, auch wenn einzelne Worte bereits genannt worden sind, um die angesprochenen beiden Ebenen herauszustellen.

4.3.2. Der Vorwurf „die Kirche zu bauen wie Platon eine Stadt“

4.3.2.1. „An den Murnarr“ – Luthers Reaktion auf Thomas Murner

Bereits Thomas Murner, Franziskanermönch aus Straßburg und Gegner Luthers während des römischen Prozesses, hat ihm vorgeworfen, er wolle eine Kirche bauen wie Platon eine Stadt. Mit der Gleichsetzung der Kirche im Verständnis Luthers mit einer *civitas platonica* meinte Murner, die Absurdität der Lehre Luthers, dass die Christenheit eine „geistliche, ynnerliche“ Gemeinschaft sei, aufdecken zu können. Diese Polemik hat auch während der Folgejahre ihr Echo gefunden, sodass wie gezeigt auch Melanchthon in seiner Apologie zur *Confessio Augustana* direkt darauf zu sprechen gekommen ist. Dies zeigt, dass bereits zu Lebzeiten Luthers, der Vorwurf die Kirche ganz zu vergeistigen, ein weitverbreitetes Missverständnis der lutherischen Lehre gewesen ist, das zudem einen guten Ansatz für in die Lächerlichkeit abzielende Polemik lieferte.

So mag es auch kaum überraschen, dass Luther ähnlich scharf und polemisch auf Thomas Murner, den er *nomen est omen* als „Murnarr“ anspricht, reagiert. Seine Kritik versteht Luther folgendermaßen: „da ich die Christliche kirch ein geystlich vorsamlung genennet het, spottistu meyn, als wolt ich ein kirch bawen wie Plato ein statt, die nyndert were [...] Sprichst: were das nit ein feyne statt, szo geystlich maurenn, geystlich turn, geystlich buchszen, geystlich ros z unnd als geystlich were?“³⁰⁷. Diese Worte markieren deutlich einen schroffen Gegensatz. Auf der einen Seite Luthers Verständnis, dass die Kirche eine geistliche Gemeinschaft sei und darum alles schlechterdings geistlich sein müsse, und auf der anderen Seite Murner, nach dessen „endlich meynung, die Christlich kirch mug nit on leylich statt, rawm und gutter bestehen“³⁰⁸.

³⁰⁶ G. Neebe, *Apostolische Kirche*, 203.

³⁰⁷ WA 7,683,9-11.13f.

³⁰⁸ WA 7,683,14-16.

Insbesondere dieser Satz eröffnet das Verständnis für den wohlgerkter wiedergegebenen Gegensatz zwischen Murner und Luther³⁰⁹. Dieser liegt nämlich allein auf einer materiellen Ebene und ist ganz in einen empirischen Verstehenszusammenhang eingebunden: hier die empirisch vorfindbaren Städte, Gebäude und „leylich gutter“, dort die nicht realexistierenden geistlichen Mauern, Ställe und Pferde. Jedoch ist zu fragen, ob damit in der Tat der Streitpunkt zwischen Murner und Luther korrekt erfasst ist. Denn wenn der Streit tatsächlich auf dieser empirischen Ebene geführt würde, wäre anzunehmen, dass Luther den Vorwurf entweder dadurch leicht hätte entkräften können, indem er darauf hinweist, dass auch in seiner Kirche Gegenstände, Gebäude usw. gebraucht werden, um z.B. das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu reichen, und sie darum kein „Wolkengebilde“³¹⁰ wäre. Oder aber Luther würde die Kritik in der Weise zurückweisen, da sie zwar schon einen richtigen Befund zum Ausdruck, dass nämlich in Luthers Vorstellung die Kirche nicht an zeitlich-materielle Dinge gebunden sei, jedoch dieser Umstand nicht Gegenstand von theologischer Kritik sein kann, weil die wahre Kirche schließlich unsichtbar sei und darum schlechterdings keinerlei weltliche Güter benötige.³¹¹

Luther gibt aber eine andere Antwort: „Antwort ich, lieber Murnarr: Soll ich umb der Ration willen die schrifft leugnen und dich ubir gott setzen? Warumb antwortistu nit auff meyne spruch? als: ‘non est respectus personarum apud deum’, Et ‘regnum dei intra vos est’, Et ‘regnum dei non venit cum observatione, nec dicent ‘Ecce hic aut illic est’, Und Christus Johan. 1. ‘Was ausz dem geyst geporn ist, das ist geyst’. Ich meyn ahe, du heysst das reych gottis die Christenliche kirche odder uns, yn wilchen gott lebt und regiert. Wie soll ich denn deyner vornunfft folgen und Christum leugnen, der hie klerlich spricht: Es sey kein statt, rawm noch euserliche weysze am reych gottis, und sey nit hie noch da, sondern eyn geyst ynn unszerm ynwendigen? Du aber sagist: Es sey hie und da“³¹². Diese Antwort Luthers entspricht nicht dem oben aufgespannten Rahmen, sondern übersteigt diesen Verstehenszusammenhang offensichtlich deutlich. Dass Murner den Kerngedanken Luthers nicht zu erfassen vermochte, hat Luther selbst so gesehen und legt ihm darum deine trügerische Selbstgewissheit vor, denn „[du] lest dyr deyn zufall so hertzlich wol gefallen, als habstu es fast wol troffen“³¹³. Dass er die Sache aber eben nicht „wol [ge]troffen“ hat, ist an drei Punkten ersichtlich. So fällt als erstes ins Gesicht, dass Luther den Gegensatz zwischen göttlichem Willen und menschlicher Vernunft aufdeckt und ihn zugunsten Gottes auflöst. Für ihn ist die Hl. Schrift höher als die Vernunft des Menschen, weshalb er die Position Murners, welche s. E. ihren Ursprung allein in der rationalen Anschauung hat, mit Hilfe von Schriftzitaten entkräftet. Nicht die menschliche Vernunft ist die Quelle der Theologie, sondern allein das Wort Gottes in der Hl. Schrift³¹⁴. Zweitens besteht

³⁰⁹ Es ist klar, dass es sich hierbei lediglich um die Wiedergabe der Position Murners durch Luther handelt und nicht die Position Murners selbst dargelegt ist. Das ist aber insofern kein Problem, da die Frage, die das Interesse dieser Arbeit motiviert, ja nicht auf Murners Ekklesiologie gerichtet ist und auch nicht darauf, ob Luther diesen richtig verstanden hat, sondern einzig nach Luthers Kirchenverständnis sucht. Darum mag es sogar als Erleichterung verstanden werden, wenn einzig Luthers Stimme und damit allein sein Wortschatz, seine Begriffe etc. zu hören sind.

³¹⁰ U. Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche, 191.

³¹¹ Diese beiden Antwortalternativen ergeben sich, wenn auf der Ebene von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche gedacht wird. Innerhalb dieses Denkschemas, das lediglich das „Ob“ der Vereinbarkeit in den Fokus rückt, gibt es nur die bereits oben diskutierten Alternativen der Einheit bzw. der Trennung beider Aspekte mit der entsprechenden Ausbildung verschiedener Ein-Kreis- oder Zwei-Kreise-Modelle. Darum erinnern die formulierten Antwortmöglichkeiten auch stark an die oben geführte Debatte über das Verständnis der Rede Luthers von den „zwo Kirchen“. Luthers nun folgende Antwort auf Murner wird darum deutlich machen, dass dieses eindimensionale Verständnis des Streits zu kurz greift und darum um eine weitere Dimension erweitert werden muss.

³¹² WA 7,683,16-26.

³¹³ WA 7,683,11f.

³¹⁴ Dieser Gedankengang ist bereits aus der Schrift Luthers gegen Alveld bekannt. Auch diesem hatte er vorgeworfen, die menschliche Vernunft zur Grundlage der Ekklesiologie zu machen und darum die Kirche nicht auf Gottes Wort, sondern auf des Menschen Wort zu bauen. Die Verbindung wird insbesondere auch durch Lk 17,20f.

darum der Unterschied zwischen Luther und Murner nicht in der Frage, ob es materielle Gegenstände und Dinge in der Kirche gibt und braucht, sondern es geht um das handelnde Subjekt in der Kirche. Luther wirft Murner vor, das Handeln des Menschen an die Stelle zu setzen, wo Gottes Handeln steht. Gott soll in der Kirche leben und regieren (vgl. WA 7,683,21f.), jedoch ist dies nicht möglich, wo durch Menschen bestimmte Orte, Räume und Personen zum Fundament der Kirche gemacht werden. Schließlich ist ein dritter Punkt zu nennen, dass Luther nämlich ein anderes Verständnis des Wortes „geistlich“ darlegt. Insbesondere aus dem Zitat von Joh 3,6 wird deutlich, dass mit „geistlich“ der Hl. Geist gemeint ist. Auch die letzten Worte Luthers, dass „eyn geyst ynn unszerm ynwendigen“³¹⁵ lebe, machen deutlich, dass nicht irgendein beliebiger Geist, sondern allein der Geist Gottes gemeint ist. Alle drei Punkte zusammen genommen lassen nun kein anderes Urteil zu als das, dass Murner Luther missverstanden haben muss, wenn er ihn in die Nähe Platons rückt, bzw. vorsichtiger formuliert, dass Luther, so wie er Murner verstanden hat, sich missverstanden gefühlt haben muss, um entsprechend auf einer anderen Sachebene zu argumentieren.

4.3.2.2. Luthers Blick auf die philosophische Tradition

4.3.2.2.1. Luther und Aristoteles

Auch wenn der Vorwurf der Spiritualisierung der Kirche Luther eigentlich in die Nähe des Platonismus rückt, so ist es dennoch plausibel, die Frage nach seinem Verhältnis zur philosophischen Traditionen mit einem Blick auf Aristoteles zu beginnen, da dieser für die scholastische Theologie und damit für das mittelalterliche Erbe, welchem Luther sich maßgeblich gegenüber konfrontiert sah, ausgesprochen prägend war.³¹⁶

Exemplarisch kann Luthers Sicht auf Aristoteles an zwei Punkten verdeutlicht werden. Zum einen kommt er in der Adelschrift im Zusammenhang mit einer Reform der Universitäten auf ihn zu sprechen³¹⁷. Darin fordert er, dass der aristotelische Primat in den Studienordnungen abgeschafft und stattdessen das Studium der Hl. Schrift ins Zentrum gerückt wird. So ist „nu mein rad, das die bucher Aristoteles, Phisicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum, wilchs biszher die besten gehalten, gantz wurden abthan mit allen andern, die von naturlichen dingen sich rumen“³¹⁸. Der Kern Luthers Kritik ist dabei, dass ein Mensch, der im vierten vorchristlichen Jahrhundert gelebt hat und demzufolge vom Evangelium keine Notiz vernehmen konnte, schlechterdings keinen Beitrag zum Verstehen eben dieses Evangeliums leisten kann. Er habe „nit ein kleynsten geruch yhe empfunden“³¹⁹ von der Hl. Schrift, weshalb er keinen Platz in der Theologie beanspruchen könne. Mit dieser Position stand Luther zu Beginn des 16. Jahrhunderts durchaus nicht allein: „der Geist Christi regiert nicht, wo der Geist des Aristoteles herrscht“³²⁰ hatte „schon lange vor der Reformationszeit [...] Absalom von St. Victor behauptet“³²¹. Um nichts anderes aber, als allein um das Verständnis des Evangeliums solle es Luthers Ansicht nach im Theologiestudium gehen. Aus diesem Grund müsse auch an die Stelle der

deutlich, das Luther im damaligen Zusammenhang auch gebrauchte (Vgl. WA 6,285ff.). Die Parallele wird weiterhin dadurch gestärkt, dass Luther im Folgenden auch auf Mt 16 zu sprechen kommt und seine Kritik aus „Vom Papsttum“ wiederholt (vgl. WA 7,685f.).

³¹⁵ WA 7,683,25.

³¹⁶ Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die Arbeit von Theo Dieter, der sich insbesondere um das Verhältnis des jungen Luther zu Aristoteles verdient gemacht hat. Vgl. Th. Dieter, Luther und Aristoteles.

³¹⁷ Vgl. WA 6,457,28-462,11.

³¹⁸ WA 6,457,35-38.

³¹⁹ WA 6,458,10f.

³²⁰ Zitiert nach H.-M. Barth, Theologie Martin Luthers, 107. Nachweis bei D. Janz. Luther on Thomas, 17.

³²¹ H.-M. Barth, Theologie Martin Luthers, 107.

aristotelischen Schriften die Hl. Schrift gerückt werden. Einzig die für das Grundstudium relevanten Schriften möchte Luther unkommentiert im Gebrauch belassen³²². Zum anderen nimmt Luther in *De captivitate* die aristotelische Philosophie kritisch ins Visier, als er gegen die Transsubstantiationslehre als zweite Gefangenschaft der Kirche Stellung bezieht. Dieses Beispiel knüpft nahtlos an das erstgenannte an, weil es gewissermaßen einen konkreten Fall des Versuchs, das Evangelium zu verstehen, darstellt. Es überrascht darum wenig, dass Luther die aristotelische Begriffssprache, auf welchem die Transsubstantiationslehre aufgebaut wurde, als ein „unglückliches Fundament“ bezeichnet, welches unausweichlich nur zu einem ebenso „unglücklichen Gebäude“ habe führen können³²³. Luther polemisiert ferner gegen die von ihm sogenannte „aristotelische Pseudophilosophie“³²⁴ und versucht damit auf die Differenz zwischen einer auf Aristoteles fußenden Theologie und einer auf den Worten der Hl. Schrift stehenden Theologie deutlich zu machen. Letztlich geht es ihm auch in diesen Gedankengängen, welche sachlich um das Verständnis der Realpräsenz Christi im Sakrament kreisen, darum, die Theologie auf die Hl. Schrift zu gründen. So beklagt er die fehlenden Schriftbeweise³²⁵ der Transsubstantiationslehre und steigert seine Kritik dahingehend, dass in seinen Augen den Worten der Hl. Schrift sogar „Gewalt“ angetan würde³²⁶. Schließlich findet diese Kritik ihren pointierten Ausdruck darin, dass Luther jener Kirche, die ihm gegenüber steht, das Prädikat „Thomistica“ zuspricht und erläutert: „hoc est, Aristotelica“³²⁷. Dies macht deutlich, dass es Luther nicht unbedingt um Aristoteles schlechthin ging, sondern dass sein Interesse vielmehr an der scholastischen Theologie lag. Hans-Martin Barth urteilt darum zurecht: „Aristoteles hätte den Reformator vermutlich kalt gelassen, wenn das aristotelische Denken nicht in Gestalt der Scholastik massiv in die Theologie Eingang gefunden hätte. Luthers Polemik wendet sich daher oft in einem Atemzug gegen Aristoteles und die scholastischen Theologen“³²⁸.

Dies haben beide Beispiele gezeigt, dass Luthers Kritik an Aristoteles mehrschichtig ist und in ihrer jeweiligen Aussageabsicht gesehen werden muss. So kritisiert er ihn einerseits in sachlicher Weise, weil er beispielsweise lehrte, dass die Seele mit dem Körper sterbe³²⁹, andererseits aber hält er ihm auch das formale Argument entgegen, dass er als vorchristlicher Philosoph per se nichts zum Verständnis des Evangeliums beitragen könne. Daran ist abermals die Vermischung und Gleichsetzung von Aristoteles einerseits und scholastischer Theologie andererseits zu erkennen, sodass Luthers Polemik gegen Aristoteles vielmehr eine Kritik an der sich auf ihn berufenden Theologie seiner Zeit ist. So kritisiert Luther im Falle der Transsubstantiationslehre eben nicht, dass Aristoteles die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz lehrte, sondern dass die scholastische Theologie diese Begriffssprache übernahm, um damit die Gegenwart Christi im Sakrament zu beschreiben. Darin ist in Luthers Augen das Problem zu lokalisieren, dass s. E. durch Aristoteles „soviel der besten Christen vorfuret und narret“³³⁰ wurden sind, weshalb er über Thomas von Aquin meint: „ich finde den großen Mann beklagenswert, der sich

³²² Vgl. WA 6,458,26ff. In dem Einschub: „aber die Comment und secten musten abethan“ (WA 6,458,28f.), kann erneut eine klare Relativierung Aristoteles' gesehen werden, da er so seiner Sonderposition entzogen wird und beispielsweise seine Logik auf derselben Stufe „wie Ciceronis Rhetorica“ (WA 6,458,29) gelesen würde.

³²³ „Infoelicissimi fundamenti infoelicissima structura“ (WA 6,508,25f.).

³²⁴ „Aristoteles simulata philosophia“ (WA 6,509,29).

³²⁵ Vgl. „Transsubstantiationem [...] cum non sit necesse poni pro figmento humanae opinionis haberi, quia nulla scriptura [...] ut videbimus“ (WA 6,509,19-21).

³²⁶ Vgl. „Est autem meae sententiae ratio magna, imprimis illa, quod verbis divinis, non est ulla facienda vis, neque per hominem, neque per angelum“ (WA 6,509,8f.).

³²⁷ WA 6,508,12.

³²⁸ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 107.

³²⁹ WA 6,458,7f.

³³⁰ WA 6,458,5f.

daran versucht hat, nicht nur bloße Meinungen in Glaubensdingen aus dem Aristoteles weiterzugeben, sondern sie auch auf ihn, den er nicht verstanden hat, fest zu gründen³³¹. Aus diesem Grund hebt Luther auch nicht zu konstruktiver Kritik an, indem er bei Aristoteles bliebe und diesen salopp gesagt christianisiere, z.B. durch das Erstellen von Kommentaren u. Ä., sondern er lässt ihn mit Ausnahme der „Freien Künste“ gänzlich fallen und setzt an dessen Stelle die Hl. Schrift. Darin mag Luthers Blick auf Aristoteles in pointiertester und paradigmatischster Weise zum Ausdruck gekommen sein. „Szo wir den haben den namen und titel, das wir lerer der heyligen schriftt heyssenn, sollten wir warlich gezwungen sein dem namen nach, die heyligen schriftt und kein andere leren“³³², fordert Luther.³³³ Aus diesem Grund gelte: „Vielmehr wird man ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird“³³⁴, denn „kurzum, der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht.“³³⁵

4.3.2.2.2. Luther über das Verhältnis von Theologie und Philosophie

Die Frage nach Luthers Ansicht über das Verhältnis von Theologie und Philosophie kann im Rahmen dieser Arbeit gleichwohl wie der vorhergehende Punkt nur exemplarisch behandelt werden. Ich verweise an dieser Stelle darum auf die Arbeiten von Ulrich Moustakas und Oswald Bayer, die sich mit Einzelstudien zu diesem Thema geäußert haben³³⁶.

Das Thema selbst umfasst bei Luther wie so viele andere Anliegen auch einen sehr langen Zeitraum seines Schaffens und Wirkens. So hat er bereits wenige Wochen vor der Veröffentlichung der berühmten 95 Thesen über den Ablass die gerade schon angeklungenen einhundert Thesen „gegen die scholastische Theologie“ zur Disputation gestellt³³⁷. Darin setzt er salopp gesagt zu einem Generalschlag gegen die scholastische Theologie im Ganzen wie gegen einzelne Personen im Besonderen aus, was jedoch, wie Hans-Martin Barth feststellt, „dem damals üblichen Disputationsstil“³³⁸ entspricht, jedoch die oben dargelegte Problematik der unsachgemäßen Vermischung von Aristoteles mit scholastischer Theologie bestätigt. Um einen konzentrierteren Blick auf diesen Topos zu werfen, bieten sich m. E. zwei andere Disputationen an, welche 1539 bzw. 1540 in Wittenberg gehalten worden sind³³⁹. Anhand der Thesenreihen kann

³³¹ „Mihi dolendum videatur, pro tanto viro, qui opiniones in rebus fidei, non mode ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire“ (WA 6,508,23-25).

³³² WA 6,460,20-22.

³³³ Dieser Befund, dass es Luther weniger um eine Kritik des Aristoteles als vielmehr um eine Aufwertung der Hl. Schrift geht, wird weiterhin dadurch genährt, dass er im selben Zusammenhang die Bedeutung der Sentenzen im universitären Betrieb kritisiert. So rügt er, dass vielmehr jene Kommentare samt ihren eigenen theologischen Entwürfen im Mittelpunkt des akademischen Diskurses stehen als vielmehr die Hl. Schrift selbst. Auch an diesem Punkt setzt Luther die gleiche Kritik wie bei Aristoteles und ebenso den gleichen Reformvorschlag an: „ich meynet, die sententie solten der anfang sein der jungen Theologen, und die Biblia den doctoribus bleyben, szo ists umbkeret, die Biblien ist das erst, die feret mit dem Baccalariat dahin, und sententie sein das letzt, die bleyben mit dem doctorat ewiglich, datzu mit solcher heiliger pflicht, das die Biblien mag wol leszen der nit priester ist, aber sententias musz ein priester leszen“ (WA 6,460,7-12).

³³⁴ „Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele“ (WA 1,226,16).

³³⁵ „Breviter, Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem“ (WA 1,226,26).

³³⁶ Vgl. U. Moustakas, *Differenz und Relation*, 92-125; O. Bayer, *Philosophische Denkformen*, 135-149.

³³⁷ „Disputatio contra scholasticam theologiam“, vgl. WA 1,(221)224-228.

³³⁸ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 108.

³³⁹ Zweifelsfrei sprengen diese Disputationen den für diese Arbeit zugrundeliegenden Zeitrahmen der Schriften Luthers deutlich. Dennoch ist es angebracht, sie an dieser Stelle zu Rate zu ziehen, denn erstens ist es wie beschrieben nicht das Ziel dieser Arbeit, eine historische Nachzeichnung der Theologie Luthers anzustellen, und zweitens, von größerer Bedeutung, entspricht es dem hermeneutischen Ansatz, Luthers reformatorische Theologie als Einheit und Ganzes zu betrachten und ihr gerade keine zeitlichen Veränderungen und Brüche zu unterstellen, in deren Folge eine zeitliche Begrenzung oder Kategorisierung der Schriften erfolgen müsse.

Darüber hinaus möchte ich die Relevanz dieser Schriften für die Arbeit kurz darstellen. Beide Disputationen sind sogenannte „Vierteljahrsdisputationen“, zu denen Luther mit kurfürstlichem Erlass von 1538 angeregt worden ist. Dieser äußere Grund zeigt, dass Luther die Disputationen auch im Bewusstsein geführt haben muss, dass, wie der

ein Schlaglicht auf die Position Luthers geworfen werden und so die Relevanz wie auch Dynamik seiner Antwort für diese Arbeit erhoben werden.

In der Disputation „*verbum caro factum est*“ kommt Luther anhand dieses auf Joh 1,14 verweisenden Titels auf die Differenz zwischen Theologie und Philosophie zu sprechen³⁴⁰. Den Unterschied zwischen beiden Disziplinen sieht er im Verständnis der Sprache und in der Möglichkeit, mit Hilfe der Logik und Vernunft wahre Aussagen zu formulieren. Zwar bestätigt er in der ersten These den Satz, dass alles Wahre mit Wahrem übereinstimme, so erklärt er ihn aber zugleich dahingehend, dass dies nicht für unterschiedliche Bereiche des Wissens gelten könne³⁴¹. Dies bedeutet, dass also ein Satz, der in einer Disziplin für wahr gefunden wird, in einer anderen nicht als wahr gelten muss. Als Paradebeispiel über die unterschiedlichen Wahrheitsgehalte führt er in der zweiten These den Satz aus dem Johannesevangelium an: „in der Theologie ist wahr: das Wort ward Fleisch. In der Philosophie ist das schlicht unmöglich und abwegig“³⁴². Von entscheidender Bedeutung ist nun die Frage, wie Luther diese Differenz beschreibt. Dazu nimmt er in der dritten These Stellung und erklärt, dass die Differenz nicht nur auf einen kleinen graduellen Unterschied zurückzuführen ist oder in anderer Weise relativiert und auf ein geringes Maß beschränkt werden könne, sondern „nicht in geringerem, sondern in höherem Grade, als wenn man sagte: ‘der Mensch ist ein Esel’, ist der Satz ‘Gott ist Mensch’ widersprüchlich“³⁴³. Aus diesem Beispiel heraus entwickelt Luther in den folgenden Thesen seine Kernthese, dass es nämlich eine Irrlehre sei zu behaupten, man könne von der Wahrheit eines Wissensbereichs auf die Wahrheit in einem anderen schließen bzw. die Methoden des einen auf den anderen anwenden. Die dahinterstehende Intention richtet sich gegen die scholastischen Gegner Luthers. So greift er die Pariser Fakultät in scharfen Worten an: „die Sorbonne, die Mutter der Irrtümer, hat völlig verkehrt behauptet, dasselbe sei in Philosophie und Theologie wahr“³⁴⁴. Dagegen führt Luther nun Paulus an, der in 2Kor 10,5 „dagegen lehrt, dass alle Vernunft (ohne Zweifel auch die Philosophie) unter den Gehorsam gegenüber Christus

einleitende Kommentar zur Weimarer Ausgabe interpretiert, „die Augen der ganzen Welt“ auf ihn und auf Wittenberg als „den Ort der neuen Lehre“ gerichtet sein würden. Dazu passt auch, dass Luther die „Hochburg der alten Lehre“, die Pariser Universität, scharf angreift (vgl. WA 39II,3,7f.). In sachlicher Weise lässt sich die Relevanz der vorliegenden Thesenreihen mit der reformatorischen Theologie Luthers und seines Streits mit Rom folgendermaßen verdeutlichen. Das in beiden Schriften angesprochene Thema der „doppelten Wahrheit“ in Philosophie und Theologie bzw. die davon abgeleitete Frage nach einer allgemein gültigen Methode der gesamten Wahrheitsfindung oder nach einer nur für die Theologie geltenden speziellen Methode, wahre Glaubenssätze aufstellen zu können, war bereits auf dem Höhepunkt des römischen Prozesses gegenwärtig und hatte bereits zu diesem Zeitpunkt eine lange Tradition. So findet sich das Thema der doppelten Wahrheit in Philosophie und Theologie bereits 1277 in den Thesen Bischofs Stephan Tempiers von Paris (vgl. WA 39II,2). Aktuell wurde das Thema zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch das fünfte Laterankonzil, das den italienischen Philosophen und Humanisten Petrus Pomponatius für seine Behauptung der doppelten Wahrheit verurteilte. Während dieser die Behauptung der doppelten Wahrheit einsetzte, um seine nicht mit der Lehre der Kirche in Einklang stehenden Lehren zu verteidigen, so ist es aber Luthers Ansinnen, durch das Eintreten für die doppelte Wahrheit gerade die christliche Lehre gegen philosophische Umdeutungen zu schützen. Dieses Anliegen verbindet die Disputation über Joh 1,14 auch mit der folgenden über die zwei Naturen Christi, in der sich Luther gegen den Spiritualismus Kaspar Schwenckfelds richtet. Abschließend gesprochen sind diese beiden Disputationen Belege für Luthers Ringen um die reine Lehre des Evangeliums. Das Suchen und Verteidigen der christlichen Wahrheit steht im Mittelpunkt, wobei es zweitrangig ist, ob die Angriffe von päpstlich-römischer Seite ausgehen, aus der philosophisch-humanistischen Ecke kommen oder an der reformiert-spiritualistischen Front geschehen.

³⁴⁰ Dazu möchte ich besonders auf Stefan Streiff (St. Streiff, „*Novis linguis loqui*“, 43-114) verweisen. Ähnliche Untersuchungen zum Sprachverständnis sind auch bei Albrecht Beutel (A. Beutel, *Luthers Sprachverständnis*) zu finden.

³⁴¹ Vgl. „*etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus*“ (WA 39II,3,1f).

³⁴² „*In theologia verum est, verbum esse carnem factum, In philosophia simpliciter impossibile et absurdum*“ (WA 39II,3,3f).

³⁴³ „*Nec minus imo magis disparata est praedicatio, deus est homo, quam si dicas homo est asinus*“ (WA 39II,3,5f).

³⁴⁴ „*Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse in philosophia et theologia*“ (WA 39II,3,6f).

gefangen zu nehmen sind“³⁴⁵, und ebenso Ambrosius von Mailand, der die Autorität der Apostel gerade gegen philosophische Ideen verteidigte: „Die Dialektiker sollen sich [...] davonmachen, wo es Fischern, die Apostel sind, zu glauben gilt.“³⁴⁶ Im nun folgenden Fortgang der Disputation führt Luther zahlreiche Beispiele an, die die Differenz in der Wahrheitsfindung zwischen philosophischen Methoden und theologischer Wahrheit verdeutlichen sollen. So kommt er schließlich zu seinem Urteil, dass „wir also richtiger handelten, wenn wir die Dialektik oder die Philosophie in ihrer Sphäre beließen und lernten, im Reich des Glaubens außerhalb jeder Sphäre in neuen Sprachen zu reden“³⁴⁷. Der Unterschied zwischen beiden Disziplinen sei seiner Meinung nach unvergleichlich größer als jedes mögliche gemeinsame Fundament³⁴⁸. Luther schließt die Thesenreihe darum mit dem Fazit ab: „bei den Artikeln des Glaubens ist die Empfindung des Glaubens zu betreiben, nicht der Verstand der Philosophie. Dann wird man wahrhaft erkennen, was es heißt: Das Wort ward Fleisch“³⁴⁹. Hans-Martin Barth beschreibt die Kernaussage mit eigenen Worten so: „es geht also um unterschiedliche Sphären, deren Verwechslung bzw. Vermischung beiden schadet: Drängt sich Philosophie in die theologische Aussage, wird diese zu einer abstrakten Wahrheit und zerstört damit sich selbst; mischt sich Theologisches in die philosophische Aussage, so wird diese unklar und in sich widersprüchlich“³⁵⁰.

Die andere Disputation steht unter dem Titel „De divinitate et humanitate Christi“ und setzt einen anderen Schwerpunkt. Auch in dieser Thesenreihe geht es im Kern um die Möglichkeiten und Grenzen, wahre theologische Aussagen zu bilden. Jedoch blickt Luther nun nicht über den theologischen Horizont hinaus auf die Philosophie als eigenständige Disziplin, sondern verhandelt das im Raume stehende Problem innerhalb der theologischen Streitfragen seiner Zeit. So fällt es als Erstes auf, dass Luthers Einstieg in das Thema verschieden zur vorhergehenden Disputation ist. Er setzt mit dem katholischen Dogma ein, dass „wir den einen Herrn Christus als wahren Gott und Menschen bekennen“³⁵¹ und führt in den folgenden Thesen aus, dass dieses Dogma, das seinem Inhalt und Sinn nach klar und deutlich ist, beim Versuch angemessen davon zu reden und es in Sprache zu bringen, eine Vielzahl von undeutlichen und unklaren Aussagen hervorzubringen vermag³⁵². Dieses Phänomen lässt Luther in die erste Hauptthese münden, dass nämlich „alle Wörter bei Christus eine neue Bedeutung annehmen, auch wenn dieselbe Sache bezeichnet wird“³⁵³. Diesen grundlegenden Bedeutungswandel zum Anlass nehmend unterscheidet Luther darum im Folgenden zwischen der „alten Sprache“ und der „neuen Sprache“. Beide „Sprachen“ haben demnach nichts Verbindendes, sondern sind in unvergleichbarer Weise voneinander verschieden, denn „dem Gebrauch der alten Sprache nach und bei anderen Dingen bezeichnet der Begriff ‘Geschöpf’ eine Sache, die in unendlicher Weise von der Gottheit getrennt ist“³⁵⁴, während „dem Gebrauch der neuen Sprache nach das Wort eine Sache bezeichnet, die mit der Gottheit untrennbar in derselben Person in unaussprechlicher Weise

³⁴⁵ „contra doceat, captivandum esse omnem intellectum (haud dubie et philosophiam) in obsequium Christi“ (WA 39II,4,6f.).

³⁴⁶ „Facessant [...] dialectici, ubi credendum est piscatoribus Apostolis“ (WA 39II,4,8f.).

³⁴⁷ „Rectius ergo fecerimus, si Dialectica seu Philosophia in sua sphaera relictis, discamus loqui novis linguis in regno fidei, extra omnem sphaeram“ (WA 39II,5,35f.).

³⁴⁸ Vgl. WA 39II,5,33f.;37f.

³⁴⁹ „Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae. Tum vere scietur quid sit, Verbum caro factum est“ (WA 39II,5,39f.).

³⁵⁰ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 111.

³⁵¹ „Ut unum dominum Christum confiteamur verum Deum et hominem“ (WA 39II,93,2).

³⁵² Vgl. ebd.

³⁵³ „Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata“ (WA 39II,94,17f.).

³⁵⁴ „Nam creatura veteris linguae usu et in aliis rebus significat rem a divinitate separatam infinitis modis“ (WA 39II,94,19f.).

verbunden ist³⁵⁵. Im Folgenden führt Luther diese erste Hauptthese weiter aus, dass in der neuen Sprache nämlich nicht der konkrete Ausdruck eines Begriffs bzw. Satzes, sondern sein Inhalt und Intention von entscheidender Bedeutung seien. So kritisiert er darum auch die Gegner als reine „Wortverdreher“³⁵⁶, welche nämlich allein um der Ausdrucksweise willen verschiedene Bedeutungen den Worten versuchen beizulegen. Jedoch ergibt sich aus diesem besonderen Umstand das Problem, dass die konkrete Ausdrucksweise eines Sachverhalts inklusive der grammatikalischen Struktur des Satzes als Maßstab zur Beurteilung seines Wahrheitsgehaltes wegfällt. Dies führt Luther zur zweiten Hauptthese, dass nämlich der Wahrheitsgehalt einer Aussage bzw. die Orthodoxie und Katholizität eines Glaubensartikels „nicht in den Worten“ gefunden werden kann, sondern „die Ketzerei im Sinn liegt“³⁵⁷. Dies begründet Luther wiederum mit Verweis auf die Kirchenväter, welche nicht um ihre begriffliche Klarheit und grammatikalische Deutlichkeit zu rechten Lehrern des christlichen Glaubens gezählt würden, sondern allein um ihres „frommen und gesunden Sinn[es]“³⁵⁸ willen werden sie als Väter der Kirche angesehen. Dies schließt andererseits unmittelbar mit ein, dass ihre Aussagen „angemessen auslegen“³⁵⁹ sind. Aus diesem Grund ist abschließend noch das Kriterium einer angemessenen Auslegung zu bestimmen und der Grund zu nennen, weshalb ausgerechnet der Sinn eines Menschen über die Orthodoxie und Katholizität seines Versuchs, einen christlichen Glaubensartikel in Worte zu fassen, urteilt: denn „So groß ist die Einfachheit und die Güte des Heiligen Geistes, dass seine Menschen, selbst wenn sie grammatikalisch falsch sprechen, dem Sinn nach Wahres sagen.“³⁶⁰ So kann man abschließend sagen: „Hier kann man sagen: wenn man lügt, lügt man selbst dann, wenn man die Wahrheit sagt, und andersherum: Wenn man Wahres sagt, sagt man auch dann Wahres, wenn man es auf falsche Weise sagt.“³⁶¹ Bemerkenswert ist dieser Schluss, weil er deutlich macht, dass die im Raume stehende Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie zu unpräzise formuliert sein könnte. Denn erneut Hans-Martin Barth folgend könnte man sagen, dass Luther gar nicht die Philosophie als solche im Blick hat, sondern es ihm in seiner Abgrenzung und Ablehnung eigentlich nur um „eine unsachgemäße philosophische Theologie“³⁶² geht. Diese Präzisierung ist m. E. plausibel, steht aber in der Gefahr, den Dissens, den Luther zwischen beiden Disziplinen aufmacht, aus heutiger Sicht, in der Philosophie und Theologie in einem wechselseitig fruchtbaren Dialog miteinander stehen, zu relativieren.

Nimmt man nun diese beiden Disputationen zusammen, so ergibt sich folgendes Bild. In beiden Thesenreihen geht es Luther im Kern um die Frage, wie die Theologie wahre Aussagen über

³⁵⁵ „Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabilitier in eandem personam ineffabilibus modis coniunctam“ (WA 39II,94,21f).

³⁵⁶ Vgl. „a suis calumniatoribus exagitatus“ (WA 39II,96,24).

³⁵⁷ „Igitur in sensu, non in verbis est haeresis“ (WA 39II,96,23)

³⁵⁸ „Pium et sanum [...] sensum“ (WA 39II,95,7).

³⁵⁹ „Commode interpretemur“ (WA 39II,96,6).

³⁶⁰ „Tanta est simplicitas et bonitas Spiritus sancti, ut homines sui, dum falsa loquuntur grammaticae, vera loquuntur sensu“ (WA 39II,96,31f).

³⁶¹ „Hic potest dici: Si mentiris, etiam quod verum dicis, mentiris; e contra, si verum dicis, etiam quod falso dicis, verum dicis“ (WA 39II,96,36f).

Diese These macht deutlich, dass es sehr sinnvoll ist, beide Disputationen in einem Zusammenhang zu setzen und unter ähnlicher Perspektive zu betrachten, da sie auf die vorausgehende Disputation zurückverweist. Denn die Behauptung, Wahres in der Gestalt einer Lüge und umgekehrt ausdrücken zu können und stattdessen auf die Intention und den Sinn des redenden Subjekts abzustellen, ist nach den Regeln der Philosophie „impossibile et absurdum“ (WA 39II,3,4). Denn die philosophische Methodik der Dialektik und Logik zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie in der Lage ist, logisch korrekte bzw. falsche Schlüsse allein aus den Begriffen, der Semantik und der Syntax bilden und beurteilen zu können. Mit diesem Ideal der Objektivität können subjektive Parameter wie der „fromme und gesunde Sinn“ (WA 39II,3,34) eines christlichen Autors nicht kompatibel sein. Luther positioniert sich also auch in der Disputation „Über die Gottheit und Menschheit Christi“ in gleicher Weise zu der Unzulänglichkeit der Philosophie für Fragen des Glaubens.

³⁶² H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 111.

die Inhalte des christlichen Glaubens formulieren kann. Mehrere Antwortversuche stehen dabei im Raum, die Luther jeweils auf ihre Möglichkeit der theologischen Wahrheitsfindung hin überprüft. In der ersten Disputation verneint er die Methoden und Axiome der Philosophie auf ihre Relevanz für theologische Topoi hin. In der zweiten Disputation lehnt er auch grammatische und logische Methoden in der Theologie selbst ab³⁶³. Zusammengefasst heißt dies nichts Geringeres, als dass Luther die Möglichkeiten und Potenziale des menschlichen Verstandes für die theologische Wahrheitsfindung sehr eng definiert bzw. – stärker formuliert – quasi ausschließt. Dagegen setzt er als Antwort, dass allein auf das Zeugnis der Hl. Schrift zu hören ist und diese in Übereinstimmung mit dem Hl. Geist zu verstehen ist. So schließt er die zweite Disputation auch mit der These ab: „dies ist gemeint, wenn es heißt, dass derjenige ein Ketzer ist, der die Schriften anders versteht, als der Heilige Geist es fordert“³⁶⁴. Diese grundlegende Überzeugung Luthers findet auch in anderen Formulierungen ihren Ausdruck, die gewissermaßen in Opposition zum menschlichen Verstand in den Methoden der Philosophie zu verstehen sind. So beschreibt Luther es als „Einfachheit und Güte des Heiligen Geistes“, die Schrift recht zu verstehen und dem Sinn nach wahrheitsgemäß über den christlichen Glauben zu reden³⁶⁵. Außerdem spielt er wie bereits in *De captivitate* mit dem Bild des Verstandes, der vom Glauben in Gefangenschaft genommen wird und sich dessen unterzuordnen hat, was wiederum mit dem Bild der „Einfachheit und Güte“ des Wirkens des Hl. Geistes korrespondiert³⁶⁶. Luther bedient sich wie gesagt bei Paulus mit Blick auf 2Kor 10,5, dass „alle Vernunft [...] unter den Gehorsam gegenüber Christus gefangen zu nehmen sei“³⁶⁷ und fordert die Aussagen der Kirchenväter in der Weise „angemessen auszulegen, wie es nötig ist“³⁶⁸, d.h. wie es gemäß des Gehorsams im Glauben notwendig ist.

4.3.2.2.3. Fazit

Dies zeigt, dass der Vorwurf, Luther würde eine Kirche bauen wie Platon eine Stadt weit mehr Bedeutungsebenen anspricht, als auf den ersten Blick vermutet werden kann. Es geht Luther bei dieser Polemik nicht bloß darum, sein Kirchenverständnis nicht in eine idealistische Fehlinterpretation drängen zu lassen und diesem mit einer an Realia orientierten Ausdeutung entgegenzutreten, sondern Luther sieht in dieser Deutung, wenngleich er sie für gänzlich falsch und unbegründet hält, den Beleg für die grundsätzlich verkehrte Lehre und theologische Arbeitsweise über die Kirche seiner römischen Widersacher. Es geht Luther nicht, wie diese meinen, um den Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles, nicht um den Gegensatz von Idee und Realität, sondern es geht um den für den Heilsprozess wesentlichen Gegensatz zwischen Mensch und Gott, zwischen unvollkommenem, sündhaftem Wirken des Menschen und dem vollkommenen, gnadenhaften Heilshandeln Gottes, zwischen menschlichem Verstand einerseits und

³⁶³ Diese Deutlichkeit überrascht an dieser Stelle, da Luther in anderen Kontexten, beispielsweise im Abendmahlsstreit mit Zwingli, durchaus Regeln der Grammatik und Logik als Argumente für seine Position gelten lassen konnte. Vgl. WA 26,261-509.

³⁶⁴ „Hoc est, quod dicitur haereticum esse, qui scripturas aliter intelligit, quam flagitat Spiritus sanctus“ (WA 39II,96,38f).

³⁶⁵ Vgl. WA 39II,96,31f.

³⁶⁶ Dort bekundet Luther im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Transsubstantiationslehre: „Aber um für mich persönlich zu sprechen: Auch wenn ich nicht begreifen kann, wieso ein Stück Brot der Leib Christi sein sollte, so werde ich doch meinen Verstand in Haft nehmen, damit er Christus gehorcht. Und so bleibe ich einfach bei seinen Worten und glaube ganz gewiss, dass der Leib Christi nicht nur im Brot enthalten ist, sondern dass das Brot der Leib Christi ist.“ – „ego sane, si non possum consequi, quo modo panis sit corpus Christi, captivabo tamen intellectum meum in obsequium Christi, et verbis eius simpliciter inhaerens, credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane, sed panem esse corpus Christi“ (WA 6,511,18).

³⁶⁷ Vgl. WA 39II,4,6f.

³⁶⁸ „Sicuti opus est commode interpretemur“ (WA 39II,95,6).

göttlicher Offenbarung andererseits. Hans-Martin Barth formuliert es zutreffend so: „Wenn Luther gegen Aristoteles und die von ihm bestimmte scholastische Theologie polemisiert, hat er mehr im Sinn, als sich nur von einer bestimmten philosophischen Schule abzusetzen. Für ihn steht vielmehr zur Debatte, welche Bedeutung in Glaubensdingen und damit in der Theologie der Vernunft zukommen darf“³⁶⁹. Bezieht man dies nun auf die Ekklesiologie, so kann gesagt werden, dass die Kirche, so Luthers tiefe Überzeugung, eben nicht auf der Vernunft gebaut werden kann, sondern nur auf dem Glauben und Gottes Handeln stehen kann, weshalb ihr Fundament allein Christus ist, der in der Hl. Schrift bezeugt und nicht durch menschliche Vernunft erkannt wird, und dass die Kirche darum eine geistliche Gemeinschaft ist, weil in ihr der Hl. Geist und nicht irgendein philosophischer Geist weht und wirkt.

Ferner ist aber auch festzuhalten, dass Luthers Abkehr von Aristoteles nicht nur eine sachliche Differenz markiert, sondern auch darin wurzelt, dass er jeglichem Versuch, Theologie mit philosophischen Begriffen zu treiben, eine Absage erteilt. Insofern ist das Problem des Vorwurfs der Platonisierung der Kirche nicht nur, dass er unsachlich ist, sondern eben auch, dass er formal unangemessen ist³⁷⁰. Luther will sein Kirchenverständnis nicht auf Grundlage von philosophischen Denkmustern aufbauen, sondern allein auf den Boden der Hl. Schrift stützen. Denn „man muss bei den Artikeln des Glaubens also zu einer anderen Dialektik und einer anderen Philosophie übergehen, die Wort Gottes und Glaube genannt wird“³⁷¹. Die Theologie hat Sprache des Glaubens zu sein, während die Philosophie die Sprache des menschlichen Verstandes ist. Freilich wäre es zu weit gegriffen, würde man Luther durch diese Unterscheidung unterstellen, er würde einer Spannung zwischen Glaube und Vernunft das Feld bereiten, denn das Anliegen, das ihn umtreibt, ist die Feststellung, dass „zwar die Theologie gegen die Regeln der Philosophie verstößt, aber jene selbst wiederum noch mehr gegen die Regeln der Theologie“³⁷², weshalb eine Vorordnung der Philosophie vor die Theologie der Suche nach Wahrheit und dem Finden von wahren Glaubenssätzen keinen Nutzen erweisen kann. Es geht ihm also nicht um eine vermeintliche sachliche Unvereinbarkeit, sondern um die rechte Ordnung bzw. Rangfolge von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glaube.

Dies bedeutet wiederum, dass neben der sachlichen auch die formelle Ebene angesprochen wird, weshalb Luther, wie gezeigt, das universitäre Studium wie die Dogmenbildung der Kirche allein auf Inhalt und Sprache der Hl. Schrift verpflichten und stützen will.³⁷³ Dies bedeutet

³⁶⁹ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 111.

³⁷⁰ Dies bedeutet, dass zwar die Verneinung des Satzes, Luther baue eine Kirche wie Platon eine Stadt, sachlich korrekt ist, jedoch in formaler Sicht ebenso nicht als angemessener Ausdruck seiner Theologie angesehen werden kann, da philosophische Begriffssysteme und Denkmuster weder positiv noch negativ zum Verstehen des Evangeliums beitragen können.

³⁷¹ „Eundum ergo est ad aliam Dialecticam et Philosophiam, in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides“ (WA 39II,5,9f).

³⁷² „Impingit quidem theologia in philosophiae regulas, sed ipsa vicissim magis in theologiae regulas“ (WA 39II,4,22f).

³⁷³ Ein starker Beleg für diese Interpretation ist ferner, dass Luther auch im Zusammenhang mit seiner Kritik am Dogma der Transsubstantiationslehre einen ähnlichen Vorwurf aufnimmt und diesem auf ähnliche Weise begegnet. So nimmt er den Vorwurf seiner Gegner auf, die ihn aufgrund seiner Kritik als Häretiker anklagen. Luther antwortet darauf: „ich will die nicht hören, will auch ihre Meinung nicht achten, die jetzt gleich losschreien, das alles sei ‘Wyclifismus’, ‘Hussitismus’, ‘Häresie’ und überhaupt ‘wider die Bestimmung der Kirche’“ – „nolo eos audire, nec tantilli facere, qui clamaturi sunt, hoc esse Viglephisticum, Hussiticum, haereticum, et contra Ecclesiae determinationem“ (WA 6,508,32-34). Er begründet dies damit, dass jene Gegner gar keine Legitimation hätten, ihn der Häresie zu beschuldigen, da er sie zum einen selbst im Zusammenhang mit der Ablassfrage der Ketzerei überführt habe und zum anderen ihre Vorwürfe unbegründet im Raum stehen: „außerdem, weil sie unfähig sind, ihre Ansichten anders zu beweisen oder die der Gegner auf andere Weise zu widerlegen als zu sagen: ‘Wyclifismus ist das! Hussitismus! Ketzerei!’“ – „praeterea, quod suas sententias non alia re probare, nec contrarias alias ratione improbare possunt, quam dicendo ‘hoc es Viglephisticum, Hussiticum, haereticum’“ (WA 6,509,1-3). In den Augen Luthers ist der Häresievorwurf also gegenstandslos. Bemerkenswert ist an dieser Entgegnung nun aber nicht die Entschlossenheit, mit der Luther auftritt, sondern vielmehr der dadurch gegebene Nachweis, dass Luther die

ferner aber auch, dass bei der Rekonstruktion und Interpretation von Luthers Kirchenverständnis zwischen beiden Ebenen zu unterscheiden ist. Es ist dabei auch nach dem Verhältnis von sachlicher und formeller Kritik zu fragen. So ist nach diesem Befund damit zu rechnen, dass sachliche und formelle Kritik nicht zwangsläufig parallel zueinander verlaufen müssen, sondern es ist damit zu rechnen, dass Luthers reformatorischer Neuansatz in der Theologie in einzelnen Punkten zwar in der theologischen Ausdrucksweise, in der Formulierung der Dogmen, in den Methoden der Wahrheitsfindung und den Argumentationen und Begründungen mit der Hl. Schrift einen starken formellen Kontrapunkt zu scholastischen Gegenspielern setzt, jedoch dies nicht zwangsläufig auch mit einer sachlichen Differenz und einem Unterschied im dogmatischen Inhalt der Theologie einhergehen muss.³⁷⁴

Weiterhin muss darum festgehalten werden, dass der Vorwurf Murners, Luther würde die Kirche vergeistigen, einen viel größeren Themenkomplex anspricht, als auf den ersten Blick zu erwarten ist. Luthers Antwort lässt erahnen, dass der reformatorische Kern seines theologischen Neuansatzes nicht mit den Denkmustern und Begriffssystemen der traditionellen Theologie erfasst werden kann und dass darum sein reformatorisches Anliegen auch nicht nur in einer sachlichen Neuordnung bekannter Topoi bestehen kann, sondern weit darüber hinaus geht und auf eine allumfassende Reformation der Kirche gerichtet ist. Diese den eigentlichen Gesprächsrah-

Frage nach dem Verständnis der Realpräsenz Christi im Sakrament nicht in der dahergekommenen Weise führen will. Er ist nicht bereit, im Rahmen der scholastischen Denkmuster zu verbleiben, sondern setzt einen neuen Ansatzpunkt für seine Theologie, die mit den Mitteln und Methoden der scholastischen Theologie nicht zu begreifen ist. Dass Luther den Häresievorwurf in dieser Weise von sich weist, ist darum nicht nur Beleg für eine sachliche Differenz zu seinen Gegnern, sondern gerade auch in formeller Weise. Darüber hinaus belegt es auch Luthers Differenz zu den bestehenden Kirchenstrukturen, da er Argumente, die z.B. auf die Autorität eines Papstes oder Konzils verweisen, nicht gelten lässt. Es kann darum festgehalten werden, dass Luthers reformatorischer Neuansatz im Kirchen- und Sakramentsverständnis weit mehr ist, als nur eine Neuorientierung der Dinge. Es ist vielmehr ein umgreifender Paradigmenwechsel, der sich insbesondere auch in der formellen Gestalt und im worthaften Ausdruck seiner Theologie wiederfindet. Wohl gemerkt ist aber wichtig, dass formelle Gestalt und sachlicher Gehalt dabei zwei voneinander unabhängig zu betrachtende Merkmale sind. Nur, weil Luther z.B. durch die strenge Konzeption seiner Theologie mit Hilfe der Hl. Schrift einen formellen Kontrapunkt zur aristotelisch geprägten Theologie seiner Gegner setzt, heißt es nicht, dass er in sachlicher Weise ihnen auch gegenüber steht. Erst recht bedeutet es nicht, dass Luther in das Lager derjenigen Theologen zu rechnen ist, welche innerhalb des scholastischen Betriebs in Opposition zur herrschenden Lehrmeinung standen. Dass Luther das scholastische Schema sprengt und seine Theologie in keiner der zum Teil diametral entgegengesetzten Positionen eingeordnet werden kann, zeigen ja gerade seine Reaktionen auf den Vorwurf der Platonisierung der Kirche einerseits wie andererseits auf den Vorwurf des Wyclifismus.

³⁷⁴ Dass formelle Kritik bei Luther nicht zwangsläufig mit sachlicher Kritik einhergehen muss, lässt sich leicht an zahlreichen Beispielen belegen. Am deutlichsten wird es m. E. am Sakrament der Taufe. Luther hat sich der Taufe oft und gerade auch in reformatorischem Ansinnen zugewandt. So kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass auch seine Tauftheologie einen reformatorischen Charakter erfahren hat, z.B. aufgrund seiner Absage an die Lehre der *characteres indelebiles* oder beispielsweise wegen der Neufassung des Sakramentsbegriff, welche die Taufe mit dem Abendmahl als alleinige Sakramente aufgrund der Einsetzungsworte Christi als Sakramente gelten lässt, und nicht zuletzt auch die Stärkung der praktisch-theologischen Bedeutung der Taufe wegen des Verständnisses, dass die Buße kein eigenständiges Sakrament sei, sondern nur das sprichwörtlich gewordene „tägliche in die Taufe Zurückkriechen und das tägliche aus ihr Heraus kriechen“ bedeute. Deshalb möchte ich festhalten, dass Luthers Tauftheologie seinem reformatorischen Anliegen entspricht und in formeller Perspektive zahlreiche Kritikpunkte an der Tauftheologie seiner Gegner zur Sprache bringt. Jedoch spricht vieles dafür, dass diese reformatorische Kritik keineswegs eine neue Lehre in der Sache begründet hat. Denn in den wesentlichen Merkmalen seines Taufverständnisses ist Martin Luther der katholischen Lehre treu geblieben und hat exemplarisch die Kindertaufe gegen die sogenannten Schwärmer verteidigt. Nicht zuletzt kann diese Übereinstimmung im materiell-dogmatischen Verständnis der Taufe in der Theologie Luthers mit der römisch-katholischen Theologie auch darin nachgespürt werden, dass in der ökumenischen Bewegung und der Suche nach Einheit in der Christenheit die Taufe als Zeichen einer bereits bestehenden Verbundenheit einen besonderen Rang einnimmt, wie auch als Aufruf und Ermutigung nach größerer sichtbarer Einheit zu streben verstanden wird. Vgl. *Unitatis Redintegratio* 6; Konvergenzerklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982); Magdeburger Erklärung 2007.

men sprengende und die eigentlich gebotenen Antwortalternativen sprengende Reaktion Luthers auf Murner hat nun zur Folge, dass auch die heute in der Forschung nachzeichenbare Debatte über Luthers sogenannte „Spiritualisierung der Kirche“ unter einem anderen Blickwinkel betrachtet und bewertet werden muss. Im Folgenden sollen darum einige typische Positionen kurz skizziert und charakterisiert werden, da, wie bereits angesprochen und ausgeführt, die Argumentationslinien im Wesentlichen parallel zur Interpretation von Luthers Rede über die sichtbare und unsichtbare Kirche verlaufen.

Abschließend verdient Luthers Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie aus heutiger Sicht eine kritische Würdigung. Einerseits ist positiv herauszustellen, dass er im Kern stets daran interessiert war, dasjenige klar herauszustellen, was seiner Meinung nach das wesentliche Fundament für die Kirche und den Glauben ist³⁷⁵. Jedoch ist ihm andererseits auch der Vorwurf zu machen, dass er „in seiner Polemik [...] oft nicht ausreichend zwischen Aristoteles und ‘den Scholastikern und auch nicht zwischen Thomas und den Thomisten [unterscheidet]. Wenn er gegen Aristoteles wettet, dann hat er oft nicht diesen selbst, sondern dessen schädlichen Einfluss auf die Theologie im Visier“³⁷⁶, wie Hans-Martin Barth richtig feststellt.

4.3.3. Die Debatte über das rechte Verständnis der Spiritualisierung der Kirche

4.3.3.1. Die Spiritualisierung als Spitzenaussage in Luthers Kirchenverständnis

Diese Deutungstradition nimmt den Vorwurf Murners, Luther spiritualisiere die Kirche, positiv auf und versucht ihn darum nicht zu entkräften, wenngleich man sich mit dem Franziskanermonch nicht gemein machen will, sondern ihn positiv zu wenden und den vermeintlich erkannten Kern der Ekklesiologie Luthers dadurch umso klarer herauszustellen. Diese Deutungsansätze sind insbesondere in der liberalen Tradition wiederzufinden. Als prominenter Vertreter ist hierbei an erster Stelle Ernst Troeltsch zu nennen, der mit seinem Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ wegweisend für weite Teile der theologischen Forschung im 20. Jahrhundert geworden ist³⁷⁷. Seinen Gedanken folgend will ich auf einen aktuellen Ansatz zu sprechen kommen.

Besonders prominent in der Gegenwart ist nämlich erneut der Deutungsversuch Ulrich Barths. Er hielt im Jahr 2002 anlässlich des 500jährigen Bestehens der Wittenberger Universität die Ansprache beim Festgottesdienst der Theologischen Fakultät in Halle. Dabei ging er maßgeblich auf Luthers Ekklesiologie, insbesondere auf die Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche als Kerngedanken seiner Theologie ein, welche s. E. der erste von drei großen „Gedankenkreise[n]“³⁷⁸ ist, die Luthers bleibendes Erbe und darum für die „Zukunft des Protestantismus“³⁷⁹ von großer Bedeutung sind. Die Argumentation, die Barth hier vorlegte, verläuft weitestgehend parallel zu den bereits in vorhergehenden Abschnitten dieser Arbeit nachgezeichneten Gedankengängen Barths. Sie ist maßgeblich geprägt durch die Ausführungen über die Grenzfälle der Exkommunikation und mündet in der bildhaften Beschreibung der sich zwar überschneidenden, aber nicht konzentrischen zwei Kreise³⁸⁰. Von Interesse ist nun aber die Bewertung, welche Barth vornimmt. Er rekurriert darauf, dass es besonders dieser Gedanke gewesen sei, der „vor allem in den nachfolgenden protestantischen Reformbewegungen Furore

³⁷⁵ Vgl. H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 129.

³⁷⁶ H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 128.

³⁷⁷ Vgl. E. Troeltsch, *Soziallehren*, 868ff.

³⁷⁸ U. Barth, *Aufgeklärter Protestantismus*, 390.

³⁷⁹ A.a.O. 389.

³⁸⁰ Vgl. a.a.O. 391f.

gemacht³⁸¹ habe. Damit bezieht er sich explizit auf „den Spiritualismus des frühen 17. Jahrhunderts, Teile des Pietismus und vor allem an die Aufklärung“³⁸². Ebenfalls ließ er philosophische Ausdeutungen jenes lutherischen Grundgedankens in seine Rede einfließen, so z.B. dass Immanuel Kant „die unsichtbare Kirche als die Gemeinschaft aller Menschen guten Willens [definierte]“ oder Martin Kähler in späteren Zeiten „sie als Menschheitskirche [bezeichnete]“³⁸³. Schließlich sei im letzten Jahrhundert „die Rede vom Christentum außerhalb der Kirche“³⁸⁴ daraus entstanden. Diese Weiterentwicklungen des ursprünglichen Gedankens von der unsichtbaren Kirche können nun schlechterdings aber nicht ohne ihre Implikationen für die Rede von der sichtbaren Kirche gedacht werden. Barth meint: „man darf diesen Gedanken sicherlich nicht überstrapazieren und zur totalen Infragestellung der sichtbaren Kirchen hochstilisieren“³⁸⁵, und sieht die bleibende Funktion der sichtbaren Kirche darin: „Wie alle Lebensfunktionen bedarf auch Religion institutioneller Außenstützen.“³⁸⁶ Damit ist der Begriff der Kirche vollends in das Feld des Geistigen verlagert. Luthers ekklesiologischer Grundgedanke von der wesenhaften Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zeichnet sich nach Barth durch „die Idee einer spirituellen Verbundenheit jenseits von Kirchenmauern und Institutionenschranken“³⁸⁷ aus.

4.3.3.2. Die spiritualismuskritische Deutung von Luthers Kirchenbegriff

Diese Interpretationslinie versucht den Vorwurf der Spiritualisierung der Kirche als unwahr und unbegründet zurückzuweisen. Dies liegt darin begründet, dass diese Forschungslinie, wengleich auch sie nicht in Murners Fußstapfen treten will, eine grundsätzlich kritische Einstellung gegenüber jeglichem Spiritualismus hat. Die Grundposition ist, unabhängig der Polemik der päpstlichen Gegner, klar, dass die Kirche eine reale Größe sein muss und darum jeder Versuch, sie zu vergeistigen, kritisch zurückgewiesen werden muss.

An erster Stelle ist hier die Arbeit von Werner Elert zu nennen. Er beginnt seine Ausführungen über die Kirche damit, dass er den Eindruck wiedergibt, „als sei Reformation im Sinne Luthers Zerstörung oder Aufhebung der Kirche“³⁸⁸ gewesen und führt für diesen Schein drei Punkte an, erstens die Aufhebung kirchlicher Autoritäten, zweitens die Beseitigung der geordneten Grundform der Kirche an sich und schließlich drittens die Überführung der Unterscheidung von Klerikern und Laien in die Lehre vom Priestertum aller Getauften³⁸⁹. Neben dieser historischen Betrachtungsweise zeichnet eine systematische Rekonstruktion ein ähnliches Bild. Betrachtet man Luthers Aussagen über den Glauben als zentralen Vollzug der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders, so erscheint die Kirche als „überindividuelle Einheit vollkommen jenseitig“³⁹⁰, da niemand den Glauben eines anderen sehen könne und darum auch eine entsprechende Gemeinschaft durch den gemeinsamen Glauben keinen verlässlichen Grund habe. Jedoch macht Elert keinen Hehl daraus, dass er dies als einseitige Fehldeutung und trügerischen Schein ansieht. Allerdings zeigten die genannten historischen und dogmatischen Punkte an, dass Luther „die Kirche als überindividuelle Einheit zwar nicht schlechthin zerstört [hat]. Er hat sie aber so spiritualisiert, daß sie, wenn diese Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht werden, als

³⁸¹ A.a.O. 392.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ A.a.O. 396.

³⁸⁸ W. Elert, *Morphologie*, 224.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ A.a.O. 226.

gestaltende Energie der Geschichte ausscheidet³⁹¹. Hier setzt nun Elerts „spiritualismuskritische[s]“³⁹² Programm an, indem er darauf hinwirkt, „daß diese spiritualisierenden Gedanken bei Luther im Vordergrund seiner Bekämpfung des römisch-katholischen Kirchenbegriffes stehen“³⁹³ und „daß alle jene Momente [gemeint sind die Attribute in Luthers Rede von den „zwo Kirchen“: fz] in erster Linie um der Antithese willen betont und zusammengestellt werden“³⁹⁴. Das eigentliche Gegenargument gegen ein spiritualisiertes Verständnis der Kirche ist aber nicht innerhalb der Disposition von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu finden, wenngleich Elert diesen Gegensatz wie gezeigt entschärft und relativiert. Stattdessen wird der Spiritualisierung der Nährboden damit entzogen, dass die Rechtfertigung des Sünders, die Inhalt und Gegenstand des Glaubens ist, obgleich sie nur in Bezug auf die Transzendenz gedacht werden kann, als Transzendenz „nur in dem zu uns gesprochenen Wort von Christo ein ‘andres’ für uns ist, das nicht wir selbst sind“³⁹⁵. In der Notwendigkeit des von außen gepredigten Wortes sieht Elert den Grund dafür, dass die Getauften „von diesem Wort nie so gelöst werden, daß sie in reiner ‘Innerlichkeit’ existieren“³⁹⁶, denn „nicht die Gläubigen [...] bilden die ‘Substanz’ der Kirche, sondern das Evangelium“³⁹⁷. Es überrascht darum wenig, dass Elert neben der Predigt auch die Sakramente in seinen Gedankengang einfließen lässt und somit klassisch gesprochen die *notae ecclesiae* aus CA VII als Antwort auf den Spiritualismusvorwurf der Kirche anführt: „Hier wird vollends deutlich, daß Luther hier wirklich die Brücke von der spiritualistischen ‘geistlichen Gemein’ zur *ecclesia visibilis* im Sinne des späteren Melanchthon sucht und findet. Für jene müßte das private Lesen der Schrift genügen – diese bedarf der Verkündigung vor vielen.“³⁹⁸ Somit kann als Fazit nach Elert festgehalten werden, dass Luthers Aussagen über die Unsichtbarkeit der Kirche „nicht den Sinn haben [können], daß die Kirche eine ‘reine Geistesgemeinschaft’ ist“³⁹⁹.

Als zweites ist Eilert Herms als Vertreter dieser Forschungsrichtung zu nennen. Sein Name steht für einen der profiliertesten Ansätze der Gegenwart zur Einheit von Kirche als geistlicher Glaubensgemeinschaft und Kirche als geordneter Institution. Seine Grundthese besteht in der Auffassung, dass die Ordnung, welche die Kirche als sichtbare Gemeinschaft in verschiedenen Facetten ausbildet, nichts ist, das dem Glauben fremd ist, sondern dass diese selbst aus dem Glauben entspringt und notwendig zu ihm gehört: „Die Ordnung der Kirche gehört zum Ethos des Glaubens.“⁴⁰⁰ Damit ist ausgesagt, dass die geordnete Gestalt der Kirche nicht als etwas Sekundäres, Nachgeordnetes oder gar Defizitäres zum Wesen der Glaubensgemeinschaft hinzutritt, sondern als „für das Zustandekommen und den Bestand kirchlicher Ordnung ein Wesensmoment der Glaubenswirklichkeit selber in Anspruch genommen“⁴⁰¹ wird. Damit versucht

³⁹¹ Ebd. Gegen die schlechthinnige Zerstörung der Kirche hatte Elert zuvor ins Feld geführt, dass „Luther gleichwohl in keinem Stadium seiner theologischen Entwicklung ‘die Kirche’ aus dem Auge verloren hat“ (a.a.O. 225). Konkret meint er damit, dass Luther die Kirche als reale Größe stets wahrgenommen hat und sich sogar positiv auf sie beziehen konnte, da er zum einen als Theologe in dieser Kirche ausgebildet wurde und gewachsen ist und zum anderen aus der Tradition dieser Kirche lebte, indem er die Hl. Schrift als Grundlage und Augustin sowie weitere Kirchenväter als Zeugen des Glaubens an seiner Seite wusste. Luther wusste sich als Glied dieser Kirche, die er „zerstören“ würde, weshalb Elert urteilt: „Daran hat er aber im Ernst nie gedacht.“ (ebd.)

³⁹² U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*, 200.

³⁹³ W. Elert, *Morphologie*, 227.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd. Er bezieht sich hier auf ein Wort Luthers: „*tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei*“ (WA 7,721,12).

³⁹⁸ W. Elert, *Morphologie*, 228. Derselben Lutherschrift entnimmt Elert nur wenige Zeilen später den Satz: „*non de Evangelio scripto sed vocali loquor*“ (WA 7,721,15), um die Notwendigkeit der mündlichen Predigt und damit die Insuffizienz des privaten Lesens des bloß geschriebenen Evangeliums herauszustellen.

³⁹⁹ W. Elert, *Morphologie*, 229.

⁴⁰⁰ E. Herms, *Erfahrbare Kirche*, 103.

⁴⁰¹ A.a.O. 103.

Hermes jeglichem Spiritualismusvorwurf den Boden zu entziehen, indem er dem institutionellen Charakter der Kirche einen Platz in der Ethik zubilligt. Konkret behauptet er, dass „das Ethos des Glaubens [...] die konkrete Form des Zeugnisses von der befreienden Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist [ist]. Seiner Substanz nach ist es die Befolgung der von Gott selbst gebotenen Regeln des Umgangs mit den – glaubenden und nicht-glaubenden – Nächsten. Insofern ist das Ethos des Glaubens in seinem Kern: die Begründung und Pflege bestimmter Institutionen bzw. einer Interaktionsordnung“⁴⁰². Damit wird aber zugleich deutlich, dass Herms’ Verständnis des Begriffs „Ethos“ bzw. dessen Entfaltung innerhalb einer „Ethik“ mehr ist als bloß eine Summe von ethischen Handlungsempfehlungen und auch in der Sache über bloß caritative Phänomene hinausgeht. Herms versteht als Ethos des Glaubens einen „Corpus von situationsinvariant gültigen Regeln“⁴⁰³. Dies bedeutet nichts weiter als, dass „bei jeder einzelnen Verhaltenswahl die situationsinvariant gültigen Regeln des Gesetzes als Selektionskriterium zu beachten und zu befolgen und dadurch diejenige Institutionenwelt – also diejenige gesellschaftliche Gesamtordnung – zu pflegen, die durch diese Regeln definiert ist“⁴⁰⁴. Gerade also, weil der christliche Glaube nicht für jede reale Situation eine konkrete Handlungsanweisung bzw. –empfehlung parat stellt, sondern ein Ethos bereitstellt, das, wie Herms sagt, „situationsinvariant“ gültige Regeln inkorporiert, sei es unumgänglich, eine entsprechende institutionelle Ordnung auszubilden, welche dieses Ethos, das wesentlich zum Glauben gehört, unabhängig von konkreten Realitäten bewahrt. Kurz gesagt sei die Herausbildung von Ordnungen in der Kirche eine wesenhafte Konsequenz des Glaubens, welche darum nicht vergeistigt werden könne. Fragt man nun nach dem konkreten Inhalt jener Institutionen, so kommt für Herms in erster Linie die „Institution der Versammlung der Gemeinde um Wort und Sakrament“⁴⁰⁵ in den Blick: „Denn die Wahrheit des Wortes Gottes, das in Predigt und Sakrament begegnet, ist Inhalt der Gewißheit, die den Glauben und sein Ethos ermöglicht. Nun ist aber die Versammlung der Gemeinde um Predigt und Sakrament ihrerseits die Grund- und Zentralinstitution der gesamten Ordnung der Kirche. Indem es also zum christlichen Ethos gehört, die Versammlung der Gemeinde um Predigt und Sakrament zu pflegen, gehört ipso facto auch die Pflege der kirchlichen Ordnung im ganzen zum Ethos des Glaubens. Damit erfüllt dieses Ethos aber nicht nur die Bedingung seiner Identifizierbarkeit für andere, sondern auch die Bedingung seiner eigenen Identität. Denn das Ethos des Glaubens setzt eine Gewißheit voraus, die sich der Begegnung mit Wort und Sakrament verdankt. Und nur durch die ständige Rückkehr zu diesem seinem Ursprung kann es es selber bleiben: Es selber als das Ethos des einzelnen Christen, identisch in allen Phasen seines Lebens; und es selber als Ethos der Gemeinde, identisch über Generationen.“⁴⁰⁶

Die Darstellung der Ausführungen Herms’ würden allerdings unvollständig bleiben, bliebe jener Aspekt unberücksichtigt, dass er trotz der unmittelbaren Konsequenz des Ethos aus dem Glauben die dazugehörigen ordentlichen Institutionen als „menschliches Werk“ betrachtet: „denn wenn das gilt [dass die Ordnung der Kirche zum Ethos des Glaubens gehört: fz], so gilt auch, daß alle Regelungen kirchlicher Ordnung menschliches Werk sind; zwar menschliches Werk, das im Gehorsam des Glaubens erbracht wird, und insofern ‘gut’ ist, aber nichtsdestoweniger eben menschliches Werk“⁴⁰⁷. Dies heißt, dass zwar einerseits jede kirchliche Ordnung ständig daraufhin zu überprüfen ist, ob sie dem Ethos des christlichen Glaubens entspricht und gerecht wird, jedoch ist sie stets vom Wort Gottes selbst zu unterscheiden. „Dementsprechend

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ A.a.O. 105.

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ A.a.O. 107.

trägt auch kein Bestandteil kirchlicher Ordnung den Charakter des ‘ius divinum’⁴⁰⁸, denn „gerade weil die Ordnung der Kirche ein notwendiger Bestandteil des Ethos des Glaubens ist, als ein von Gott gefordertes Werk des Glaubens, deshalb sind folgerecht auch alle Bestandteile kirchlicher Ordnung ius humanum; Satzungen, die im Gehorsam des Glaubens aufgestellt und befolgt werden und gerade deshalb menschliches Werk sind“⁴⁰⁹. Darin glaubt Herms sicher auf dem Fundament der lutherischen Reformation zu stehen⁴¹⁰, weil seiner Meinung nach gerade in der Unterscheidung des Glaubensvollzugs inklusive seiner Werke und dem Grund sowie Gegenstand des Glaubens selbst ein klarer und nicht ineinander zu vermischender Unterschied besteht.⁴¹¹

4.3.3.3. Kritik der spiritualismusfreundlichen Deutung

Barths Ausdeutung des Gedankens der Spiritualisierung der Kirche verdient eine besondere Bewertung. Dies liegt zusätzlich daran, dass seine Gedanken in der konkreten Gestalt der Festrede einen besonders meinungsstarken Charakter entwickelt haben und zur Rezeption anregen. Eine weitere Facette bekommt die Barth'sche Interpretation dadurch, dass Barth seine Ausdeutung im Kontrast zum römisch-katholischen Kirchenverständnis darstellt. So weist er darauf hin, dass in der Frage, welches Verhältnis zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche vorliegt, zwischen den Konfessionen ein wesentlicher und gegensätzlicher Unterschied vorliegt: „Beide Vorstellungen religiöser Vergemeinschaftung seien in beiden Konfessionen anzutreffen, würden dabei aber jeweils unterschiedlich akzentuiert. Während die katholische Kirche die Vorstellung der sichtbaren Kirche voranstelle, sei für die Protestanten die Idee der unsichtbaren Kirche grundlegend“⁴¹².

Wenngleich natürlich zu beachten ist, dass Barth keine ausführliche Analyse zur katholischen Ekklesiologie vorlegt und dies innerhalb des Rahmens einer Festrede natürlich auch nicht erwartet werden kann, so ist aber dennoch der Befund beachtenswert, dass er dennoch diesen Vergleich als Einstieg in das Thema wählt. Das kann nicht anders gedeutet werden, als dass die Unterscheidung im Sinne einer Abgrenzung ein notwendiges Element zum Verstehen der Ekklesiologie Luthers darstellen soll.

Und ein zweiter klarer Kritikpunkt kann ausgemacht werden. Barth spricht davon, dass die kirchlichen Institutionen lediglich eine Funktion als „Außenstütze“ für das religiöse Bewusstsein des einzelnen Subjekts hätten und dass darum an einer institutionellen Weiterentwicklung

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Vgl. ebd.

Dass Herms Ansatz tatsächlich jeglicher Spiritualisierung der Kirche fern steht, zeigt sich schließlich in den Feinbestimmungen. So führt er aus, dass die Ordnung der Kirche wesentlich drei Perspektiven einnimmt, nämlich die „Lehrordnung, Gottesdienstordnung und Organisationsordnung“ (vgl. a.a.O. 105ff.). Darin erblickt er einerseits Ordnungen, die sich die Gemeinschaft der Glaubenden um ihrer selbst willen gibt. Andererseits aber, und dies ist der starke antispiritualistische Zug, sind diese Ordnungen nicht nur auf das Leben der Kirche in ihrer Binnensicht beschränkt, sondern haben ebenso eine Funktion für das Verhältnis zur Gesellschaft außerhalb der Kirche. Herms gebraucht hierbei den Begriff der „Öffentlichkeit“, der natürlicherweise dem „Privaten“ gegenüber steht. In der Feier des Gottesdienstes nämlich nehme die Kirche in einem doppelten Sinne einen öffentlichen Charakter ein, der jeglicher spiritualisierter Privatheit entgegensteht: „erstens, weil es nicht von einzelnen Christen in Abgeschiedenheit vollzogen wird, sondern in der *Öffentlichkeit der Gemeinde*. Zweitens, weil sich diese um Predigt und Sakrament versammelte Öffentlichkeit der Gemeinde ihrerseits nicht in Abgeschiedenheit konstituiert, sondern wiederum in der *Öffentlichkeit der Gesamtgesellschaft*“ (a.a.O. 109).

⁴¹¹ Ein weiterer Vertreter der spiritualismuskritischen Interpretation von Luthers Kirchenverständnis ist Wilfried Härle. Er versteht in geradezu paradigmatischem Gegensatz zu Barths „Außenstützen“ das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche: „die sichtbare Kirche [gehört] als äußere, leibliche Gemeinschaft zum Wesen der Kirche“ (W. Härle, Dogmatik, 574).

⁴¹² C. Plaul, Versöhnte Vielfalt, 257.

der kirchlichen Präsenz sowohl binnenkonfessionell wie auch ökumenisch kein Interesse bestehen könne⁴¹³. Der Begriff der Institution ist leicht zu verstehen und ist mit dem eben verhandelten Topos bereits erläutert, dass Ökumene im Sinne einer „Einheitsinstitution“ vollkommen verkehrt sei. Jedoch grenzt sich Barth nicht nur kritisch von der Institution „Kirche“ ab, sondern *expressis verbis* auch von den „Kirchenmauern“⁴¹⁴. Diese Kritik kann jedoch nicht als Metapher auf die Institution bezogen werden, sondern zielt vielmehr auf das Geschehen ab, was tatsächlich dem Bilde entsprechend in den „Kirchenmauern“ geschieht. Gemeint ist damit also der Kult einschließlich aller zu ihm gehörenden Phänomene. Übersetzt bedeutet die Aussage Barths also, dass christlicher Glaube und die unsichtbare Kirche nicht nur über den Gottesdienst, die Predigt, die Sakramente, die Verkündigung durch die Amtsträger usw. hinaus gehen, sondern streng formalisiert gesprochen bedeutet es sogar, dass sie darin gar keinen wesentlichen Bestand haben. Um es mit den Worten Barths selbst zu sagen: die Feier des Gottesdienstes, die öffentliche Verkündigung des Evangeliums durch einen Pfarrer, ist nichts mehr als eine bloße „Außenstütze“, deren einzige Existenzberechtigung in der Kontingenz der geschaffenen Welt, nicht aber im Wesen des Glaubensvollzugs und der Gottesbeziehung des Einzelnen wie der Gemeinschaft liegt. Barth versucht zwar diese letzte Konsequenz, welche deutlich gesagt die Verkündigung des Evangeliums und die gottesdienstliche Feier der Sakramente überflüssig macht, zu vermeiden, indem er zu bedenken gibt, dass man diesen Gedanken nicht überstrapazieren dürfe⁴¹⁵, jedoch kann m. E. ein Fragezeichen gesetzt werden, ob diese Einschränkung tatsächlich stichhaltig ist. Dagegen scheint nämlich zu sprechen, dass Barth zuvor selbst die Entwicklungslinie der spiritualistischen Ausdeutung von Luthers Rede von der unsichtbaren Kirche hin zum Pietismus einerseits, aber auch hin zu Kant andererseits zieht⁴¹⁶. Ebenso knüpft er das Konzept eines Christentums außerhalb der Kirche, das im 20. Jahrhundert in verschiedener Weise im Umkreis ekklesiologischer Debatten beider westkirchlicher Konfessionen aufgetaucht ist, an diesen Gedankengang an. Wenn aber ein Christentum außerhalb der Kirche, d.h. ein in irgendeiner nicht näher definierten Weise gelebter christlicher Glaube ohne den rituellen Vollzug der kirchlichen Traditionen, möglich zu sein scheint, denn davon grenzt sich Barth eben nicht ab, dann ist zu fragen, ob eine „Außenstütze“, die ihrer technischen Funktion nach wie ihrer bildhaften Semantik nach immer auf etwas „Inneres“ verweist, das es stützt, überhaupt plausibel und notwendig ist, wenn doch gerade ein Christentum außerhalb der Kirche, d.h. außerhalb und losgelöst von allen „Außenstützen“, möglich ist. So mag es zwar zweifelsohne eine legitime und auch durchaus gut ausgeführte theologische Lehrmeinung sein, die Barth in seiner Ekklesiologie vertritt, ob diese aber, wie er beabsichtigt, beanspruchen kann, das reformatorische Anliegen Martin Luthers zur Geltung zu bringen, darf bezweifelt werden. Allzu sehr besteht die Gefahr, dass hier einem „ekklesiastischen Dokerismus“⁴¹⁷ das Wort geredet werden könnte. Karl Barth urteilt über diesen: „Er ist so wenig durchführbar wie der christologische Dokerismus.“⁴¹⁸

4.3.3.4. Kritik der spiritualismuskritischen Interpretation Luthers

Positiv möchte ich bei der spiritualismuskritischen Interpretation Luthers betonen, dass sie scheinbar einen hohen Grad an historischer Plausibilität aufweist. Schließlich hat sich die lutherische Reformation und in ihrem Gefolge durch die lutherische Orthodoxie das gesamte Luthertum als spiritualismuskritische Konfession etabliert und entwickelt. Dass es sichtbare Strukturen in der Kirche braucht und dass institutionelle Ordnungen schlechterdings nicht vergeistigt

⁴¹³ Vgl. U. Barth, *Aufgeklärter Protestantismus*, 392.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Vgl. ebd.

⁴¹⁶ Vgl. ebd.

⁴¹⁷ K. Barth, *KD IV/1*, 729.

⁴¹⁸ A.a.O. 730. So auch Gunther Wenz: „Jedweden ‘ekklesiastischen Dokerismus’ [...] gilt es daher konsequent zu vermeiden“ (G. Wenz, *Kirche*, 1019).

werden können, ist darum evident. Jedoch ist die Frage, ob zum einen die nachzuvollziehende geschichtliche Entwicklung dem theologischen Anspruch der Ekklesiologie Luthers entspricht und ob zum anderen, im theologischen Sinn gefragt, damit der Spiritualisierung der unsichtbaren Kirche begegnet werden kann. Hierbei zeigt sich m. E. nämlich das wesentliche Problem der Argumentationen Herms' und Elerts. Beide plausibilisieren zwar stark, dass die Gemeinschaft der Gläubigen nicht ohne geordnete sichtbare Institutionen existieren kann, dass der einzelne Glaubende die Gemeinschaft braucht und beide wiederum auf das Gegenüber des Evangeliums angewiesen sind, jedoch ist damit nicht gesagt, dass diese drei Aspekte ineinander fallen, d.h. dass das aus soteriologischer Sicht unumgängliche Gegenüber des Evangeliums von der aus der Sünde befreienden Liebe Gottes mit der Ordnung eines konkreten Kirchentums zusammenfällt und nicht in der Sphäre des Geistigen bleibt. Beispielhaft wird dieser Sachverhalt am Begriff der Hoffnung deutlich. Die christliche Hoffnung ist wesentlich für den Glaubensvollzug und ohne die Hoffnung bleibt der Akt des Glaubens unvollständig. Dies bedeutet aber nicht, dass die christliche Hoffnung mit einer geordneten Struktur und Institution einhergehen muss. Vielmehr gilt der Satz des Hebräerbriefes, den auch Luther gebraucht, und der für die spiritualismusfreundliche Seite ein Kernsatz geworden ist: „Was man hofft, kann man nicht sehen.“ (Hebr 11,1) Kurz gesprochen liegt die Herausforderung nicht in der Plausibilisierung der Notwendigkeit der Existenz geordneter sichtbarer Strukturen und Institutionen, sondern in ihrer Begründung als Gegenstand der Theologie und als Wesensbestandteil des christlichen Glaubenslebens und des Lebens der Glaubensgemeinschaft der Christen. Verständlicherweise bezieht darum Barth seine Kritik auch nicht auf die Existenz sichtbar geordneter Kirchenstrukturen, sondern in ihrer in seinen Augen Überhöhung, wenn sie zu Gegenständen der Theologie erklärt werden. So stellt er richtigerweise und ohne plausiblen Widerspruch fest, dass es auch in der Kirche „allzu menschlich“⁴¹⁹, d.h. fehlbar, unheilig etc. zugeht⁴²⁰. Auch das Bestreben Herms', die Ordnungen der Kirchen „situationsinvariant“ zu gestalten, um sie somit jener oberflächlichen Kritik zu entziehen, mag dieses Problem nicht zu lösen, da sie dennoch den menschlichen Charakter behalten. Gerade auf diesen Streitpunkt, ob die Ordnungen der Kirche göttlichen Rechts oder menschlichen Rechts entspringen, ist Herms genauer eingegangen, weshalb auch dieser Gedankengang näher beleuchtet werden kann.

Herms hat versucht, die Brücke mit Hilfe des Begriffs des „Ethos“ zu schlagen, weshalb es nahe liegt, seinen Antwortversuch nochmals genauer zu untersuchen. Seine Grundthese lautet wie gezeigt, dass die Ordnung der Kirche aus dem Ethos des Glaubens entspringe und unmittelbar zu diesem gehöre: „Die Ordnung der Kirche gehört zum Ethos des Glaubens. [...] Das Ethos des Glaubens ist die konkrete Form des Zeugnisses von der befreienden Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist“⁴²¹. Jedoch vermag diese Definition den Kern des Problems nicht zu erfassen und darum auch nicht zu lösen, denn nicht, dass ein bestimmtes Ethos aus dem Glauben folge, steht zur Debatte, sondern inwieweit dieses zum Glauben selbst gehört und für diesen notwendig ist. Das, was Herms gelingt, ist die Ordnung

⁴¹⁹ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 392.

⁴²⁰ Ein weiterer Kritikpunkt, der das eben Gesagte verstärkt, ergibt sich, wenn der Begriff der „Sachgemäßheit“ genauer in den Blick genommen wird. Damit versucht Herms die Frage zu beantworten, nach welchem Kriterium eine Ordnung der Kirche auf ihre Legitimität hin überprüft werden kann. Da die protestantische Tradition kein hierarchisch geordnetes Lehramt oder andere letzte Entscheidungsinstanzen kennt, ist diese Frage nur mit sachlichen bzw. inhaltlichen Maßstäben zu beantworten. Ob eine kirchliche Ordnung „sachgemäß“ und damit legitim ist, zeige sich in Analogie zur Predigt allein am Inhalt. So wie im Falle der Predigt der „*Inhalt* der christlichen Verkündigung, der über ihre Echtheit und Wahrheit entscheidet [...] ebenso entscheidet ausschließlich der *Inhalt* der rechtlichen Regeln kirchlicher Ordnung über deren Sachgemäßheit“ (E. Herms, Erfahrbare Kirche, 113). Jedoch ist plausibel, dass die Evidenz der Sachgemäßheit des Inhalts einer Ordnung sich natürlicherweise nicht von selbst einzustellen vermag, sondern, wenn möglich auch reduziert, eine menschliche Komponente, konkret eine geordnete Autorität der Kirche, die die Sachgemäßheit feststellt oder eben nicht, unentbehrlich ist. Darum ist auch dieser für Herms wesentliche Gedanke der Kritik Barths zu unterstellen.

⁴²¹ A.a.O. 103.

der Kirche auf der Ebene des Werks zu profilieren. Das mag für sich genommen nicht unbedeutend sein, insofern es nämlich derjenigen Position eine Absage erteilt, die die Ordnung der Kirche bloß als pragmatische und funktionale Überlegung disqualifiziert. Als „Werke des Glaubens“, d.h. als Konsequenzen aus dem Glauben, sind die Institutionen der Kirche zwar mehr als, salopp gesagt, bloße „Außenstützen“, jedoch verbleiben sie damit klar auf der Seite des Menschen und somit in der Sphäre dessen, was die unsichtbare Kirche nicht zu erfassen vermag. Aus diesem Grund mag die These Herms' auch den Spiritualismusvorwurf bzw. die grundsätzliche Möglichkeit, Luthers Ekklesiologie spiritualisierend zu verstehen, nicht zu verneinen. Deutlich wird diese Diskrepanz dadurch, dass Herms selbst auf die trennende Unterscheidung von göttlichem Wirken und menschlichem Tun eingeht. Zwar sei die kirchliche Ordnung ein „notwendiger Bestandteil des Ethos des Glaubens“⁴²², jedoch trage sie nicht „den Charakter des ‘ius divinum’“, sondern „alle Bestandteile kirchlicher Ordnung [sind] ius humanum; Satzungen, die im Gehorsam des Glaubens aufgestellt und befolgt werden und gerade deshalb menschliches Werk sind“⁴²³. Wie gezeigt sieht Herms darin eine wesentliche Pointe reformatorischer Theologie. Jedoch zielt diese an dieser Stelle am Kern des Problems vorbei. So richtig es zwar ist, dass die Unterscheidung in menschliche Werke und Werke Gottes und deren Trennung zum Verständnis der Rechtfertigungslehre zum Wesenskern der lutherischen Reformation gehört, so unmöglich ist es aber doch, daraus eine wirksame Abwehr gegen den Vorwurf der Spiritualisierung abzuleiten, da schlechterdings gerade der Vorwurf, Luther vergeistige die Kirche, einhergehend mit dem Vorwurf, er vergesse die Guten Werke. Ferner ist zu kritisieren, dass Herms' augenscheinlich eine missverständliche Begriffssprache benutzt, deren Begründung nicht ersichtlich ist. So spricht er vom ius divinum bzw. dem ius humanum in Bezug auf den Charakter der Ordnung der Kirche, welche er jedoch als „menschliches Werk“ begreift. Dass aber diese Ungenauigkeit missverständlich sein kann, ist plausibel, da die Pointe der reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Abkehr von jeglicher Werkgerechtigkeit in soteriologischer Perspektive hat und damit die Frage nach dem, wie Herms sagt, „Charakter“ der Werke gar nicht gestellt ist. Statt einer pauschalen Kritik aller Werke als bloß „ius humanum“ entspricht es hingegen dem Anliegen Luthers eher, eine konkrete Kritik vorzunehmen, welche Werke als menschlich zu verwerfen sind und welche als unmittelbar notwendige Folge und „von Gott gefordertes Werk des Glaubens“⁴²⁴, das Herms sehr wohl bekennt, einen character divinum nicht verbergen können.

4.3.3.5. Das Ergebnis der Debatte um die Spiritualisierung der Kirche

Betrachtet man nun abschließend diese Debatte, so stellt sich nicht auf den ersten, wohl aber auf den zweiten Blick eine besondere Entwicklung dar. Auf den ersten Blick betrachtet, verläuft diese Debatte strukturell ähnlich zu der oben bereits diskutierten Frage nach dem Verständnis der Rede Luthers von den „zwo Kirchen“ und dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Gleich verläuft diese Debatte zu jener aber auch aufgrund ähnlicher Personen, die sich hier wie dort zu Wort gemeldet haben. So könnte man meinen, dass darum auch das Ergebnis mit dem obigen vergleichbar sein müsste. Dies kann auf den ersten Blick tatsächlich vermutet werden, da die spiritualismuskritische Seite die sichtbaren Aspekte der Kirche betont, ohne die keine Kirche bestehen könnte, und die spiritualismusfreundliche Seite auf diese Phänomene gänzlich verzichten kann und das Bestehen der Kirche allein im Geist verwirklicht sieht. So betrachtet, besteht auch hier ein unüberbrückbarer Gegensatz, der an den obigen erinnert und

⁴²² A.a.O. 107.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd.

darum schlechterdings auch keinen Fortschritt zu diesem darstellt, sondern lediglich eine Ableitung bzw. Verlagerung des einen Problems ist.⁴²⁵

Jedoch ist es nun auch möglich, die Debatte auf den zweiten Blick anders wahrzunehmen. So nähern sich beide Seiten darin an, dass sie beide der sichtbaren Kirche weder eine absolute Stellung einräumen wollen noch gänzlich auf sie verzichten meinen zu können. Schaut man auf die spiritualismuskritische Seite, dann ist klar, dass sie die Notwendigkeit der sichtbaren Kirche betont und diese trotz der scheinbaren Priorität auf die unsichtbare Kirche stark macht. Jedoch geht diese Position nicht so weit, eine konkrete Form von sichtbarer Kirche zu favorisieren. Im Gegenteil sogar sind sich auch Herms, Elert usw. bewusst, dass jede konkrete Form von geordneter Kirchenverfassung von Menschenhand gemacht ist und darum der Vergänglichkeit und Fehlerhaftigkeit unterstellt ist. So notwendig es einerseits zwar ist, dass die Kirche eine geordnete Form hat und dass sie eine sichtbare Verfassung besitzt, so vergänglich, wandelbar und nur allzu pragmatisch ist andererseits aber jede konkrete und spezifische Ordnung und Verfassung. Das Motiv hinter diese Position ist leicht auszumachen, denn es soll damit jeglicher Anschein und damit auch jegliche Angriffsfläche für die Gegenseite vermieden werden, man würde irgendeinem sichtbaren, menschlichen Aspekt eine höhere Würde bzw. soteriologische Funktionalität verleihen. Darum wird letztlich an dieser Stelle eine Unterscheidung zwischen dem allgemeinen „Dass“ und dem spezifischen „Wie“ eingeführt. Während es einerseits notwendig ist, „dass“ eine sichtbare Kirche existiert, so ist es andererseits aber unbedeutend bzw. nicht beschreibbar, „wie“ diese konkret geordnet ist. Diese Unterscheidung von „Dass“ und „Wie“ der sichtbaren Kirche ist, wenngleich sie von den Vertretern dieser Position nicht derartig klar formuliert wird, wesentlich für ihr Verständnis.

Eine ähnliche Unterscheidung tritt nun auch bei der Betrachtung der spiritualismusfreundlichen Seite zu Tage. Es ist u.a. mit Barth gezeigt worden, dass er zwar der unsichtbaren Kirche unzweifelhaft den Primat zu Teil werden lässt und die sichtbare Kirche bei ihm keinerlei soteriologische Relevanz beanspruchen kann. Jedoch entbindet er die sichtbare Kirche nicht aus seiner theologischen Argumentation, sondern räumt ihr einen Platz ein, dass sie nämlich als „Außenstütze“⁴²⁶ der Religion fungieren soll. Darin aber erblickt er nicht nur eine Möglichkeit, sondern vielmehr eine Notwendigkeit der sichtbaren Kirche, insofern er aussagt, dass eben keine Religion ohne derartige institutionelle „Außenstütze“ bestehen könne. Das bedeutet, dass die sichtbare Kirche trotz des klaren Primats der unsichtbaren Kirche einen Platz innerhalb der theologischen Anschauung über die Kirche hat. Dieser Befund bringt nun zum Ausdruck, dass ein eindimensionales Urteil über Verhältnis von unsichtbarer und sichtbarer Kirche unter dem Blickwinkel der Frage der Spiritualisierung der Kirche auch von dieser Forschungsrichtung nicht formuliert werden kann. Vielmehr ist es auch hier geboten, eine ähnliche Unterscheidung wie der zwischen dem „Dass“ und „Wie“ von eben zu finden. Im Falle der spiritualismusfreundlichen Interpretation Luthers besteht diese Unterscheidung zwischen einer „privaten“ und einer „öffentlichen“ Perspektive auf die Relevanz der sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche für den einzelnen Gläubigen. Aus der privaten Sicht des Einzelnen nämlich hat die sichtbare Kirche keinerlei Bedeutung. Für den subjektiven Vollzug des Glaubens, für die persönliche Heilsgewissheit ist allein die unsichtbare Kirche bedeutsam. Die sichtbare Kirche hat darauf keinen unmittelbaren und auch nur sehr bedingt einen mittelbaren Bezug. Dieser, sehr bedingte bzw. nur sehr eingeschränkte, Bezug kann nämlich nur insofern erahnt werden, da die sichtbare Kirche eben nur in der „öffentlichen“ Perspektive eine Bedeutung hat. Das, was gepflegt wird,

⁴²⁵ Eine andere Möglichkeit das vorliegende Analyseergebnis zu beschreiben, eröffnet sich mit Verweis auf Johann Salomo Semler, der die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Religion begründet hat. Da sein Anliegen in meinen Augen aber anders gelagert ist, nämlich stärker nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Institution fragt, nehme ich diese Spur an dieser Stelle nicht auf. Vgl. G. Hornig, Semler, 145f. Vgl. auch Ders.: Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie. In: NZSTh 21. 198-211.

⁴²⁶ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 392.

„öffentlich“ genannt zu werden, bedarf der „institutionellen Außenstütze“, die die sichtbare Kirche für das private Glaubensleben einnimmt. Da aber von unmittelbaren und eindeutigen Rückschlüssen von dieser auf den Einzelnen unbedingt abzusehen sei, tendiert streng genommen die Beziehung zwischen privatem Glaubensvollzug des christlichen Subjekts und öffentlich gestaltetem Kult der sichtbaren Kirche gegen Null. Damit ist die ursprüngliche, d.h. die „zwo Kirchen“ trennende und daher spiritualismusfreundliche Position wieder erreicht. Damit ist zugleich eine Aussage über die Motivation dieser Forschungsmeinung getroffen, die nämlich nicht dahingehend missverstanden werden darf, dass sie der sichtbaren Kirche als „Außenstütze“ irgendeine Bedeutung beilegen wolle bzw. gegenüber den radikalen spiritualistischen Strömungen wie auch gegenüber dem Christentum in vernunftbasierende Philosophie überführende Tendenzen abgrenzen wolle, sondern den Fokus allein auf der unsichtbaren Kirche in einem geistigen, spiritualisierten Sinne belassen möchte. Jedoch ist nun deutlich geworden, dass eine solche Position, wenngleich ebenfalls unausgesprochen, auf der Prämisse fußt, dass eine wesentliche Differenz zwischen dem privaten Glaubensvollzug und dem öffentlichen Kult der Kirche vorliegt.

So kann schließlich nicht nur in negierender Weise wie zu Beginn dieses Gedankengangs eine Übereinkunft zwischen beiden Seiten formuliert werden, sondern es ist jetzt sogar möglich, einen Konsens in der Art positiv zu formulieren, dass nämlich sowohl die spiritualismuskritische wie auch die spiritualismusfreundliche Forschungsmeinung darin übereinstimmen, dass den Elementen der sichtbaren Kirche in Bezug auf den Vollzug des Glaubenslebens des einzelnen Christen wie auch der Gemeinschaft der Glaubenden lediglich eine helfende und unterstützende Funktion zugebilligt werden kann. In keinem Fall aber kann auf sichtbare Weise bzw. durch die sichtbare Kirche etwas ersetzt werden, was unsichtbar, d.h. allein im Glauben, geschieht. Ebenso kann in Bezug auf das Vorhandensein der sichtbaren Kirche eine Einigkeit darin festgehalten werden, dass sie in dieser Welt eine geschichtlich vorfindbare Größe darstellt, deren Existenz schlechterdings niemals gänzlich in Frage gestellt werden kann, weshalb nach einem angemessenen Umgang mit ihr zu suchen ist, der darauf gründet, dass keine konkrete kirchliche Ordnung die Gesamtheit der Phänomene des individuellen Glaubenslebens erfassen kann.

Was auf begrifflicher Ebene zwar bereits einen Konsens darstellt, aber noch wie ein Kompromiss zwischen zwei verschiedenen Positionen klingt, erscheint anhand eines konkreten Beispiels schon eher wie eine spannungsfreie Übereinkunft. Dies wird dort offensichtlich, wo ein konkretes Phänomen des kirchlichen Lebens, vorrangig der sichtbar-institutionellen Verfassung, in den Blick genommen wird. Würde man beispielsweise eine konkrete Ordinationsordnung einer deutschen Landeskirche, welche zum einen die Zulassungsvoraussetzungen für die Ordination von Personen in ein kirchliches Amt, zum anderen die Detailbestimmungen zwischen verschiedenen Ordinationsarten und Kandidaten, z.B. bei Vikaren, Prädikanten und Gemeindepädagogen etc., bis hin zum konkreten Inkrafttreten und weiteren Durchführungsbestimmungen einer solchen Ordnung versucht zu regeln, nach ihrer Bedeutung und Stellung in Bezug zur Ekklesiologie Luthers befragen und würde dann noch hinzukommen, dass eine derartige Ordnung erarbeitet werden müsste und in einem langen, zumeist demokratisch gesteuerten Prozess entstehen und schließlich z.B. durch eine Mehrheit in einer Abstimmung durch die Landessynode beschlossen werden müsste, so würde im Ergebnis eine Ordinationsordnung stehen, die in vielerlei Perspektive durch Menschenhand geschaffen und geprägt ist und keineswegs frei von menschlicher Fehlbarkeit und geschöpflicher Kontingenz ist. Angesichts eines solchen Befunds, der sich auch auf weitere Phänomene des kirchlichen Lebens übertragen ließe⁴²⁷, würden weder Vertreter der spiritualismuskritischen Richtung noch der spiritualismusfreundlichen

⁴²⁷ Es stellt sich die Frage, ob dieses Beispiel der Komplexität der theologischen Ansätze gerecht wird und ob eine Übertragbarkeit auf andere Beispiele gegeben ist. So mag es zweifelsfrei einleuchten, dass das Beispiel der Ordinationsordnungen und -verfahren aufgrund der Vielstimmigkeit innerhalb der evangelischen Landeskirchen in

Strömung den „vorletzten“ Charakter leugnen, sondern ihn gemeinsam betonen. So unterliegen diesen Ordnungen einerseits dem Urteil Barths, dass es hier „allzu menschlich“ zu ginge, andererseits ist hierauf auch die Lehre Herms' zu beziehen, dass die Kirche stets zu reformieren sei, was im Kern beide Male klarstellt, dass im vorliegenden Fall keine theologische Relevanz, d.h. konkret keine soteriologische Funktion, angenommen werden kann. Weiter kommt aber hinzu, dass erneut Barth urteilen würde, dass derartige Ordinationsordnungen als „Außenstützen“ notwendig seien. Ebenso könnte abermals auch Herms gehört werden, der hervorhebt, dass es solche Ordnungen braucht und dass ohne sie auch das, was als persönlicher Glaubensvollzug in Bezug zur unsichtbaren Kirche beschrieben wird, nicht existieren könnte. Auch diese beiden Aussagen stimmen in ihrem Kernanliegen überein, dass ungeachtet der Motive von Menschen geschaffenen Ordnungen und einer verfassten Kirche nicht dispensiert werden kann. Abschließend gesprochen macht dieses Beispiel deutlich, dass im konkreten Fall eine Differenz zwischen beiden Traditionssträngen kaum noch ausmachbar ist. Neben die begrifflichen Unterschiede tritt eine Übereinkunft in der Sache, die aufgrund der äußerst scharf geführten Debatte als überraschend bezeichnet werden kann.

So erstaunt es schließlich, dass zwar in den Hypothesen, den Prämissen und Argumenten beide Seiten eigene Wege gehen und auch spitz und treffend auf die Gegenseite antworten⁴²⁸ und somit Bedingungen und Rahmen für eine Kontroverse schaffen, dass sie sich aber in ihren letzten Antworten und Ergebnissen überraschenderweise sehr nahe kommen. Die Ähnlichkeiten in den Ergebnissen können dabei jedoch nicht auf harmonisierende Absichten zurückgeführt werden und auch ist es unplausibel, in den Argumentationssträngen Inkonsistenzen anzunehmen. Stattdessen muss nach einer anderen Erklärung dieser nicht übersehbaren und auch nicht übergehbaren Gemeinsamkeiten gefragt werden. Die Lösung dieses Befundes liegt m. E. in der Weitung der Perspektive. Nimmt man auf den ausgeführten ersten Blick das Thema der Spiritualisierung der Kirche sehr enggefasst, so entsteht der Eindruck, dass es sich in der Debatte um gegensätzliche Positionen handelt. Weitet man aber die Perspektive auf den zweiten Blick und begreift die Frage nach der Spiritualisierung der Kirche nicht nur als Übersetzung der Frage nach dem rechten Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche und auch nicht bloß als

Deutschland als auch der evangelischen Kirchen weltweit ein besonders Passendes ist, um den „vorletzten“ Charakter als auch den Zug pragmatischer Notwendigkeit in den Argumentationslinien zu unterstreichen. Ferner kann aber hervorgehoben werden, dass auch andere Beispiele die aufgezeigte Konvergenz verdeutlichen könnten. Jede Form von gemachter Kirchenverfassung ist ebenso pragmatisch notwendig wie soteriologisch unspezifisch wie die Ordinationsordnung. Auch Agenden, Liturgieordnungen sowie viele weitere Aspekte des rituellen und liturgischen Lebens der Kirche sind unfähig einen „letzten Charakter“ zu beanspruchen, obwohl zugleich niemand ernsthaft wird behaupten können, dass die Kirche auf Gottesdienstordnungen etc. wird verzichten können. Ähnlich können weiterhin auch Beispiele aus dem Feld der kirchlichen Bildungsarbeit verstanden werden. Selbstverständlich braucht eine Religion derartige „Außenstützen“, wie z.B. Religionsunterricht, Christenlehre, Konfirmandenunterricht, Angebote der Akademien für Erwachsenenbildung etc., um bestehen zu können, jedoch folgen auch diese keinem „letzten“ göttlichen Gebot und vermitteln in ihrer Sichtbarkeit keine Form von Gnade. Schaut man aber konkreter auf die beiden Bereiche des kirchlichen Lebens, die klassischerweise mit den Begriffen der *διακονία* und *λειτουργία* bezeichnet werden, so ist Folgendes festzustellen. In beiden Fällen stehen zwar auf der einen Seite die Gebote Christi, welche das barmherzige Handeln wie auch das gottesdienstliche Feiern der Gemeinschaft der Gläubigen begründen und auftragen, jedoch steht auf der anderen Seite jener Vorbehalt, der sich aus der Rechtfertigungslehre Luthers ergibt, dass jegliches *ex opere operato* Verständnis als Ausdruck von Werkgerechtigkeit kategorisch auszuschließen ist. Allerdings spricht vieles dafür, dass das gottesdienstliche Leben der Kirche einerseits wie das diakonische Handeln der Gemeinschaft andererseits qualitativ von institutionellen Aspekten der Kirche unterschieden werden können, sodass hier der „letzte Charakter“ des Glaubens deutlicher in der „vorletzten Gestalt“ hervorschimmert. Dies bedeutet, dass in Diakonie und Liturgie durchaus ein Anknüpfungspunkt für weitergehende Fragen zum besseren Verständnis der Frage nach der Spiritualisierung der Kirche wie auch nach dem Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche gestellt werden können. Jedoch taugen auch diese Beispiele nicht dafür, den Eindruck der Übereinkunft zwischen Barth und Herms zu durchbrechen. Denn mit Blick auf die praktizierte Nächstenliebe des Einzelnen kann zwischen beiden jene eigentümliche Konvergenz festgestellt werden, wonach Unsichtbares in Sichtbares durchschimmert ohne von selbigen affiziert zu werden.

⁴²⁸ So z.B. Barth gegen Pannenberg. Vgl. ebd.

Frage innerhalb eines platonischen Denkschemas und des damit verbundenen Unterschieds von Idee und Realität, so präsentieren die beiden Seiten der Debatte zwar nach wie vor als verschiedene Positionen, aber nicht mehr als Eckpunkte eines festgelegten Spektrums. Die Fixpunkte eines Koordinatensystems, das die Frage nach der Spiritualisierung der Kirche umfassender versteht und die Antwort im besonderen Wirken des Hl. Geistes zu finden sucht, sind eben nicht auf der einen Seite die Sichtbarkeit bzw. Realität und auf der anderen Seite die Unsichtbarkeit bzw. Idee, sondern die Fixpunkte sind die besonderen Zeichen des Hl. Geistes, nämlich die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, um die es ja in allen Streitfragen letztlich geht, ist darum auch nicht an den Attributen von „sichtbar“ oder „unsichtbar“ auszurichten, sondern in Relationen zu den Koordinaten von Predigt, Taufe und Abendmahl zu setzen.

Im Ergebnis kann darum festgehalten werden, dass sowohl die spiritualismusfreundliche wie auch die spiritualismuskritische Position das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche letztlich nicht befriedigend klären kann, sondern sich stattdessen darin eigentümlich annähern, dass beide Seiten zugeben, dass die Kirche eine konkrete, reale Form braucht, dass sie aber zugleich nicht eine spezifische Ausprägung haben muss, sondern darin frei und verschieden sein kann. Oswald Bayer formuliert es wie folgt: „Kirche im reformatorischen Sinne lässt sich, wie bereits betont, weder juristisch als Heilsanstalt noch kollegialistisch als Verein verstehen. Sie ist einerseits nicht wesentlich an bestimmte heilige Orte, heilige Zeichen, heilige Personen und heilige Riten gebunden, andererseits aber auch keine platonische, nur als Idee existierende Bürgerschaft, wie es den Reformatoren bald von den Altgläubigen vorgeworfen wurde. Kirche ist weder ‘so sichtbar wie die Republik Venedig’ noch allein ‘inwendig’ in den Individuen verborgen, wie es weithin neuprotestantisches Missverständnis ist.“⁴²⁹

Diese plausible und naheliegende Einschätzung, dass einerseits die Kirche nicht gänzlich als „Wolkengebilde“ bestehen könne und andererseits mit der Konkretheit der Form auch ihre menschliche Fehlbarkeit einhergeht, kann schließlich aber nicht als zufriedenstellendes Ergebnis dieser Debatte festgehalten werden. Vielmehr fordert und drängt die Rede Luthers von den „zwo Kirchen“ heraus, einen belastbaren und stabilen Grund zu finden und das Fundament zu ergründen, auf dem die Kirche steht. Zusammengefasst also ist die Frage nach der Spiritualisierung der Kirche als Frage nach dem Wirken des Hl. Geistes in der Kirche zu verstehen und mit dem Blick auf das gottesdienstliche Geschehen zu beantworten.

4.3.4. Die Spiritualisierung der Kirche bei Luther als Betonung des Wirkens des Hl. Geistes

Es kann leicht übersehen werden, dass der Hl. Geist in der Ekklesiologie Martin Luthers eine besondere Stellung einnimmt. Dies mag daran liegen, dass die stärksten Metaphern, die Luther für die Gemeinschaft der Gläubigen, verwendet, christologisch geprägt sind. So spricht er von der Kirche als Leib Christi und versteht Christus als das Haupt der Kirche. Jedoch wäre es einseitig, die Kirche nur aus christologischer Perspektive zu betrachten. Denn daneben beschreibt Luther die Kirche als „geistliche Gemeinschaft“. Es ist gezeigt worden, dass gerade dieses Attribut zu allerhand Interpretationen und Debatten Anlass gegeben hat. Der Verdacht liegt dabei nahe, dass ein einseitig christozentrischer Blick auf die Ekklesiologie Luthers das Verständnis dieses Attributs erschwert, denn zu einer geistlichen Gemeinschaft wird die Kirche nicht durch irgendeinen beliebigen Geist der Welt oder durch nur geistige Vollzüge der Gläu-

⁴²⁹ O. Bayer, *Luthers Theologie*, 231. Bayer bezieht sich mit den letzten Worten insbesondere auf Ernst Troeltsch, der ähnlich wie Ulrich Barth heute zu Beginn des 20. Jahrhunderts paradigmatisch für ein liberales Kirchenverständnis stand, und grenzt sich von diesem ab. So fällt sein Urteil auch entsprechend hart aber m. E. korrekt aus: „die bekannte Dreiertypologie Ernst Troeltschs – institutionalisierte Heilsanstalt (‘Kirche’), Kontrastgemeinde (‘Sekte’) und freie Assoziation gleichgesinnter Individuen (‘Mystik’) –, die er in seinen ‘Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen’ entwickelt, ist kein Instrument, mit dem sich die Eigenart von Luthers Verständnis der Kirche fassen ließe“ (a.a.O. 232). Vgl. E. Troeltsch, *Soziallehren*, 965-986.

bigen oder eine egal wie anders geartete Form von Idealisierung, sondern eine geistliche Gemeinschaft im Sinne Luthers ist die Kirche darum, weil es der Hl. Geist ist, der sie begleitet, der in ihr weht, sie belebt und heiligt. Der Geist, den Christus seiner Kirche hinterlassen hat, ist der einzige Grund und Gegenstand, weshalb Luther die Kirche als „geistliche Gemeinschaft“ betrachtet.

Dafür sind drei Argumente auszumachen. Erstens gründet Luther sein Verständnis von der Kirche auf den dritten Artikel des Credo. Demnach ist die Kirche „eyn vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ‘Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn’“⁴³⁰. Dass Luther die grundlegende Definition für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden aus dem Glaubensbekenntnis nimmt, mag nicht überraschen. Von Bedeutung ist dieser Befund aber dennoch. Es darf nicht zu gering geschätzt werden, dass Luther eben nicht nur die Formulierung „communio sanctorum“ als Begriff übernimmt, sondern dass er diese unmittelbar an das Bekenntnis zum Hl. Geist knüpft. Es darf als auffallend und daher bemerkenswert beurteilt werden, dass er den Hl. Geist und die Kirche in einem Atemzug nennt: „Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn.“ Das kann m. E. nicht missverstanden werden, sondern bestätigt, dass die Kirche Geschöpf des Hl. Geistes ist. Zweitens ist unmittelbar damit verbunden, dass Luther die Gemeinschaft der Gläubigen als eine „vorsamlung ym geist“⁴³¹ auffasst. Das ist darum wichtig, weil somit das Verständnis des Attributs „geistlich“ ermöglicht wird. Dieses Attribut nämlich ist nicht beliebig oder mehrdeutig gewählt, sondern es bezieht sich auf eine konkrete Wirklichkeit „ym geist“. Es ist ein Geist, nämlich der Hl. Geist, der die Kirche zu einer geistlichen Gemeinschaft macht. Ohne Bezug zu ihm kann die Gemeinschaft der Glaubenden niemals „geistlich“ sein. Drittens kommt Luther auf das Pfingstfest und die Ausgießung des Hl. Geistes über die Apostel zu sprechen. Der Grund dafür liegt abermals im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Da die Kirche durch nichts anderes als durch den Glauben bestimmt wird, so muss nach der Quelle und dem Fundament dieses Glaubens gefragt werden. Und da der Glaube allein den Menschen vor Gott rechtfertigt, kann es schlechterdings keine größere Gabe als eben diesen geben. Der Glaube aber ist nach Luther eine Gabe des Hl. Geistes, weshalb „[wir] am Pfingstag [...] singenn ‘Nu bittenn wir den heyligenn geist umb den rechten glawben aller meyst’“⁴³². Somit schließt sich der Kreis zu den beiden anderen Argumenten. Der Satz des Credo „Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn“ hat darum die Bedeutung, dass die Gemeinschaft der Heiligen nicht etwas ist, das quasi in Form einer Aufzählung oder gar in Form einer Rangfolge als Gegenstand des dritten Artikels aufgenommen wurde, sondern die Kirche steht als Gemeinschaft des Glaubens unmittelbar auf dem Bekenntnis zum Hl. Geist, da durch ihn den Menschen der Glaube an die Liebe Gottes eingegossen wird. Nicht zu Unrecht ist darum die Kirche eine geistliche Gemeinschaft, weil sie ständig den Hl. Geist um den rechten Glauben bittet.

⁴³⁰ WA 6,292,38-293,1.

⁴³¹ WA 6,293,6.

⁴³² WA 6,296,12f.

4.3.4.1. Die Kirche als geistliche Gemeinschaft nach Wolfhart Pannenberg⁴³³

Passend zum eben angesprochenen Pfingstlied hat auch Wolfhart Pannenberg den Abschnitt seiner Dogmatik über „die Vollendung der Heilsökonomie Gottes durch den Geist“⁴³⁴ mit dem Stichwort der „Geistausgießung“ überschrieben. Ihm ist es darin ein Anliegen, die pneumatologische Dimension der Kirche zu erschließen und die Kirche als Gemeinschaft zu verstehen, die sowohl ein christologisches wie ein pneumatologisches Fundament hat, wobei beide Aspekte einander bedingen und ergänzen. M. E. zeigt sich darin eine passende Anschlussmöglichkeit an die eben beschriebene geistliche Dimension in der Ekklesiologie Luthers, weshalb ich auf Pannenburgs Ansatz eingehen möchte.

4.3.4.1.1. Der Hl. Geist als handelnde Person des dreifaltigen Gottes

Pannenberg arbeitet vier wesentliche Punkte heraus, welche das allgemeine Wirken des Hl. Geistes in der Schöpfung grundsätzlich erschließen sollen, um davon ausgehend sein besonderes Wirken in der Kirche zu verstehen. Als Erstes betont Pannenberg die Eigenständigkeit der Person des Hl. Geistes gegenüber der Person des Sohnes. Es mag überraschen, dass er an klassische trinitätstheologische Argumentationen anknüpft und sich die Fragen über die Unterschiedenheit wie auch das Ineinanderwirken des Sohnes und des Geistes vornimmt. Jedoch ergibt sich daraus bei näherem Hinsehen eine große Plausibilität. Es ist oben bereits auf den Umstand hingewiesen worden, dass eine einseitige Fokussierung auf Christus in ekklesiologischen Fragen keineswegs als absurd ausgeschlossen werden kann. Vielmehr geben z.B. die Texte der Hl. Schrift, die die Sendung des Geistes durch den Sohn bezeugen, selbst Grund und Anlass, das Wirken des Hl. Geistes nicht als eigenständig, sondern als abhängig zu verstehen. Dagegen stellt Pannenberg aber heraus, dass „der Geist Gottes [...] nicht dadurch erschöpfend beschrieben [ist], daß durch ihn der erhöhte Christus weiter auf Erden wirkt, wenngleich nun in unsichtbarer Gestalt“⁴³⁵. Explizit richtet er sich damit auch gegen Karl Barth, der den Geist als jene „Macht“ verstand, „in der Jesus Christus sich selbst bezeugt“⁴³⁶. Ein Verständnis des Hl. Geistes als „Macht“, Kraft o. Ä. wird, so Pannenberg, „der personalen Selbständigkeit des Geistes im trinitarischen Leben Gottes und so auch in der Heilsökonomie nicht gerecht“⁴³⁷. Damit bestreitet Pannenberg keineswegs, dass „der Geist [...] Jesus als den Sohn des Vaters [verherrlicht], indem er in Jesu Worten und in seinem Wirken die Offenbarung des Vaters erkennen lehrt“⁴³⁸. Jedoch zieht er daraus nicht dieselbe Schlussfolgerung wie Karl Barth, sondern betont dagegen, dass Christus „auf das Zeugnis des Geistes [angewiesen ist], der in ihm den Sohn des Vaters erkennen lehrt“⁴³⁹. So ist auch die Sendung des Geistes durch den Sohn nur im Lichte dessen zu verstehen, dass der Sohn „selbst in den neutestamentlichen Zeugnissen und auch bei

⁴³³ Ich folge den Ausführungen Wolfhart Pannenburgs an dieser Stelle, da ich sie für in der Sache am präzisesten halte und dem Ansinnen Luthers am stärksten entsprechend. Dennoch will ich darauf verweisen, dass in jüngerer Vergangenheit auch von anderen Stellen die Bedeutung des Hl. Geistes für Luthers Theologie wie für seine Ekklesiologie hervorgehoben worden ist. Vgl. Ch. Marksches, *Trinitätstheologie*, 37-85.; G. Müller, *Theologie der Trinität*, 538-556.

Ebenso war Pannenberg auch nicht der Erste, der auf die im wahrsten Sinne des Wortes „spirituelle“ Dimension der Kirche hingewiesen hat. Auch Wilfried Joest hat die Bedeutung des Geistwirkens für die Kirche eindrücklich herausgestellt: „Geistempfang bedeutet Vergemeinschaftung im Bekenntnis zu Jesus Christus und damit gewiß auch Sammlung zu einer besonderen, markant neuen Lebensgestalt inmitten dieser Welt“ (W. Joest, *Dogmatik I*, 292). Auch ihm lag damit an der Verbindung von christologischer und pneumatologischer Ekklesiologie, die ich ebenfalls für gelungen halte. (vgl. a.a.O. 282-312)

⁴³⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 13-33.

⁴³⁵ A.a.O. 17.

⁴³⁶ K. Barth, *KD IV/1*, 724.

⁴³⁷ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 17.

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Ebd.

Paulus als Empfänger des Geistes und seines Wirkens erscheint⁴⁴⁰. Konkret sind damit die Taufe und die Auferstehung angesprochen⁴⁴¹. Der Grund dafür, dass der Auferstandene den Aposteln den Geist mitteilen konnte, liegt also nicht ursprünglich im Sohn selbst begründet, sondern hat seinen Grund darin, dass „der Auferstandene ganz von dem göttlichen Lebensgeist durchdrungen ist“⁴⁴². Da Pannenberg so die Eigenständigkeit des Geistes gegenüber dem Sohn und seine Relation zu Vater und Sohn bestimmt hat, kann er das Wirken des Geistes allgemeiner beschreiben. Der Hl. Geist offenbare eine „eschatologische Wirklichkeit“⁴⁴³. „Er ist nicht nur der Ursprung alles Lebendigen, sondern auch Ursprung des neuen Lebens, das in der Auferstehung Jesu Christi angebrochen ist und sich von dem irdischen Leben dadurch unterscheidet, daß es mit dem göttlichen Lebensquell verbunden bleibt, darum ein $\sigma\omega\mu\alpha$ πνευματικόν heißt und unsterblich ist“⁴⁴⁴. Dies wirft aber abschließend die Frage auf, weshalb „das Wesen des Gottesgeistes nicht darin aufgeht, Ausstrahlung Jesu Christi zu sein“⁴⁴⁵, da er ja „in der Tat vom Auferstandenen ausgeht und durch ihn den Glaubenden mitgeteilt wird“⁴⁴⁶. Richtig ist nämlich, dass Pannenberg nicht daran interessiert ist, die Mitteilung des Geistes durch den Sohn an die Glaubenden zu verneinen. Auch behauptet er durch die Betonung der Eigenständigkeit des Geistes und des Empfangens des Geistes bei der Taufe Christi nicht die Loslösung beider voneinander und begründet damit kein von Christus unabhängiges Geisthandeln. Das Motiv Pannenberg ist vielmehr, das Geisthandeln als unabhängiges und damit vollkommen freies Handeln des Hl. Geistes verständlich zu machen. Denn nur, wenn der Hl. Geist als eigenständige Person der Trinität verstanden wird, kann sein Handeln und Wirken als freies, d.h. göttliches Handeln und Wirken begriffen werden. Nur so ist es in den Augen Pannbergers möglich, das gnadenhafte Wirken des Geistes Gottes in seiner ganzen soteriologischen Tiefe und Tragweite zu erblicken. Damit wird jedoch keineswegs einer Trennung von Sohn und Geist in der Heilökonomie das Wort geredet, denn „der Umstand, daß er [der Hl. Geist: fz] in der Tat vom Auferstandenen ausgeht und durch ihn den Glaubenden mitgeteilt wird, [...] ist dadurch gegeben, daß Jesus als der Auferstandene untrennbar mit dem Geist und seinem Leben verbunden ist und im Licht des Ostergeschehens aus sein vorösterliches Leben als vom Geist Gottes erfüllt erkennbar wird. [...] Das eine wie das andere ist Ausdruck des Anbruchs der eschatologischen Heilszukunft Gottes in Person und Geschichte Jesu; denn in Verbindung mit ihr hat jüdische Hoffnung die Ausgießung des Geistes Gottes auf sein Volk erwartet“⁴⁴⁷. Pannbergers Ausdeutung des biblischen Befundes, dass der Hl. Geist von Christus ausgeht und gesandt wird, versucht darum jegliches wertende Urteil zu vermeiden. Jede Beschreibung, die eine Nachrückung bzw. Unterordnung des Geistes gegenüber Christus oder Beschränkung bzw. Relativierung seines Wirkens innerhalb des vorgängigen Wirkens des Auferstandenen zur Folge hat, ist darum in den Augen Pannbergers falsch. Einzig sei es möglich, „von einer ‘Sendung’ des in Ewigkeit vom Vater ausgehenden Geistes durch den Sohn“⁴⁴⁸ zu sprechen, insofern „im Vollzug des Versöhnungsgeschehens und der geschichtlichen Vermittlung seiner Heilswirkungen [...] die Inkarnation des Sohnes – [...] also sein irdisches Wirken, sein Tod und seine Auferstehung – der Mitteilung des Geistes an die Glaubenden voraus[geht]“⁴⁴⁹.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Neben der Taufe und der Auferstehung bezeugt beispielsweise auch die jungfräuliche Empfängnis Mariens, dass Christus notwendig auf das Handeln des Geistes angewiesen ist und als dessen Empfänger vorzustellen ist.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ A.a.O. 18.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ A.a.O. 16.

⁴⁴⁹ Ebd.

Dieses Ineinanderwirken des Sohnes und des Hl. Geistes ist bereits in der Schöpfung angelegt: „Bei der Schöpfung wirken Logos und Geist so zusammen, daß das Schöpferwort das gestaltende Prinzip, der Geist aber Ursprung von Bewegung und Leben der Geschöpfe ist.“⁴⁵⁰ Das ist der zweite Punkt, auf den Pannenberg mit Nachdruck hinweist, dass das Wirken des Hl. Geistes „überall in enger Verbindung mit dem des Sohnes [geschieht]“⁴⁵¹. Mehr noch: „Das Handeln des trinitarischen Gottes in seiner Schöpfung ist in allen seinen Gestalten ein Handeln des Vaters durch Sohn und Geist, ein Handeln des Sohnes im Gehorsam gegen den Vater und die Verherrlichung beider in der Vollendung ihres Werkes durch den Geist.“⁴⁵² An das im ersten Punkt Gesagte anknüpfend wird auch an dieser Stelle als Motiv Pannenburgs durchsichtig, dass er bestrebt ist, sich von dem Irrtum frei zu machen, das Wirken des Hl. Geistes beginne „erst bei der Erlösung der Menschen [...], indem er sie in Jesus von Nazareth den ewigen Sohn des Vaters erkennen lehrt“⁴⁵³. Jedoch ist die Stoßrichtung seines Arguments eine andere. Ihm geht es nun nicht nur darum, das Wirken des Hl. Geistes in der gesamten Schöpfung zu erblicken, sondern dadurch zu dem Verständnis zu gelangen, dass der Geist Gottes nicht nur eine „göttliche Erkenntnishilfe“⁴⁵⁴ darstellt. Zwar bleibe die Offenbarung Gottes in Christus unkenntlich und unbegreiflich ohne den Hl. Geist, jedoch ist sein Handeln derartig umfassend zu beschreiben, dass es zeitliche, räumliche und eben auch geistige, d.h. intellektuelle und rationale, Grenzen überschreitet: „Erst dann, wenn die Mitteilung des heiligen Geistes an die Glaubenden in diesem umfassenden Zusammenhang gesehen wird, läßt sich ermessen, was das Geschehen der Ausgießung des Geistes in Wahrheit bedeutet: Es geht dabei um sehr viel mehr als nur um eine göttliche Erkenntnishilfe zum Verständnis eines sonst unverständlich bleibenden Offenbarungsgeschehens. Das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche und in den Glaubenden dient der Vollendung seines Wirkens in der Welt der Schöpfung.“⁴⁵⁵ Diese Vollkommenheit des gemeinsamen Wirkens von Sohn und Hl. Geist zeigt sich jedoch nicht nur am Beginn der Schöpfung und im Erhalt der Schöpfung durch die Zeit, sondern auch in ihrer eschatologischen Vollendung: „In der eschatologischen Vollendung ist der Geist tätig als die die Geschöpfe zur Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes befähigende und verwandelnde Macht, während der Sohn als Träger des Endgerichts das Kriterium der Zugehörigkeit zu Gott und seinem Reich oder auch der Unvereinbarkeit mit ihm ist.“⁴⁵⁶

Aus diesem folgt nach Pannenberg aber zugleich eine Neufassung des Verständnisses des Hl. Geistes als donum bzw. als Gabe. Darin markiert er den dritten wesentlichen Punkt, dass der Hl. Geist in der spezifischen Weise als Gabe zu verstehen ist, als dass er die Glaubenden mit in das innertrinitarische Leben hineinnimmt: „Die Glaubenden, bei denen Jesus als der Sohn verherrlicht ist (Joh 17,10), werden durch ihn [den Hl. Geist: fz] hineingezogen in sein Verhältnis zum Vater und damit auch in die Herrlichkeit, die er vom Vater empfängt (Joh 17,22).“⁴⁵⁷ Pannenberg greift mit dem Begriff der Gabe bzw. donum eine Formulierung auf, die ihren Ursprung bei Augustin hat. Dieser glaubte den Charakter des Geistes Gottes in dieser Weise zum Ausdruck bringen zu müssen, „weil erst darin das für jede der trinitarischen Personen charakteristische Moment der Relation beim Geist hervortrete“⁴⁵⁸. Dieses sei, so Augustin, „im Falle des Vaters und des Sohnes schon durch diese personalen Ausdrücke gegeben“⁴⁵⁹. Jedoch meint Pannenberg, dass damit das Problem verbunden ist, dass „der Geist im inneren trinitarischen

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² A.a.O. 13.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ A.a.O. 13f.

⁴⁵⁶ A.a.O. 16.

⁴⁵⁷ A.a.O. 23.

⁴⁵⁸ A.a.O. 20.

⁴⁵⁹ Ebd.

Leben Gottes als Gabe gedacht werden muß, schon bevor er (nach außen) gegeben wird“⁴⁶⁰. Dies sei aber nicht plausibel, da Augustin behauptete, dass der Geist sowohl vom Vater wie vom Sohn ausgehe, und deshalb in Schwierigkeiten mit dem biblischen Zeugnis komme, das beispielsweise vom Ausgang des Geistes nur vom Vater aus denke (vgl. Joh 15,26) oder Christus als Person, d.h. nach göttlicher und menschlicher Natur, den Geist in der Taufe empfing (vgl. Mk 1,10). Pannenberg sucht diese Probleme nun dadurch zu lösen, dass er zwischen dem Geist als Gabe im innertrinitarischen Leben Gottes einerseits und dem Geist als Gabe in der Heilsökonomie der gesamten Schöpfung andererseits unterscheidet. Denn „das Wirken des Geistes ist immer in irgendeinem Maße mit einer Mitteilung seiner Dynamik verbunden, auch wenn er dabei nicht in vollem Sinne als Gabe mitgeteilt und empfangen wird“⁴⁶¹. Daraus folgt nun, dass das Hervortreten des Hl. Geistes als Gabe nicht schlechterdings als absolut und individuell begriffen werden kann, sondern davon abhängt, in welchem Maße „der Sohn im geschöpflichen Dasein in Erscheinung tritt“⁴⁶². Nur in Verbindung mit Jesus Christus kann darum von einem Wirken des Hl. Geistes in der Schöpfung in der Form der Gabe gesprochen werden. Das knüpft in der Verbindung der Einheit des Handelns von Sohn und Geist an das oben Gesagte nahtlos an. Das heißt aber für das Verständnis des Hl. Geistes als Gabe in seinem lebensstiftenden Wirken in der Schöpfung auch, dass „dabei [...] nicht nur an momentane ekstatische Erfahrungen zu denken [ist], sondern auch an Formen dauerhafter Begabung mit dem Geist Gottes“⁴⁶³, mit einer Dynamik, die den Glaubenden in das innertrinitarische Leben mithineinnimmt. Dies führt zu einem neuen Verständnis des augustinischen Ansatzes: „Der augustinische Ansatz zum Verständnis des Geistes als Gabe, in welcher sich die Gemeinschaft von Vater und Sohn in gegenseitiger Liebe vollzieht, gewinnt erst im Blick auf dieses Geben und Zurückgeben des Geistes zwischen Vater und Sohn die volle biblische Tiefe, die Tiefe des innertrinitarischen göttlichen Lebens.“⁴⁶⁴ Die Gabe des Geistes an die Glaubenden, bei der Vater und Sohn zusammenwirken, ist davon erst abgeleitet: „Sie ist dadurch vermittelt, daß die Glaubenden, durch Glaube und Taufe mit dem in Jesus Christus offenbaren Sohn verbunden, Glieder seines Leibes werden, so daß die Sohnschaft im Verhältnis zum Vater auch an ihnen in Erscheinung treten kann als Teilnahme an der Sohnschaft Jesu und damit am innertrinitarischen Leben Gottes, am Empfang des Geistes durch den Sohn und an seiner Rückgabe an den Vater.“⁴⁶⁵ Abschließend ist damit unmittelbar die Ekklesiologie angesprochen. Insofern nämlich der Geist nicht nur „göttliches Erkenntnisprinzip“, sondern „Ursprung aller Bewegung und allen Lebens“⁴⁶⁶ ist und auch nicht den Menschen zur Verfügung gestellte „Gabe“, sondern „Inbegriff der ekstatischen Bewegung des göttlichen Lebens“⁴⁶⁷, ist klar, dass er nicht mit partikularen und individuellen Perspektiven begreifbar ist. Das Wirken des Geistes richtet sich nicht nur an den einzelnen Glaubenden, sondern ebenso an die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt, insofern er ihn durch die gewisse Verbürgung des ewigen Lebens in das „Reich Gottes integriert“⁴⁶⁸ und ihn somit als Glied der erneuerten Menschheit zum Teil der eschatologischen Gemeinschaft des Neuen Bundes macht. Diesem Aspekt, dass nämlich der Hl. Geist die Glaubenden zu Gliedern der Kirche macht, geht Pannenberg in einem vierten Gedankengang nach. Ausgangspunkt dabei ist der eben beschriebene Sachverhalt, dass der Geist die Glaubenden am innertrinitarischen Leben Gottes anteilhaben lässt und sie in diese Dynamik mit hineinzieht: „Die Glaubenden, bei denen Jesus als der Sohn verherrlicht ist (Joh 17,10), werden durch ihn

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ A.a.O. 21.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ A.a.O. 23.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ A.a.O. 13.

⁴⁶⁷ A.a.O. 24.

⁴⁶⁸ Ebd.

[den Hl. Geist: fz] hineingezogen in sein [Christi: fz] Verhältnis zum Vater und damit auch in die Herrlichkeit, die er [der Sohn: fz] vom Vater empfängt (Joh 17,22).⁴⁶⁹ Diese „Verherrlichung“ vollzieht sich durch „Gebet und Lobpreis“⁴⁷⁰. Jedoch meint Pannenberg damit nicht nur den öffentlichen und geordneten religiösen Kult. Zwar werden „Gebet und Lobpreis“ auch in der Form von Ritus und Liturgie vollzogen, aber Pannenberg blickt auf ein viel umfassenderes Verständnis, denn „im Akt der Verherrlichung Jesu als des Sohnes, die im Sohne zugleich auch den Vater verherrlicht, nehmen die Glaubenden teil an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und damit an der Herrlichkeit Gottes, durch die ihr eigenes Leben verwandelt werden wird zur unvergänglichen Gemeinschaft mit dem ewigen Gott“⁴⁷¹. Gerade auf diesen zuletzt genannten Aspekt, dass „ihr eigenes Leben verwandelt“ wird, zielt Pannenburgs Argumentationslinie schließlich ab. Damit nimmt das ekklesiologische Moment gleichsam zwei genetische Linien an. Zum einen ist der Zusammenhang von Geistwirken und Kirche dadurch begründet, dass dieser der Kirche nicht nur als Gabe übergeben ist, sondern die Gläubigen mit in die innertrinitarische Gemeinschaft Gottes hineinzieht und sie an dieser Dynamik teilhaben lässt. Mit anderen Worten reißt der Hl. Geist die Gläubigen aus ihrer Partikularität heraus und konzentriert sie in ihrem Blick auf die eschatologische Vollendung und vergemeinschaftet sie in der einen Verherrlichung des Vaters durch den Sohn. Zum anderen ist das Thema der Gemeinschaft der Glaubenden aber nicht nur in eschatologischer Perspektive angesprochen, denn insofern bereits in der Taufe der Statuswechsel vom alten hin zum neuen Menschen stattfindet und bereits in der Taufe darum „ihr eigenes Leben verwandelt“ ist, so stellt sich die Frage nach der Kirche schon in der Gegenwart. Da Pannenberg dabei auf die Vollkommenheit des neuen aus Wasser und Geist geborenen Lebens großen Wert legt, muss zudem die Anteilnahme an der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn einen ebenso umfassenden Charakter annehmen. Dies bedeutet, dass die Verwandlung des eigenen Lebens durch den Hl. Geist eine derartig realistische Dynamik annehmen muss, dass sie auch alle menschlichen Beziehungen in diesem Leben prägt und bereits hier eine Gemeinschaft konstituieren kann, die als Vorzeichen der in Ewigkeit erneuerten Menschheit lebt.⁴⁷²

Allerdings muss an dieser Stelle noch genauer nach der Art der Vergemeinschaftung durch den Hl. Geist gefragt werden. Es wurde bereits angeschnitten, dass Pannenberg sich gegenüber partikularistischen und individualistischen Tendenzen abgrenzt. Jedoch bedarf dieser Befund einer besonderen Begründung, um nicht kollektivistisch missverstanden zu werden. So macht Pannenberg darauf aufmerksam, dass das Wirken des Hl. Geistes, das den Menschen aus seiner eigenen Partikularität herausholt, nicht darin begründet ist, dass er auf der anderen Seite den Menschen in eine Gemeinschaft hineinstellt. Dies würde zu einem kollektivistischen Missverständnis des Geistes als Gemeinschaftsgeist führen. Pannenberg sieht die Grundlage für das den

⁴⁶⁹ A.a.O. 23.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Es stellt sich die Frage, ob ein derartiges Verständnis nicht auch in der oben nachgezeichneten Debatte über den Spiritualismusvorwurf gegen Luther Platz finden könnte. Denn schließlich können auch Herms für die eine Seite wie auch Barth für die andere Seite dieses Diskurses die Bedeutung von rituellem Gebet und kultischem Lobpreis anerkennen. Auch stimmen beide dem Grundverständnis der Taufe als Hinübergehen des alten zum neuen Menschen zu. Schließlich könnte auch angenommen werden, dass auch Barth der Pannenberg'schen These von der Vergemeinschaftung der Glaubenden durch den Geist bzw. im Geist nicht diametral entgegenstehen würde. Jedoch trägt dieser Schein, denn durch die drei zuvor genannten Punkte, die sich im Wesentlichen um trinitarische Topoi drehen, bewegt sich Pannenburgs Ansatz in einem gänzlich anderen Rahmen und ist in der Sache dadurch von beiden Positionen der obigen Debatte zu unterscheiden. Der wesentliche Unterschied zu Herms besteht darin, dass Pannenberg die eschatologische Dimension der Kirche stark macht. Es besteht seiner Auffassung nach keine wesentliche Differenz zwischen dem auf Erden versammelten Gottesvolk und der in Ewigkeit erneuerten Menschheit. Im Unterschied zu Barth aber geht Pannenberg nicht den Weg der Verinnerlichung und Vergeistigung des Glaubenslebens, sondern schafft durch die eineindeutige Verbindung von Sohn und Geist, dass die Kirche eine reale und das ganze Leben prägende Größe ist.

Menschen über seine eigene Unvollkommenheit und Begrenztheit hinaushebende Wirken des Hl. Geistes darin gegeben, dass das „Werk des Geistes [...] durchaus in kontinuierlichem Zusammenhang mit seinem Wirken in der Naturwelt als Ursprung allen Lebens und speziell in den Menschen als Quelle der Spontaneität ihrer ‘geistigen’ Tätigkeiten, die die Menschen ‘ekstatisch’ über die eigene Partikularität hinausheben, [geschieht]“⁴⁷³. Die Einheit von allgemein lebensspendendem Handeln in der ganzen Schöpfung und speziellem Heilshandeln am einzelnen Menschen sind also der Unterpfand dafür, dass das Wirken des Hl. Geistes nicht in der individuellen Begrenztheit beschlossen bleibt, sondern ihn über sich selbst zum neuen Leben hinaushebt. Dieses neue Leben ist als ein Leben in der erneuerten Schöpfung zu denken und darum natürlicherweise in die Gemeinschaft der erneuerten Menschheit eingebunden. Weiterhin spezifiziert Pannenberg seine Ausführungen über das Wirken des Geistes in der Gemeinschaft der Glaubenden dahingehend, dass er nochmals auf das die Erkenntnis des Glaubens bewirkende Handeln des Hl. Geistes zu sprechen kommt. Seiner Meinung nach ist die Vorstellung, dass der Hl. Geist nicht nur jedem einzelnen, sondern gleichwohl auch der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden als Gabe vermittelt ist, nicht an sich falsch, muss jedoch vor dem Missverständnis geschützt werden, als handle es sich dabei um einen „Gemeinschaftsgeist der Kirche nach Analogie des auch sonst menschlichen Gemeinschaftsformen eigentümlichen und ihre Glieder miteinander verbindenden Gruppengeistes“⁴⁷⁴. Das Besondere des Gemeinschaftsgeistes der Kirche im Unterschied zu weltlich-politischen Gruppengeistern sei in der Verbindung des Hl. Geistes mit dem Sohn gegeben: „die spezifische Begründung des Gemeinschaftsbewußtseins der Kirche [ist] auf den ihrem Dasein vorgegebenen Grund in Person und Geschichte Jesu Christi [zu finden]“⁴⁷⁵. In diesem Sinne ist der Kirche ihr eigener Grund und damit gleichsam ihre eigene Existenz unverfügbar, da „die Gabe des Geistes [...] der Kirche und ihren Gliedern nicht als ihr Eigentum verfügbar [ist], sondern [...] an den Grund [gebunden bleibt], den sie außerhalb ihrer selbst in Jesus Christus haben“⁴⁷⁶. So knüpft sich dieser Gedankengang nahtlos an frühere Gedanken Pannbergs an. Darum wirkt der Hl. Geist in den Glaubenden die Erkenntnis der Offenbarung in Christus, der sie zum Glauben ruft und befähigt. Allerdings ist eine Verkürzung des Handelns auf dieses „Erkenntnisprinzip“ unzulässig, da der Geist zum einen wegen seines umfassenden Werks in der Schöpfung und zum anderen aufgrund seiner Mittäterschaft an der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes im gesamten Leben und Heilsgeschehen Christi den Menschen umfassend erneuert und in die erneuerte Menschheit eingliedert.⁴⁷⁷

⁴⁷³ A.a.O. 29.

⁴⁷⁴ A.a.O. 31.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ A.a.O. 32. An anderer Stelle äußerte sich Pannenberg im Zusammenhang mit der eschatologischen Geistgabe, dass „die Form der Gabe [...] nicht [bedeutet], daß der Geist in die Verfügung der Geschöpfe überginge, wohl aber, daß er in sie eingeht“ (a.a.O. 24). Dies erläutert den Gedanken der Unverfügbarkeit dahingehend, dass er nicht im Sinne einer Distanzierung und auch nicht als Vorbehalt zu verstehen ist. Der Geist wird den Menschen in der Form der „Einwohnung“ verliehen, welche schlechterdings gegenüber der Möglichkeit von verfügbarem „Eigentum“ eine größere Verbindlichkeit aufweist. Dieser Mehrwert bezieht sich schließlich auf den soteriologischen Aspekt der Einwohnung, da der „in den Glaubenden ‘wohnende’ Geist [...] sie über ihre eigene Partikularität hinaushebt“ und deshalb „immer schon mehr als nur Gabe, nämlich Inbegriff der ekstatischen Bewegung des göttlichen Lebens [ist]“ (ebd.).

⁴⁷⁷ Pannenberg richtet sich mit der Profilierung des Hl. Geistes als speziell an das Leben und Wirken Christi gebundenen Geist und mit der damit verbundenen Abgrenzung gegenüber allgemein menschlichen Gruppengeistern explizit gegen Schleiermacher und gegen sich auf ihn berufene Traditionen. So kritisiert Pannenberg, dass bei Schleiermacher „die Deutung des heiligen Geistes ‘als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens’ der Kirche (§ 121 Leitsatz) nicht in der notwendigen Weise abgehoben von der Analogie sonstigen Gemeinschaftsgeistes“ (a.a.O. 31) ist. Konkret bezieht er sich dabei auf die Ausführungen Schleiermachers über den Gemeinschaftsgeist am Beispiel des Volkes. Ferner stellt sich zudem die Perspektive ein, dass an diesem Punkt eine klare Differenz zwischen Pannenberg und Barth zu erblicken ist. Während Pannenberg wie gezeigt den Akzent auf das Handeln des Geistes legt, das den Menschen über seine eigene Partikularität hinaus hebt und in die

4.3.4.1.2. Die Kirche als von Christus gerufenes und vom Geist erfülltes eschatologisches Gottesvolk

Nach diesen Erörterungen zum Handeln des Hl. Geistes ist der Rahmen bereitet, innerhalb dessen sein Wirken in Bezug auf die Kirche genauer untersucht werden kann. Dass es sich hierbei nicht nur um Vorüberlegungen handelt, sondern darin bereits wesentliche und notwendige Aussagen über die Kirche enthalten waren, wird im Nachfolgenden alsbald deutlich werden. So ist es eine wichtige Prämisse für das Verständnis des Wirkens des Hl. Geistes in der Kirche nach Pannenberg, dass es sich im Rahmen seines Wirkens in der gesamten Schöpfung bewegt und in der Verbindung mit dem Heilsereignis der Inkarnation des Sohnes geschieht. Der Gedanke, dass die Parameter der Heilsökonomie sowohl für den Sohn als auch für den Geist gleich sind, ist die Grundlage für das Verständnis des Ansatzes Pannenburgs. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich drei Punkte markieren.

Erstens zeichnet sich die Kirche gerade dadurch aus, dass sie sowohl eine christologische wie eine pneumatologische Begründung besitzt. Diese sind zwar voneinander zu unterscheiden, jedoch nicht voneinander zu trennen. So macht Pannenberg mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass zwar im Neuen Testament verschiedene Ansätze auffindbar sind, die mal das eine, mal das andere Element betonen, jedoch „[darf] die christliche Theologie [...] diese unterschiedlichen Vorstellungen weder als Alternativen stehenlassen, noch darf sie das Bewußtsein der Unterschiede durch Harmonisierung verdrängen“⁴⁷⁸. Vielmehr komme es darauf an: jede Ekklesiologie muss „die in diesen unterschiedlichen Konzeptionen artikulierten Sachaspekte in sich integrieren zu einer in sich einheitlichen Auffassung von der Konstitution der Kirche durch Jesus Christus und durch das Wirken des Geistes, also zu einer Deutung des Verhältnisses von Kirche und Geist, die mit keinem der neutestamentlichen Konzepte einfach identisch sein kann, weil sie deren Differenzen in sich aufheben muß“⁴⁷⁹. Dass dieser Punkt eine besondere Relevanz für das Verständnis der Kirche in sich trägt, wird deutlich, wenn man sich die Folgen für das Verständnis der Entstehung der Kirche vor Augen hält. So ist die christologische und pneumatologische Begründung der Kirche nicht bloß im Sinne eines Fundaments zu verstehen, auf welchem dann, angefangen bei den Aposteln und Jüngern der ersten Zeit, die Gläubigen ihre Gemeinschaft erbauen würden. Nimmt man das Zeugnis der neutestamentlichen Ansätze ernst und verbindet sie, so Pannenberg, zu einem Gesamtverständnis, so ist ausgeschlossen, dass die Kirche ein Produkt des z.B. freiwilligen Zusammenschlusses von Gläubigen ist. Die Kirche kann in diesem Sinne nichts Nachgerücktes, Nachgeordnetes oder Abgeleitetes sein, sondern nimmt in der Heilsökonomie einen Platz in der ersten Reihe ein. Insofern der Sohn und der Geist die Kirche durch ihr Heilshandeln begründen, so ist die Kirche Geschöpf des Sohnes durch den Geist und nicht der Gläubigen selbst. Diese werden in die Kirche durch Christus gerufen und durch den Geist als Glieder seinem Leib hinzugefügt. Das biblische Bild für die darin ausgesprochene Unverfügbarkeit der Kirche sieht Pannenberg in der Pfingstgeschichte gegeben. So

Gemeinschaft der Kirche eingliedert, so betont Barth gerade die Freiheit des religiösen Individuums von allen institutionellen Vorgaben der Kirche. Allerdings scheint mir geboten, so unmissverständlich die verschiedene Schwerpunktsetzung ist und so unversöhnlich die Positionen beider z.B. in Bezug auf die Feier der Liturgie und den Vollzug der Sakramente im gottesdienstlichen Leben der Kirche ist, ob Barths Betonung der notwendigen Subjektivität des Glaubens und des daraus niemals zu hintergehenden subjektiven Glaubensvollzugs eines jeden Menschen nicht kompatibel ist mit der Vorstellung Pannenburgs in Bezug auf das gemeinschaftsstiftende und die Partikularität überwindende Wirken des Hl. Geistes in Kirche und Schöpfung. Danach ist jedoch nicht im Zusammenhang mit dem Heilswirken des Geistes als solches zu fragen bzw., wie Barth es macht, in Bezug auf das Verständnis der unsichtbaren Kirche, sondern nach der Subjektivität des Glaubensaktes ist im Zusammenhang mit dem sich konkreten am menschlichen Subjekt vollziehenden Heilshandeln Gottes in Wort und Sakrament zu fragen.

⁴⁷⁸ A.a.O. 28.

⁴⁷⁹ Ebd.

beobachtet er, dass Lukas die „Zugehörigkeit der Glaubenden zu Jesus Christus“⁴⁸⁰ zwar natürlicherweise voraussetze, diese jedoch „allenfalls implizit zur Sprache“⁴⁸¹ gebracht habe. Lukas habe stattdessen das Augenmerk darauf richten wollen, „daß mit der Spontaneität der Geisterfahrung ein neues, zusätzliches Moment gegeben ist, das den Jüngerkreis als Gemeinschaft betrifft und allererst die Dynamik der christlichen Missionsverkündigung und damit auch das Leben der Kirche freigesetzt hat“⁴⁸². Prägnant formuliert bedeutet dies nichts Geringeres, als dass ohne die Gabe des Geistes keine Kirche denkbar und möglich ist. Darum hat Lukas die Erzählung von der Geistausgießung über die Kirche auch an den Anfang der Apostelgeschichte gesetzt, um damit nicht nur dem Anliegen gerecht zu werden, die den Erzählungen zugrunde liegenden Ereignisse in chronologischer Weise darzustellen, sondern um viel mehr deutlich zu machen, dass es gerade die Mitteilung des Hl. Geistes ist, der die versammelten Jünger zu einer neuen Gemeinschaft belebt und so die Kirche konstituiert. Dass dabei auf das besondere Wirken des Hl. Geistes ein Akzent liegt, wird daran deutlich, dass Lukas, wie Pannenberg herausstellt, Christus bestenfalls implizit in die Darstellung einfließen lässt. Denn dessen Fundament hatten die Apostel ja trotz der vorangestellten Himmelfahrt bereits. Sie waren bereits Christusjünger, glaubten an ihn, seine Auferstehung und waren von ihm auserwählt und gesandt. Aber ihnen fehlte noch die Gabe des Hl. Geistes, um eine neue Gemeinschaft, um Kirche zu werden. Somit erscheint der Hl. Geist auch in der lukanischen Pfingstgeschichte nicht nur als nachgeordnete Zugabe, sondern ist selbst das handelnde Subjekt. Im Rückgriff auf die oben dargelegten trinitätstheologischen Gedanken kann gesagt werden, dass der Geist den Aposteln nicht nur als Gabe verliehen wird, welche sie zum eigenen Handeln befähigt, sondern er tritt selbst als handelndes Subjekt auf, eben als eine der Personen des dreifaltigen Gottes. Der Geist Gottes handelt durch die Apostel und die Jünergemeinschaft, die Christus begründet hat, sodass nicht nur in einem symbolischen Sinn, sondern in realer Weise davon gesprochen werden kann, dass der Geist „das Leben der Kirche freisetzt“⁴⁸³.

Zweitens muss genauer gefragt werden, weshalb die Kirche als das neue Gottesvolk verstanden werden kann und in dieser Weise eine eschatologische Dimension erhält. Schon Rudolf Bultmann hat es als eine der wesentlichen Grundzüge der neutestamentlichen Pneumatologie verstanden, dass die Gabe des Hl. Geistes als eschatologische Gabe verstanden wurde, d.h., „daß sein Wirksamwerden in der Gemeinde eschatologisches Geschehen ist“⁴⁸⁴. Diese Grundüberzeugung gelte nach Bultmann auch unabhängig von den Unterschieden in den Darstellungsweisen des Geistes zwischen den einzelnen Traditionslinien⁴⁸⁵. Diesen Gedanken greift nun Pannenberg auf und erklärt: „Die Gabe des Geistes hat soteriologische Funktion als Antizipation der eschatologischen Geistausgießung, und sie ist als Gabe bestimmt dadurch, daß der Geist den Glaubenden durch Jesus Christus gegeben wird, in dessen Person und Geschichte die eschatologische Heilszukunft schon angebrochen ist, so daß die Glaubenden sich des empfangenen Geistes als des Geistes Jesu Christi (Phil 1,19; vgl. Röm 8,9) bewußt sind.“⁴⁸⁶ Jedoch muss man genauer fragen, in welcher Weise die Glaubenden durch den Geist an „Person und Geschichte“ Christi teilhaben, da erneut das Missverständnis ausgeschlossen werden muss, der Geist wäre nur eine andere, nun unsichtbare Gestalt des Sohnes. Vielmehr komme es aber für das Verständnis der eschatologischen Dimension abermals darauf an, den Geist vom Sohn zu unterscheiden. Zu diesem Zweck blickt Pannenberg auf das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Christi, da hierin deutlich wird, dass der Sohn zunächst in der Stunde seines Todes

⁴⁸⁰ A.a.O. 27.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 153.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd.

⁴⁸⁶ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 19.

den Geist an den Vater zurückgibt (vgl. Joh 19,30), sodass der Vater ihn durch den Geist am dritten Tage erneut zum Leben auferwecken konnte. Paulus hat sehr klar die Auferstehung Jesu mit dem Wirken des Hl. Geistes in Verbindung gesetzt⁴⁸⁷ und damit sogleich die verheißene Auferstehung aller Gläubigen als Wirken des Geistes verstanden. Der eschatologische Charakter der Kirche besteht also darin, dass der Hl. Geist nicht nur Christus zum ewigen Leben auferweckt hat, sondern „als in den Glaubenden wohnend für sie das Unterpfand ihrer künftigen Auferstehung ist“⁴⁸⁸. Nur, weil der Geist den Sohn auferwecken konnte, kann er „für die Glaubenden Bürgschaft ihrer eigenen künftigen Auferstehung von den Toten sein“⁴⁸⁹. Auch an diesem Punkt zeigt sich die besondere Relevanz einer pneumatologischen Grundlegung der Kirche. Christus allein hat zwar eine Gemeinschaft von Menschen um sich gesammelt und diese konstituiert, jedoch vermochte er es allein nicht, ihr einen eschatologischen Charakter zu verleihen. Sein irdisches Wirken, seine Person, Leben und Geschichte sind erst dann recht als Zeichen des anbrechenden Himmelreiches zu verstehen, insofern er durch den Geist den Vater verherrlicht und durch den Geist die Christusgemeinschaft durch die Erkenntnis des Sohnes und seiner Sendung durch den Vater mit in die beschriebene innertrinitarische Liebesdynamik mit hineingenommen wird. Der Ort, an welchem sich dieses Geschehen vollzieht, ist nach Paulus die Taufe (1Kor 12,13, Röm 6,4ff.). So die Taufe ein einmaliges Geschehen darstellt, nicht wiederholt und nicht verloren werden kann, so gilt dies gerade deshalb, weil die „durch die Verleihung des Geistes zu dauerndem Besitz den Glaubenden die Teilhabe am ewigen Leben Gottes erschlossen wird und folglich auch ihre Auferweckung zu einem neuen Leben in Gemeinschaft mit Gott verbürgt ist“⁴⁹⁰. Damit ist abschließend gesprochen der eschatologische Charakter der Kirche nicht als symbolische Eigenschaft der Gemeinschaft zu verstehen, sondern ist im realen Leben eines jeden einzelnen Gläubigen zu verorten. Auch die eschatologische Dimension der Gabe des Hl. Geistes bewegt sich damit auf derselben theologischen Ebene wie die soteriologische Funktion der Taufe. Sündenvergebung, Eingliederung in den Leib Christi und Bürgschaft der künftigen Auferstehung sind drei Wirkungen der Gabe des Hl. Geistes in der Taufe. Das Profil der Kirche als eschatologisches Gottesvolk beschreibt also einen wesentlichen Zug ihres Wesens und ist eingebettet in die gesamte Heilsökonomie. „Die Geistgabe an den Menschen bei seiner Erschaffung, aber auch die Charismen des alten Bundes, sind nur zeichenhafte Vorwegnahmen dieser eschatologischen Gabe: Durch sie erst verbindet sich der Geist so mit dem Leben des Empfängers, daß es von seiner schöpferischen Kraft auch durch den Tod nicht mehr getrennt werden kann.“⁴⁹¹

Drittens soll nun nach der Existenz des Gottesvolkes an sich gefragt werden. Nachdem ihr christologisches wie pneumatologisches Fundament und ihr eschatologischer Charakter angesprochen wurden, kommt die Frage in den Blick, wie das neue Gottesvolk auf dem Weg durch die Zeit besteht. Die zentrale biblische Metapher für die Existenz der Kirche ist seit frühester Zeit, dass die Gemeinschaft der Glaubenden den Leib Christi bildet (vgl. 1Kor 12). Davon geht auch Pannenberg aus und erklärt sie im Rahmen seiner bisher dargelegten Ausführungen, dass auch darin Sohn und Geist zusammen wirken: „Wenn Jesus Christus durch den Geist in den Glaubenden wohnt [...], dann ist er gerade dadurch der eine Herr, der die Seinen in der Einheit seines Leibes zur Gemeinschaft der Kirche verbindet.“⁴⁹² Mit dieser Metapher wurden zudem seit apostolischen Zeiten die Aspekte von Einheit der Kirche und Verschiedenheit der Glieder diskutiert. Die Einheit der Kirche ist durch den einen Leib des Herrn vorgegeben und wird

⁴⁸⁷ Vgl. a.a.O. 22f.

⁴⁸⁸ A.a.O. 23.

⁴⁸⁹ Ebd.

⁴⁹⁰ A.a.O. 24.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² A.a.O. 29.

durch ihn garantiert. Die Verschiedenheit der Glieder, insbesondere die Pluralität ihrer geistlichen Begabungen, ist ein Phänomen, das diesem gegenüber besondere Beachtung verdient. So gibt Pannenberg zu bedenken, dass bereits in der Pfingstgeschichte „die Spontaneität der Geistesregungen in den Glaubenden [...] mit der Individualität und Pluralität ihrer Manifestationen [unauflöslich verbunden ist]“⁴⁹³, jedoch ist die theologische Betrachtung vornehmlich auf Paulus zurückzuführen. Auf die Details der Auseinandersetzungen mit der Gemeinde in Korinth braucht in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden, da allein die theologische Beurteilung von Interesse ist. So rekonstruiert Pannenberg die Position Paulus' so, dass es dessen „Anliegen war [...], daß die Verschiedenheit der Gaben nicht Anlaß zu Konflikten und Spaltungen geben darf“⁴⁹⁴. Die Einheit des Geistes würde durch die Verschiedenheit der Charismen nicht berührt. Von stärkerer Bedeutung ist aber das qualifizierte Kriterium zur Unterscheidung der Charismen, welches auch Pannenberg sich zu eigen macht. Dieses ist einzig in der „Beziehung zum Christusbekenntnis“⁴⁹⁵ verbürgt und hat zum Ziel, der „Erbauung der Gemeinde“⁴⁹⁶ zu dienen, sodass „sich die individuellen Gaben des Geistes im Leben der Kirche gegenseitig ergänzen“⁴⁹⁷. Damit ist die Frage nach dem Sitz im Leben der Kirche bereits voll in den Fokus gerückt. Das Gottesvolk kann nicht zuletzt wegen der vielen Geistbegabungen in den einzelnen Gliedern des Leibes Christi nicht nur als abstrakte Größe gedacht werden. Ebenso kann auch das paulinische Kriterium, dass alle Charismen dem Aufbau des Leibes Christi dienen sollen, nicht als Ausdruck einer vollkommen vergeistigten und bloß ideellen Gemeinschaft begriffen werden. Es braucht einen spezifischen Ort und konkrete Lebensvollzüge, welche diese Begriffe phänomenologisch einholen. Dieser ist in den Sakramenten der Kirche und in der Feier des Gottesdienstes zu finden und strahlt von dieser Mitte in das Leben der ganzen Gemeinde: „denn die besondere Weise der Gegenwart des göttlichen Geistes im Evangelium und durch seine Verkündigung, die vom gottesdienstlichen Leben der Kirche ausstrahlt und die Glaubenden erfüllt, so daß Paulus von ihnen sagen konnte, der Geist 'wohne' in ihnen, ist Unterpfand für die Verheißung, daß letztlich das Leben, das überall dem schöpferischen Wirken des Geistes entspringt, über den Tod siegen wird“⁴⁹⁸. Dass hierin der wesentliche Kulminationspunkt der Ausführungen Pannenburgs liegt, ist leicht einsehbar. Auch der für das Wirken des Hl. Geistes stark gemachte Bezugspunkt, dass er nicht nur in der Kirche, sondern in der gesamten Schöpfung als Spender des Lebens wirkt, steht insofern in Beziehung zum gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, als er vor einer „defizitäre[n] Engführung der Pneumatologie“⁴⁹⁹ bewahrt. Gleichzeitig ist die Verbindung des Wirkens von Sohn und Geist in der Heilsgeschichte das Unterpfand dafür, dass die Kirche „vor enthusiastischer Zügellosigkeit [...], die unter Berufung auf die Dynamik des Geistes aus Tradition und institutioneller Ordnung der Kirche ausbricht, so als ob schon das allein als ein Zeichen geistiger Lebendigkeit gelten dürfte[, bewahrt wird]“⁵⁰⁰. Auch darin kann ein klarer Ausdruck für die Zentralstellung des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinschaft der Glaubenden gesehen werden, da Pannenberg die Vollkommenheit des liturgischen Handelns der Kirche damit verteidigt. Überschreitungen dessen, die für gewöhnlich mit einer Kritik an einer wie auch immer gearteten Unvollkommenheit einhergehen, sind damit aus theologischen Gründen heraus abzulehnen⁵⁰¹. So kann abschließend also ein großer Bogen geschlagen werden, der die Relevanz des Verständnisses der

⁴⁹³ A.a.O. 30.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ Ebd.

⁴⁹⁷ Ebd.

⁴⁹⁸ A.a.O. 14.

⁴⁹⁹ A.a.O. 32.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ In dieser finalen Konsequenz zeigt sich der Unterschied zwischen den oben dargestellten Positionen Barths und Herms' sehr deutlich. Während Barth dem gottesdienstlichen Geschehen keine Zentralstellung im Glaubensleben

Kirche als einer Gemeinschaft, die durch den Sohn und den Geist begründet wurde und erhalten wird, geschlagen werden. „Die Funktion der pneumatologischen Begründung der Kirche ist es, die eschatologische Vollendung der Schöpfung, auf die schon die irdische Sendung Jesu zielte, als die Herrlichkeit Jesu Christi erkennbar werden zu lassen, kraft derer er der neue Adam und so auch das Haupt der Kirche als seines Leibes ist. Dem muß die Lehre von der Kirche Rechnung tragen, indem sie den Begriff der Kirche von vornherein auf den Horizont der Zukunft des Gottesreiches bezieht, als dessen vorläufige Darstellung die Kirche existiert,“⁵⁰², hält Panenberg das besondere Wirken des Hl. Geistes fest.⁵⁰³

4.3.4.2. Fazit

Im Ergebnis der Debatte um die Spiritualisierung der Kirche bei Luther können vier Punkte festgehalten werden. Erstens ist die gesamte Debattenlage in historischer wie gegenwärtiger Perspektive durch eine mindestens unklare Begriffsbildung geprägt. Bereits im ursprünglichen Vorwurf Murners an Luther, er baue eine Kirche wie Platon eine Stadt und spiritualisiere sie damit als reines Ideengebilde, zeigt sich das entscheidende Missverständnis, dass Luthers ekklesiologischer Neuanfang nicht mit den bekannten Begriffsmustern und Denksystemen jener Zeit erfasst werden kann. Es ging ihm eben nicht darum, wie seine Gegner ihm unterstellten, die Idee höher zu werten als die Realia. Dieser philosophische Streit, der auf Platon und Aristoteles zurückzuführen ist, war für die scholastische Theologie prägend. So prägend, dass sie deren Begriffssprache, z.B. bei der Formulierung der Transsubstantiationslehre, angepasst und untergeordnet worden ist. Für Luther aber waren Platon und Aristoteles nicht die entscheidenden Koordinaten seines theologischen Denkens. Er bediente sich nicht an deren philosophischen Rahmen, weshalb seine Theologie im Allgemeinen und im Besonderen seine Ekklesiologie auch nicht mit scholastischen Ohren verstanden werden konnte. Dieser Umstand ist aber bis in die Debatte der Gegenwart nachzuvollziehen. Auch in der nachgezeichneten Debatte der modernen Lutherforschung ist dieses begriffliche Problem noch nicht vollständig überwunden. So zeichnen sich einerseits die spiritualismuskritischen Ausführungen von Werner Elert und Eilert Herms dadurch aus, dass sie unausgesprochen den Vorwurf Murners als legitim ansehen, wenngleich sie ihn selbstverständlich als falsch zurückweisen. Denn ihnen geht es darum, den Vorwurf der Spiritualisierung in der Sache als unbegründet und unwahr zu entkräften, indem sie z.B. auf die sichtbaren Zeichen der Kirche hinweisen und die sichtbaren, d.h. realen Aspekte der Kirche als notwendig und unentbehrlich betonen. Damit legitimieren sie jedoch den ursprünglichen Vorwurf in der Weise, dass es grundsätzlich berechtigt sei darauf hinzuweisen, dass eine Kirche nicht gebaut werden könne, wie Platon eine Stadt errichte, jedoch treffe dieser Vorwurf nicht das Kirchenverständnis Martin Luthers. Andererseits scheint aber auch Ulrich Barth noch in dem vorgegebenen Rahmen zu verharren. So beschreibt er Luthers Anliegen mit den Worten, dass dieser „die Idee einer spirituellen Verbundenheit jenseits von Kirchenmauern und Institutionenschranken“⁵⁰⁴ hatte und konstruiert seine Lutherdeutung gerade in Abgrenzung von sichtbaren Institutionen, welche er wie gezeigt als bloße „Außenstützen“⁵⁰⁵ verstehen will. Auch damit wird, wenngleich ebenso ungewollt und unausgesprochen, der Kritik Murners

des Einzelnen zubilligt, so ist es auch nicht im Interesse Herms' die institutionellen Aspekte der Kirche als unmittelbare Wirkungen des Hl. Geistes zu verstehen.

⁵⁰² A.a.O. 33.

⁵⁰³ Eilert Herms bestätigt in seiner Systematischen Theologie ebenfalls die Verbindung von christologischer und pneumatologischer Grundlegung der Kirche in eschatologischer Perspektive: „das neue, universale Gottesvolk, die *communio sanctorum*, die Kirche, ist kraft ihres Ursprungs, der Ausgießung des Geistes des inkarnierten Logos auf Adressaten des inkarnierten Logos, der Ort der dauernden durch Ausgießung seines Geistes frei gewirkten Präsenz und Wirksamkeit des inkarnierten Logos in der Welt-des-geschaffenen Personseins bis an deren Ende“ (E. Herms, Systematische Theologie, 847)

⁵⁰⁴ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 396.

⁵⁰⁵ A.a.O. 392.

stattgegeben, indem ihr nämlich attestiert wird, einen wichtigen Punkt getroffen zu haben. Die Differenz in diesem Fall zwischen Barth und Murner besteht darin, dass dieser den genannten Punkt kritisch betrachtete und deshalb den wahren Wert dieser Idee Luthers nicht ermessen konnte. Beide Seiten der gegenwärtigen Debatte um die Spiritualisierung der Kirche lassen deshalb eine notwendige Begriffskritik vermissen, welche zum Ergebnis haben müsste, dass Luthers Wort, dass die Kirche eine „geistliche, ynnere Gemeinschaft“⁵⁰⁶ sei, und Murners Spiritualismusvorwurf, dass Luther die Kirche vergeistige, keine gemeinsame Grundlage haben. Zwar wird in beiden Sätzen das Wort „Geist“ bzw. „spiritus“ verwendet, jedoch in derartiger unterschiedlicher Weise, dass kein gemeinsamer Bedeutungsgehalt festzustellen ist. Denn während Murner von der Idee Platons spricht, so spricht Luther wie gezeigt vom Hl. Geist. So muss abschließend festgestellt werden, dass der historische Vorwurf der Spiritualisierung der Kirche durch Luther streng genommen als Vorwurf der Platonisierung verstanden werden muss. Dieser Begriff entspricht wesentlich genauer der Kritik Murners „ein kirch bawen wie Plato ein statt“⁵⁰⁷. Gleichzeitig schafft er Raum, um den Begriff der Spiritualisierung von diesem missverständlichen Ballast zu befreien und in der Weise zu verstehen, wie er nach Luther zu definieren ist, nämlich als Vergeistlichung der Kirche durch den Hl. Geist. Dieser ist nämlich der spiritus, der Luther davon reden lässt, dass die Kirche eine „geistliche Gemeinschaft“ ist. Und dieser Geist ist weder durch Platon noch durch Aristoteles begreifbar.

Als zweites Ergebnis möchte ich festhalten, dass Luthers Ekklesiologie eine klar ausgeprägte pneumatologische Begründung aufweist. Mehr noch, er gibt der Kirche eine pneumatologische Struktur, ein Gegengewicht zu der oben angemerkten leicht christozentrisch anmutenden Perspektive. So gelingt es, christozentrische Fehldeutungen in der Ekklesiologie zu vermeiden, da zwischen beiden trinitarischen Personen, welche beide Fundament und Struktur der Kirche sind, ein angemessenes Gleichgewicht zu schaffen ist. Dabei ist wiederum darauf hinzuweisen, dass der Sohn und der Geist nicht als zwei bloß nebeneinander stehende Gründungsfiguren der Kirche zu begreifen sind. Vielmehr kann gerade als Verdienst Wolfhart Pannenberg festgehalten werden, Sohn und Geist in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit und in ihrem aufeinander verweisenden Wirken in der Welt und für die Kirche verständlich zu machen. Die Debatte um die Spiritualisierung der Kirche bei Luther hat genau auf diesen Punkt hinzuarbeiten. Denn es ist plausibel, dass dieser Punkt nicht erst in der gegenwärtigen lutherischen Theologie entstanden ist, sondern bereits bei Luther selbst deutlich zu bemerken ist, jedoch zuweilen ungenügend bzw. missverständlich berücksichtigt worden ist. Dies ist beispielsweise an Luthers Verständnis der Leib-Christi-Metapher zu sehen. Für ihn bildet sie die zentrale ekklesiologische Metapher, welche das neutestamentliche Zeugnis bereitstellt. Unbestritten ist, dass er diese gebraucht, um den Christusbezug der Kirche zum Ausdruck zu bringen, z.B. Christus als Haupt der Kirche gegen die These der Gegner, der Papst sei das Haupt der Kirche. Ferner darf aber nicht übersehen werden, dass Luther mit demselben biblischen Bild aber auch die Verschiedenheit der Geistgaben in der Gemeinde zum Ausdruck bringt. Die Verbindung von geistgewirkten Charismen in der Gemeinde mit der in Christus begründeten Einheit der Gemeinde bzw. von geistgewirkter Verschiedenheit in den Gaben der einzelnen Glieder und in Christus begründeter soteriologischer Gleichheit aller Glaubenden zeigt, dass pneumatologische und christologische Begründung der Kirche bei Luther selbst ineinander verschlungen sind und nicht getrennt voneinander gedacht werden können. Dies bestätigt aber zudem den erstgenannten Punkt, dass das Verständnis der Kirche als „geistliche“ Gemeinschaft keineswegs in platonischer Weise zu verstehen ist.

Dies hat nun unmittelbare Folgen für das Verständnis der Kirche an sich. Um dies in einem dritten Gedankengang zu verdeutlichen, sei zunächst noch einmal auf die Begriffskritik verwiesen. Dass Luther den Vorwurf Murners deshalb zurückweist, weil er ihm unterstellt, er denke

⁵⁰⁶ WA 6,297,1.

⁵⁰⁷ WA 7,683,11.

die Kirche als bloße Idee, ist bereits dargestellt worden. Die wichtige Differenz zwischen geistiger Idee einerseits und göttlicher Geistlichkeit andererseits bringt dies zum Ausdruck. Jedoch ist m. E. noch ein zweiter wesentlicher Aspekt zu bemerken. Luther gibt den Vorwurf mit den Worten wieder, er wolle „ein kirch bawen wie Plato ein statt“⁵⁰⁸. An dieser Formulierung ist nicht nur der Punkt entscheidend, dass diese Kirche wie die platonische Stadt „nyndert were“⁵⁰⁹, sondern ebenso die Gründerschafft dieser Stadt bzw. Kirche. Denn Luther sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, als wolle er eine Kirche bauen, d.h. eine neue, selbstgemachte Kirche. Stattdessen war es aber Luthers Anspruch und Ziel die bestehende Kirche zu reformieren und diese eine, seit fünfzehn Jahrhunderten bestehende Kirche zu verbessern. Dies macht deutlich, dass hierin ein zweites starkes Missverständnis in der nachgezeichneten Debatte um die Spiritualisierung der Kirche vorliegt. Der Vorwurf Murners geht nicht nur deshalb wie bereits gezeigt ins Leere, weil er Luther unterstellt, das Wesen der Kirche als reine Idee zu begreifen, sondern auch deshalb, weil er ihn dahingehend missversteht, er wolle eine neue, eigene, selbstgemachte Kirche errichten. Dies widerspricht aber diametral dem Anliegen Luthers und ist durch seine Kritik an der römischen Kirche gut zu beweisen. Denn der Kern der Kritik Luthers an Papst, Kurie etc. besteht darin, dass diese nicht auf den Geboten Christi stünden, sondern die Kirche auf ihr eigenes Werk stützen würden. Mehrmals mündet die Kritik Luthers darum in dem Ergebnis, dass dies alles eitel Menschenwerk sei. Damit wird zudem die Kritik an der gegenwärtigen Debatte um die Spiritualisierung der Kirche verstärkt. Denn sowohl die Vertreter der spiritualismuskritischen Seite wie auch die Vertreter der Gegenseite haben versäumt, diesen Punkt herauszuarbeiten, dass Luther streng an einer Reformation der bestehenden Kirche interessiert ist und dies wohlmerkwürdig nicht als sein eigenes bzw. irgendein Menschenwerk begreift, sondern die nach seinem Willen wieder hergestellte Kirche frei von menschlichen Ideen, Zusätzen, Ordnungen etc. ist. Dieser Aspekt steht aber sowohl bei Barth, der von „unabgeholten Ideen“⁵¹⁰ spricht, als auch bei Herms, der auf die sachgemäße Realisierung der Kirche durch menschliche Institutionen setzt, nicht im Fokus⁵¹¹. So die Kirche also allein auf Christus und den Geist und eben nicht auf menschlichen Eifer gegründet ist, so können zwei mögliche Formen der Kirche als unlutherisch ausgeschlossen werden. Diese beiden Formen spiegeln zudem die Aporie der Debatte um die Spiritualisierung der Kirche wieder. Einerseits kann dem Kirchenverständnis Luthers nicht dadurch entsprochen werden, indem ein auf Institutionen gestütztes Christentum etabliert wird. Eine institutionelle Kirche und ein institutionelles Christentum mögen zwar der Sehnsucht nach sichtbaren Zeichen eine Antwort geben, jedoch verkennen sie damit, dass die Kirche ihrem Wesen nach Geschöpf Gottes ist und somit der menschlichen Hand unverfügbar ist. Sichtbare Zeichen, welche aufgrund einer menschlich gemachten Institutionalisierung entstehen, sind somit trügerisch und verweisen nur scheinbar auf die Kirche. Auf der anderen Seite läuft ein Christentum, das sich beispielsweise als „Christentum außerhalb der Kirche“ definiert, Gefahr, den historischen Bezug zum Ursprung der Heilsereignisse zu vergessen. Zwar mag eine Kirche, die ihre rituellen Vollzüge und ihre tradierten Ordnungen nur als „Außenstützen“⁵¹² begreift und damit dem reformierten Verlangen nach Unsichtbarkeit der Christenheit in der Welt zu entsprechen versucht, eine reizvolle Idee sein, jedoch ist auch diese Form der Realisierung eine Irreführung, da ein vermeintliches geisterfülltes Leben und Handeln in der Welt ohne den essentiellen Christusbezug nicht der Fülle der von Gott gestifteten Heilsgemeinschaft entspricht.

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 396.

⁵¹¹ Ähnlich auch Hans-Martin Barth über die Zukunft der Kirche im 21. Jahrhundert: „Insofern dürften Grundgedanken der Theologie Luthers, wenn auch nicht in institutionalisierter Form, ihre große Zeit erst noch vor sich haben.“ (H.-M. Barth, Theologie Martin Luthers, 33)

⁵¹² U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 392.

Viertens ist eine wesentliche Pointe von Luthers Lehre, das die Kirche eine vom Hl. Geist erfüllte Gemeinschaft ist, dass sie dadurch einen eschatologischen Charakter gewinnt. Die Kirche ist nicht bloß eine Gemeinschaft von Menschen unter den vielen Gemeinschaften, die in der Welt bestehen. Sie unterscheidet sich auch nicht nur dem Grade nach von diesen, sondern ist wesentlich von der Welt verschieden, was Luther stets versuchte zum Ausdruck zu bringen. Ein Element in dieser Unterscheidung bildete bei Luther auch stets die Differenz zwischen Vernunft und Hl. Schrift als Quellen der Erkenntnis. Das Wissen um die Beschaffenheit der Kirche, so Luther, könne nicht mit weltlicher Vernunft gewonnen werden, sondern allein die Hl. Schrift bezeuge das Wesen der Kirche. Es ist darum auch nicht verfehlt, darin den dritten blinden Fleck in der gegenwärtigen Debatte um die Spiritualisierung der Kirche zu sehen. Denn weder Barth noch Herms haben diesen Punkt ausreichend gewürdigt, dass die philosophische Vernunft in Luthers Augen nicht nur schlicht ungenügend und unzureichend war, um das geistliche Sein der Kirche zu ermessen, sondern dass diese dem Versuch, das geistliche Sein der Kirche zu erfassen, sogar diametral und schädlich entgegen stand.⁵¹³ So griff er beispielsweise Alveld scharf an, forderte eine Reform des universitären Studiums und der schulischen Bildung, welche auf die Hl. Schrift fokussiert sein sollte und baute seine eigene Ekklesiologie als auch die Kritik an der Papstkirche auf biblischer Grundlage auf, so z.B. in der Frage um das Haupt der Kirche und das Primat des Papstes. Dies bedeutet nun also für den eschatologischen Charakter der Kirche folgendes. Ein wesentlicher Aspekt ist dabei, dass sie als das durch die Zeit pilgernde Gottesvolk verstanden werden muss, das auf die Verherrlichung als erneuerte Menschheit in der neuen Schöpfung ausgerichtet ist. Dies ist aber eben nicht nur mit der Hoffnung auf das ewige Leben gleichzusetzen, sondern meint einen umfassenderen Begriff vom Wirken des Hl. Geistes in der Kirche, der nämlich das Leben der Gläubigen wie ihr Zusammenleben in der Gemeinschaft bereits in diesem Leben als Vorzeichen der künftigen Herrlichkeit gestaltet und so die Getauften durch den Glauben bereits jetzt die vollkommene Heilsgewissheit erfahren lässt. Der Inhalt der eschatologischen Dimension ließe sich darum mit den Worten auf den Punkt bringen, dass die Kirche einen die Welt verwandelnden Charakter besitzt, da durch das Wirken des Hl. Geistes der glaubende Mensch selbst verwandelt wird. Um dies zu begreifen, sind Pannenberg's Ausführungen, dass das Werk des Geistes mehr als bloße Glaubensvermittlung ist und in der Schöpfung neuen Lebens besteht, von hoher Plausibilität. Dies findet aber auch schon in den Gedanken Luthers seinen Ausdruck. So kann sein Verständnis der Kirche als der Leib Christi nicht ohne jene eschatologische Dimension gedacht werden, die das Leben eines jeden einzelnen Gliedes durch den Geist verwandelt.

Diese genannten Punkte ermöglichen es abschließend gesprochen, den Begriff der Spiritualisierung der Kirche bei Luther zum einen in seiner ganzen theologischen Tiefe, nämlich als Stärkung des Bewusstseins des Wirkens des Hl. Geistes in der Kirche, zu verstehen und zum andern aber auch dadurch ihm die polemische Zuspitzung zu nehmen, indem gezeigt werden konnte, dass die Debatte um diese Frage ein missverständlicher Streit ist und der sogenannte Vorwurf der Spiritualisierung eigentlich unsachgemäß ist. Beide Befunde schließen aber nicht nur diese Debatte ab, sondern eröffnen zugleich eine neue Perspektive. Insofern nämlich das

⁵¹³ Luther ging es nicht nur um einen graduellen, sondern um einen kategorialen Unterschied zwischen weltlicher Vernunft und biblischer Weisheit. Dies hat darum in der gegenwärtigen Debatte unzureichende Berücksichtigung gefunden, da einerseits Barth sich von den Zuspitzungen des Gedankens der unsichtbaren Kirche zwar distanziert, jedoch sie lediglich als Übertreibungen ausschließt: „Man darf diesen Gedanken sicherlich nicht überstrapazieren und zur totalen Infragestellung der sichtbaren Kirchen hochstilisieren.“ (ebd.) Das Problem an den genannten Zuspitzungen ist aber nicht ihr radikaler Charakter, sondern dass sie das biblische Fundament verlassen haben und eben in der Sphäre der Philosophie beheimatet sind. Genauso ist andererseits bei Herms und Elert zu fragen, ob sie nicht, wenngleich unbeabsichtigt und ungesagt, indirekt einer Logik den Nährboden bereiten, die an jene Alvelde erinnert. Allerdings trifft dieser Vorwurf nicht nur die Vertreter der spiritualismuskritischen Seite der Debatte, sondern kann ebenso auch auf der Gegenseite Anwendung finden. Denn insofern auch Barth der institutionalisierten Kirche samt ihrer Phänomene und Einrichtungen die Funktion einer „Außenstütze“ zuspricht und dieser eine praktische Notwendigkeit zubilligt, bereitet er einem ähnlichen Argumentationsmuster das Feld.

Wirken des Hl. Geistes explizit nicht mit den philosophischen Kategorien des Ideellen und Realen bzw. des Unsichtbaren und Sichtbaren beschrieben werden soll, so muss gefragt werden, an welchen Phänomenen anstelle dessen die Geistlichkeit der Kirche zu verorten ist. Auch die Antwortmöglichkeiten des Institutionellen einerseits wie des Subjektivistischen andererseits können allein keine befriedigenden Ergebnisse liefern. Einzig die Perspektive des gottesdienstlichen Lebens der Kirche, d.h. des Vollzugs von Predigt und Sakrament, kommt als Ort des Wirkens des Hl. Geistes und damit als phänomenologische Beschreibung der Wirklichkeit der Kirche als geistlicher Gemeinschaft in Betracht.

4.4. Zur Umformulierung der Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“

4.4.1. Vorüberlegungen

Es wurde gezeigt, dass die Attribute „sichtbar“ und „unsichtbar“ für Luther nicht absolut feststehen, sondern dass er, wenngleich dieses Paar das stärkste Gewicht hat, auch andere Begriffspaare zur Erklärung seiner Theologie heranziehen kann. Zudem wurde gezeigt, dass er die Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“ nicht um ihrer selbst willen wählte, als ob sie eine für die Kirche wesentliche Bedeutung beinhalteten und zum Ausdruck brächten, sondern um sie funktional zur Beschreibung des Unterschieds zwischen der wahren Kirche, von der allein die Hl. Schrift redet⁵¹⁴, und der Papstkirche zu verwenden. Dieser Befund ermöglicht es darum danach zu fragen, ob das Begriffspaar „sichtbar“/„unsichtbar“ grundsätzlich durch andere Attributspaare, welche Luther nicht verwendet hat, umformuliert werden kann. Verstärkt wird dieser Ansatz dadurch, dass, wie gezeigt, in der Forschung gerade der Begriff der Unsichtbarkeit der Kirche zu unterschiedlichsten Interpretationen Anlass gegeben hat. Darum kann der Versuch lohnenswert erscheinen, nach anderen Begriffspaaren zu fragen und Luthers Anliegen in der Weise umzuformulieren, dass es für heutige Hörer ansprechend bleibt.

Ferner wird dieser Ansatz dadurch gestützt, dass, wie gezeigt, auch die Forschungstradition darum bemüht gewesen ist, adäquate Begriffe zur Beschreibung dessen zu finden, was Luther als sichtbare und unsichtbare Kirche beschreibt. Dieses Anliegen ging oftmals einher mit der Intention, auch dem sachlichen Verständnis zu dienen. Darum sind auch diese Interpretationen und Beschreibungen der Tradition nichts Geringeres als Umformulierungsversuche, um Luthers ekklesiologische Grundbegriffe besser zu erfassen. Jedoch hat diese Arbeit aufgezeigt, dass die bisher erfolgten Umformulierungen dieses Interesse noch nicht in Gänze zu befriedigen vermochten und der Diskurs über das rechte Verständnis der lutherischen Begriffe somit nicht zu einem Konsens geführt werden konnte. Dies liegt m. E. an zwei wesentlichen Gründen, die dem Grundanliegen Luthers entgegenstehen. Zum einen ist gezeigt worden, dass Luthers Rede von der „sichtbaren“ und der „unsichtbaren Kirche“ sprachpragmatisch zu verstehen ist, d.h. dass sie auf der Ebene der Begriffssprache ihren Platz hat und dazu dienen soll, das Verständnis über die Kirche zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. Dies bedeutet aber gleichzeitig eine Differenz zwischen Begriffsbildung und den konkreten Phänomenen der realen Kirche. Der Versuch einer Umformulierung der Begriffe der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ muss darum dies berücksichtigen. Insofern aber diese Unterscheidung in der Forschungstradition keineswegs immer mit der notwendigen Strenge verfolgt wurde, überrascht es wenig, dass Umformulierungen, Umdeutungen und Übersetzungsversuche, die nicht nur Begriffe bilden, sondern auch konkrete Wirklichkeit bedeuten sollen, bislang nicht konsensfähig geworden sind. Zum anderen kommt hinzu, dass es, wie gesagt, eines der Grundanliegen Luthers war, eine einfache und klare Begriffssprache zu entwickeln. Ferner gilt, dass damit auch ein falscher Eindruck des Grundanliegens Luthers suggeriert wird. Zwar mag es unbestreitbar richtig und scharfsinnig sein, durch präzise formulierte und pointiert definierte Begriffe ein feinsinniges und in diesem

⁵¹⁴ Vgl. WA 6,292,35ff.

Sinne auch klares Verständnis entfalten zu können, jedoch ist, wie gezeigt, in Luthers Rede, in der er „grob reden“⁵¹⁵ will, von Feinsinnigkeit sowie von detaillierter und präziser Sprache wenig zu spüren. Im Gegenteil sogar stützt sich die Klarheit und Einfachheit Luthers gerade auf diese, salopp gesagt, „grobe“ Rede. Diese verkehrte Tendenz der komplexeren Begriffsbildungen, z.B. durch doppelte Attributierungen, mag als zweiter Grund angeführt werden, weshalb im Folgenden ein erneuter Versuch der Umformulierung unternommen werden soll.⁵¹⁶ Dass es sich dabei um einen Versuch handelt, der vier verschiedene Varianten offeriert, ist m. E. kein Nachteil, sondern entspricht der Sachanlage, dass Luthers Rede stark kontextuell geprägt ist.

4.4.2. „Von Gott geschaffene Kirche“ und „von Menschen gemachte Kirche“

Diese Umformulierungsversucht beiden eben genannten Anliegen Luthers Rechnung zu tragen. Zum einen versteht sich darum die Bezeichnung der „unsichtbaren Kirche“ als die „von Gott geschaffene Kirche“ sowie der „sichtbaren Kirche“ als die „von Menschen gemachte Kirche“ auf der Ebene der Begriffsbildung über die Kirche und erhebt keinen Anspruch, damit die Wirklichkeit der Kirche zu spalten: „nit das wir sie vonn einander scheidenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyp ein leyplichen menschen nenne“⁵¹⁷. Da in der gesamten Schöpfung das Wirken Gottes und das Mitarbeiten des Menschen grundsätzlich nicht voneinander zu trennen sind, sondern immer in einer gewissen Vermittlung zueinander stehen, ist es wichtig, diese Begriffsbildung gerade nicht in dualistischer Weise unmittelbar auf die reale Kirche zu beziehen, sondern ihre Wirkung und Funktion allein auf der Ebene des Verstehens zu belassen. Zum anderen ist offensichtlich, dass sich diese Umformulierungsvariante dem Anliegen Luthers, „von der Christenheit etwas für die leyen zuvorkleren“⁵¹⁸, als auch dem prägenden Charakter der „grogen“, d.h. einfachen und klaren Sprache, verpflichtet fühlt.

M. E. drängt sich eine Umformulierungsvariante förmlich auf, nämlich die Unsichtbarkeit und die Sichtbarkeit der Kirche als zwei verschiedene Ebenen des Handelns und Geschehens der Kirche zu begreifen. Dabei beschreibt die „unsichtbare Kirche“ das Handeln Gottes, während die „sichtbare Kirche“ den Menschen zum Subjekt der Handlungen hat. Mit anderen Worten schafft Gott die unsichtbare Kirche, wirkt in ihr und erhält sie, der Mensch aber macht die

⁵¹⁵ WA 6,292,33.

⁵¹⁶ Das Anliegen der Einfachheit und Klarheit der Begriffssprache kann für Luther generell stark gemacht werden. So ist es plausibel anzunehmen, dass auch über den konkreten Rahmen der Rede von der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ hinaus Luther dieses Ansinnen verfolgt hat und es darum geradezu zu einem Charakteristikum seiner reformatorischen Theologie geworden ist. So übersetzt er den Begriff der Apostel schlicht mit „Bote“ ins Deutsche und baut darauf nicht nur seine Kritik am römischen Klerus, sondern auch sein eigenes Amtsverständnis auf (Vgl. WA 6,299,37ff.). Und in der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Realpräsenz Christi im Altarsakrament ist der Ausspruch Luthers: „aber um für mich persönlich zu sprechen: auch wenn ich nicht begreifen kann, wieso ein Stück Brot der Leib Christi sein sollte, so werde ich doch meinen Verstand in Haft nehmen, damit er Christus gehorcht. Und so bleibe ich einfach bei seinen Worten und glaube ganz gewiss, dass der Leib Christi nicht nur im Brot enthalten ist, sondern dass das Brot der Leib Christi ist“ – „ego sane, si non possum consequi, quo modo panis sit corpus Christi, captivabo tamen intellectum meum in obsequium Christi, et verbis eius simplicitier inhaerens, credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane, sed panem esse corpus Christi“ (WA 6,511,18-21), geradezu programmatisch gegen die Spekulationen scholastischer Begriffsbildung gerichtet. Auch lassen sich viele Punkte seiner Reformvorschläge unter die Überschrift der Reduktion und Vereinfachung fassen, sowohl in quantitativer Sicht, wie z.B. die Verkleinerung des römischen Hofstaats (vgl. WA 6,417,22ff.), als auch in theologischer Sicht, wie z.B. die Abkehr von Aristoteles im Theologiestudium und der einfache Fokus auf die Hl. Schrift (vgl. WA 6,457,28ff.).

⁵¹⁷ WA 6,297,3-5.

⁵¹⁸ WA 6,286,24f.

sichtbare Kirche und prägt diese durch seine Taten⁵¹⁹. Jedoch muss man nun darauf achten, dass wiederum nicht erneut ein an metaphysische Debatten erinnerndes Verständnis zum Tragen kommt, wie die Forschung zu Luthers Begriffen zeigt. Damit also ein Mehrwert durch die Umformulierung von „unsichtbar“ in „göttliches Handeln“ und „sichtbar“ in „von Menschen gemacht“ erreicht wird, ist es notwendig, die Unterscheidung zwischen beiden Handlungsebenen ganz im Bereich des Subjekts der Handlungen zu belassen und explizit keinen Unterschied in den Handlungsweisen und Objekten zu sehen. Das bedeutet zwar nicht, dass im Detail gar keine Unterscheidungsmöglichkeiten auch zwischen den Objekten, den konkreten Handlungen und Ergebnissen existieren, sondern es bringt zum Ausdruck, dass der entscheidende Unterschied, auf dem darum auch der Fokus liegt, auf dem Subjekt liegen soll. Auf den Punkt gebracht bedeutet diese Umformulierungsmöglichkeit also: die unsichtbare Kirche wird darum unsichtbar genannt, weil das Subjekt dieser Kirche, der Schöpfer selbst, unsichtbar ist. Die sichtbare Kirche hingegen wird darum sichtbar genannt, weil das sie zustande bringende Subjekt, der Mensch, sichtbar ist.

Der Charme dieser Beschreibung gründet sich m. E. in der Klarstellung, die das Augenmerk unmissverständlich auf den ursächlich Handelnden legt. Denn dadurch wird der Blick dafür frei, dass sich die „zwo Kirchen“ in ihren Handlungsweisen, Handlungswegen, Ergebnissen, Objekten und Adressaten nicht nur sehr ähnlich werden können, sondern sich auch überlappen können. Unmittelbar einsichtig wird dies bei den Adressaten, denn beide Kirchen sind zweifelsfrei auf die Menschen gerichtet. Sowohl Gott will zum Heil der Menschen an ihnen handeln, als auch der Mensch richtet seine Bemühungen auf seine Mitmenschen, z.B. ein Papst auf seine Untertanen wie ein Herr auf seine Knechte. Auch die Handlungsweisen mögen sehr ähnlich erscheinen, so können beide worthaft an den Menschen handeln, einmal durch die Hl. Schrift ein anderes Mal durch römische Dekrete. Beide können aber auch elementhaft handeln, so zum einen aus Gnade durch die Sakramente, aber zum anderen aus menschlichem Eifer durch Messgewänder und Tonsuren. Diese Liste an Beispielen ließe sich mit Luthers Worten noch weiter fortsetzen. Dies liegt daran, dass an dieser Stelle ein Punkt getroffen ist, der in der Tat für das Verständnis von Luthers Anliegen bedeutsam ist. Wie gesagt erfordert die Unterscheidung in eine von Gott gewirkte unsichtbare Kirche und in eine durch den Menschen geschaffene sichtbare Kirche keine allumfassende Trennung, da sie nur auf das jeweilige Subjekt schaut. Hinzu kommt, dass eben gezeigt wurde, dass diese beiden aber auch zum Teil sehr erhebliche Schnittmengen und Parallelen aufweisen können, sodass dieses Unterscheidungsmerkmal das einzig mögliche Unterscheidungsmerkmal bleibt und eine strikte Trennung gar nicht mehr praktisch möglich ist. Damit ist nun aber treffsicher genau das Problem umschrieben, das Luther selbst gesehen hat und das er versucht hat begrifflich zu erfassen: „mit das wir sie vonn einander scheydenn wollen“⁵²⁰. Luthers Kritik an den Missständen der Kirche seiner Zeit kann auf diesen Punkt zurückgeführt werden, dass eine Verwechslung zwischen den Werken Gottes und den Werken des Menschen in der Kirche stattfand. Das, was göttlich war, wurde vernachlässigt, und das, was menschlich war, wurde verstärkt. Alle Kritikpunkte, insbesondere jene, die er in der Adelschrift präsentiert, lassen sich auf dieses Verständnis zurückführen und damit begründen. So sind der Ablasshandel und alle finanziellen Transfers nach Rom darum falsch, weil der

⁵¹⁹ Die Frage, weshalb sich diese Umformulierungsvariante aufdrängt, kann leicht damit beantwortet werden, da Luther nicht selten seine Kritik an den Missständen der Kirche gerade mit den Worten zum Ausdruck bringt und zuspitzt, dass diese von Menschenhand gemachten Satzungen und Bullen des Papstes bloß menschliches Wollen zum Ausdruck bringen. Dies zeigt, dass Luther womöglich selbst diese Begrifflichkeiten zur Beschreibung und Erfassung des Problems vor Augen standen. Über die Antwort auf die Frage, weshalb er dennoch die Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“ gewählt hat, kann nur spekuliert werden. Gleichwohl muss aber an dieser Stelle auch zugestanden werden, dass die hier vorgelegte Umformulierungsvariante nicht den Anspruch erheben kann, qualitativ besser zu sein. Vielmehr beweist diese Vielstimmigkeit nur, dass in der Tat die zur Beschreibung heran gezogenen Begriffe und das Phänomen selbst verschieden sind und dass das Verständnis der Begriffe nicht nur in einem relativen Verhältnis zum Phänomen steht, sondern auch zu den Adressaten und Rezipienten.

⁵²⁰ WA 6,297,4.

Papst sie aus göttlichem Recht erklärt und mit göttlichen Gnaden verbunden hat, jedoch nur Gott allein Gnade schenken kann. Und so sind die mannigfaltigen Stücke der Volksfrömmigkeit, z.B. Heiligenkult, Wallfahrten, Fasten, wiederum nicht um ihrer selbst willen abzulehnen, wohl aber darum, weil hierdurch der Glaube an die Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, und das Wort, das im Gottesdienst verkündet und gepredigt wird, geschwächt wird, da nicht hinreichend nach göttlichem und menschlichem Wirken unterschieden wird. Schließlich lässt sich dieses Verstehensmuster auch auf Luthers Kritik am Klerus beziehen. So greift er ja die Behauptung seiner Gegner an, das Papsttum sei göttlichen Ursprungs, und kritisiert ferner, dass die gesamte römische Hierarchie angefangen mit Kardinälen über Erzbischöfe bis hin in die Hierarchien der Klöster menschlichen Ursprungs sind und dass darum keinerlei Verheißungen darauf bestehen und keinerlei Gnaden damit zu empfangen sind.

Man muss bei dieser Umformulierungsmöglichkeit aber auch sagen, dass die beiden Pole „göttliches Handeln“ einerseits und „menschliches Handeln“ andererseits sich zwar konträr zueinander verhalten und dass eine Verkehrung sogar die Kirche als solche verkehren kann, dass sie deshalb aber keineswegs unvermittelt zueinander stehen. Auch menschliches Handeln darf und soll es in der Kirche geben, jedoch steht „vor all unserem Handeln das Werk Gottes selbst, das Werk des Heiligen Geistes“⁵²¹. Dirk Evers beschreibt das Verhältnis in trefflicher Weise darum mit dem Begriff des Vorbehalts: „alles Kirche recht gestalten wollende und auf ihre Erhaltung aus seiende Handeln des Menschen steht unter dem Vorbehalt, dass das, was Kirche wesentlich begründet und erhält, nicht als Resultat, nicht als Zielvorgabe, nicht als Gestaltungsaufgabe, sondern immer nur als Herkunftsangabe, als vorgängiges und uns entzogenes, aber uns einbeziehendes Geschehen in Betracht kommt“⁵²².

Dies zeigt abschließend, dass eine Umformulierung der Begriffe „sichtbar“ und „unsichtbar“ in „menschliches Handeln“ und „göttliches Handeln“ dem Anliegen Luthers entspricht und dass es dadurch möglich wird, seine facettenreiche und umfangreiche Kritik an den Missständen der Kirche seiner Zeit zu erfassen. Gleichzeitig ermöglicht diese Umformulierung aber auch, nicht nur Kritik zu beschreiben, sondern auch die bei Luther stets damit verbundene positive Darstellung seiner eigenen Theologie zu verstehen. Um zu zeigen, inwiefern diese Umformulierung auch das Verständnis von Luthers reformatorischem Kirchenverständnis erleichtert, sei folgender Gedankengang vorgelegt.⁵²³

4.4.3. Die Kirche als unverfügbare Gemeinschaft

Es kommt der Eindruck auf, als könne die im Raume stehende Eigenschaft der Kirche, dass sie einerseits allein Gottes Werk ohne menschliches Zutun ist, andererseits aber gerade darum zum

⁵²¹ D. Evers, *Wo zwei oder drei*, 156.

⁵²² Ebd.

⁵²³ Bewusst ausgeklammert habe ich an dieser Stelle die Frage nach den institutionellen Momenten der Kirche. Eine Lesart der lutherischen Ekklesiologie legt auf diesen Aspekt besonderen Wert: „Luther hat sich stets konsequent gegen eine theologische Aufwertung der institutionell organisierten Kirche gewandt“ (R. Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, 267). Dies ist in meinen Augen jedoch ein vielschichtiges Problemfeld. Meint man mit Institution bloß die juridische Verfasstheit im Sinne der römisch-katholischen Kirche, so könnte man dieser Interpretation schnell zustimmen. Meint man mit der institutionellen Verfasstheit der Kirche auch die ihr selbst unmittelbar eingeschriebenen Momente wie die Evangeliumsverkündigung, die Sakramente und die Hl. Schrift, so müsste ein entsprechendes Urteil differenzierter ausfallen. Darum zählt Wilfried Härle die „institutionellen Rahmenbedingungen“ auch mit zu den Elementen der sichtbaren Kirche, die von der verborgenen Kirche im Sinne des Bilds von Leib und Seele notwendig und wesenhaft mitgestaltet werden (vgl. W. Härle, *Dogmatik*, 573). Aus diesem Grund betont die oben ausgeführte Umformulierungsvariante das ursächlich handelnde Subjekt in der Kirche und nicht nur das sichtbare Ergebnis.

Heil der Menschen geschaffen ist, mit dem Begriff der „Unverfügbarkeit“ beschrieben werden⁵²⁴. Dieses Wort meint, dass die Realität der Kirche die Gläubigen voll zu erfassen vermag, dass also an der Wirklichkeit und an der heilschaffenden Existenz der Kirche kein Zweifel zu bestehen braucht, dass diese Wirklichkeit aber keine ist, die der Mensch weder selber schaffen kann, noch irgendetwas dazu tun kann. Die Kirche ist ihren Gliedern unverfügbar, d.h. nur als eine aus Gnade geschenkte und von Gott geschaffene Gemeinschaft erfahrbar. Hierbei muss betont werden, dass der Begriff der „Unverfügbarkeit“ sich ebenfalls von selbst empfiehlt, da Luther, wie dargestellt, auch andere Attribute zur Beschreibung seiner Theologie benutzt, die ihre gemeinsame Mitte darin finden. So zielen auch die Attribute „innerlich“, „ewig“ und „geistlich“ in je unterschiedlicher Weise auf eine Dimension, die das Handeln Gottes in der Welt darstellen soll. Dieses Heilshandeln Gottes erfährt der Mensch als ein Handeln, dessen er sich bloß passiv ausgesetzt gegenüber sieht. Gleiches gilt darum auch für die daraus resultierende Gemeinschaft der Kirche. Auch in die Kirche sieht sich der Mensch allein durch die Taufe ohne eigenes Zutun hingesezt. Die drei Attribute innerlich, ewig und geistlich, die bei Luther in unterschiedlicher Weise an verschiedenen Stellen seiner ekklesiologischen Ausführungen zu finden sind, lassen sich in dem Begriff der „Unverfügbarkeit“ also zusammenfassen. Weiter weise ich darauf hin, dass strukturelle Parallelen zu Luthers Verständnis der Rechtfertigungslehre nicht überraschend sind, da damit ja das Heilshandeln Gottes grundsätzlich erfasst wird, auf welches an dieser Stelle aus ekklesiologischer Perspektive zugegriffen wird. Dies unterstreicht die These zusätzlich, dass die Kirche als Gemeinschaft der Menschen, die durch den Glauben von Gott gerechtfertigt sind, ebenfalls nur als allein von Gott geschaffene und durch den Glauben erfahrbare Gemeinschaft verstanden werden kann.

Um Missverständnissen entgegen zu wirken, möchte ich darauf hinweisen, dass jeglicher spiritualistischer oder ideeller Interpretation der Unverfügbarkeit der Kirche eine Absage erteilt werden muss. Es mag sein, dass in Übereinstimmung mit weiten Teilen der Forschung hier erneut eine Spannung vermutet werden kann, die an die Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche erinnert. Jedoch wird dies dem Begriff der Unverfügbarkeit eben nicht gerecht, sondern stellt nur einen Rückfall in das unlösbare Dilemma der Zwei-Kreise-Modelle dar. Wenn die Kirche unverfügbar ist, d.h. innerlich, geistlich, ewig und unsichtbar, dann meint dies, dass damit ihr Wesen und Ursprung dem Menschen unverfügbar sind, ähnlich wie auch der Mensch die Existenz der Schöpfung als unverfügbar empfindet und selbst sein eigenes Leben und sein eigenes Dasein im Grunde als unverfügbar erfahren mag. So wenig nun aber an diesen beiden genannten Vergleichsbeispielen an ihrer Realität gezweifelt werden kann, so wenig ist darum auch an der Wirklichkeit der Kirche zu zweifeln. Pointiert ausgedrückt hat die Kirche keinen geringeren Realitätsgrad als das menschliche Leben und die geschaffene Welt selbst.⁵²⁵

⁵²⁴ Christian Danz plädiert für ein ähnliches Verständnis von Luthers Unterscheidung der „zwo Kirchen“ (Vgl. C. Danz, Einführung, 109-119). Von seiner funktionalen Fassung des Kirchenbegriffes würde ich jedoch abraten, da er m. E. eine falsche Pointe setzt. Es ist zwar richtig, dass Danz auf die „Funktionen der Kirche“ (ebd.) abzielt, womit er mit CA VII ganz klassisch die Verkündigung in Predigt und Sakrament meint, jedoch besteht dabei die Gefahr, dass die Kirche, salopp gesagt, bloß als Dienstleistungsbehörde wahrgenommen wird, die bestimmte Funktionen bereitstellt und diese verwaltet. Jedoch geht es bei der lutherischen Konzentration auf Predigt und Sakrament nicht nur um die Adressatenbestimmung, sondern vor allem um den Urheber, der hinter der Verkündigung des Wortes steht. Predigt und Sakrament sind eben deshalb die wesentlichen Lebensvollzüge der Kirche, weil sie von Christus eingesetzt sind und durch Gottes Geist gefüllt sind und nicht nur, weil sie funktional auf den einzelnen Gläubigen bezogen sind.

⁵²⁵ Eilert Herms formuliert in seiner Systematischen Theologie ein ähnliches Verständnis der Unsichtbarkeit der Kirche, dass diese nämlich „in ihrer Sichtbarkeit [...] verborgen“ ist (E. Herms, Systematische Theologie, 2659). Er macht dies dabei am Beispiel von christlichen Familien bzw. allgemein gesprochen von christlichen Gemeinschaften fest. So real diese Gemeinschaften existieren, so ist doch der Grund der Gemeinschaft wie auch das typische Wesen „der Eigenmacht des Urteilens und Verfügens all dieser Personen entzogen“ (ebd.). Demnach ist die Kirche eine reale, sichtbare Größe, die aber den einzelnen Gliedern wie auch der Gesamtheit aller Glieder in ihrem

Jedoch ist damit die Gefahr der Fehlinterpretation nur zum Teil gebannt, denn während die Tatsache, dass Schöpfung und Leben Werke des Schöpfers sind, nur auf das einmalige und nicht hintergehbare Dass der Existenz abzielt, so stellt sich das Problem der Kirche ja nicht nur in Bezug auf ihren unverfügbaren Ursprung dar, sondern es muss gefragt werden, inwiefern im Leben der Kirche, d.h. in Gegenwart und Zukunft, Gottes unverfügbares Handeln erhalten und enthalten bleiben mag. Es stellt sich also konkret die Frage, wie die Erfahrung von Gottes allmächtigem und darin dem Menschen stets als unverfügbar erscheinendem Handeln und die Lebenserfahrung des Menschen selbst sein Leben und seine Lebensumgebung, d.h. auch die Gemeinschaft mit anderen Gläubigen, gestalten können. Die Antwort auf diese Frage liegt im Verständnis dessen, was das Leben der Kirche im Kern ausmacht, nämlich der Gottesdienst als Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament. Nimmt man nämlich die Evangeliumsverkündigung und die Feier der Messe als Kernauftrag der Kirche in den Blick, so fällt auf, dass, natürlich unter Berücksichtigung der Ausführungen Luthers zu den einzelnen Topoi, das Handeln Gottes, welches dem Menschen unverfügbar ist, und das Handeln des Menschen, das ihm schlechthin verfügbar ist, in keinerlei Spannung oder Konflikt zu einander stehen. Luther legt großen Wert darauf, die Messe, d.h. Verkündigung der Verheißung Gottes und zeichenhaftes Versichern durch die Sakramente, durch Christus eingesetzt ist und in unveränderlicher Weise durch die Kirche verwaltet und weitergegeben wird. Dort also, wo der Glaube durch das Wort vermittelt und durch die Sakramente gestärkt wird, ist nicht nur das Dass dieses Vorgangs dem Menschen entzogen, sondern es sind ihm auch die Gaben und Zeichen vorgegeben und somit auch das Wie unverfügbar. Dass der erneute Fokus auf das gottesdienstliche und sakramentale Geschehen der Kirche ebenso notwendige Implikationen und Parallelen für das Verständnis des apostolischen Dienstes hat, das durch das besondere ministerium verbi ausgeführt wird, sei zudem hiermit in gebotener Kürze angezeigt.

4.4.4. Die unsichtbare Kirche als konkrete Kirche

Schon im 16. Jahrhundert sahen sich die Lutheraner dem Vorwurf ausgesetzt, ihr Verständnis der Kirche mache sie zu einer *civitas platonica*. Dagegen setzten sich Luther und auch Melancthon zur Wehr. Dennoch hat sich der Verdacht gehalten, die Kirche in der Lehre Luthers könne nicht denselben Grad an Realität besitzen wie in der römischen Lehre. Beispielhaft steht dafür der berühmt gewordene Satz Kardinal Bellarmins: „die Kirche ist die Gemeinschaft von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens und durch die Teilnahme an denselben Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes ... , so sichtbar und greifbar wie die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“⁵²⁶, der als Zuspitzung der nachtridentinischen katholischen Ekklesiologie das Zeitalter der Konfessionalisierung geprägt hat. So mag es auch wenig überraschen, wenn sich die Idee, es bestünde eine grundsätzliche Differenz zwischen der empirischen und der wahren Kirche, bis in die Gegenwart gehalten hat. Aus diesem Grund möchte ich der eben bereits ausgeführten Umformulierungsvariante eine weitere Erklärung zur Steigerung ihrer Plausibilität anfügen.

Zwar ist oben bereits erklärt worden, dass Luthers Rede von der unsichtbaren Kirche in keiner Weise die Absicht verfolgte, der Wirklichkeit der Kirche einen Abbruch zu tun, aber dennoch

Wesen unverfügbar wie auch in ihrem bloßen Dasein unverrückbar vorgegeben ist. Weiter gedacht lässt sich darin auch die transzendente Dimension der Kirche erkennen. Gerade weil sie unverfügbar ist, weist sie auf den hin, der als ihr Haupt allein über sie verfügen kann. Ähnlich beschreibt auch Hans-Peter Großhans das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Vgl. H.-P. Großhans, *Kirche*, 59ff.

⁵²⁶ R. Bellarmini, *Controversiae generales*, IV,3,2: „Ecclesiam [...] esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis [...]“.

ist es angebracht, diese These weiter zu erläutern. Die Behauptung nämlich, dass die unsichtbare Kirche ein Höchstmaß an Konkretheit⁵²⁷ besitzt, leuchtet vor dem Hintergrund der Tradition als auch der Forschung nicht unmittelbar ein. Wie soll nämlich etwas, das unsichtbar ist, zugleich konkret, d.h. quasi mit Händen zu greifen sein? Die Lösung liegt in der für Luther typischen und wesentlichen Fokussierung auf das gottesdienstliche Leben der Ortsgemeinde.⁵²⁸ An dieser Stelle kommen nämlich Unsichtbarkeit und Konkretheit zusammen, stehen in keinem Widerspruch zueinander, und können so sogar als Wechselbegriffe verstanden werden. Denn unsichtbar ist die Kirche darum, weil sie an allen Orten der Welt durch das Wirken Gottes durch den Hl. Geist in vollkommener und wahrer Weise zustande kommt, wo der Herr eine Gemeinschaft von Christen versammelt. Dazu bedarf es keinerlei sichtbarer, d.h. weltlicher, institutioneller, rechtlicher, zeitlich-materieller Hilfen und erfüllten Bedingungen. Darum kann Kirche auch stets anders aussehen und andere Gestalten annehmen, die keinerlei sichtbaren Vergleich, keinerlei sichtbare Kontinuität zulassen. Konkret ist die Kirche in jedem Fall aber durch das Wort, das durch die Gaben und Zeichen der Predigt und der Sakramente den zu einer Gemeinschaft zusammengerufenen Gläubigen verkündet wird – ein ganz konkretes Wort und ein konkretes Zeichen, das in einer konkreten Situation an eine bestimmte Gemeinde und somit an jeden einzelnen Gläubigen, der es hört und empfängt, gerichtet ist. So verstanden kann dem alten Vorwurf der *civitas platonica* nicht nur der Nährboden entzogen werden, sondern zugleich umgemünzt werden. Der Satz Bellarmins kann zu Recht nicht für das Kirchenverständnis Luthers angewandt werden, jedoch nicht, weil sie hinter diesem zurückbleibe, sondern gerade umgekehrt, weil dieser hinter ihr zurückbleibt. Salopp gesagt: Die Kirche ist noch viel sichtbarer als die Republik Venedig. Wäre nämlich die Kirche nur derartig sichtbar wie die Republik Venedig, so hätte die Kirche auch entsprechende Grenzen wie die Republik Venedig. Sie wäre beschränkt, z.B. auf ein Gebiet, sie wäre eingeengt in ihren Ritualen, z.B. spezifischen Liturgien, sie wäre bedingt und abhängig, z.B. von der Kultur, Sprache, Rechtsraum, Wirtschaft etc. Somit könnte die Kirche gar nicht die notwendige Konkretheit in der Verkündigung des Evangeliums und auch nicht ihre allumfassende Katholizität erreichen, wie sie es als unsichtbare Kirche, d.h. als Kirche, die frei von all den eben skizzierten irdischen Kontingenzen ist, vermag. Dass die Kirche darum nicht so sichtbar ist wie die Republik Venedig, ist darum nicht als Vorwurf zu verstehen, sondern bringt in Wahrheit eine Auszeichnung zum Ausdruck, die den besonderen Charakter der Kirche als einer in der Welt unsichtbaren Gemeinschaft von Gläubigen beschreiben kann. Nur dadurch kann die Kirche ihrem Wesen entsprechen und ihrem Auftrag nachkommen, d.h. das Evangelium durch mündliches Wort und zeichenhafte Gaben konkret an jeden einzelnen Menschen verkünden.

⁵²⁷ Auch bei dieser Attributierung besteht natürlicherweise die Gefahr des Missverstehens. Es muss darum darauf hingewiesen werden, dass das Attribut „konkret“ und damit ebenfalls das entgegengesetzte „abstrakt“ nicht den Anspruch erheben, mit Luthers Begriffspaar gleichgesetzt zu werden. Zwar mag es möglich sein, beide Attribute derartig zu definieren, und dieses wohlwollende Verständnis wird ja in dem hier folgenden Gedankengang auch bemüht, dass „unsichtbar“ mit „konkret“ und „sichtbar“ mit „abstrakt“ wiedergeben werden kann. Gänzlich unplausibel ist dies zweifelsohne nicht, da beispielsweise typische Elemente der sichtbaren Kirche, wie z.B. das Kirchenrecht oder auch das Primat des Papstes, äußerst abstrakte Phänomene sind. Dennoch scheinen diese Begriffe zu beliebig und daher als unbrauchbar, um sie in programmatischer Weise und begrifflich klarer Weise verwenden zu können. Insofern ist der zuvor ausgeführten Umformulierungsvariante begrifflicherweise der Vorzug einzuräumen, was jedoch einer nachgeordneten und als Hilfe verstandenen Anwendung des Attributs „konkret“ nicht widerspricht.

⁵²⁸ Auch Wilfried Joest versteht die Kennzeichen der Kirche nach CA VII als „Ortszeichen“ der Kirche: „Auch wenn die Zahl der Glaubenden nicht abgezählt werden kann, so kann doch der Ort benannt werden, an dem sie sich finden, denn man soll wissen: Das Wort Gottes ist wirksam [...]. So sind also Wort und Sakrament die ‚notae ecclesiae‘, man könnte das übersetzen: die Ortszeichen der wahren Kirche. An diesem Ort darf in der sichtbaren Kirche zugleich die Gemeinschaft der Glaubenden geglaubt, gesucht und erwartet werden“ (W. Joest, Dogmatik II, 532).

4.4.5. Die unsichtbare Kirche als die Kirche des Glaubens

Eine Umformulierungsmöglichkeit des Begriffs der unsichtbaren Kirche geht auf Werner Elert zurück⁵²⁹. Es entspricht seinem programmatischen Ansatz, der die Unsichtbarkeit der Kirche nicht in eine „reine Geistesgemeinschaft“ übersetzen wollte, um jeglichen spiritualistischen Interpretationsversuchen entgegen zu treten, dass er nach einer Alternative zu diesem Begriff gesucht hat. Seiner Meinung dürfen, „wenn man den modernen Sprachgebrauch anwendet“⁵³⁰, der ja für das Verstehen bzw. Missverstehen die Grundlage bildet, die Attribute „geistlich“ und „geistig“ nicht verwechselt werden. Unter dem Wort „geistlich“ habe Luther alles verstanden, „das im Wort und Glauben gehet“⁵³¹. Dazu stützt er sich auf ein Lutherwort, das um des feinsinnigen Verständnisses willen in seiner Ganzheit wiedergegeben werden muss: „[...] alle das einige, so unser leib euserlich und leiblich thut: wenn Gotts wort dazu kompt und durch den glauben geschicht, so ists und heisst geistlich geschehen, Das nichts so leiblich, fleischlich oder eusserlich sein kan, es wird geistlich, wo es ym wort und glauben gehet, das geistlich nicht anders ist, Denn was durch den geist und glauben ynn und durch uns geschicht, Gott gebe, das ding, da mit wir umb gehen, sey leiblich odder geistlich. Scilicet in usu, non in objectu spiritus est, Es sey sehen, hören, reden, greissen, geben, tragen, essen, trincken odder was es wölle. Denn wer seinem nehesten dienet und thuts leiblich, so ists yhm kein nütze. Denn fleisch ist kein nütze, Thut ers aber geistlich, das ist, so es sein hertz thut aus dem glauben ynn Gotts wort, so ists leben und selickeit“⁵³². Luther verwendet in diesen Worten offensichtlich viel Mühe darauf, das Wort „geistlich“ zu definieren, wobei auffällt, dass er es streng an den Glauben bindet, der notwendig und hinreichend vorhanden sein muss. Insofern ist die These Elerts, dass darum die Unsichtbarkeit der Kirche keine empirische oder ideelle Qualität beschreibt, die andere Eigenschaften ausschließen würde. Luther denkt die Unsichtbarkeit der Kirche bzw. den Aspekt, dass die Kirche Gegenstand des Glaubens ist, nicht in exklusiver bzw. ausgrenzender Weise. Das bedeutet, dass Luther nicht in metaphysischen Objektkategorien denkt, wo in einer Kategorie Dinge fallen, die für den Glauben annehmbar sind, weil sie in irgendeiner Art und Weise das Merkmal „unsichtbar“ erfüllen, und wo in einer anderen Kategorie diejenigen Objekte, Begriffe etc. zusammengefasst werden, die aufgrund ihrer natürlichen „Sichtbarkeit“ schlechterdings nicht geglaubt werden können. Ein solches Denken liegt Luther aber fern. Denn wenn er von „geistlich“ spricht, dann meint er den Hl. Geist, der durch „Gotts wort dazu kompt“ und so die Dinge, die vormals „euserlich und leiblich“ waren, verwandelt, sodass sie „durch den Glauben“ geschehen. Das bedeutet, dass die „Geistlichkeit“ bzw. die „Unsichtbarkeit“ der Kirche auf einer gänzlich anderen Ebene anzusetzen ist, denn „in usu, non objectu spiritus est“⁵³³. Dieser Satz bringt das krasse Missverständnis zwischen Luther und seinen Gegnern, aber auch die Problematik für die moderne Lutherforschung auf den Punkt. Denn da, wo der Hl. Geist im Objekt „Kirche“ gesucht wird, da verfällt man entweder, insofern die Prämisse lautet, dass der Hl. Geist in den Objekten zu finden ist, in eine römisch-papalistische Kirche des späten Mittelalters oder, falls diese Prämisse negativ beantwortet wird, dass der Hl. Geist nirgends in der objektivierbaren Welt zu finden ist, in eine „reine Geistgemeinschaft“, die die Kirche von allen bloß institutionellen „Außenstützen“⁵³⁴ losgelöst begreift. Beides sind Verkehrungen dessen, was Luther beabsichtigte. Denn der Hl. Geist ist in usu, also im Gebrauch der Objekte bzw. im Vollzug der Dinge. Durch diese Unterscheidung wird auch vollends plausibel, wieso Elert das Attribut „geistlich“ mit dem Glaubensvollzug gleichsetzen konnte und weshalb er die unsichtbare Kirche als Kirche des Glaubens vorzustellen vermochte, gerade eben

⁵²⁹ Auch Oswald Bayer spricht sich stark für den Glauben aus, um die Unsichtbarkeit der Kirche zu beschreiben. Vgl. O. Bayer, *Luthers Theologie*, 240ff.

⁵³⁰ W. Elert, *Morphologie*, 229.

⁵³¹ Vgl. ebd.

⁵³² WA 23,189,8ff.

⁵³³ Ebd.

⁵³⁴ Vgl. U. Barth, *Aufgeklärter Protestantismus*, 392.

nicht, weil der Glaube wie ein Gegenstand bzw. wie eine konkrete Qualität eines Objekts gedacht werden konnte und darum die Kirche des Glaubens bloß eine Kirche ist, die „geglaubt wird“, sondern es geht darum, dass die Kirche des Glaubens in usu durch das Wort Gottes gewirkt im Hl. Geist existiert. Das heißt, dass sie darum „Kirche des Glaubens“ genannt wird, weil „in ihr geglaubt“ wird, weil ihre Glieder glauben, weil sie selbst in all ihren Vollzügen und Lebensakten glaubt. Dass dabei der Fokus nicht bloß auf wenigen, ausgewählten Prozessen liegt, welche im Glauben geschehen sollen, sondern Luther gleichwohl einen verabsolutierenden Ansatz wählt, wird aus der Aufzählung deutlich, die er selbst als Erklärung seiner „in usu“-Definition anfügt: „Es sey sehen, hören, reden, greissen, geben, tragen, essen, trincken odder was es wölle.“⁵³⁵ Kurz gesagt, alles, was das menschliche Leben kennt und ausmacht, kann durch das Wort Gottes aus dem Bereich des Leiblichen herausgezogen werden und in usu fidei zu Geistlichem werden, d.h. durch den Beistand des Hl. Geistes geschehen. Dass dieses Verständnis des Geistlichen, dass also konkret auch Gebären, Essen und Trinken Gegenstände und Tätigkeiten sind, die unter dem Begriff der „unsichtbaren Kirche“ zu verstehen sind, scheint eine Spitzenaussage Luthers zu sein, die eine besondere Betonung verdient. Denn abermals Elert ist der Beleg dafür, dass diese Spitzenaussage Luthers unberücksichtigt bleibt. So scheint es nämlich, dass er die volle Konsequenz des „was es wölle“ nicht nachvollzieht, insofern er resümiert: „Sie [die unsichtbare Kirche: fz] ist hier stets nur ‘geistlich’, d.h. nur wo und wann das Wort Gottes gepredigt und im Glauben vernommen wird.“⁵³⁶ Und wenige Zeilen später fügt er das Abendmahl in seinen Gedankengang ein und hat somit den Blick auf die klassischen Kennzeichen der Kirche nach CA VII gerichtet⁵³⁷. Jedoch muss noch gefragt werden, ob der strenge Fokus auf das gepredigte Wort und seine Bezeugung durch die Sakramente inklusive des Annehmens im persönlichen Glauben wirklich dem „sehen, hören, reden, greissen, geben, tragen, essen, trincken odder was es wölle“ Luthers gerecht wird. Meines Erachtens stellt es keine Relativierung der Kennzeichen der Kirche dar und tut ihrer Notwendigkeit auch keinen Abbruch, wenn der Gedanke Luthers zugelassen wird, dass die unsichtbare Kirche weit über die vermeintlich kirchlichen Riten hinaus geht und bis in das alltägliche Leben ihrer Glieder hineinwirkt, worauf an dieser Stelle aber nicht weiter eingegangen zu werden braucht.

4.5. Kirchenkritik, Kirchenreform und Kirchenbegriff

4.5.1. Vorüberlegungen

Es ist eine Binsenweisheit, dass Luther seine Theologie nicht frei von äußeren Einflüssen in seiner Wittenberger Studierstube entworfen hat. Vielmehr sah er sich zeit seines Lebens Konflikten ausgesetzt und in konkrete Streitsituation verwickelt, die ihn bei der Ausarbeitung seiner reformatorischen Theologie immer wieder neue Gründe und Anstöße gegeben haben. Deshalb ist es notwendig, beim Versuch der Rekonstruktion und des Verstehens der Theologie Luthers auch stets einen Blick auf die Positionen seiner Gegner und auf die jeweils im Raume stehende Streitfrage zu werfen, wie dies in dieser Arbeit bereits getan wurde. Allerdings ist daneben ein zweiter wesentlicher Bezugspunkt für das Verständnis der Theologie des Reformators auszumachen. Neben den theologischen Auseinandersetzungen, die ihm Rahmen und Betätigungsfeld lieferten, muss man auch auf die praktische Seite seines reformatorischen Anliegens blicken. So gehört zur Kontingenz des theologischen Wirkens Luthers eben nicht nur, dass in der Wittenberger Studierstube stets auch sämtliche Gegner und Widersacher mit im Raume standen und die Gedanken und Texte des Reformators beeinflussten, sondern dass Luther insbesondere seine Ekklesiologie mit Blick auf das konkrete kirchliche Leben entwickelte und verfasste. Kritik an den bestehenden Strukturen einerseits und Reformvorschläge zur Verbesserung andererseits sind bei ihm als wesentliche Motoren seines Kirchenverständnisses nicht wegzudenken.

⁵³⁵ WA 23,189,14f.

⁵³⁶ W. Elert, *Morphologie*, 229.

⁵³⁷ Vgl. a.a.O. 230.

Bildlich gesprochen: der Blick aus dem Fenster der Studierstube hinaus hat auch Tinte und Feder beeinflusst. Man wird darum nicht umhin kommen neben den systematisch-theologischen Darstellungen auch auf die praktisch-theologischen Zusammenhänge zu schauen.

Der Gedanke, diese beiden Perspektiven miteinander zu verknüpfen, ist keineswegs innovativ, sondern ist in der Forschung unter dem Stichwort „vom Kirchenbegriff zur Kirchenreform“ oder ähnlichen Formulierung vielfach zu finden. Jedoch ist damit zumeist eine Methodik und infolge dessen eine Prämisse verbunden, die in dieser Arbeit nicht angewandt werden soll, nämlich dass eine grundlegende Unterscheidung zwischen der theologischen Begriffsbildung in der Ekklesiologie einerseits und der Umsetzung dessen in praktische Kirchenreformen andererseits vorzunehmen ist. Zeitlich wird dies wie gezeigt oftmals damit belegt, dass Luther zunächst während des römischen Prozesses seine reformatorische Theologie in ihren Grundzügen entworfen und verteidigt hat und erst später in den 20er und folgend 30er Jahren die praktische Umsetzung der Kirchenreform stattgefunden hat. Nicht selten wird zwischen beiden Phasen unterschieden und im gleichen Atemzug eine Spannung oder gar Degeneration festgestellt, was in der Arbeit bereits an früherer Stelle zur Sprache gekommen ist. Insofern treten an dieser Stelle, wo nach dem Verhältnis von Kirchenbegriff, Kirchenkritik und Kirchenreform gefragt wird, die gleichen hermeneutischen Grundüberlegungen in paralleler Weise auf. Die methodische Lösung bewegt sich darum auch in den bereits dargestellten Bahnen, dass nämlich keine Spannung, keine Differenz, kein Verfallsprozess oder ähnliches zwischen systematischer Begriffsbildung und praktischer Reformbemühung unterstellt werden soll, sondern dass grundlegend von der Einheit und Ganzheit des reformatorischen Anliegens Luthers ausgegangen werden soll, in dem sich beide Aspekte wechselseitig bedingen und positiv ergänzen und beide gleichermaßen als Ausdruck seiner reformatorischen Theologie angesehen werden können. Aus diesem Grund ist in der Überschrift zu diesem Kapitel auf dynamisierende, ordnende oder ableitende Formulierungen, wie z.B. „vom Kirchenbegriff zur Kirchenreform“ oder „über Kirchenkritik zum Kirchenbegriff“, bewusst verzichtet worden und wurden anstelle dessen schlicht die Objekte benannt.

Die Gründe dafür liegen m. E. deutlich erkennbar auf der Hand. Zum ersten ist der Zusammenfall von Kirchenkritik, Kirchenreform und Kirchenbegriff durch die in dieser Arbeit heran gezogenen Schriften Luthers selbst induziert. Denn in der Tat treten in den Schriften aus dem Sommer des Jahres 1520 stets alle drei Elemente nicht nur nebeneinander, sondern miteinander verbunden auf, sodass eine kategorische Trennung gar nicht möglich ist und eher die Gefahr bürgt, den typischen Charakter der Schriften Luthers zu verfälschen. So geht beispielsweise die Entfaltung der Rede von den „zwo Kirchen“ in „Vom Papsttum“ untrennbar mit einer Kritik an der römischen Kirche und dem Papst einher. Auch entwickelt Luther in selbiger Schrift die Lehre, dass Christus alleiniges Haupt der Kirche ist, gerade in Abkehr vom und in Kritik am römischen Primatsverständnis des Papstes. Ferner ist die Darstellung seiner Sakramentenlehre in *De captivitate* mit der Kritik an den drei Gefangenschaften verbunden und nicht zuletzt ist an den 28 Punkte umfassenden Reformkatalog in der Adelschrift zu denken, in welchem Luther, nachdem er zuvor beispielsweise seine Gedanken zum Priestertum aller Getauften zum Ausdruck brachte, konkrete Reformvorschläge präsentiert. Dieses Ineinander von Kritik, Reform und Begriffsentfaltung macht eine dynamisierende bzw. eine Entwicklung suggerierende Ordnung schlicht nicht möglich. Zum anderen ist auch auf Grund des ähnlichen Charakters der drei Elemente eine Unterscheidung nicht geboten. Denn diese Arbeit beabsichtigt ja nicht Luthers systematisch-theologische Ausführungen in seinen Schriften mit konkreten, realvollzogenen Reformumsetzungen in den Ortskirchen in Verbindung zu setzen, sondern es geht um die Zusammenschau von begrifflicher Darstellung der Ekklesiologie und den ebenso begrifflich klaren und systematischen dargestellten Reformüberlegungen Luthers. Denn die Aspekte der Kirchenreform, die Luther anspricht, sind ja 1520 natürlicherweise noch nicht realisiert, d.h. sie befinden sich noch im Stadium der Idee. Sie stehen damit auf einer intellektuellen Ebene mit den systematisch-theologischen Topoi der Ekklesiologie und haben dieselbe Qualität an

reformatorischer Theologie, weshalb es nahezu absurd wäre, bereits den bloßen Reformideen eine das reformatorische Kernanliegen verzerrende Wirkung zu unterstellen⁵³⁸. Zum dritten spricht jenes reformatorische Anliegen selbst für die Verbindung von Kirchenbegriff sowie Kirchenkritik und Kirchenreform, denn durch die Zusammenschau kann die real existierende Kirche sich nicht aus ihrer Verpflichtung der Theologie gegenüber entziehen und ebenso umgekehrt kann das theologische Forschen und Studieren sich nicht seiner Aufgabe entziehen, kritisches und nutzbringendes Korrektiv des kirchlichen Lebens zu sein. So entwickelt Luther ja beispielsweise gerade seine Kritik am real bestehenden Ablasshandel und der verkehrten Messpraxis aus der Rechtfertigungslehre und einem systematisch-theologisch neu reflektierten Sakramentsverständnis heraus. Wiederum aber fußt seine Kritik an der scholastischen Theologie seiner Gegner nicht selten auf der Konfrontation mit der bestehenden Realität kirchlichen Lebens⁵³⁹. Ein Auseinanderfallen von systematischer und praktischer Ekklesiologie würde Fehlentwicklungen in beiden Bereichen begünstigen, weshalb vieles dafür spricht, keine Differenz bzw. Trennung zwischen den verschiedenen Aspekten einzuführen, sondern gerade in der Zusammenschau samt ihrer wechselseitig kritischen Potenziale eine wesentliche Pointe lutherischer Ekklesiologie zu entdecken.

Besonders einprägsam hat Jörg Dierken diesen Befund zur Sprache gebracht. Wenngleich er sein Urteil nicht im konkreten Blick auf Martin Luther formulierte, sondern vor einem weitgespannten Horizont protestantischer Kirchengeschichte sprach, ist ihm darin zuzustimmen, dass im Bereich der Ekklesiologie „der Übergang von dogmatischer Normativität zur Sphäre des

⁵³⁸ Als Paradebeispiel für eine solche Position kann erneut Ulrich Barth genannt werden, der klar zwischen dem frühen Luther einerseits, der auf dem Höhepunkt des Streits mit Rom in völliger Klarheit und Stringenz seine reformatorischen Ideen entwickelte und vortrug, und dem späteren Kirchenreformer andererseits, der in der konkreten Umsetzung seiner Ideen hinter diese zurückgefallen ist, unterschied (vgl. U. Barth, *Aufgeklärter Protestantismus*, 390). Diese Differenz sollte nicht nur eine begriffliche Klärung bringen, sondern dem Anliegen dienen, jene reformatorischen Ideen der Jahre vor und um 1520 gegenüber den reformatorischen Umsetzungen in besonders hervorzuhebende Stellung zu bringen. So betonte Barth schließlich auch, dass Ideen „unabgegolten“ (a.a.O. 396) seien und meinte damit bloß einseitig die systematisch-theologischen Grundgedanken Luthers in Bezug auf seine Ekklesiologie. Dass jedoch all diese Grundgedanken von Luther mit ebenso ideellen Reformvorschlägen verbunden worden sind, übersah Barth. Zwar entbehrt es nicht einer gewissen Plausibilität, zwischen „Kirchenlehrer“ und „Kirchenreformer“ zu unterscheiden, und zweifelsfrei ist es auch ratsam, kritisch nach den Differenzen zu fragen und zu suchen, wo aufgrund z.B. politischer Einflüsse oder anderer Kontingenzen manche Reformbemühungen der 1520er und 30er Jahre hinter den Ansätzen und Ideen zurückgeblieben sind. Allerdings müsste dann die Frage nicht nur lauten, wo bestimmte systematisch-theologische Grundideen Luthers noch „unabgegolten“ im Raume stehen, sondern es müsste ebenso gefragt werden, wo entsprechend praktisch-theologische Reformideen Luthers ebenso noch auf ihre Realisierung warten. Diese notwendige Würdigung der ekklesiologischen Reformideen Luthers kann Barth aber aufgrund seines spiritualismusfreundlichen Programms nicht leisten. Ein weiterer Beleg für die These, dass Luthers begrifflich entfaltete Ekklesiologie und seine pragmatisch orientierten Reformideen nicht in Abgrenzung zueinander, sondern in ihrer Ähnlichkeit zueinander zu betrachten sind, kann darin gesehen werden, dass auch die Reformvorschläge der Kritik unterzogen worden sind. So ist in neuerer Zeit insbesondere von römisch-katholischer Seite wiederholt betont worden, dass die Kirche des ausgehenden Mittelalters in vielen Punkten ihrer äußerlichen Erscheinung stark reformbedürftig gewesen ist. So hat sich auch innerhalb der katholischen Forschung ein Konsens dahingehend ausgebildet, dass bestimmte Praktiken der Volksfrömmigkeit und Praktiken des kirchlichen Lebens, darunter beispielsweise die Praxis des Ablasshandels, nicht von der katholischen Lehre gedeckt waren. Wenngleich in ökumenischer Perspektive dieser Befund in zwei Richtungen gedeutet wird, einerseits dass der Kirchenkritik Luthers ein gewisses Verständnis entgegenbracht wird, andererseits dass seine reformatorische Theologie, weil sie nur auf Kritik einer gerade verkehrten katholischen Praxis beruhe, relativiert wird, ist daran eben auch festzuhalten, dass dadurch das Wesen der Reformvorschläge Luthers als „Vorschläge“, also als noch nicht realisierte Ideen, bestätigt wird.

⁵³⁹ Beispielsweise ist an Luthers Kritik an der These seiner Gegner zu denken, die römische Kirche würde allein und vollends die Christenheit umfassen, deren Oberhaupt der Papst sei. Dagegen setzt er das schlichte Faktum, dass auch die Christen des Ostens, die böhmischen Brüder und andere die Taufe besitzen und somit ebenso zur Christenheit gehörten, obwohl sie von Rom getrennt lebten und der Papst nicht ihr Oberhaupt ist (vgl. z.B. WA 6,454,17ff.).

Empirischen – und umgekehrt – geradezu Programm⁵⁴⁰ ist. Er unterstreicht den eben vorgestellten methodischen und sachlichen Ansatz, denn „ohne Bezug auf empirisch ‘sichtbare’ Kirchen ist der Kirchenbegriff eine doketische Abstraktion; ohne Bezug auf ekklesiologische Leitideen gerinnt die Beschreibung von empirischen Kirchengebilde zur Nabelschau in bloßer Positivität“⁵⁴¹. Die Begründung dafür sieht Dierken aber nicht, wie schon angedeutet, in den Schriften Martin Luthers gegeben, sondern schlussfolgert sie aus der „allgemeine[n] erkenntnistheoretische[n] Einsicht in die Perspektivität aller Begriffsbildung“⁵⁴². Seiner Meinung nach habe diese „Einsicht“ im Bereich der Ekklesiologie „eine besondere Pointe“⁵⁴³, da alle vorfindbaren Kirchen, unabhängig vom kirchengeschichtlichen Zeitalter, als empirische Kirchen schlechterdings nicht ohne Beeinflussung durch kontingente und zeitgeschichtliche Impulse gedacht werden können⁵⁴⁴. Ausdruck finde der Befund einer nicht zu hintergehenden historischen Kontingenz einer jeden Kirche im Begriff der Konfessionalität. Damit meint Dierken aber nicht nur das ökumenische Problem von konfessionellen Kirchen, sondern zielt, wie schon gesagt, unabhängig von Zeit und Ort der Kirchengeschichte daraufhin ab, dass alles, was je nach Begriffsbildung „Kirche“ genannt wird, nicht ohne einen typischen konfessionellen Charakter gedacht werden könne: „Die Kirche gibt es auf Erden nur in einer Pluralität von Kirchen und Kirchentümern.“⁵⁴⁵ Und damit verbunden sind es auch stets Menschen, die ihrerseits eine konfessionelle Prägung aufweisen, welche von einem spezifischen Standort aus, ekklesiologische Fragen stellen und beantworten⁵⁴⁶. Dies hat darum, so Dierken, eine weitere wesentliche Pointe, die auch für diese Arbeit von Bedeutung ist. Denn aus beidem Gesagten, dass einerseits Normativität und Empirie im Feld der Ekklesiologie untrennbar und notwendig berühren und dass andererseits die Empirie schlechterdings nicht übergangen oder gar vernachlässigt werden kann⁵⁴⁷, schlussfolgert Dierken richtig, dass „konfessionelle Ekklesiologien wie Kirchentümer [...] sich [...] einer religiösen Leitidee von der Kirche verbunden [wissen], die stets mehr ist als ein bloßes Abbild eines partikularen Konfessionsstandpunktes oder eines begrenzten Kirchenwesens“⁵⁴⁸. Denn „die realistische Einsicht in die Konfessionalität aller Ekklesiologien hat vielmehr die theologische Pointe, zur Selbsterkenntnis der institutionellen Kirchengebilde beizutragen und genau darin den normativen Überschuß der ekklesiologischen Leitideen zu aktualisieren“⁵⁴⁹. Dieser „transzendierende Überschuß“⁵⁵⁰ markiert die wesentliche Pointe, weshalb eine Zusammenschau von ekklesiologischer Begriffsbildung und vorfindbarem kirchlichem Leben nicht nur geboten, sondern auch nützlich und sinnvoll ist. Denn der „Überschuß“ beschreibt bildhaft jenen bleibenden und nicht zu vernachlässigenden Kern des Kirchenbegriffs,

⁵⁴⁰ J. Dierken, Selbstbewusstsein, 349.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd.

⁵⁴³ Ebd.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd.

⁵⁴⁵ A.a.O. 348.

⁵⁴⁶ Vgl. a.a.O. 349.

⁵⁴⁷ Dies bestätigt Dierken ebenfalls sehr eindringlich, indem er darauf hinweist, dass auch „der moderne Protestantismus [...] auf institutionelle Außenstützen des innerlichen Herzensglaubens nicht verzichten [kann]“ (a.a.O. 347). Vielmehr erfordere gerade auch die Moderne, dass es eine empirische Kirche bzw. empirisch fassbare Kirchentümer gibt, weil ansonsten angesichts der zunehmenden Säkularität und Konfessionslosigkeit einerseits sowie einer verstetigten und weiter steigenden Pluralität und Individualität im Religiösen ein völliges Verblässen typischer Konfessionalität vermieden werden soll. Dazu bedürfe es der „kommunikativen Vergewisserung“, gerade auch über die Grundlagen der Moderne, welche ohne Kirchen bzw. Kirchen nicht denkbar ist (vgl. ebd.).

⁵⁴⁸ A.a.O. 349.

⁵⁴⁹ Ebd.

⁵⁵⁰ Ebd.

der sowohl für seine konfessionelle Ausgestaltung und Prägung wie insbesondere auch für seinen allgemeinchristlichen Bezug von bleibender Bedeutung und Gültigkeit ist.⁵⁵¹ Somit zeigt sich ein spannungsvoller Übergang von der Sphäre der Empirie in die Sphäre der Normativität, welcher als charakteristisch für die lutherische Ekklesiologie angenommen werden kann.

Im Ergebnis muss darum festgehalten werden, dass der Ansatz, normative Begriffsbildung und empirische Kritik im Fall der Ekklesiologie streng zusammenzuführen nicht nur aufgrund der Quellenlage der Schriften Luthers vom Sommer 1520 naheliegend ist, sondern dass dies auch a priori aufgrund des ekklesiologischen Phänomens, dass Kirche stets vorhanden ist und der Gegenstand keine Begriffsbildung ohne empirischen Bezug zulässt, geboten ist. Jedoch ist dieser Ansatz auch nicht nur das Ergebnis einer nicht aufzulösenden Notwendigkeit, sondern er verspricht zugleich einen tatsächlichen Nutzen für die Frage nach dem Verständnis dessen, was Luther „unsichtbare Kirche“ genannt hat. Denn daran, dass sich hinter der Rede von der „unsichtbaren Kirche“ bzw. der Rede von den „zwo Kirchen“ generell eine „ekklesiologische Leitidee“ versteckt, kann kein Zweifel bestehen. Jedoch ist, um diese Idee verstehen zu können, ein Bezug auf die Empirie, die im vorliegenden Fall sowohl konkret in Form von Kritik an der bestehenden römischen Kirche einerseits, wie in konkreten Reformanliegen andererseits in Erscheinung tritt, unumgebar. Die Kommunikation dieses „Überschuß[es]“, der für Dierken die wesentliche Pointe der Ekklesiologie markiert hat, wird im vorliegenden Abschnitt insbesondere dort zu erwarten sein, wo Luther selbst scheinbar beide Domänen verbindet, jedoch noch in der Sphäre der normativen Anschauung bleibt, nämlich im Feld seiner eigenen Reformideen. Diese sind, da zum Zeitpunkt ihrer Formulierung natürlich noch nicht realisiert, noch nicht Gegenstand eines konfessionell geprägten und empirisch vorfindbaren Kirchentums. Jedoch sind sie bereits mehr als bloße Ideen, denen der Makel einer „docketische[n] Abstraktion“⁵⁵² anhängt.

⁵⁵¹ Die bildhafte Sprache von einem „transzendieren Überschuß“ erweist sich m. E. als sehr gelungen. Denn ein „Überschuß“ bezeichnet grundlegend eine Differenz zwischen zwei Größen, welche beide notwendig für das Feststellen eines Überschusses sind. Somit kommt damit zunächst zum Ausdruck, dass sowohl normative Begriffsbildung als auch empirische Anschauung für die Ekklesiologie beidseitig von nicht zu vernachlässigender Bedeutung sind. Damit stellt sich aber sogleich auch die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Größen zueinander. Denn insofern von einem „Überschuß“ die Rede ist, könnte ein asymmetrisches Verhältnis vorliegen, das mit Worten in ein „höher“, ein „mehr“ oder ein „besser“ gefasst werden könnte. Diese Ansicht liegt nahe, da Dierken vom „normativen Überschuß der ekklesiologischen Leitideen“ spricht und davon, dass die empirische Kirche sich mit „einer religiösen Leitidee von der Kirche verbunden [weiß], die stets *mehr* ist als ein bloßes Abbild“ (ebd.). Problematisch würde daran erscheinen, dass die angestrebte Verbindung von Kirchenbegriff und Kirchengebilde, die zu einem wechselseitigen Korrektiv werden soll, in eine Schiefelage geraten könnte. Denn, wenn ein „Überschuß“ der normativen Leitideen gegenüber der gegebenen Kirche festzustellen sei, wie würde mit diesem „Überschuß“ umzugehen sein? Bestünde nicht erneut die Gefahr, in eine „docketische Abstraktion“ zu verfallen? Dies scheint mir jedoch ein Missverständnis zu sein, denn Dierken betont zwar das Vorhandensein eines „normativen Überschußes“, gibt diesen aber nicht als Ziel bzw. Selbstzweck der Ekklesiologie aus. Es geht ihm nicht darum, bloß auf den „Überschuß“ zu rekurrieren oder ihn gar zu vermehren, um so darauf den Schwerpunkt seiner ekklesiologischen These zu setzen, sondern sein Anliegen ist, den „Überschuß“, der aufgrund der historischen Kontingenz aller Kirchen notwendigerweise immer gegeben sein wird, ins Bewusstsein ekklesiologischer Erörterungen zu setzen. Sein Verdienst besteht deshalb darin, dieses grundlegende Prinzip der Erkenntnistheorie, dass jede Anschauung subjektiven Prägungen unterliegt, nachhaltig auf die Ekklesiologie anzuwenden und es beispielsweise auch für den ökumenischen Dialog fruchtbar zu machen (vgl. ebd.). Dieses Prinzip gilt aber für beide Domänen der Ekklesiologie. Nicht nur die empirische Seite unterliegt der Kontingenz der geschaffenen Welt, sondern auch die normative Begriffsbildung ist stets „abhängig von der standortspezifischen *Perspektive* seiner [gemeint ist der Begriff der Kirche: fz] Explikation“ (ebd.). Dies erklärt, weshalb Dierken abschließend von einem „transzendierenden Überschuß“ spricht, denn der ekklesiologische Überschuss, der die perspektivischen Schranken überwindet, muss, da er weder empirisch noch normativ gänzlich eingeholt werden kann, eine transzendente Qualität besitzet und auf Christus als den wahren Grund der Kirche verweisen. Die Aufgabe, diesen in die „immanente Partikularität“ mit zu übernehmen und „zum Ausdruck“ zu bringen (ebd.), gilt normativer Begriffsbildung und empirischer Beschreibung gleichermaßen. So gelingt es schließlich, beide Aspekte in ein symmetrisches Verhältnis zueinander zu setzen und die oben beschriebenen Schieflagen in beide Richtungen zu vermeiden.

⁵⁵² J. Dierken, Selbstbewusstsein, 349.

Dort also, wo Luther diesem Ansatz selbst versucht gerecht zu werden, ist mit dem „Überschuß“ zu rechnen, der, so Dierken, für jede Ekklesiologie von hinreichender Bedeutung ist.

4.5.2. Kirchenkritik

Selbstredend kann an dieser Stelle nur ein skizzenhafter Überblick über Luthers Kritik an der Kirche seiner Zeit gegeben werden. Um dennoch einen möglichst umfassenden Einblick zu bekommen, bietet es sich an, an konkreten Beispielen die Tiefe des Anliegens zu veranschaulichen und die Beispiele dabei so zu wählen, dass gleichsam die Breite des Inhalts zur Geltung kommt. Es liegt darum nahe, diesen Abschnitt der Arbeit nochmals nach Themen zu untergliedern, für welche jeweils konkrete Beispiele pars pro toto für eine ganze Gruppe vorgestellt werden.

4.5.2.1. Kritik am Finanzwesen

Luther hat vielfach und scharf Kritik an den Finanzpraktiken innerhalb der damaligen Kirche geübt. Damit stand er nicht allein, sondern konnte sich in guter und großer Gesellschaft wissen. Volker Leppin beschreibt die Situation am Beginn des 16. Jahrhunderts folgendermaßen: Durch das Wiener Konkordat von 1448 wurde „ein weitreichender Einfluss des römischen Stuhls auf die kirchlichen Belange im Reich festgeschrieben, dessen Folge es war, dass in den kommenden Jahrzehnten immer wieder auf den Reichstagen das Klagelied der *Gravamina nationis Germanicae* angestimmt wurde. Es klagten vornehmlich die geistlichen Stände über die finanziellen Abgaben in Gestalt von Servitien und Annaten an Rom und auch über die Vielzahl von nach Rom gezogenen Prozessen,“⁵⁵³ so Volker Leppin.⁵⁵⁴ Wichtig ist hierbei aber, dass Luther nicht nur über Ungerechtigkeiten, wirtschaftliche Fehlentwicklungen oder dergleichen klagt, sondern dass in seinen Augen die Finanzpraktiken unmittelbar ekklesiologische Implikationen enthalten und Schlussfolgerungen für die Frage nach wahrer und falscher Kirche ermöglichen⁵⁵⁵.

Darum möchte ich als Erstes darauf schauen, dass Luther mehrmals die Finanzpraktiken innerhalb der Kirche kritisch in den Blick nimmt. Insbesondere in der Adelschrift ist dies an mehreren Stellen greifbar, wobei allerdings darauf hingewiesen werden muss, dass Luther dabei ganz verschiedene Phänomene in den Blick nimmt. So schaut er beispielsweise zum einen auf die Abgaben, welche für neubesetzte Pfründe nach Rom zu entrichten waren. Remigius Bäumer macht darauf aufmerksam, dass diese sogenannten „Annaten“ zu den wichtigsten Einnahmequellen der römischen Kurie im Spätmittelalter zählten. Während im 13. Jahrhundert damit lediglich die Abgabe des ganzen, bzw. später des halben, ersten Jahresertrags an den Papst gemeint war, so wurde im 15. Jahrhundert unter diesem Begriff die Gesamtheit aller Abgaben an die römische Kurie, welche bei einer Neubesetzung eines Kirchenamtes angefallen sind, d.h. auch einschließlich der Servitien, welche speziell für die Kardinäle bestimmt gewesen sind, verstanden.⁵⁵⁶ In dieser semantischen Mehrdeutigkeit taucht der Begriff auch in Luthers Adelschrift mehrmals auf. So kommt Luther zum einen im zweiten Hauptteil der Schrift darauf zu

⁵⁵³ V. Leppin, *Reformation und Reich*, 79.

⁵⁵⁴ Franz Ruhland ergänzt, dass selbst Kaiser Karl V. die Forderung nach der Einberufung eines Konzils unterstützte, um die zahlreichen Missstände zu beheben (vgl. F. Ruhland, *Kaiser Karl V.*, 35). Dies unterstreicht, dass Luther mit seiner Kritik keinesfalls allein stand, wohl aber in der Deutlichkeit und Radikalität besonders war. Während der Kaiser zwar Kritik an den Praktiken des Papsttums, aber nicht am Papsttum selbst üben wollte, hielt Luther das Papsttum als Ganzes als eine „Institution des Teufels“ (ebd.).

⁵⁵⁵ Andreas Pawlas' Studie zu Luthers Position zu Simonie und Ämterkauf während seiner Genesisvorlesung macht eindrücklich deutlich, dass Luther einen engen Zusammenhang zwischen der in seinen Augen ungeistlichen Praxis des Papsttums und der Frage nach der falschen Kirche sieht. Vgl. A. Pawlas, *Simonie und Ämterkauf*, 50.

⁵⁵⁶ Vgl. R. Bäumer: *Annaten*. Art. In: *LexMA Bd 1*, 662.

besprechen und präsentiert das Thema der Annaten als eines der am dringlichsten zu verhandelnden Themen für ein künftiges Konzil⁵⁵⁷. Ebenso wiederholt er seine Kritik an der Spitze des Forderungskatalogs⁵⁵⁸. Bemerkenswert ist neben der quantitativen Mächtigkeit, mit der das Thema von Luther bedacht wird, auch die qualitative Untersetzung seiner Thesen. So setzt sich seine Kritik nicht nur aus polemischen Sätzen zusammen, sondern speist sich ebenso aus Zahlen. Abschließend bleibt zu sagen, dass Luther die Annaten auch deshalb scharf kritisiert, weil sie s. E. unter falschem Vorwand eingetrieben werden. So stellt er fest, dass das Versprechen durch die Annaten eine Beteiligung der „priesterschafft“ bereitzustellen, damit angesichts der Gefahr eines Kriegs gegen die „Türken“ „dem adel nit zuschwer wurd allein zustreitenn“⁵⁵⁹, nicht eingehalten wurde, da „nit allein nichts gesamlet, sondern darauff gestiftet viel stend unnd empter tzu Rom, die damit jerlich als ausz einem erbtzinsz zubesolden“⁵⁶⁰. Kurz gesagt: durch die sogenannten Annaten wird a) von den deutschen Landen eine Abgabe eingefordert, welche die Wirtschaftskraft schwächt und Vermögen abzieht, b) auf der anderen Seite, d.h. für Luther vornehmlich in Rom, Vermögen angehäuft und durch die Stiftung neuer Ämter, die Vergrößerung der Kurie und des päpstlichen Hofes Vermögen gesammelt und entsprechend verbraucht bzw. zweckgebunden, was wiederum beides kulminiert in c) einer Lüge gegenüber jenen, die die Leistung erwirtschaften und die Abgabe zu zahlen haben, da diese zweckentfremdet wird. Dies ist darum nicht nur ein wirtschaftlicher Schaden, sondern aus Luthers Perspektive ebenso ein geistlicher Schaden, weil er die Glaubwürdigkeit der Kirche betrifft.

Zum anderen nimmt er aber auch das Leben und Wirken der Bettelorden kritisch ins Visier. Ein Aspekt dabei lässt sich auch unter die Überschrift der Kritik an den Finanzpraktiken subsumieren. So rechnet Luther nämlich vor, dass durch Bettelorden, „datzu die gemeynen betteler, botschafften und wallebruder“⁵⁶¹ eine Stadt bis zu „schetzig mal“⁵⁶² pro Jahr besucht wird. Dadurch entstehe einerseits ein wirtschaftlicher Schaden, denn „es fugt sich nit, das einer ausz andern erbeit mussig gehe, reich sey und wol lebe bey einis andern ubel leben, wie itzt der vorkeret miszprauch gehet“⁵⁶³. Gleichzeitig ist aber auch damit ein geistliches Übel verbunden, da mit Verweis auf 2Thess 3,10 gegen eine Weisung der Hl. Schrift verstoßen würde. Dies schlage sich wiederum darin nieder, dass jenen, „wilche warhafftigt arm weren“⁵⁶⁴, durch die Praxis der Bettelorden notwendige Hilfe verwehrt bliebe.⁵⁶⁵ Luthers kritischer Ansatz hat an dieser Stelle also dieselbe Struktur wie beim ersten Beispiel.

4.5.2.2. Kritik an den Frömmigkeitspraktiken

Versucht man sich Luthers mannigfaltiger Kritik an den Frömmigkeitspraktiken seiner Zeit zu nähern, so bietet es sich an, beim Beispiel der Bettelorden stehen zu bleiben. Denn er kritisiert nicht nur aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus ihre Tätigkeit, sondern gerade, wie eben angedeutet, auch die geistliche Dimension ihres Wirkens. Dabei nimmt er aber zugleich das gesamte Feld der Ordensgemeinschaften in den Blick. Der Kern seiner Kritik besteht darin,

⁵⁵⁷ Vgl. WA 6,415,7ff.

⁵⁵⁸ Vgl. WA 6,427,30ff.

⁵⁵⁹ WA 6,418,19f.

⁵⁶⁰ WA 6,418,23-25.

⁵⁶¹ WA 6,450,38-451,1.

⁵⁶² WA 6,451,2.

⁵⁶³ WA 6,451,12-14.

⁵⁶⁴ WA 6,450,30f.

⁵⁶⁵ Ferner kann gezeigt werden, dass Luther auch im weltlichen Bereich einen finanziellen Kritikpunkt anführt. So spricht er sich am Ende der Adelschrift gegen Importe, insbesondere von „Luxusartikeln“ (StA 2,163) aus, denn „darynnen das gelt ausz deutschen landen gefuret wirt“ (WA 6,466,4). Natürlich soll an dieser Stelle nicht der Versuch unternommen werden, Luthers Wirtschaftsverständnis zu bewerten, jedoch zeigt dieses Anliegen, unabhängig seiner sachlichen Evidenz, in welche Richtung Luther mit seiner Kritik an den Finanzströmen innerhalb der Kirche abzielt.

dass jene nämlich den Glauben verkürzten bzw. in verfälschender Weise darstellten: „o es ist hie viel mehr antzusehen, was gemeynem hauffenn zur selickeit not ist, den was sanct Franciscus, Dominicus, Augustinus odder yhe ein mensch gesetzt hat“⁵⁶⁶. Als konkretes Beispiel für den geistlichen Schaden, welcher durch die Tätigkeit der Ordensgemeinschaften angerichtet würde, beschreibt Luther ihr Predigen und das Hören der Beichte, wodurch „nit mehr dan eytel hasz und neydt zwischen pfaffen und munchen, grosz ergernisz und hyndernisz des gemeynen volcks erwachsen“⁵⁶⁷. Der Grund dieses Übels besteht seiner Meinung nach per se in der Existenz und der Grundstruktur der Orden. Er glaubt, dass sie keinerlei geistlichen Nutzen für die Christenheit haben, denn „der glaub Christi wilcher allein das heubtgut ist und on eynigerley orden bestet“⁵⁶⁸, würde durch „des ordens gesetz predigen unnd treyben“⁵⁶⁹ derartig beeinflusst, dass es „nit muglich [ists], das der orden solt nit schedlich unnd vorfurisch sein einfeltigenn seelen, die auff die werck allein achten haben“⁵⁷⁰. Dies werde zudem durch die Vielfalt an verschiedenen Ausprägungen noch gesteigert. So beklagt Luther „szo mancherley secten und unterschey eynerley ordens“⁵⁷¹.

Daran anknüpfend möchte ich als zweites Beispiel nennen, dass Luther in ähnlicher Weise die „wilden Capellen und feltkirchen“⁵⁷² kritisiert. An Wallfahrtskapellen einschließlich der damit verbundenen Praxis, z.B. der Zurschaustellung besonderer Reliquien, individuelle und lokale Heiligenverehrung, die Feier bestimmter exklusiver Feiertage etc., nimmt er ebenfalls darum Anstoß, weil sie s. E. nicht auf dem Boden des Evangeliums stünden. So reiche es nicht, „das wundertzeychen da geschehen, dan der bosze geyst kann wol wunder thun“⁵⁷³, und verweist auf Mt 24. Wallfahrtskirchen schadeten darum der Christenheit, weil „der teuffel solchs treybt, denn geytz zustercken, falsche, ertichte glaubenn aufftzurichten, pfarr kirchen zuschwechen, tabernenn und hurerey zumehren, unntz gelt und erbeyt vorlieren, und nur das arm volck mit der naszen umb furen“⁵⁷⁴. Der größte geistliche Schaden liegt in Luthers Augen darin, dass die Einheit der Christenheit durch die verschiedenen Frömmigkeitsformen geschwächt wird. Es ist ihm ein Dorn im Auge, „das einn kirch wil etwas besonders fur der ander sein und haben, unnd yhr leyd were, das ein ander des gleychenn hette und yhr forteyl gemeyn were“⁵⁷⁵. Denn „szo dienet solch forteyl nur zur zweyerey, secten und hoffart, das ein kirch der andern ungleich sich unternander vorachten und erheben“⁵⁷⁶. Der Glaube werde so verfälscht, weil, ähnlich wie bei der Kritik an der Vielzahl unterschiedlicher Ordensgemeinschaften, das Augenmerk mehr auf die Unterschiedlichkeit und ggf. sogar auf die Unvereinbarkeit und Exklusivität einzelner Frömmigkeitspraktiken gelegt wird, statt die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft aller Glieder am Leib Christi zu betonen.⁵⁷⁷

⁵⁶⁶ WA 6,438,22-24.

⁵⁶⁷ WA 6,438,27-29.

⁵⁶⁸ WA 6,439,9f.

⁵⁶⁹ WA 6,439,13f.

⁵⁷⁰ WA 6,439,14-16.

⁵⁷¹ WA 6,438,35f.

⁵⁷² WA 6,447,17.

⁵⁷³ WA 6,447,28f.

⁵⁷⁴ WA 6,447,23-26.

⁵⁷⁵ WA 6,449,8-10.

⁵⁷⁶ WA 6,449,13f.

⁵⁷⁷ In besonderer Weise kritisiert Luther zudem Wallfahrten nach Rom. Auch hierbei treten pragmatische wie geistliche Überlegungen zusammen auf, da einerseits „geschicht es, das einer gen Rom wallet, vortzeret funfftzig, hunder, mehr odder weniger, guldenn, das yhm niemant befohlen hat, unnd lessit sein weyb unnd kind odder yhe seinen neysten daheyen nott leyden“ (WA 6,437,20-22). Andererseits aber teilt Luther die Befürchtung, dass die Missstände in Rom den Wallfahrer eher zum Schaden seines Glaubens verführen würden, anstatt dass diese Wallfahrt seinen Glauben stärken könne (vgl. WA 6,437,4ff.).

4.5.2.3. Kritik an der Messe

Luthers Kritik an der Messe ist zweifelsfrei vielschichtig, weshalb der oben gegebene Hinweis auf die Skizzenhaftigkeit dieses Abschnitts an dieser Stelle besonders zur Geltung kommt. Dies muss aber kein Nachteil sein, da die Kritik zwar Auskunft über das reformatorische Anliegen Luthers geben kann, aber schlechterdings nicht selbst Inhalt seines theologischen Kernanliegens ist. Worin das positive Anliegen Luthers in Bezug auf die Messe besteht, werde ich an späterer Stelle noch ausführen. Die Skizzenhaftigkeit wird darum um eine Vorläufigkeit ergänzt, die jedoch dem Anliegen der Arbeit nützt, da sie hilft auf das Wesentliche des Kirchenverständnisses Luthers zu fokussieren. Was darum an wichtigen Perspektiven für die Arbeit festzuhalten ist, soll an folgenden Beispielen ersichtlich werden.

Zunächst bietet es sich an, abermals an den vorgehenden Gedanken anzuknüpfen. Denn in einer gewissen Verbindung mit der Praxis von Wallfahrtskirchen, besonderen Heiligenfesten und anderen Individualfrömmigkeitspraktiken steht die Feier von Votivmessen. Luther kritisiert, „das die viel Messen, szo auff stiftt und kloster gestiftt sein, nit allein wenig nutz sein, szondern grossen zorn gottis erwecken, Derhalbenn es nutzlich were, der selbenn nicht mehr stiftten, sondern gestifttenn viel abethun“⁵⁷⁸. Zum einen schimmert das bereits herausgestellte Motiv der drohenden Vereinzelung bzw. Zersplitterung der Christenheit durch. Dies ist insofern auch plausibel, da Votivmessen ihrem Charakter nach eine persönliche Widmung haben und darum in gewisser Weise einen anderen Akzent als die „gemeine“ Sonntagsmesse setzen. Jedoch kommt zum anderen hier bereits jener theologische Gedanke Luthers, der bestimmend für sein gesamtes Verständnis der Messe und darum auch prägend für seine umfassende und scharfe Kritik am römischen Messverständnis insgesamt ist, zum Ausdruck, dass nämlich die (Votiv-)Messen „nur als opffer unnd gutte werck gehalten werdenn, szo sie doch sacrament sein, gleich wie die tauff unnd busz, wilch nit fur anderen, szondern allein dem der sie empfehet nutz seinn“⁵⁷⁹ können. Darum ist es in Luthers Augen auch ein Unding, dass Messen für andere Menschen, d.h. für jemanden, der die Messe nicht mitfeiert und die Kommunion nicht empfängt, gehalten werden und damit aber dennoch, so die Lehre seiner Gegner, gleichsam derselbe Gnadenempfang verbunden sein solle. Insbesondere mit Blick auf Verstorbene, die natürlicherweise dem Vollzug und Empfang der Sakramente in diesem Leben schon entschlafen sind, ist dieser Missbrauch für Luther ein besonderes Ärgernis.

Damit ist zugleich der entscheidende Begriff für Luthers Kritik an der Messe gefallen, nämlich dass sie „nur als opffer unnd gutte wercke gehalten“⁵⁸⁰ werde und darum gerade nicht als Sakrament. Dieser Gegensatz zwischen Sakrament einerseits und Opfer bzw. Werk andererseits ist kennzeichnend für Luthers Verständnis der Messe und ist zugleich die zweite wichtige Perspektive⁵⁸¹. Beispielfhaft dafür stehen die drei Gefangenschaften der Kirche bzw. der Messe,

⁵⁷⁸ WA 6,451,20-23.

⁵⁷⁹ WA 6,451,23-26.

⁵⁸⁰ WA 6,451,23.

⁵⁸¹ Diese Aussage nimmt bereits eine Wertung vorweg, welche erst an späterer Stelle der Arbeit implementiert wird, dass nämlich Luthers Verständnis der Messe im Kern ganz auf das Sakrament fokussiert ist. Dies bedeutet, wenn Luther von der Messe redet, so spricht er in concreto stets mit Blick auf den Vollzug und den Empfang des Herrenmahls und ordnet die anderen Teile, so z.B. die Evangeliumsverkündigung und Predigt, auf dieses hin. Wahrnehmbar wird dies bereits an diesem Moment der Arbeit, da die Kritik, die Luther mit Blick auf die Messe formuliert, streng genommen Kritik an der Sakramentspraxis der römischen Kirche ist. Ferner mag auch auffallen, dass die drei Gefangenschaften der Kirche, von denen Luther in *De captivitate* spricht, bei genauerem Hinsehen konkrete Missstände der Sakramentspraxis und -lehre sind. Dies bestätigt die auf das Altarsakrament hin fokussierende Sprechweise Luthers zusätzlich. Welche Relevanz und welcher Gehalt für seinen Kirchenbegriff darin verborgen sind, ob also mit der besonderen Sprechweise auch eine besondere Denkweise verbunden ist, wird erst an späterer Stelle der Arbeit vollends erfasst werden können. Auch muss bedacht werden, dass offensichtlich der Sakramentsbegriff bei Luther changiert (vgl. dazu die später folgenden Ausführungen von Herms), sodass zwar von einer Fokussierung auf das Sakrament gesprochen werden kann und dabei sicherlich die Perspektive auf den

von denen Luther in *De captivitate* spricht. Wenngleich die Anliegen der Sache nach unterschiedliche Akzente setzen, so bilden sie gemeinsam die Oberfläche für die eine Kritik am Umgang und Verständnis der Messe als ein Werk bzw. Opfer. Denn der Entzug der Kelchkommunion für die Laien kann als Ausdruck dafür verstanden werden, dass das Sakrament als Opfer des zelebrierenden Priesters zu verstehen ist, weshalb nur ihm, quasi als Ergebnis seines Werkes, der Kelch zusteht. Ebenso setzt das Dogma der Transsubstantiationslehre allein aufgrund seiner Form, seiner Begriffssprache und Denkfiguren einen Akzent auf das Wirken und Tun des Menschen. Dies korrigiert auch keine Unterscheidung der verschiedenen Werke, z.B. in *opus operantis* und *opus operatum*, da dies nur die Schwerpunktverlagerung vom Wirken Gottes, das der Mensch im Sakrament nur durch den Glauben und als ihm unverfügbar geschenkte Gnade empfangen kann, hin zum Werk und Opfer des Menschen verlagert. Dies ist schließlich in besonders sinnlicher Form in der Sprache, in der die Messe gefeiert werden darf, zu erfassen. So sagt Luther, nachdem er den Ritus der Elevation erklärt hat, der nicht bedeutet, dass der Priester Gott etwas darbringt, sondern ganz auf die Demonstrativpronomina der Einsetzungsworte hin gedeutet werden muss⁵⁸², dass „es doch die Aufgabe des Priesters ist, in uns eben durch diesen Ritus der Elevation den Glauben zu wecken“⁵⁸³. „Ich wünschte mir, dass er genauso deutlich, wie er vor unseren Augen das Zeichen bzw. Sakrament emporhebt, zugleich auch unseren Ohren laut und vernehmlich das Wort bzw. Testament verkündigen würde. Und das in der Sprache des jeweiligen Volkes, damit der Glaube umso wirksamer erweckt wird. Denn warum sollte es erlaubt sein, zwar auf Griechisch, Lateinisch und Hebräisch die Messe zu feiern, nicht aber auf Deutsch oder in welcher Sprache auch immer?“⁵⁸⁴, fährt Luther schließlich fort.⁵⁸⁵

4.5.2.4. Kritik am Priesterstand

Zuletzt möchte ich Luthers Kritik am geistlichen Stand in den Blick nehmen, da Amtsverständnis und Kirchenverständnis natürlicherweise Hand in Hand gehen. Da die Kritik Luthers einen besonders weiten Raum einnimmt und querschnitthaft in Verbindung mit allen drei vorhergehenden Kritikpunkten steht, ist es sinnvoll, seiner Kritik an den in seinen Augen auffallenden Missständen der Priesterschaft in der Kirche seiner Zeit besonderes Augenmerk zu widmen und einen entsprechend größeren Raum zu geben. Darum wird dieser Abschnitt nochmals untergliedert in a) Kritik an der Lebensweise der Priester, b) Kritik an Papst und Bischöfen und c) generelle Kritik am geistlichen Stand.

konkreten Vollzug des Sakraments gerichtet ist, dass diese Beschreibung, wie das Wort „Perspektive“ aber nahelegt, keine trennscharfe Abgrenzung meint, sondern mehr ein „Hindurchsehen“ durch die einzelnen Elemente auf ein Ganzes hin meint. Trotz dieser Schwierigkeiten des Sakramentsbegriffs ist es für den Moment aber dennoch angebracht, diesen Befund wahrzunehmen und die Sprechweise Luthers aufzunehmen, um so nicht nur seinen Worten, sondern auch seinem Anliegen Gehör zu verschaffen.

⁵⁸² Vgl. WA 6,524,21ff.

⁵⁸³ „Fidem enim in nobis sacerdos excitare debet, ipso elevandi ritu“ (WA 6,524,29f.).

⁵⁸⁴ „Atque utinam, ut in oculis nostris, manifeste elevat signum seu sacramentum, ita simul auribus nostris aperta atque voce pronunciet et verbum seu testamentum, idque in qualibet populorum lingua, quo fides excitaretur efficacius. Cur enim liceat Graece et latine et hebraice Missam perficere, et non etiam Alemanice aut alia quacunque lingua?“ (ebd.).

⁵⁸⁵ Diese Liste ließe sich noch weiter fortsetzen. Alle weiteren Punkte, beispielsweise die Sakramentspraxis innerhalb des römischen Hofes oder auch der lateinische Ritus, lassen summa summarum den Schluss zu, dass es Luther ein großes Ärgernis gewesen ist, in welcher Weise Messen gefeiert wurden und in welchem Zustand darum die Gottesdienstpraxis per se gewesen ist.

4.5.2.4.1. Kritik an der Lebens- und Arbeitsweise der Priester

Luthers Kritik an der Lebensweise der Priester ist mannigfaltig. Einige Aspekte sind in den vorhergehenden Punkten, beispielsweise bei seiner Kritik an den Orden, den Wallfahrtskapellen und Votivmessen bereits angeklungen, sodass sie hier nicht wiederholt, aber mitgedacht werden können. Dies gilt gleichsam auch für die bereits im Zusammenhang mit Luthers Kritik an Aristoteles erörterte Kritik an den Curricula der theologischen Fakultäten. Denn eine Kritik des Theologiestudiums, insbesondere der darin gelehrte und einstudierte Umgang mit der Hl. Schrift, ist mit anderen Worten natürlicherweise auch eine Kritik an der den Dienst vorbereitenden bzw. ersten Lebensphase eines Priesters.

Eine weitere Perspektive, aus der Luther kritisch auf das Leben und Wirken der Priester seiner Gegenwart schaut, ist mit seiner Kritik an der Messe verbunden. Es entfaltet sich hierbei ein großes Feld und eine Sammlung von zahlreichen Unsitten und Verfälschungen bei der Feier des Gottesdienstes, die Luther zu Bedenken gibt. Beispielsweise sollen die Priester sich davor hüten, „die Worte des großen und kleinen Messkanons samt den Kollektengebeten, die unüberhörbar das Wort ‘Opfer’ enthalten, nicht auf das Sakrament zu richten“⁵⁸⁶. Ebenso rät Luther den Priestern mit Blick auf Votivmessen: „er [der Priester: fz] hüte sich davor, Lohn für diese Messe zu nehmen oder sich anzumaßen, eine Votivmesse zu opfern“⁵⁸⁷, und macht damit indirekt auf einen Missstand aufmerksam.

Schließlich darf Luthers Kritik am Pflichtzölibat nicht fehlen. Wiederholt⁵⁸⁸ und eindringlich nimmt er dazu Stellung und kritisiert den Pflichtzölibat in doppelter Weise. Zum einen beklagt er, sicherlich nicht gänzlich ohne seelsorgerliches Mitgefühl: „wir sehen auch wie die priester-schafft gefallen und mancher armer pfaff mit weib unnd kind uberladen sein gewissenn beschweret da doch niemandt zu thut yhnen zuhelffenn“⁵⁸⁹. Zum anderen ist seine Kritik biblisch fundiert, beispielsweise mit Verweis auf die Amtstheologie der katholischen Briefe, sodass er der Kritik am Pflichtzölibat ebenso eine antirömische Zuspitzung geben kann: „da ist nu der Romich stuel ausz eygenem frevel dreyn gefallen und ein gemein gebot drausz gemacht vopotten dem priesterstand ehlich zusein das hat yhn der teuffel geheysen“⁵⁹⁰. Ein besonderes Augenmerk verdient an dieser Stelle Luthers Ironie, welche seine Kritik verstärkt und zugleich seine Forderung nach der konsequenten Abschaffung des Pflichtzölibats unterstützt. Außerdem präsentiert er so den dritten wesentlichen Begründungsstrang seiner Kritik am Pflichtzölibat, der sich gänzlich unabhängig von biblischen und seelsorgerlichen Motiven aus der Alltagserfahrung und der natürlichen Vernunft speist: „es kann yhe nit ein yglicher pfar eynis weybes mangeln nit allein der gebrechlichkeit szondern viel mehr des hauszhalten halben. Sol er den ein weyb halten und yhm der Bapst das zulesst doch nit zur ehe habe. Was ist das anders gethan dan ein man und weyb bey einander allein lassen unnd doch vorpieten sie solten nit fallen. Eben als stro und fewr zusammen legen und vorpieten es sol widder rauchenn noch brennen. Zum andern das der Bapst solchs nit macht hat zupietten als wenig er macht hat zuvorpieten, essen, trincken, und den naturlichenn auszgang“⁵⁹¹. Sicherlich mag man diesen sehr anschaulichen

⁵⁸⁶ „Verba Canonis maioris et minoris cum collectis, quae aperte nimis sacrificium sonant, dirigant, non ad sacramentum“ (WA 6,524,37f.).

⁵⁸⁷ „Caveat, ne mercedem accipiat pro missa aut praesumat ullam votivam sacrificare“ (WA 6,525,13f.).

⁵⁸⁸ So z.B. bereits in „Vom Papsttum“, vgl. WA 6,307,21ff. Im Rahmen seiner Kritik der römischen Typologie von Aaron zum Papst zeigt er an, dass Aaron und den ihm nachfolgenden Hohepriestern, die nach römischer Lesart als Urbild für die gesamte Priesterschaft stünden, nach Lev 21,14 geboten ist, „allein ein Junpfraw zur ehe nehmen“ (WA 6,307,27). Warum also „vorpeut der Babst der gantzen priesterschafft den ehelichen standt nit allein widder die figur, sondern auch widder got, widder recht, widder vornunfft und natur, des er keinen fug, gewalt noch recht hat, das die kirch noch nie gebottenn, noch gebietten mag, und macht ausz eygenem mutwillen on not und ursach die Christenheit vol hurn, sunder und elend gewissen?“ (WA 6,307,29-34).

⁵⁸⁹ WA 6,440,15ff.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ WA 6,442,28-36.

Vergleich mit einem gewissen Augenzwinkern aufnehmen können, aber dennoch präsentiert er gerade darum in besonders deutlicher Weise das Kernanliegen von Luthers Kritik am Priesterstand. Es geht ihm nicht nur um eine oberflächliche Kritik und um eine Kritik bestimmter, ausgewählter Punkte, sondern der Pflichtzölibat einerseits und der Umgang mit der Messe als Werk andererseits machen deutlich, dass es ihm um eine zutiefst grundlegende Kritik am gesamten Priesterstand geht. Es wird so Luthers Überzeugung deutlich, dass die Priesterschaft seiner Zeit grundsätzlich verkehrt ist, sowohl verkehrt gegenüber der natürlichen Schöpfungsordnung des Menschen als auch verkehrt gegenüber den Geboten Christi und den Weisungen der Apostel in der Hl. Schrift. Es überrascht darum wenig, sondern bestätigt diese Einschätzung, wenn Luther vom Fall der Priesterschaft⁵⁹² und von „verdorbenen und höchst gefährlichen Zeiten“⁵⁹³ spricht.

4.5.2.4.2. Kritik an Papst und Bischöfen

Luthers Kritik an Papst und Bischöfen⁵⁹⁴ verdient eine gesonderte Beachtung. Auch hier gilt, dass viele Aspekte der bereits dargestellten Topoi erneut in Anschlag gebracht werden können. So z.B. Luthers Kritik an den Finanzgebaren der Kirche seiner Zeit, als auch insbesondere seine Kritik an der sichtbaren Kirche und dem römischen Primats- und Exklusivitätsanspruch. An dieser Stelle sollen zusätzlich zwei weitere Gedankengänge Luthers nachgezeichnet werden. Erstens handelt es sich dabei um Luthers Kritik am Nichtstun der Bischöfe und seine Klage über ihr Versagen. Besonders greifbar wird dies abermals bei seiner Kritik am Pflichtzölibat der Priester. Diesen, welche in Not gefallen sind und ihr Gewissen wegen Frau und Kind belasten, sei durch die Bischöfe zu helfen, aber „doch niemandt [...] thut yhnen zuhelffen, ob yhn fast wol zuhelffen were, lest Bapst unnd Bischoff hie gehen was do geht, vorterbien was do vortirbt“⁵⁹⁵. Aber nicht nur an diesem konkreten Anliegen sieht Luther die Schuld des Versagens bei den Bischöfen, sondern dieser Zug seiner Kritik ist breit angelegt. So formuliert er bereits in der Vorrede zur Adelschrift sein Ansinnen folgendermaßen: „ob got wolt doch durch den leyen standt seiner kirchen helffen, seintemal der geistlich stand, dem es billicher geburt, ist gantz unachtsam worden“⁵⁹⁶. Mit anderen Worten: Als Grund, weshalb Luther sich überhaupt veranlasst sah, eine Schrift an den weltlichen Adel zu schreiben, hat auch zu gelten, dass die geistliche Obrigkeit ihrem Amt, nämlich der Sorge um die Not und Hilfe in der Not der Christenheit zu tragen, nicht nachgekommen ist. Daran anschließend möchte ich zweitens auf eine theologische Kritik am Bischofsamt, wie es die römischen Gegner Luthers verstanden ha-

Dieses Bild greift Luther mehrmals auf. So beispielsweise auch in seiner Schrift „Vom ehelichen Leben“ von 1522, vgl. WA 10II,284,7-9. In einer Predigt desselben Jahres über Mt 7,15 spitzte Luther das Bild noch deutlicher zu und veranschaulichte mit Anspielung auf Gen 2 die grundsätzliche Verkehrung der menschlichen Natur durch den Pflichtzölibat: „sich da seindt die Gepott Gottes unnd des Babsts wider eynander, das verstehe yederman wol. Also mit dem Eelichen standt: Got hat gebotten das man und weyb ein fleysch sol sein unnd das sie nicht geschayden sollen sein. [...] Item wenn ymands in blut schanden felt und vereelichet sich mit seiner frundin, da gebeutt er sie sollenn bey einander beleiben, da lest er zwey nackete in einem bette bey einander liegen und solt keins von dem anderen nicht macht haben eeliche pflicht zu fordern. Was ist das anders als wenn ich stro und fewr zusammen legt und verbute in doch, das nicht solten brinnen?“ (WA 10III,265,6-9.13-18).

⁵⁹² WA 6,440,15ff.

⁵⁹³ „Hoc perditio periculosissimoque saeculo“ (WA 6,524,36f.).

⁵⁹⁴ Es bietet sich an, die Kritik an Papst und Bischöfen an dieser Stelle zu bündeln, wenngleich zweifelsfrei die Papstkritik Luthers auch einen eigenen Platz einnehmen könnte. Da viele Aspekte aber bereits in der Textanalyse aufgetreten sind und nicht erneut genannt werden müssen und weil der Fokus der Kritik gerade in der hierarchischen Unterscheidung von gewöhnlicher Priesterschaft einerseits und durch besondere Weihen herausgehobenem und mit besonderer Machtfülle ausgestattetem Episkopat andererseits bestehen soll, ist die Zusammenschau von Papst- und Bischofskritik sinnvoll.

⁵⁹⁵ WA 6,440,15ff.

⁵⁹⁶ WA 6,404,14-16.

ben, eingehen. So kritisiert Luther nämlich, dass Pfarramt und Bischofsamt voneinander getrennt sind und als zwei unterschiedliche Ämter verstanden werden. Dies beruhe aber nicht auf der biblischen Grundlage, denn „ein Bischoff und ein pfar ist ein ding bey sanct Paul“⁵⁹⁷. Dies findet Luther außerdem bei Hieronymus bestätigt, der „die Gleichheit von Priester und Bischof [...] schon fest[stellt]“⁵⁹⁸. Dieser Kritikpunkt ist bemerkenswert, da er nicht nur die hierarchische Ordnung in Frage stellt, sondern selbstredend auch nach theologischen Implikationen fragt und diese einfordert.

4.5.2.5. Fazit

Bereits Wilfried Joest hob hervor, dass „zweifellos das Heilsvverhalten Gottes zum Menschen und das Heilsverhältnis des Menschen zu Gott Zentrum des theologischen Ganzen“⁵⁹⁹ bei Luther ist. Diesem Urteil ist, wenngleich es natürlich in seiner allgemeinen Formulierung nach Konkretisierung verlangt, zuzustimmen. Es bietet sich an, beim Versuch ein Fazit unter die Verschiedenheit der Kritikpunkte Luthers zu setzen, sich darum zu der These verleiten zu lassen, dass Luther das kritisiert bzw. bestimmte Sachverhalte aus dem Grund kritisiert, was dem rechten Verständnis (in einem sehr weiten Sinne) des „Heilsvverhalten[s] Gottes zum Menschen“ und des „Heilsverhältnis[ses] des Menschen zu Gott“ nicht entspricht. Das schließt nota bene neben theologischer Lehre explizit auch die liturgische Praxis bis hin zum christlichen Alltag ein. Ebenfalls setzt Luther auch dort kritisch an, wo jenes soteriologische und anthropologische Grundanliegen nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar betroffen ist. Dies zeigt sich beispielsweise bei seiner Kritik an den Finanzpraktiken der Kirche seiner Zeit. Unmittelbar mögen sie nur ein Ärgernis in wirtschaftlicher Perspektive darstellen, mittelbar wird damit aber auch ein falsches Verständnis des „Heilsvverhalten Gottes zum Menschen“ und des „Heilsverhältnis des Menschen zu Gott“ transportiert. Schließlich aber führt beides zusammen zu einem Schaden an der Kirche, d.h. an den Ortsgemeinden, die vom römischen Steuer- und Abgabensystem erfasst sind. Dieser Schaden an den Gemeinden, populärwissenschaftlich gesprochen „an der Kirche vor Ort“, zeigt sich an den folgenden Punkten zwar noch genauer, wird aber bereits durch das römische Finanzsystem befördert⁶⁰⁰.

Fasst man nun die Kritik Luthers aus dem zweiten Analysepunkt ebenfalls unter der oben genannten Leitidee zusammen, so gewinnt der Blick auf das „Heilsvverhalten Gottes“ und das

⁵⁹⁷ WA 6,440,15ff.

⁵⁹⁸ StA 2,135.

⁵⁹⁹ W. Joest, *Ontologie*, 56.

⁶⁰⁰ Eine interessante Beobachtung lässt der schon angesprochene Kritikpunkt Luthers bzgl. des Außenhandels zu. Zweifelsfrei wäre es unangebracht in redlicher Absicht nach Luthers Wirtschaftsverständnis zu fragen, konkret ihm eine Kompetenz im volkswirtschaftlichen Außenhandel attestieren zu wollen, aber es zeigt sich an diesem Beispiel, dass er zumindest eine Ahnung über die negativen Folgen dieses Wirtschaftsvorganges gehabt haben muss. Wohlgermerkt sind diese negativen Folgen ihrerseits auch nicht unter volkswirtschaftlichen Maßstäben zu betrachten, sondern unter der Frage des Nutzens bzw. in diesem Fall des Schadens für die Kirche und ihrer Kommunikationsvollzüge in Wort und Sakrament. So zeigt sich zum einen eine Parallele zur Kritik an der Finanzpraxis innerhalb der Kirche. Zum anderen ist dadurch aber auch eine Mittelbarkeit begründet, die verdeutlicht, dass Luthers Anliegen, Kritik an den Missständen der Kirche zu üben und durch umfassende Reform die Kirche zu erneuern, weit mehr als eine akademische Angelegenheit gewesen ist. Sein Ansinnen und seine Methode nehmen die Kirche in einem sehr umfassenden Blick wahr, was wiederum ein Licht auf sein eigenes Kirchenverständnis wirft. Dass „im Zentrum der Kirche [...] der Glaube [steht]“ (J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 352), reduziert den Fokus nicht nur auf vermeintlich soteriologische Vollzüge, sondern eröffnet einen extrem weiten Blick, der das ganze Leben und somit letztlich auch die gesamte menschliche Existenz betrachtet und sie aus gnadentheologischer Perspektive ausdeutet. Dass damit einer Grundüberzeugung in Luthers Anthropologie Rechnung getragen wird, ist offensichtlich. Letzteres kann nicht zuletzt auch durch den letzten Punkt in Luthers Forderungskatalog anschaulich verdeutlicht werden. Dort spricht er sich nämlich für die Schließung von Bordellen aus. Beide Gedanken Luthers zeigen, welch weiten Blick er bei der Erneuerung der Kirche eingenommen hat und in welch (all-)umfassendem Verständnis er „das Heilsvverhalten Gottes zum Menschen und das Heilsverhältnis des Menschen zu Gott“ (W. Joest, *Ontologie*, 56) begriffen hat.

„Heilsverständnis des Menschen“ schon deutlicher an Profil. Denn die kritisierten Missstände in der Frömmigkeitspraxis sind ja als Zeichen und Realisierung eines gerade in Schieflage geratenen Heilsverständnisses bzw. Heilsverhaltens zu verstehen. Privatmessen, d.h. Evangeliumsverkündigung ohne Volk, widerstreben per se dem Heilshandeln Gottes, das seinen Zielpunkt ja gerade darin hat, Menschen zu erreichen und durch die Ohren ins Herz des Menschen vorzustoßen. Ebenso widerstrebt jede Form von unangemessener Heiligen- und Reliquienverehrung dem angemessenen „Heilsverständnis“ des Menschen, da er durch Gottes Heilshandeln in ein freies und unmittelbares Verhältnis zu Gott hineinversetzt wird und darum kein vermittelndes oder gar von Gott abwendendes Heilsverhalten⁶⁰¹ an den Tag legen sollte. Dies gilt gleichredend auch für Wallfahrten, Ablasshandel etc. Schließlich könne es auch nicht als angemessenes Verhalten des durch die Taufe erlösten Menschen angesehen werden, wenn er das an ihm geschehene und sich weiter vollziehende Heilshandeln Gottes dadurch in Misskredit bringt, dass er Messen scheinbar zu Gunsten anderer stiftet. Votivmessen mögen zwar, so man wohlwollend ist, ein redliches Anliegen zur Sprache bringen, jedoch dispensieren sie von der Notwendigkeit, dass Gottes Heilshandeln nicht anders heilsam erfahren werden kann, als im subjektiv aneignenden Glauben des Menschen. Letztlich ist der persönliche Glaube der Maßstab für das angemessene Heilsverhalten des Menschen zu Gott. Denn dort, wo der Mensch das persönliche Heilshandeln Gottes an ihm nicht allein durch seinen Glauben erfasst und sich persönlich aneignet, ist sein Heilsverständnis inklusive des damit einhergehenden Verhaltens nicht sachgemäß und darum kritikwürdig und reformbedürftig.

So kann auch Luthers Kritik an der Messe sowie allen damit verbundenen Missständen in Form und Praxis der Liturgie und der Sakramente aus der gnadentheologischen Sicht verstanden werden. Hier zeigt sich in besonders konzentrierter Weise, dass „das Heilsverhalten Gottes zum Menschen und das Heilsverhältnis des Menschen zu Gott Zentrum des theologischen Ganzen“⁶⁰² bei Luther ist. Bei der Messe wird dies nämlich konkret und findet seinen unmittelbaren Gegenstand in Wort und Sakrament. Denn Gottes Heilshandeln geschieht nicht anders als durch sein fleischgewordenes Wort, das auf verschiedene Weise in der Geschichte erklingen ist, sichtbar geworden ist und in der Kirche als Evangelium in Wort und Sakrament verkündet wird. Ferner existiert die Kirche durch die Erfüllung des Gründonnerstagsgebots, in der Verkündigung der österlichen Botschaft der Apostel und aus der Wiedergeburt des neuen Menschen in der Taufe. Dies, das schlechthin als Kernbestand des christlichen Glaubens und Lebens der

⁶⁰¹ Wilfried Joest sprach vom „Heilsverhalten“ Gottes und vom „Heilsverständnis“ des Menschen. Diese Begriffsfassung ist zweifelsohne angemessen, da sie die Pointe auf das aktive Heilshandeln Gottes legt und auf Seiten des Menschen ein dem nachgeordnet passives Verstehen bescheinigt. Jedoch darf der Begriff des „Heilsverständnisses des Menschen“ m. E. nicht nur in der Semantik des Verstehens verstanden werden. Luther geht es, das zeigt ja die Kritik in allen Punkten, nicht nur um eine rational-kognitive Ebene des „Heilsverständnisses des Menschen“. Sondern das Verständnis des Heils ist an dieser Stelle allumfassend zu verstehen, das explizit auch das Handeln des Menschen mit einschließt. Zweifelsfrei ist diesem Handeln des Menschen keine selbständige soteriologische Qualität beizumessen, denn in soteriologischer Perspektive gilt das Primat des Heilshandeln Gottes und das Unvermögen des Menschen durch eigene Werke auch nur den geringsten Beitrag dazu zu leisten. Jedoch kann diese soteriologische Ebene nicht isoliert von der anthropologischen Ebene betrachtet werden. Dort setzt die Frage an, wie der Mensch das Heilshandeln Gottes versteht („Heilsverständnis“ im engeren Wortsinn) und zugleich sich dazu verhält, d.h. durch sein Leben, das er nun als von Gott erlöstes und zur Heiligung bestimmtes Leben erfahren hat, antwortet („Heilsverständnis“ im weiteren Wortsinn). Nur mit diesem zusätzlichen Gedankenschritt ist es in meinen Augen möglich, vollends zu erfassen, weshalb Luther ein derartiges Spektrum an Missständen nicht nur erkennt und kritisiert, sondern auch wieso Luther es in der Weise tut, dass er sich weder einer spiritualistischen Fundamentalkritik anschließt (Stichwort: „Bilderstürmer“ etc.), noch sich von jedem Realitätsbezug befreiend in einen reinen subjektivem Idealismus flüchtet, sondern die Verbindung von Soteriologie und Anthropologie, wie sie natürlicherweise auch für die Ekklesiologie von Bedeutung ist, eben in einem weiten Verständnis dessen, was das „Heilsverständnis des Menschen“ ist, zum Ausdruck bringt. Darum ist es dieser Argumentation folgend auch nicht falsch, auch in diesem bestimmten Sinn von einem eigenen „Heilsverhalten“ des Menschen zu sprechen, nämlich seinem Verhalten, das immer auch ein Verstehen einschließt, zum Heilshandeln Gottes.

⁶⁰² W. Joest, *Ontologie*, 56.

Kirche verstanden werden muss, ist bei Luther im Begriff der Messe eingeschlossen und ist für ihn normativ leitend, sodass alle anderen Punkte, die mit der Messe in Verbindung stehen könnten, leicht zu den *Adiaphora* gezählt werden könnten, beispielsweise die im Messkanon ausformulierten Gebetstexte. Somit wird durchsichtig, weshalb Luther an prominenter Stelle die drei Gefangenschaften des Sakraments zu Gefangenschaften der Kirche erhebt, weshalb er Kritik am Entzug des Laienkelchs übt, das Dogma der Transsubstantiationslehre angreift oder z.B. auch die Sprache, in der die Messe gehalten wird, zum Anlass für Kritik nimmt. Gerade diese drei Punkte bringen exemplarisch zum Ausdruck, dass eine so gefeierte Messe eben nicht dem Heilshandeln Gottes, das keinen Unterschied zwischen Klerikern und Laien macht, entspricht und auch kein adäquates Heilsverständnis des Menschen, dessen Kompetenz es nicht ist, das Handeln Gottes säkular-philosophisch zu deuten, und dessen Auftrag es auch nicht ist, durch eine für die Mehrheit unverständliche Sprache die Klarheit des Evangeliums zu vernebeln, darstellt.⁶⁰³

Abschließend bleibt noch die Amtskritik Luthers einzuordnen. Trotz ihrer Pluralität lässt sie sich aber auch vom soteriologisch-anthropologischen Standpunkt Luthers aus erfassen, jedoch im Unterschied zu den vorhergehenden drei Gedankengängen weniger als konkrete Sachliegen, welche einem konkreten Ort zugewiesen werden könnten, sondern vielmehr in einer querschnittshaften Perspektive, die die Sachebenen der drei anderen Themenkreise durchdringt. Denn offensichtlich sind die Amtsträger bei alledem nicht unbeteiligt. Dass die römische Kurie Abgaben und Steuern einfordert und für ihren Unterhalt bzw. den des päpstlichen Hofes benutzt, ist ohne die Existenz von Papst und Kardinälen nicht denkbar. In ähnlicher Weise gilt selbstredend auch, dass Privatmessen, der Betrieb von Wallfahrtskapellen, Heiligen- und Reliquienkult, Bettelorden usw. nicht ohne jene Personen denkbar sind, die durch ihr tägliches Werk Träger dieser Frömmigkeitspraktiken sind und nur auf diese Weise den Missstand überhaupt erst ermöglichen und erhalten. Schließlich gilt dies in *concreto* auch für die Messe. Hier ist unmittelbar einleuchtend, dass eine Reform der Messe nur mit einer Reform des Priesterstandes einhergehen kann und beides untrennbar zusammen gehört. Dass Luther aber den Klerikerstand als solches kritisiert, steht der These, dass die Priesterschaft funktional auf die kirchlichen Missstände in der Sache bezogen ist, keinesfalls im Wege. Vielmehr kommt in der Kritik am Zölibat und *Ordo* gerade zum Ausdruck, dass das „Heilsverhältnis des Menschen zu Gott“ nicht mit dem „Heilsverhalten Gottes zum Menschen“ in Einklang steht.

So kann zum Ende festgehalten werden, dass Luthers Kritik an den Missständen in der Kirche sowohl in ihrer phänomenologischen Fülle als auch in ihrer Struktur vom Standpunkt der Messe als dem zentralen Kommunikationsgeschehen der Kirche in Wort und Sakrament her durchsichtig werden. Dabei ist weiter festzustellen, dass der damit verbundene theologische Anspruch soteriologischer und anthropologischer Natur ist und somit die Kirche nicht nur als Sozialgestalt des Christentums in empirischer Weise von Luther in den Blick genommen wird, sondern dass auch hier die Vereinigung mit den normativen Leitideen⁶⁰⁴, welcher die Ekklesiologie bedarf, deutlich erkennbar wird. Es ist darum auch möglich, die Darstellung von Luthers Kirchenkritik nicht nur als theologisch interpretierte Sammlung abzuschließen, sondern daraus quasi *ex negativo* einen konzeptionellen Schwerpunkt für seine eigene Ekklesiologie, die im Anschluss zur Darstellung gebracht werden soll, herauszukristallisieren. Luther setzt nämlich

⁶⁰³ Es darf an dieser Stelle, wenngleich dies in den Quellen dieser Arbeit nicht zur Sprache kommt, da es im Sommer 1520 kein aktuelles Thema war, auch an Luthers Position in der Frage nach der Legitimation der Kindertaufe gedacht werden. Auch in dieser Frage ist das Diktum Joests, das Gottes Heilsverhalten und das Heilsverständnis des Menschen zum Maßstab erhebt, nicht nur zu beachten, sondern auch mit Fokus auf die Messe und in Wort und Sakrament exklusiv gestifteten Kommunikationsvollzüge, die jenes Heilsverhalten bzw. Heilsverständnis zum Ausdruck bringen, zu profilieren.

⁶⁰⁴ Vgl. J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 349ff.

den Schwerpunkt seiner Ekklesiologie auf die Ortsgemeinde. Das an sich mag nicht überraschend klingen, da es zu einem Gemeingut der Forschung zur lutherischen Ekklesiologie geworden ist, dass Luther die Kirche als „Gemeinde“ oder als „Haufen“ betrachtete⁶⁰⁵. Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, wenn man hierin lediglich ein deutsches Synonym oder einen Ausdruck für die besonders polemische Amtskritik erkennen würde⁶⁰⁶. Vielmehr liegt die Pointe der Fokussierung auf die Ortsgemeinde darin, dass die Ortsgemeinde der Ort des Lebens der Kirche ist. Die Ortsgemeinde ist der Ort, wo die Kommunikationsvollzüge des Evangeliums stattfinden, wo Wort und Sakrament realisiert werden. Die Ortsgemeinde ist der Ort, wo der „Haufen“ bzw. die „Gemeinde“ tatsächlich zusammenkommt und sichtbar erkennbar ist, wenngleich der sie zusammenrufende und führende Glaube für die Augen der Welt unsichtbar bleibt. So könnte auch gesagt werden, dass die Ortsgemeinde, konkret die Feier der Messe in der Ortsgemeinde, der Ort des Glaubens schlechthin ist. Hier ist der Ort der Taufe, der Ort der Predigt, der Ort des Abendmahls. Hier kommt das zusammen, was Joest als das „Heilsvverhalten Gottes“ beschreibt und worauf sich das „Heilsvverständnis des Menschen“ bezieht⁶⁰⁷. Es ließe sich darum als konzeptionelle Leitidee für das Kirchenverständnis Luthers formulieren, dass Luther das gottesdienstliche Leben der Ortsgemeinde in den Fokus rückt und dieses stärken will. Aus diesem Grund kritisiert er darum alles, was seiner Meinung nach diesem im Wege steht und, salopp gesagt, die Ortsgemeinden z.B. finanziell ausbluten lässt. Damit allerdings kein Missverständnis in der Weise unterlaufen kann, als würde Luther in einen, provokant gesprochen, ekklesiologischen Materialismus abdriften, darf nicht übersehen werden, dass ein wesentliches Argument, das für den Primat der Ortsgemeinde spricht, die nur dort stattfindende Seelsorge ist. Dies ist sehr plausibel, denn seelsorgerliches Handeln kann nicht anders als ein konkret persönliches, zwischenmenschliches Kommunikationshandeln verstanden werden. Dies geschieht stets konkret und darum stets konkret in der Ortsgemeinde. Die Messe, also die Feier und Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament, haben unübersehbar diesen tröstenden und seelsorgerlichen Charakter⁶⁰⁸. Und das, was Luther mit scharfen Worten kritisierte, angefangen beim päpstlichen Finanzwesen bis hin zu pervertierten Frömmigkeitspraktiken, kann augenscheinlich dieses seelsorgerliche Anliegen nicht bedienen, sondern behindert es womöglich noch.

Somit ist gezeigt, dass erstens Luthers Kritik an der Kirche seiner Zeit weit mehr ist als bloß eine mehr oder weniger theologisch charakterisierte Sammlung von allgemeinen Missständen, sondern dass Luther aus eigenem Antrieb zum Bewusstsein der Kritikwürdigkeit der Kirche gelangt ist und mit einem eigenen konzeptionellen Ansatz in der Ekklesiologie die Kritik an der Kirche geübt hat. Zweitens muss man festhalten, dass dieser ekklesiologische Ansatz in das Ganze seiner Theologie eingebettet ist. Ekklesiologie ist kein Neben- oder Randthema, sondern

⁶⁰⁵ Vgl. ebd.

⁶⁰⁶ So ist es auch eine nicht falsche Interpretation der Begriffssprache Luthers, dass er darum das Wort „Gemeinde“ oder „Haufen“ gebraucht hat, weil er mit dem Wort „Kirche“ unzufrieden war. Bekannt ist sein Diktum, dass das Wort Kirche ein undeutsches Wort sei (so spricht auch Gunther Wenz davon, dass der Begriff Kirche ein „Lehnwort“ ist. Vgl. G. Wenz, Kirche, 997). Auch ist daran zu erinnern, dass Luther bereits in „Vom Papsttum“ das Wort „Kirche“ vermied und an dessen Stelle lieber von der „christenheyt“ gesprochen hat. Die Begründung dafür lag in der Mehrdeutigkeit des Begriffs Kirche. So unterschied Luther, wie gezeigt, drei Bedeutungsebenen, die seiner Meinung nach derartig divergent zueinander stehen, dass das Wort „Kirche“ ihm unpassend zur Darstellung seiner ekklesiologischen Überlegungen erschien. Dies macht deutlich, dass es ihm durchaus um eine andere, besser passende Begriffssprache ging. Allerdings darf dabei eben nicht übersehen werden, dass damit auch ein entsprechender programmatischer Ansatz verbunden war. „Gemeinde“, „Haufen“ oder „Christenheit“ sind eben nicht nur bloße Übersetzungen oder polemische Abgrenzungen, sondern sie sind Ausdruck eines profilierten Kirchenverständnisses. Nur in Zusammenschau mit dem ekklesiologischen Programm Luthers kann man beurteilen, wieso er von der „Christenheit“ bzw. der „Gemeinde“ gesprochen hat.

⁶⁰⁷ Vgl. W. Joest, *Ontologie*, 56.

⁶⁰⁸ Eilert Herms beschreibt Luthers Theologie als „Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“ (E. Herms, *Sakrament und Wort*, 7).

wird zu dem Topos profiliert, der Soteriologie und Anthropologie verbindet und somit den Kern der christlichen Religion, nämlich Gottes Heilshandeln, das vom persönlichen Glauben angenommen wird, zum Gegenstand hat. Somit lässt sich das eingangs zitierte Diktum Wilfried Joests mit dem Urteil Jörg Dierkens verbinden, dass „im Zentrum der Kirche [...] der Glaube [steht]⁶⁰⁹. Insofern nämlich der Begriff des „Heilsverhältnisses des Menschen“ (nun im engeren Wortsinn) als Beschreibung des Glaubens „als subjektiver Akt, in welchem der im Gesetz manifeste Umstand, daß der Mensch sich in seiner Vorfindlichkeit nicht genug sein kann, durch Aneignung des Evangeliums ins ureigene, freie Selbstverhältnis gehoben wird“⁶¹⁰, verstanden werden darf, kann gesagt werden, dass in finaler Konsequenz die Kirche das Thema ist, das für Luther das Kernanliegen des „theologischen Ganzen“⁶¹¹ ist. Diese Einschätzung ist freilich nur in der beschriebenen Konsequenz und in dem Sinne zu verstehen, dass nämlich in der Kirche, d.h. in den kirchlichen Vollzügen der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, d.h. in der ekklesiologischen Reflexion, die Amt und Tradition in funktionaler Weise versteht, nichts anderes Gegenstand sein kann und auch nichts anderes zur Sprache kommen soll als allein Gottes Heilshandeln, das die Bildung und die Stärkung des Glaubens des einzelnen Subjekts zum Ziel hat. Die reformatorische Kirchenkritik, so könnte diese Pointe des Kirchenverständnisses Luthers beschrieben werden, folgt der inneren Logik, die Kirche auf ihr Wesentliches zu fokussieren und in strenger Weise das abzutrennen, was diesem hinderlich ist und im Wege steht. „Kirche“ wird von Luther in exklusiver Weise als Heilsgemeinschaft, als *congregatio sanctorum*⁶¹², im Sinne einer Glaubensgemeinschaft, als *congregatio fidelium*, verstanden. Exklusiv ist diese Gemeinschaft nicht unbedingt darum, weil es außerhalb von ihren konkreten Vollzügen, d.h. im Vollzug der Verkündigung des Evangeliums, keinen Glauben, d.h. keine Glaubenden, geben könne, sondern zunächst darum, weil es in ihr, innerhalb der Kirche, d.h. im konkreten Vollzug von Wort und Sakrament, nichts anderes als nur Glauben geben soll, d.h. Glaubensbildung und Glaubensstärkung im oben beschriebenen Sinne⁶¹³.

⁶⁰⁹ J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 352.

⁶¹⁰ Ebd.

⁶¹¹ W. Joest, *Ontologie*, 56.

⁶¹² Jörg Dierken weist mit Blick auf CA VIII darauf hin, dass das Verständnis der Kirche als *congregatio sanctorum* nicht bloß eine persönliche Facette im Kirchenverständnis Luthers ist, sondern dass diese Formel zum Allgemeingut in der lutherischen Ekklesiologie geworden ist, da sie zum Ausdruck bringt, dass das Merkmal der Kirche „der Vollzug von geistlich-religiöser Kommunikation in Evangeliumspredigt und Sakramentsdarreichung“ (J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 351) ist. Von hoher Bedeutung sei demnach weiter, dass „sowohl die empirische gottesdienstliche Versammlung in raum-zeitlicher Begrenzung [...] als auch von hier aus eine Universalitätsdimension“ (ebd.) angesprochen ist.

In dieser Beschreibung finden sich auch die klassischen Interpretationen des Verständnisses der Kirche als *communio sanctorum* wieder, da das Verständnis im Sinne einer Gemeinschaft der Heiligen (die *sancti*) sowohl die empirisch-partikulare wie die normativ-universale Dimension begreift und weil zugleich das Verständnis im Sinne einer Gemeinschaft am Heiligen, an den Heiligen Dingen (die *sancta*) vom Verständnis, dass alles kirchliches Handeln in „geistlich-religiöser Kommunikation“ in Wort und Sakrament geschieht, aufgenommen wird.

⁶¹³ Es ist eine wichtige Aufgabe, die beiden Momente der Kirche, die „empirische gottesdienstliche Versammlung“ auf der einen Seite und die „Universalitätsdimension“, wie Dierken sie nennt (vgl. ebd.), auf der anderen Seite, nicht in unversöhnlicher Weise nebeneinander zu stellen, sondern so miteinander zu vereinen, dass ihre systematische Zusammengehörigkeit zum Ausdruck kommt. Dies gilt darum auch für das Verständnis der „Exklusivität“ der Kirche. Wenn davon die Rede ist, dass die Kirche „exklusiv“ Glaubensgemeinschaft ist, dann bedeutet dies, dass alles, was Kirche beansprucht zu sein, was den Namen „Kirche“ trägt und im Auftrag der Kirche handelt, nichts anderes sein darf und soll als Bildung und Stärkung des Glaubens des Einzelnen in der Gemeinschaft *aller* Glaubenden. Dass diese „Universalitätsdimension“ aus CA VIII, wo in der deutschen Übersetzung von der „Versammlung *aller* Gläubigen und Heiligen“ (BSLK 60,19f.) die Rede ist, schlechterdings nicht meinen kann, dass bei jedem kirchlichen Vollzug auch tatsächlich alle Gläubigen vor Ort beteiligt sein müssten, versteht sich von selbst und tut darum der damit ebenso zum Ausdruck gebrachten empirischen Wirklichkeit keinen Abbruch. Denn die Einheit von empirischer Versammlung, die stets nur partikular sein kann, und universaler Glaubensgemeinschaft, deren Totalität stets nur durch den Hl. Geist gewirkt verstanden werden kann, hat ihren Grund nirgends anders als allein im „Heilshandeln Gottes“ und schlägt sich somit nicht nur in einer geistigen Betrachtung, sondern

Dies findet schließlich seinen Ausdruck in der Ortsgemeinde, und zwar nicht nur als Derivat oder als kontingente Partikularität, sondern im dort geschehenen Vollzug von Wort und Sakrament liegt der Schwerpunkt der ganzen Argumentation Luthers, da nicht die Idee über die Kirche tröstlich ist, sondern der Trost der Seelsorge konkret sein muss. Um dies abschließend zu unterstreichen, soll ein zugegeben längeres Zitat Luthers diesen Gedankengang beschließen:

„Szo rad ich das, szo solch narn weck nit wirt abethan, das ein yglich frum Christen mensch sein augen auffthu, unnd lasz sich mit den Romischen bullen, siegel, und der gelysserey nit yrrhen, bleyb daheyden, in seiner kirchen, und lasz yhm sein tauff, Euangelii, glaub, Christum unnd got, der an allen ortten gleich ist, das beste sein, und den Bapst bleyben, einen blinden furer der blindenn. Es kan dyr widder Engel noch Bapst szouiel geben, als dyr got in deyner pfar gibt, ia er vorfuret dich vonn den gotlichen gaben die du umb sonst hast, auff seine gaben, die du keuffen must, und gibt dyr bley umbs golt, fell umbs fleisch, schnur umb den beutel, wachsz umbs honnig, wort umbs gut, buchstaben umb den geyst, wie du fur augen sihest, und wilts dennoch nit merckenn, soltu auff seinem pergamenn unnd wachsz gen hymel farenn, szo wirt dir der wagenn gar bald zuprechen, und du in die helle fallen, nit in gottis namen. Lasz dirsz nur ein gewisz regl sein, was du vom Bapst keuffen must, das ist nit gut noch von got, dan was ausz got ist, das wirt nit allein umb sonst gebenn, sondern alle welt wirt drumb gestrafft und vordampt, das sie es nit hat wolt umb sonst auffnehmenn, als da ist das Euangeli und gotliche wercke.“⁶¹⁴

4.5.3. Kirchenreform

So, wie die Kirchenkritik Luthers soeben unter der Perspektive der These Wilfried Joests, dass „zweifellos das Heilsvverhalten Gottes zum Menschen und das Heilsverhältnis des Menschen zu Gott Zentrum des theologischen Ganzen“⁶¹⁵ bei Luther ist, gestellt wurde, bietet es sich an, auch bei der Frage nach dem Reformanliegen Luthers von diesem Standpunkt auszugehen. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle auch keine analytische Sammlung und Darstellung der mannigfaltigen Ideen und Vorschläge Luthers präsentiert werden, sondern es ist vielmehr sinnvoll, direkt auf das Kernanliegen Luthers zu sprechen zu kommen, das eben schon genannt wurde: eine Reform der Ortsgemeinden und ihrer gemeinschaftlichen Glaubensvollzüge. Konkret bedeutete dies für Luther eine Reform der Messe als dem zentralen Glaubensvollzug der Glaubensgemeinschaft. In der Messe, konkret im Erfüllen des Gebots des Gründonnerstags, kommt „das Heilsvverhalten Gottes zum Menschen“ sowie „das Heilsverhältnis des Menschen zu Gott“ zur Sprache, und zwar sowohl in seiner subjektiven Tiefe, die die Notwendigkeit des individuellen Aneignungsprozesses des Heils im Glauben erfordert, wie auch in seiner intersubjektiven und gemeinschaftsstiftenden Fülle, die die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament beabsichtigt.

auch in der Verkündigung des Evangeliums nieder, das stets als das eine Evangelium für alle Menschen verkündigt wird.

Das Stichwort hat nicht nur eine Pointe in kirchlicher Binnensicht, sondern zugleich auch eine Pointe nach außen. Insofern die Kirche nämlich „exklusiv“ Glaubens- und das heißt auch Heilsgemeinschaft in dem Sinne, dass Gottes Heilshandeln in den kirchlichen Vollzügen geschieht, ist, heißt dies, dass ihr das Prädikat der Gewissheit zukommt. „Exklusiv“ Glaubensgemeinschaft zu sein bedeutet darum auch „gewiss“ Glaubensgemeinschaft zu sein. Der Aspekt der Gewissheit, die certitudo, des Glaubens ist zweifelsfrei typisch für die Theologie Luthers. Dass dieser Charakterzug des Glaubensverständnisses darum auch Einzug in das Kirchenverständnis erhält, kann darum wenig überraschen.

⁶¹⁴ WA 6,450,1-17.

⁶¹⁵ W. Joest, *Ontologie*, 56.

4.5.3.1. Luthers Verständnis der Messe als Testament Christi

Es ist durch den bisherigen Gedankengang der Arbeit bereits nahegelegt, dass Luthers Ideen zur Reform der Kirche im Wesentlichen mit der Feier der Messe und den Sakramenten zu tun haben werden. Es bietet sich darum an, dieser Spur zu folgen und auf sein Verständnis der Messe zu schauen. Dieses entfaltet er in *De captivitate* im Zusammenhang mit der Kritik an der dritten Gefangenschaft der Kirche bzw. des Sakraments.

Zunächst muss man festhalten, dass in Luthers Augen die Messe nichts anderes ist als die Worte Christi, mit welchem dieser sie eingesetzt hat: „Um sicher und glücklich zu einem wahren und freien Verständnis dieses Sakraments zu gelangen, muss es uns erst einmal darum gehen, all das aus dem Weg zu räumen, was menschlicher Eifer und Leidenschaft zur ursprünglichen und schlichten Einsetzung dieses Sakraments hinzugetan haben: Messgewänder zum Beispiel und sonst aller möglicher Zierrat, Gesänge und Gebete, Orgeln, Lichter und jenes ganze Gepränge für die Augen. Nur so können wir den Blick und den Kopf frei bekommen für die eine und reine Stiftung Christi selbst; und wir sollten nichts anderes dabei uns vornehmen als allein das Wort Christi, durch welches er das Sakrament gestiftet und vollendet und uns anvertraut hat. Denn in diesem Wort, nirgendwo sonst, liegt die Kraft, Natur und das ganze Wesen der Messe.“⁶¹⁶ Dieser Befund ist darum bemerkenswert, weil er die enge Verknüpfung von dem, was den Namen „Messe“ trägt, und dem, was in verschiedener Weise „Sakrament“ – in dem Fall das Altarsakrament – genannt wird, nicht nur belegt, sondern beide Begriffe fast schon synonym erscheinen lässt. Dass diese scheinbare Bedeutungsgleichheit eine weitere Profilierung verlangt, ist unbenommen⁶¹⁷, jedoch zeigt sich, worauf es Luther ankommt, nämlich auf ein Verständnis der Messe – und das meint selbstredend auch einen Ritus der Messe –, dass seinen Fokus auf den Vollzug des Gründonnerstagsgebotes und die Feier des Herrenmahls selbst legt, denn „alles andere ist menschliche Betriebsamkeit, die zum Worte Christi hinzutritt, ohne welche die Messe sehr wohl gehalten werden und bestehen kann“⁶¹⁸. Die Worte Christi sind nach Luther die Einsetzungsworte nach Lk 22,19 und Mt 26,28. Auch in 1Kor 11 sieht er sie überliefert⁶¹⁹: „In diesen Worten fehlt nichts, was zur Vollständigkeit, zur Praxis und zur Frucht dieses Sakraments gehört; es wird auch nichts hineingelegt, was überflüssig wäre und was wir nicht unbedingt kennen müssten.“⁶²⁰ Darum setzt Luther mit der Entfaltung seines Verständnisses dieser Worte auch im Wortlaut selbst an. Da Christus über den Kelch das Wort des „Neuen Testaments“ gesprochen hat, so ist dies der Ausgangspunkt für Luther: „Stellen wir uns also die Frage, was ein Testament ist, und wir werden damit auch die Antwort auf die Frage erhalten, was denn die Messe ist, worin ihr rechter Gebrauch, ihre Frucht und ihr Missbrauch besteht. Ein Testament ist nun ohne Zweifel das Versprechen eines Sterbenden, durch das er sein Erbe

⁶¹⁶ „Principio, ut ad veram liberamque huius sacramenti scientiam tuto et feliciter perveniamus, curandum est ante omnia, ut omnibus iis sepositis, quae ad institutionem huius sacramenti primitivam et simplicem, humanis studiis et fervoribus sunt addita. Qualia sunt, vestes, ornamenta, cantus, preces, organa, lucernae, ut universa illa visibilibus rerum pompa, ad ipsam solam et puram Christi institutionem, oculos et animum vertamus, nec nobis aliud proponamus, quam ipsum verbum Christi, quo instituit et perfecit ac nobis commendavit sacramentum. Nam, in eo verbo et prorsus nullo alio, sita est vis, natura, et tota substantia Missae.“ (WA 6,512,26-34)

⁶¹⁷ Die notwendige Profilierung kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden, sondern wird im folgenden Kapitel gesondert behandelt. Insbesondere die Beiträge von Eilert Herms und Eberhard Jüngel werden dazu dienen, den Begriff des Sakraments einerseits wie das Verhältnis von Sakrament und gottesdienstlichem Handeln, also in Luthers Worten der „Messe“, andererseits zu verdeutlichen.

⁶¹⁸ „Caetera omnia, sunt humana studia, verbo Christi accessoria, sine quibus missa optime potest haberi et subsistere“ (WA 6,512,34f.).

⁶¹⁹ Vgl. WA 6,513,6ff.

⁶²⁰ „Nihil enim in his omissum, quod ad integritatem, usum, et fructum huius sacramenti pertinet. Nihilque positum, quod superfluum, et non necessarium sit nobis nosse“ (WA 6,513,9-11).

benennt und seine Erben einsetzt. Daher impliziert ein Testament erstens den Tod des Erblassers, zweitens die Zusage der Erbschaft und die Benennung des Erben⁶²¹. Für Luther ist klar, dass Christus der Testator ist und seinen eigenen Tod testiert hat, indem er (verkürzt) sagte: „Das ist mein Leib, der dahingegeben wird, das hier ist mein Blut, das vergossen werden wird.“⁶²² Das verheißene Erbe ist für Luther die „Vergebung der Sünden“⁶²³. Die Erben schließlich sind durch die Worte „für euch und für viele“⁶²⁴ eingesetzt. Hier ergänzt Luther: „Das heißt, sofern sie das Testament annehmen und dem Versprechen des Erblassers Glauben schenken. Der Glaube nämlich macht hier die Erben, wie wir sehen werden.“⁶²⁵ Der nächste Schritt in Luthers Argumentation ist nun, dass er den Begriff des Testaments mit dem der Verheißung in Analogie zueinander setzt: „du siehst also, dass die so genannte Messe die Verheißung der Sündenvergebung ist, die Gott selbst uns zuspricht; es ist eine Verheißung, die durch den Tod des Sohnes Gottes bekräftigt worden ist. Denn eine Verheißung und ein Testament sind nur darin verschieden, dass das Testament zugleich den Tod des Verheißenden einschließt“⁶²⁶. Diese „Übersetzung“ ermöglicht es ihm nun die These anzustreben, dass dieses Testament Christi „in sämtlichen Verheißungen Gottes seit dem Anfang der Welt vorgebildet“⁶²⁷ ist. Kurz gesagt bezieht Luther so die gesamte Heilsgeschichte angefangen beim Sündenfall Adams über den Bundesschluss mit Noah, den Vätern, Mose und dem ganzen Hause Davids auf dieses am Abend vor dem Kreuzestod gegebene Verheißungswort Christi⁶²⁸. Dieses veranlasst ihn zu der Konklusion, dass „alle alten Verheißungen in dieser neuen, zukünftigen Verheißung in Christus gültig waren in dem, was sie jeweils galten, und von ihr abhingen“⁶²⁹ und dass „in diesem einen Wörtchen ‘Testament’, als der aller kürzesten Formel, sowohl die Menschwerdung als auch der Tod Christi zusammengefasst sind“⁶³⁰. Damit sind in Luthers Augen alle notwendigen vorbereitenden Schritte gegangen, um die Frage zu beantworten, was ein rechter Gebrauch der Messe ist. Dieser entscheide sich demnach am rechten Verhältnis von Glaube und Verheißung, die die beiden Fixpunkte im sakramentalen Geschehen der Messe bildeten. Da es sich nämlich bei der Messe um eine Verheißung Christi handele, brauche es keine „Werke, Anstrengungen und Verdienste [...] [,] sondern allein den Glauben“⁶³¹. Denn, „wo nämlich das Wort des verheißenden Gottes ist, da braucht es den Glauben eines Menschen, der die Verheißung annimmt“⁶³². So sei klar, dass „der Anfang unserer Seligkeit der Glaube ist, der am Wort des verheißenden Gottes hängt“⁶³³. Wengleich der Glaube „am Anfang der Seligkeit“ steht, so hält Luther aber präzisierender Weise fest, dass „das Wort Gottes von allem das Erste ist, dem der Glaube folgt“⁶³⁴. Abschließend kann man darum sagen, dass die Messe in Luthers Augen die „allervollkommenste Verheißung des neuen Testaments [ist] in der mit ganz offenen Worten Leben und

⁶²¹ „Quaeramus ergo quid sit testamentum, et simul habebimus, quid sit missa, quis usus, quis fructus, quis abusus eius. Testamentum absque dubio, Est promissio morituri, qua nuncupat haereditatem suam, et instituit haeredes“ (WA 6,513,22-25).

⁶²² „Hoc est corpus meum, quod tradetur, Hic sanguis meus, qui effundetur“ (WA 6,513,29f.).

⁶²³ „In remissionem peccatorum“ (WA 6,513,30f.).

⁶²⁴ „Pro vobis et pro multis“ (WA 6,513,31).

⁶²⁵ „Id est, qui acceptant et credunt promissioni testatoris. Fides enim hic haeredes facit, ut videbimus“ (WA 6,513,32f.).

⁶²⁶ „Vides ergo, quod Missa quam vocamus sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta. Et talis promissio, quae per mortem filii dei firmata sit. Nam, promissio et testamentum, non differunt alio, quam quod testamentum simul involvit mortem promissoris“ (WA 6,513,34-37).

⁶²⁷ „Praefiguratum est in omnibus promissionibus dei, ab initio mundi“ (WA 6,514,2f.).

⁶²⁸ Vgl. WA 6,514,26ff.

⁶²⁹ „Omnes promissiones antiquae“ (WA 6,514,3).

⁶³⁰ „Ita in eodem testamenti vocabulo, compendiosissime, et incarnatio, et mors Christi comprehensa est.“ (WA 6,514,8-10)

⁶³¹ „Nullis operibus, nullis viribus, nullis meritis [...] sed sola fide“ (WA 6,514,12f.).

⁶³² „Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis“ (WA 6,514,13f.).

⁶³³ „Initium salutis nostrae esse fidem, quae pendeat in verbo promittentis dei“ (WA 6,514,15f.).

⁶³⁴ „Verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides“ (WA 6,514,19).

Seligkeit umsonst verheißen und denen, die dieser Verheißung glauben, geschenkt werden.“⁶³⁵ Das Zeichen, das diese Verheißung von allen des alten Bundes unterscheidet und darum ebenfalls dessen höhere Dignität unterstreicht, sei der Tod des Sohnes selbst. Darum kann Luther auch die Einsetzungsworte des Herrenmahls darauf beziehen und so feststellen, dass die „Messe also, was ihr Wesen betrifft, eigentlich nichts anderes als die zitierten Worte Christi: ‘Nehmet hin und esset’ usw.“⁶³⁶ ist.

4.5.3.2. Die Messe als Verheißung Gottes und Stärkung des Glaubens

Bevor auf die Frage nach dem ekklesiologischen Kernanliegen Luthers eine Antwort formuliert werden kann, sind noch drei Anmerkungen zu machen, die das besondere Profil, das Luther dem Verständnis der Messe und dem Vollzug des Sakraments gibt, noch weiter untermauern werden. So kann man als erstes festhalten, dass an dieser Stelle Luthers Glaubensverständnis zur Sprache kommt, das seine Pointe in der Doppelstruktur von fides und promissio hat. Der Glaube braucht die Verheißung und die Verheißung zielt auf den Glauben: „Jeder kann doch leicht verstehen, dass dieses beides zugleich notwendig ist: die Verheißung und der Glaube. Ohne Verheißung nämlich kann man an nichts glauben. Ohne den Glauben aber ist die Verheißung nutzlos, denn durch ihn wird sie gekräftigt und erfüllt“⁶³⁷. Beide sind aufeinander verwiesen und bilden, wie bereits oben genannt, die Fixpunkte im sakramentalen Geschehen und im Verständnis der Messe. Sie sind darum auch die Maßstäbe, anhand derer der rechte Gebrauch bzw. der Missbrauch der Messe festgestellt werden können. So konstatiert Luther, dass „jeder mann genauso leicht ersehen kann, dass die Messe, die nichts anderes ist als die Verheißung selbst, allein in solchem Glauben begangen und besucht werden kann“⁶³⁸, der nicht auf die „hübschen Gebete, Bereitungen, Werken, Zeichen, Gebärden, welche eher Anreize zur Unfrömmigkeit als ein frommer Dienst [sind]“⁶³⁹, sondern allein auf die Worte Christi, d.h. auf die Verheißung Gottes gerichtet ist. Wenngleich an dieser Stelle eine weiterführende Erörterung zum Glaubensverständnis Luthers nicht unternommen werden kann, so muss aber doch

⁶³⁵ „Promissionem omnium perfectissimam novi testamenti in qua apertis verbis, vita et salus gratuito promittuntur, et credentibus promissioni donantur“ (WA 6,515,5-7).

⁶³⁶ An dieser Stelle ist eine der seltenen Gelegenheiten zu beobachten, bei denen Luther Worte der Hl. Schrift nicht nur zitiert, sondern sie mit eigenen Worten paraphrasiert. Da dies nicht nur als rhetorische Besonderheit notiert werden kann, sondern auch der Sache selbst eine zusätzliche Qualität und weiteres Profil verleiht, ist es m. E. angebracht, den Worten Luthers den entsprechenden Raum zu geben: „Die Messe ist also, was ihr Wesen betrifft, eigentlich nichts anderes als die zitierten Worte Christi: ‘Nehmet hin und esset’ usw. – als ob er sagen würde: Sieh doch, du sündiger und verdammter Mensch! Aus reiner und frei gewährter Liebe, mit der ich dich liebe, weil der Vater der Barmherzigkeit es so will, verspreche ich dir mit diesen Worten – vor allem Verdienst, und ohne dass du etwas darbringst – die Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Leben! Und damit du dieser meiner unwiderruflichen Verheißung absolut gewiss sein kannst, werde ich meinen Leib hingeben und mein Blut vergießen, um diese Verheißung durch den Tod selbst zu bekräftigen und dir beides [Leib und Blut] zum Zeichen und zum Gedächtnis dieser Verheißung zu hinterlassen. Und immer wenn du es begehst, dann sollst du meiner gedenken! Sollst meine Liebe zu dir, meine Weitherzigkeit preisen, sollst sie loben und mir dankbar sein!“ – „est itaque Missa, sedundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta, Accipite et manducate etc. ac si dicat, Ecce o homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque caritate qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum, et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam, et sanguinem fundam, morte ipsa hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis, relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te caritatem et largitatem praedices et laudes, et gratias agas“ (WA 6,515,17-26).

⁶³⁷ „Quilibet enim facile intelligit, quod haec duo sunt simul necessaria, promissio et fides. Sine promissione enim credi nihil potest, sine fide autem promissio inutilis est, cum per fidem stabiliatur et impletur.“ (WA 6,517,8-10)

⁶³⁸ „Ex quibus itidem facile colligit, Missam, cum sit aliud nihil, quam promissio, hac fide sola adiri et frequentari.“ (WA 6,517,10-12)

⁶³⁹ „Peculiarum, praeparatoriorum, operum, signorum, gestuum, affertur, irritabula sunt impietatis, magis quam officia pietatis.“ (WA 6,517,12-14)

festgehalten werden, dass seinen Worten nach der Glaube, der in subjektiver Aneignung des Heils seiner Erlösung gewiss ist⁶⁴⁰, in enger Verbindung, um nicht zu sagen in direktem Verhältnis, zur Messe steht. Denn insofern der Glaube an der Verheißung Gottes hängt, die Messe aber mit Luthers Worten nichts anderes als die Verheißung Gottes ist⁶⁴¹, so stellt sich der Gedanke ein, dass das Objekt, das der Glaube empfängt und annimmt, die Messe ist. Ebenso kann die dadurch angezeigte Struktur des Glaubens, dass er nämlich ein Glauben „an etwas“ ist, dass der Glaube also ein Objekt bzw. eine Verheißung braucht, als Befund notiert werden, denn diese Struktur des Glaubens ist grundlegend und unabdingbar für den dargelegten Gedankengang. Dass damit aber kein asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis von fides und promissio konstruiert wird, darf nicht übersehen werden, dass, wie Luther sagt, die Verheißung Gottes ebenso von ihrem Ziel, nämlich den Glauben zu wecken und zu stärken, abhängt. Inwiefern eine solche Pointierung dem Sachanliegen Luthers gerecht wird oder aber durch die herbeigeführte Zuspitzung in *De captivitate* zu relativieren ist, wird im nächsten Kapitel genauer erörtert werden.

Zweitens möchte ich festhalten, dass Luther in diesem Zusammenhang auch Anmerkungen zum Dienst der Priester macht, insbesondere zur Aufgabe der Predigt, d.h. der Verkündigung des Evangeliums in der Messe. Hierzu stellt er mit drängenden Worten fest: „eben darin bestünde die Pflicht eines evangelischen Predigers [wörtlich: Evangelista: fz]: diese Verheißung dem Volke treu und zuversichtlich einzuschärfen und sie ihm ans Herz zu legen, um seinen Glauben daran zu wecken“⁶⁴². Vollkommen verkehrt sei es demnach, wenn sie „an Stelle dieser großen Verheißung menschliche Satzung und Überlieferung predigen“⁶⁴³. Ferner bestätigt er, dass das Amt des Priesters seine Zweckbestimmung darin findet, die Verheißung Gottes zu verkünden, indem dieser treu der Weisung und dem Gebot Christi die Messe feiert. Denn für den Gläubigen, der seinen Glauben an der Verheißung Christi sucht zu nähren und zu stützen, ist es „das Sicherste [...] alles zu glauben und anzunehmen, was dir dort verheißen bzw. durch das Amt des Priesters als Verheißung verkündigt wird“⁶⁴⁴. Von größerer Relevanz ist in diesem Zusammenhang aber die Frage, ob sich in Luthers Ausführungen Hinweise auf die Verhältnisbestimmung des geistlichen Amtes zur soteriologischen Doppelstruktur von promissio und fides finden lassen. Darauf antwortet Luther, dass ohne den Dienst des Priesters keine Messe gefeiert werden könne. Konkret hieße das in seinen Augen: „Aber wenn man die Worte der Verheißung nicht weitergibt, welche Übung im Glauben kann es dann geben? Aber ohne den Glauben, wer hofft da? Wer liebt da? Ohne Glaube, Hoffnung und Liebe aber, was sollte das für ein Gottessdienst sein?“⁶⁴⁵. Ferner im Rekurs auf das Verständnis der Gegner, die Messe sei ein Werk oder Opfer, „sind die Priester nämlich dadurch, dass sie die Weihe und Handhabung des Sakraments versehen, unsere Diener, durch die wir nicht ein gutes Werk darbringen oder im aktiven Sinne jemanden zukommen lassen, wir empfangen vielmehr durch sie die Verheißungen und das Zeichen und bekommen im passiven Sinne Anteil, so wie es bis heute bei den Laien geblieben ist“⁶⁴⁶. Dies ist ein wesentlicher und weitreichender Punkt, denn er deutet eine Spur an, die auf

⁶⁴⁰ Vgl. J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 351.

⁶⁴¹ So auch: „Du hast es ja gehört: Die Messe ist nichts anderes als die göttliche Verheißung bzw. Christi Testament, das uns durch das Sakrament seines Leibes und Blutes anvertraut ist.“ – „Audisti enim, Misssam aliud non esse, quam promissionem divinam seu testamentum Christi, sacramento corporis et sanguini sui commendatum.“ (WA 6,520,22-24)

⁶⁴² „Hoc ipsum agere deberet Evangelista, ut promissionem istam populo fideliter inculcaret, et commendaret ad provocandam fidem eorum in eandem.“ (WA 6,516,10-12)

⁶⁴³ „Humanas traditiones vice tantae promissionis docent.“ (WA 6,516,14)

⁶⁴⁴ „Tutissimum itaque fuerit [...] omnia credere et accipere, quae tibi illic promittuntur, seu promissa pronunciantur, per ministerium sacerdotis“ (WA 6,517,28-32).

⁶⁴⁵ „Sed quom promissionis verba non traduntur, quae fidei exercitatio haberi potest? At sine fide quis sperat? Quis amat? Sine fide, spe, et caritate quae latria?“ (WA 6,517,1-3).

⁶⁴⁶ „Sunt enim sacerdotes consecrando et ministrando, ministri nostri, per quos non offerimus bonum opus, aut communicamus active, sed per eos, promissiones, et signum accipimus, et communicamur passive, id quod in

das Verständnis zulaufen kann, dass der Dienst des Priesters nicht als ein bloßes Additum oder als ein von außen Hinzutretendes, quasi eine Nebensächlichkeit, im Geschehen der Verkündigung der *promissio Dei* und der *fides apprehensiva* zu verstehen ist, sondern dass er der Sache nach in diesem Heilsgeschehen, im Heilshandeln Gottes wie im Heilsverhältnis des Menschen, grundgelegt ist und darum als notwendig für die Verheißung und den Glauben betrachtet werden kann. Welche Implikationen dies mit sich führt und wie eine solche Spur im Gesamtverständnis der Ekklesiologie einzuordnen ist, kann an dieser Stelle nur als offene Frage beschrieben werden, da sie den Rahmen der Arbeit überstrapazieren würde.

So kann man schließlich als Drittes eine seelsorgerliche Dimension feststellen. Luther insistiert, wie gezeigt, sehr deutlich darauf, dass es zum würdigen Empfang der Messe kein vorbereitendes Werk oder irgendeinen Verdienst des Menschen braucht. Dennoch fordert er, nicht „leer“ die Messe zu empfangen. Denn „leer“ wird er sein, wenn er keinen Glauben an die Messe, das heißt an dieses neue Testament hat⁶⁴⁷, was in Luthers Augen der schlimmste aller Frevel ist, da er den „persönlichen Unglauben“ bescheinigt und dadurch Christus „der Lüge und leerer Versprechen bezichtigt“.⁶⁴⁸ Der Glaube allein sei darum „die einzig würdige Vorbereitung und der einzig rechte Gebrauch der Messe [...] also der Glaube, mit dem der Messe, somit der göttlichen Verheißung geglaubt wird“⁶⁴⁹. Dennoch sieht sich Luther veranlasst, auf zwei Einwände zu sprechen zu kommen, „die uns gewöhnlich [anfechten], damit wir die Früchte der Messe nicht erhalten“⁶⁵⁰. Zum einen nennt er das Argument, „dass wir Sünder sind, unwürdig solch bedeutender Dinge“⁶⁵¹. Zum anderen steht die Angst der „verzagten Menschennatur nicht wagen“ zu dürfen das verheißene Erbe angesichts der „Größe der Güter“ zu erhoffen und erhalten zu können⁶⁵². Dagegen appelliert Luther und ermutigt: „Um gegen diese doppelte Verzagtheit ankämpfen zu können, musst du nach dem Wort Christi greifen und dieses viel entschiedener betrachten als den Gedanken daran, wie schwach du doch bist“⁶⁵³. Denn wenn das verheißene Erbe und die verheißenen Güter „unserer Würdigkeit, unserer Fassungskraft, ja letztlich all unser Empfinden nicht überträfen, dann wären sie nicht göttlich“⁶⁵⁴. Darum schließlich wäre es auch vollkommen verkehrt, durch irgendein Werk, so gut es auch immer sein möge, der Messe zuvorzukommen und es als hinreichende Vorbereitung oder verdienstliche Vorleistung zu betrachten, denn die Liebe folgt erst dem Glauben, der dem Wort Gottes in der Verheißung folgt. Drehe man diese Gleichung um, so könne es weder Glaube, noch Hoffnung, noch Liebe geben.⁶⁵⁵

laicis hactenus permansit“ (WA 6,521,27-30). So auch: „Gott allein ist es, der durch den Dienst des Priesters den Menschen gibt, was sie empfangen“ – „*solus deus, per ministerium sacerdotis dat eam hominibus*“ (WA 6,522,37).

⁶⁴⁷ „*Vacuum autem erit, si fidem non habuerit in Missam seu testamentum hoc novum*“ (WA 6,517,25f.).

⁶⁴⁸ „*Quam hac incredulitate sua? Quantum est in se, mendacem arguit, et vane promittentem*“ (WA 6,517,27f.).

⁶⁴⁹ „*Praeparatio itaque digna et usus legitime non est, nisi fides, qua creditur Missae, ist est, divinae promissioni*“ (WA 6,517,22f.).

⁶⁵⁰ „*Iam duo solent, quae solent nos tentare, ne fructus missae precipiamus*“ (WA 6,519,9).

⁶⁵¹ „*Nos esse peccatores et indignos [...] rebus tantis*“ (WA 6,519,10).

⁶⁵² „*Magnitudo tamen rerum tanta est, ut natura pusillanimitis non audeat ea petere aut sperare*“ (WA 6,519,11f.).

⁶⁵³ „*Adversus hanc geminam pusillanimitatem, oportet, ut verbum Christi apprehendas, ipsumque multo fortius intuearis, quam has cogitationes infirmitatis tuae*“ (WA 6,519,15-17).

⁶⁵⁴ „*Nisi enim superarent nostram dignitatem, nostram capacitatem, nostrum denique omnem sensum, divina non essent*“ (WA 6,519,19f.).

⁶⁵⁵ Luther beschließt diesen Gedankengang mit einem Vergleich aus dem alltäglichen Leben. Er vergleicht beispielhaft die Messe mit der Situation, in der ein reicher Mann einem Bettler oder einem unnützen Knecht ein großes Erbe vermacht (vgl. WA 6,519,27ff.). Luther zeigt sich sicher, dass dieser keine Skrupel hätte, das unverdiente Erbe anzunehmen und einzufordern. Würde man ihn nämlich nach einer Rechtfertigung fragen, so würde er antworten: „klar, ich kriege, was ich hier kriege, nicht weil ich es verdient hätte oder auch nur das geringste Recht darauf habe! Dass ich unwürdig bin und dass ich viel mehr bekomme, als ich verdiene, das weiß ich. Ja, ich habe das Gegenteil verdient! Aber auf der Rechtsgrundlage des Testaments und der fremden Güte fordere ich, was ich fordere“ – „*non ego merito meo nec iure ullo proprio accipio quod accipio, Scio me indignum, et maiora accipere, quam merear, immo, contraria merui, sed iure testamenti et alienae bonitatis, peto quod peto*“ (WA

Zum Abschluss ist es erneut möglich, auf das Wort von Wilfried Joest zu sprechen zu kommen und es als Fazit unter die Erörterung über das Verständnis der Messe als Ort und Geschehen, in welchem der Glaube des Einzelnen die Verheißung Gottes empfangen und so „durch Aneignung des Evangeliums ins ureigene, freie Selbstverhältnis gehoben wird“⁶⁵⁶. Denn, was Joest als „das Heilsvverhalten Gottes zum Menschen und das Heilsvverhältnis des Menschen zu Gott“ beschreibt und es als „Zentrum des theologischen Ganzen“ bei Luther bewertet⁶⁵⁷, findet hier seine sachliche Fülle. Gottes „Heilsvverhalten“ ist die Verheißung der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens, die der Vater durch die Sendung des Sohnes im Hl. Geist den Menschen offenbart hat. Dieses Offenbarungsgeschehen hat seine Mitte im Heilsprozess in den Ereignissen von Gründonnerstag bis zum Ostermorgen. Die Messe ist, da sie nichts weiter als die Erfüllung des Gründonnerstagsgebotes ist, die Entsprechung des Testaments, das Christus den Aposteln hinterlassen hat und durch Tod und Auferstehung in Kraft gesetzt hat. Das „Heilsvverhältnis des Menschen zu Gott“ wiederum findet seine sachgemäße Entsprechung im Glauben des Menschen, der sich nicht auf verdienstliche Werke oder eine ihn zum Heilsempfang würdig machende Vorbereitung stützt, sondern der allein der Verheißung in den Worten Christi Glauben schenkt. Dies unterstreicht auch Oswald Bayer mit großem Nachdruck: „das Herrenmahl ist [...] in seinem Grundzug präzise bestimmt durch den Zusammenhang von wirkkräftigen Christuswort und Glaube“⁶⁵⁸. Dieser soll gestärkt werden, weshalb die gesamte Feier darauf zielt. Umgekehrt braucht der Glaube auch unbedingt jenes „wirkkräftige[...] Christuswort“⁶⁵⁹, weshalb er auf das Herrenmahl zielt und dieses als Quelle und Fundament benötigt. Abschließend noch einmal mit Luthers Worten gesprochen: „Niemals, wie gesagt, ist Gott mit den Menschen anders umgegangen oder geht mit ihnen anders um als durch das Wort der Verheißung; umgekehrt können aber auch wir niemals anders mit ihm umgehen, es sei denn durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung. [...] Und so geschieht es, dass er seine Ehre bei uns behält, während wir [...] alle Güter empfangen und besitzen. Da hast du es: Das ist die wahre Art, Gott zu verehren, das ist der wahre Gottesdienst, den wir in der Messe zu feiern haben“⁶⁶⁰.

4.5.3.3. Die Reform der Messe als Kernstück der Kirchenreform

Nachdem über Luthers Verständnis der Messe als Testament Christi Klarheit geschaffen wurde, möchte ich nun der Frage nachgehen, inwieweit tatsächlich damit nicht nur der Kerngedanke der Kirchenreform Luthers angesprochen ist, sondern inwiefern damit auch die Fülle seines Anliegens zum Ausdruck kommt. Auf zwei Aspekte möchte ich darum hinweisen. So kann man als erstes festhalten, dass im Fokus auf die Messe offensichtlich der entscheidende Punkt in Luthers Kritik- und Reformbestreben angesprochen ist. Denn die starken Fokussierungen, die er gebraucht, lassen keinen anderen Eindruck entstehen, als dass hier der systematische Dreh- und Angelpunkt seiner reformatorischen Theologie vorliegt, wo beides, also Kritik einerseits

6,519,32-34). Luther spitzt diesen Gedanken weiter zu: „gerade deshalb: je weniger würdig ich bin, desto lieber nehme ich diese frei gewährte und fremde Gunst in Empfang“ – „hac ipsa causa magis amplector, gratuitam et alienam gratiam, qua eg sum indignior“ (WA 6,519,36f.), und empfiehlt schließlich diese Einstellung einem jeden, der die Verheißung Christi in der Messe mit Glauben allein zu empfangen sucht: „Denn, wie oft genug gesagt, allein das Wort der Verheißung soll hier herrschen, in reinem Glauben, der die einzige und hinreichende Zurüstung ist“ – „quia, ut dictum est satis, verbum promissionis hic solum regnare debet, in fide pura, quae est unica et sola sufficiens praeparatio“ (WA 6,520,4-6).

⁶⁵⁶ J. Dierken, Selbstbewusstsein, 352.

⁶⁵⁷ W. Joest, *Ontologie*, 56.

⁶⁵⁸ O. Bayer, *Luthers Theologie*, 246.

⁶⁵⁹ Ebd.

⁶⁶⁰ „Neque enim deus, ut dixi, aliter cum hominibus umquam egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo umquam agere aliter possumus, quam fide, in verbum promissionis eius. [...] quo fit, ut gloriam suam in nobis obtineat [...] omnia bona accipimus et habemus. Ecce hic est verus cultus dei et latria, quam in missa debemus persolvere“ (WA 6,516,30-32.35-517,1).

und Reform andererseits zusammenfallen und so schließlich einem sich entwickelndem Kirchenverständnis die Basis legen, das hierin seinen Kern findet. Diese Sicht auf die Dinge stützt Luther, indem er sein Anliegen folgendermaßen selbst reflektiert und einordnet: „Ich gehe hier eine heikle Sache an, und es ist wahrscheinlich unmöglich, dass sie aus der Welt geschafft werden kann. Allzu gefestigt durch jahrhundertelange Gewohnheit, gebilligt durch allgemeine Zustimmung, ist sie so fest bei uns verwurzelt, dass man den größten Teil der Bücher, die heute auf dem Lehrplan stehen, und fast das gesamte äußere Erscheinungsbild der Kirchen beseitigen und umändern und eine gänzliche andere Art von Zeremonien einführen oder besser wiedereinführen müsste.“⁶⁶¹ Daran mag zweitens auch das eingangs des Kapitels beschriebene Kennzeichen der Ekklesiologie sichtbar werden, dass in ihr nämlich die Zusammenschau und der Zusammenfall von normativen Leitideen und empirischen Phänomenen gewissermaßen zum Programm gehören und wesentlich die Identität der Kirche und des Kirchenverständnisses ausmachen⁶⁶². Dieser Prämisse folgend bedeutet dies darum, dass nicht nur in normativer Hinsicht ein Schwerpunkt auf die Messe gelegt ist, sondern dass den Worten Luthers folgend hier auch ein Schwerpunkt in empirischer Perspektive zu setzen ist, denn „unser ganzes Elend besteht also einzig und allein darin, dass wir zwar viele Messen in der Welt haben, aber niemand unter uns oder doch nur wenige diesen vor uns ausgebreiteten Verheißungsschatz erkennen, betrachten und sich zu eigen machen. Wo doch in der Messe nichts mit größerem Eifer, ja ausschließlich dies mit Eifer betrieben werden sollte, dass wir uns diese Worte, diese Verheißungen Christi, die in Wahrheit unentwegt in unserem Sinn bewegen, um durch dieses tägliche Gedächtnis unseren Glauben in der Messe zu üben, ihn zu nähren und zu steigern, ihn kräftig zu machen und stark“⁶⁶³. Dieses macht deutlich, dass beide ekklesiologischen Dimensionen, die normative wie die empirische, hier zusammenkommen und eine Einheit bilden und dass dies darum auch der Ausgangs- und Zielpunkt für das Kirchenverständnis Luthers als solches sein kann.⁶⁶⁴ Dies

⁶⁶¹ „Rem arduam, et quam forte sit impossibile convelli, aggredior. Ut quae tanto saeculorum usu firmata, omniumque consensu probata, sic insedere, ut necesse sit maiorem partem librorum, qui hodie regnant, et pene universam Ecclesiarum faciem tolli et mutari, penitusque aliud genus ceremoniarum induci, seu ptius reduci“ (WA 6,512,16-20). Luther ergänzt diese kritische Gesamtschau durch eine persönliche Erklärung, welche dem geschilderten Urteil eine weitere Pointe verleiht, vor allem aber in seine eigene intrinsische Motivation blickt lässt. So sieht er trotz der skizzierten Größe des Missstandes seine Pflicht gegeben, eine Reform der Kirche anzustreben: „Aber mein Christus lebt, und man muss doch Gottes Wort mit größerer Sorgfalt beachten als die Einsichten aller Menschen und Engel“ – „sed Christus meus vivit, et maiori cura verbum dei oportet observare, quam omnium hominum et angelorum intelligentias“ (WA 6,512,20f.). Dies korreliert mit früheren Selbsteinlassungen Luthers und untersetzt das bekannte Schema der Gegenüberstellung von Gottes Wort und Menschenwort.

⁶⁶² Vgl. J. Dierken, Selbstbewusstsein, 349.

⁶⁶³ „Quocirca, una et sola miseria nostra, quod multas Missas in orbe habemus, et nulli vel pauci, has promissiones et divitias propositas agnoscimus, consyderamus, et apprehendimus. Cum revera in missa aliud agi non oporteat maiori, immo unico studio, quam ut haec verba, has promissiones Christi, quae vere sunt ipsa Missa, ante oculos versaremur, meditaremur et remuneremus, quo fidem in ea exerceremus, nutrireremus, augeremus, et roboraremur, hac quotidiana commemoratione“ (WA 6,516,3-9).

⁶⁶⁴ Hans-Martin Barth erkennt ebenfalls die ekklesiologische Dimension des Abendmahls, jedoch setzt er einen anderen Schwerpunkt. So unterscheidet er zwischen zwei Phasen in Luthers Anschauung vom Sakrament. In der Frühzeit, so Barth, überwiege der Aspekt der „funktionale[n] Gegenseitigkeit“ (H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 338). Im Vordergrund ständen allein die persönliche Gottesbeziehung und die im Glauben erfahrene Rechtfertigung. Ekklesiologische Motive seien dem erst nachgeordnet: „nun erscheint die Gemeinschaft unter den Glaubenden jedoch stärker als ethische Folge aus der Gemeinschaft mit Christus; sie wird angemahnt. Die Differenz zwischen der Gemeinschaft mit Christus und derjenigen der Glaubenden untereinander tritt deutlicher zutage“ (a.a.O. 339). Demgegenüber unterscheidet Barth in der Spätzeit einen anderen Schwerpunkt bei Luther. Dann trete nämlich das „gemeinsame[...] Bekenntnis“ (ebd.) stärker in den Vordergrund: „Schon das bloße Dasein ‘unter dem Haufen’ hat eine ekklesiologische Funktion. Ich trage dadurch dazu bei, dass die Erinnerung an Christus in der Welt präsent bleibt. Damit helfe ich Gott, seine Ehre zu erhalten“ (ebd.). Barth lässt leider beide Sichtweisen unvermittelt nebeneinander stehen, was m. E. der Sache undienlich ist, weil dadurch der Eindruck entsteht, es handele sich um eine Differenz. Bei näherem Hinsehen jedoch könnten beide Aspekte gut miteinander verbunden werden, da sie in keinem sachlichen Widerspruch zueinander stehen. Dass eine Akzentverschiebung stattgefunden

bestätigt auch Johannes Schilling, indem er Luthers Kirchenverständnis methodisch als einen „Kommunikationsprozess“ beschreibt: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Hörern [...]. Die Hörer befinden sich in einem lebendigen, je und je neuen Kommunikationsprozess, mit ihrem Hirten und untereinander – einem Kommunikationsprozess, in dem sie Neues zu gewärtigen haben. Diese Gemeinschaft wird im Gebet bekannt. Solches [...] Gebet als Bekenntnis ist etwas anderes als die Rezeption und Weitergabe von Informationen, vielmehr lebendige Aneignung, Erfahrung einer neuen Mitteilung, einer neuen Botschaft“⁶⁶⁵. Diese formale Beschreibung kann m.E. leicht auf die eben ausformulierte Sachebene bezogen werden. Wenngleich der Kommunikationsprozess des Glaubens nicht exklusiv auf den Vollzug der Messe und die Feier des Gottesdienstes bezogen werden muss – und wohlgemerkt auch nicht braucht –, so kann doch gesagt werden, dass jenes liturgische Handeln der Kirche in Wort und Sakrament genau diesen Kommunikationsprozess darstellt, den Schilling als Kern von Luthers Kirchenverständnis ausmacht.⁶⁶⁶

4.5.3.4. Wer reformiert die Kirche?

Zuletzt möchte ich die Frage nach dem Subjekt der Kirchenreform⁶⁶⁷ aufrufen, denn so bedeutsam Anliegen, Gegenstand und Ziel einer Reform der Kirche seien mögen, so wenig entbehren sie der Notwendigkeit eine Antwort auf die Frage zu geben, wer denn für die Realisierung sämtlicher Reformbestrebungen Sorge zu tragen hat⁶⁶⁸. Von dieser Notwendigkeit kann letztlich auch der Hinweis, dass es sich um eine „Re-Formation“ handle, nicht dispensieren, denn auch eine „Wieder-Herstellung“, eine zu den Ursprüngen und zum ehemals Bestehenden zurückkehrende „Er-Neuerung“, benötigt ein Subjekt, das diesen Prozess umsetzt, leitet und gestaltet. Weitet man den Blick auf die Geschichte der Reformation im 16. Jahrhundert, so müsste man zweifelsohne ein facettenreiches Bild zeichnen, denn in jenen Jahren bzw. Jahrzehnten sind verschiedenste Ansätze der Umsetzung reformatorischer Ideen zu erblicken, angefangen bei der Hoffnung auf ein freies Konzil, über gewaltsame Bestrebungen von Bauernaufständen und Täuferreich, bis hin zur Einsetzung der Landesherren als sogenannte Notbischöfe und schließlich dem Versuch, durch Festlegung eines Kanons an Bekenntnisschriften die Lehre nicht nur zu erhalten, sondern auch ihre Umsetzung zu garantieren. Dies alles mag den Eindruck nähren, als handle es sich bei der Frage, wer denn die Kirche reformieren solle, um den sprichwörtlichen blinden Fleck der reformatorischen Theologie. Und in der Tat mag auch ein Blick in die dieser Arbeit zugrunde liegenden Schriften diesen Eindruck erhärten, dass Luther hier eine Schwachstelle seines reformatorischen Anliegens präsentiert.

hat und der Tonfall anders wird, mag eine belegbare Beobachtung sein. Die Unterscheidung in „Frühzeit“ und „der später Luther“ rechtfertigt dies m. E. aber nicht, sondern öffnet nur einer selektiven Lutherdeutung den Weg.

⁶⁶⁵ J. Schilling, *Wirklichkeit der Kirche*, 452.

⁶⁶⁶ M.E. wird diese These weiter dadurch gestützt, dass Johannes Schilling seine Analyse auf Luthers bekannte Worte in den Schmalkaldischen Artikeln stützt: „[...] es weiß, gottlob, ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei [...]“ (BSLK 459,20f.). Dieses simplifizierende Bild, dass bereits ein siebenjähriges Kind jenen Kommunikationsprozess der „Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören“ (a.a.O. 22) versteht und weiß, spricht deutlich dafür, dass der liturgische Vollzug in Wort und Sakrament diesem grundlegenden ekklesiologischen Kommunikationsvollzug Sinn und Bedeutung verleiht.

⁶⁶⁷ Ich möchte betonen, dass diese Frage nicht das Subjekt der Kirche schlechthin betrifft. Dass Gottes Wirken, sein Wille und Heilshandeln, ursprünglich für die Kirche ist und dass Christus als Haupt der Kirche ihr vorrangiges Subjekt ist, bleibt unbestritten. Daraus folgt, dass darum auch Gott in erster Linie die Aufgabe, das Recht und die Macht zufalle, die Kirche zu reformieren, da er allein es ist, der sie überhaupt erst erhält. Die nun aufgeworfene Frage setzt dagegen aber an einem anderen Punkt an. Sie fragt nämlich nicht nach dem Haupt, sondern nach den Gliedern und deren Möglichkeiten, zur Reformation der Kirche beizutragen. Diese Differenz zwischen Haupt und Gliedern der Kirche ist darum bei allem mitzudenken.

⁶⁶⁸ Zu der Frage des Selbstverständnisses der Reformation hat auch Hans-Martin Barth wesentliche Einblicke festgehalten. Vgl. H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 391f.

Um den Versuch einer Antwort zu unternehmen, möchte ich folgende Gedanken skizzieren. Als erstes sollte eine theologische Überlegung Beachtung finden. Es ist Konsens in der Forschung, dass es nicht Luthers Ansinnen war, die Kirche zu spalten oder gar eine neue Kirche zu gründen, sondern dass sein ganzes Anliegen in einer Rückkehr der ganzen (!) Kirche in den apostolischen Zustand der ersten Jahrhunderte bestand. Diese Zeit ist in seinen Augen dadurch gekennzeichnet, dass es keinen Papst, der beanspruchte das Oberhaupt aller Christen zu sein, gegeben hat und dass die altkirchlichen Konzile auch nicht neue Glaubensartikel gesetzt haben, sondern die offenbarten Glaubensartikel gegen häretische Verzerrungen des christlichen Glaubens verteidigt haben⁶⁶⁹. Kurz gesagt war diese Kirche frei von Menschensatzungen. Dieser Gedanke mag darum in Ansätzen plausibilisieren, weshalb die Frage nach dem Subjekt der Reformation der Kirche in Luthers Augen nicht mit einer klaren Antwort entschieden werden kann, da dieses Anliegen eben keine klare Antwort zulässt. Denn streng normativ argumentiert, ist, wie gezeigt, allein Christus das Haupt der Kirche, das ihr „glaub, hoffnung und lieb, unnd alle gnade mit tugent“⁶⁷⁰ einflößt und in diesem Sinne auch etwaige Reformbestrebungen in nicht unwesentlicher Weise durchzuführen hat, so sie denn gelingen sollen. Empirisch argumentiert ist aber auch die Zeit der Alten Kirche in Luthers Sicht gerade nicht durch ein einziges Subjekt der Kirchenleitung charakterisiert, sondern durch ein Zusammenwirken von einzelnen souveränen Bischöfen, ihrer Zusammenkunft in Synoden und Konzilen, einem Kaiser, der die Macht hat, Konzile einzuberufen, und dem Kanon der Hl. Schrift, der Maßstab für die Feier der Messe und das Leben der Kirche ist. Nimmt man dies zusammen, so ergibt dies natürlich keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der Realisierung der Reformanliegen Luthers, wohl aber kann es Verständnis dafür generieren, dass nicht nur die Antwort in der Sache, also die Nominierung eines Subjekts, nicht kontextlos und eindeutig erfolgen kann, sondern dass vielmehr die Nominierung eines Subjekts gar nicht das primäre Augenmerk Luthers gewesen sein kann. Denn entscheidend ist nicht, wer die Reform umsetzt, sondern dass sie umgesetzt wird. Diese Einsicht hat auch Bestand vor dem normativen Argument, dass allein Christus Haupt der Kirche ist. Dieser Gedanke ist darum auch nicht als Ausweichen vor einer klaren Antwort zu verstehen, sondern ist m. E. dahingehend stark zu machen, weil er den Fokus der Fragestellung nach dem Subjekt der Reformation ein Stück weit auf das Sachanliegen der Reformation verschiebt. Dass dieses Sachanliegen wie oben beschrieben in verschiedenster Weise um Gottes Heilshandeln am Menschen, konkret um *promissio* und *fides*, kreist und dass Luthers Verständnis der Kirche, inklusive seiner Kritik an den Missständen, auf nichts anderes als auf die Stärkung des Glaubens abzielt, dass er zur Beschreibung dieser Kirche das Wort der „unsichtbaren Kirche“ gebraucht, sie als geistlich und innerlich charakterisiert, macht deutlich, dass Kern und Mitte seines reformatorischen Anliegens nicht die Nominierung eines (anstelle des Papstes anderen) menschlichen Subjekts, das die Kirche führen und leiten möge, sein kann, sondern dass die Mitte seines Anliegens ist, dass alle Hoffnung für eine Erneuerung der Kirche allein im Glauben an Christus begründet ist und dass der Mensch grundlegend Empfänger der göttlichen Verheißung ist und nicht aktiver Verwalter. Damit ist keineswegs die Frage nach dem Subjekt der Reformation ad acta gelegt, sondern die Einsicht aus diesem ersten Gedankengang soll lauten, dass diese Frage nur in vom Sachanliegen der Reformation abgeleiteter Ordnung verstanden werden kann. Außerdem betont Johannes Schilling in diesem Zusammenhang

⁶⁶⁹ In der späten Schrift „Von Konziliis und Kirchen“ beschreibt Luther diese Sicht mit eindrücklichen Worten: „Dazu lernen sie nicht, sondern wehren, das nichts neues wider die alten lere gepredigt werde“ (WA 50,615,5). Diese Hochschätzung der altkirchlichen Konzile wie überhaupt der Alten Kirche ist keineswegs ein typisches Kennzeichen der späten 30er Jahre, sondern ist im Sommer 1520 ebenso erkennbar, z.B. nimmt Luther bei der Frage der Rekonkiliation der Böhmen positiv auf die Bestimmungen des ersten Konzils von Nizäa Bezug. Vgl. WA 6,454,17-457,27.

⁶⁷⁰ WA 6,298,34.

weiter, dass die Frage nach dem Subjekt der Reformation nicht vorschnell als Fundamentalkritik an Autorität der Kirche im Ganzen bzw. an der Autorität kirchlicher Amtsträger im Einzelnen verstanden werden darf⁶⁷¹. Dass die etablierten kirchlichen Autoritäten Luther mit zunehmender Zeit als ungeeignet für die Umsetzung der Reformation erschienen, darf nicht den Eindruck vermitteln, als ob dies in seiner Theologie und dem Sachanliegen seiner Reformation selbst induziert gewesen wäre. Dies muss m. E. bei der Beantwortung dieser Frage mit bedacht werden.

So verstanden können als zweiten Ansatzpunkt die Adressaten, die Luther mit seinen Schriften anspricht, skizziert werden. In den dieser Arbeit zugrunde liegenden Schriften werden drei Adressatenkreise angesprochen, die in jener Situation im Sommer des Jahres 1520 als mögliche Subjekte der Umsetzung der Reformation in Frage kommen. So können als erstes die theologischen Mitstreiter und Verbündeten Luthers bzw. solche, die Luther meint für seine Sache noch gewinnen und überzeugen zu können, genannt werden. Auch wenn er diese nicht namentlich nennt und auch nicht gezielt anredet, so ist es doch offensichtlich, dass sie als implizite Adressaten seiner Schriften im Blick sind, da er ansonsten wenig Grund und Anlass dazu gehabt hätte, zusätzlich zur Polemik gegen seine Gegner auch noch seine eigene Theologie darzustellen und kundzutun – zumal er dies in *De captivitate* in lateinischer Sprache tat. Zweitens wird die Obrigkeit, der „christliche Adel deutscher Nation“, von Luther angesprochen. Die Adressatenschrift ist das Paradebeispiel schlechthin dafür, dass Luther die Hoffnung hatte, Kaiser und Fürsten könnten zum Gelingen der Reformation beitragen und jene Aufgabe übernehmen, für welche in seinen Augen die geistliche Obrigkeit sich selbst disqualifiziert hatte. Volker Leppin macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass Luther mit dieser Idee nicht allein war. Bereits die in den *Gravamina* vorgebrachten Reformanliegen enthielten den Gedanken, dass „ausdrücklich die Obrigkeiten angesprochen waren, die Reform der Kirche in die Hand zu nehmen“⁶⁷². Nicht unvergessen bleiben dürfen drittens die Ortsgemeinden bzw. die mehr oder weniger gebildete und interessierte Öffentlichkeit außerhalb von Adelshäusern und theologischen Fakultäten⁶⁷³. Dieser Befund mag weniger in den Schriften des Sommers 1520 zu Tage treten als vielmehr beispielsweise in den sakramental-theologischen und pastoralen Schriften der Vorjahre. Dennoch zieht sich diese Linie auch in dieser Zeit wie ein verborgener Faden durch die Texte. Dies ist auch vor dem Hintergrund plausibel, dass Luthers Reformanliegen das Ziel hatten, den Glauben jedes einzelnen Getauften zu stärken und ihm zu dienen. Somit könnten zwar Bischöfe und Fürsten durch die Reform der Messe etc. notwendige Hilfe dabei leisten, dass der Glaube in den Herzen der Gläubigen wachsen kann, jedoch ist in dieser Reihe kein Subjekt vorstellbar, das den Glauben wirklich wandeln kann, als der einzelne Gläubige selbst. Jedoch sind die Adressaten der Schriften nicht einfach gleichzusetzen mit den erhofften Subjekten, die die Reformation umsetzen mögen. Hier braucht es m. E. eine gestufte Betrachtung, die die Adressaten in Bezug zur Frage nach dem Subjekt der Reformation setzt. Denn, dass

⁶⁷¹ Vgl. J. Schilling, *Die Reformation*, 377.

⁶⁷² V. Leppin, *Protestantismus und Moderne*, 357. In diesem Zusammenhang notiert Leppin weiterhin, dass dieser Gedanke seiner Meinung nach die größte Aussicht auf Erfolg hatte: „Tatsächlich wurde der Gedanke einer von den Obrigkeiten getragenen Kirchenreform intensiv diskutiert, und auf dem Reichstag von Worms, auf dem sich im Mai 1521 Martin Luther vor dem Kaiser zu verantworten hatte, [...] schien es zeitweise so, als könnte die Idee einer Adelsreform sich mit den theologischen Anliegen des Wittenberger Mönchs verbinden. Dies scheiterte zwar nicht zuletzt daran, dass Luther nicht bereit war, theologische Überlegungen der politischen Opportunität zu opfern. Aber der Gedanke, dass die Obrigkeiten zur Reform berufen waren, wurde dennoch wirksam, gerade auch in Gebieten, in denen Luthers Einfluss begrenzt war“ (ebd.). Vgl. A. Kohnle, *Reichstag und Reformation*, 96-99.

⁶⁷³ Bernd Moeller (vgl. B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 10-18; 72-78) hat herausgearbeitet, dass bereits vor Beginn der Reformation im ausgehenden Spätmittelalter Laien immer stärker auf kirchliche Belange zugegriffen haben. Aufgrund der Etablierung und des Wachstums von Städten und dem damit einhergehenden wachsendem Selbstbewusstsein auch in religiösen Dingen entstanden vielerorts Strukturen, in denen beispielsweise Stadträte die Besetzung einzelner Stellen maßgeblich mitbeeinflussen konnten, indem sie sich ein Präsentationsrecht vorbehielten, sodass der verantwortliche Bischof lediglich aus einer Liste ihm vom Rat vorgeschlagener Kandidaten auswählen konnte. Vgl. auch V. Leppin, *Protestantismus und Moderne*, 356.

Theologen, Fürsten und Bürger drei vollkommen verschiedene – mittelalterlich gesprochen – Stände bilden und somit verschiedene Funktionen und Positionen im gesellschaftlichen Leben haben und damit auch im Blick auf die Frage, was ihr Beitrag zur Umsetzung von Luthers Anliegen sein könnte, ist offensichtlich. Genau aus diesem Grunde ist es in meinen Augen angemessen eine gestufte und differenzierende Betrachtung anzustellen. Maßstab für diese Differenzierung ist die Beobachtung, dass Luther – immer noch innerhalb der Perspektive, dass allein Christus das Haupt der Kirche ist und wesentlich nur er die Kirche lenkt, leitet und darum auch reformieren will und kann – einen Pragmatismus an den Tag legt, der, kurz gesprochen, nicht ein einzelnes Subjekt benennt und stark macht, sondern in funktionaler Weise verschiedenste Subjekte mit ihren je eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten in die Pflicht nimmt und ihren möglichen Anteil an der Umsetzung der Reformation einfordert. So kann es beispielsweise die Aufgabe der Theologen sein, die theologischen Einsichten des Anliegens Luthers zu verbreiten, den Fürsten hingegen komme die Aufgabe zu, den in Luthers Augen ruinösen Finanzpraktiken Roms Einhalt zu gebieten, und den Bürgern bzw. Ortsgemeinden ist die Macht gegeben, unseelige Frömmigkeitspraktiken zu meiden. Zur Differenzierung gehörte demnach aber weiter auch, dass Überlappungen und Schnittmengen von Kompetenzen denkbar sind. Den Rat Luthers, keine Gelübde mehr abzulegen und auch keiner Klostersgemeinschaft beizutreten, können Angehörige jeden „Standes“ beachten. Bei einer Reformation der Universitäten können zudem z.B. Theologen und weltliche Obrigkeit zusammenwirken. Auch Luthers Ausführungen zur Reform der Messe sind schließlich trotz ihrer harschen Kritik und starken Fokussierung auf den Dienst des Priesters bzw. auf das Messformular, das der Priester ausführt, nicht auf ein einzelnes oder wenige Subjekte, die diese umsetzen sollen, beschränkt, sondern gerade im Gegenteil sind an diesem zentralen Punkt seines reformatorischen Anliegens alle Christenmenschen angesprochen, denn „die einzig würdige Vorbereitung und der einzig rechte Gebrauch der Messe [...] [ist] also der Glaube, mit dem der Messe, somit der göttlichen Verheißung geglaubt wird“⁶⁷⁴. Ein weiteres Beispiel, das vor Augen führt, dass die Frage nach dem Subjekt der Reformation nicht mit einer einzigen Nominierung beantwortet werden kann, zeigt Luthers Vorschlag zur Rekonziliation der Böhmen. Hier empfiehlt er, dass zunächst „Keyszer und Fursten hynein schickten etlich frum vorstendig Bischoff und geleretenn“⁶⁷⁵, welche „sollten erkunden bey den Behemen, wie es umb yhren glauben stund, ob es muglich were, alle yhr secten in eine zubringen“⁶⁷⁶. Nachdem dies geschehen und positiv beurteilt wäre, sollten die Böhmen gemäß der Ordnung des ersten Konzils von Nizäa „einen Ertzbischoff zu Prag ausz yhnen selbs [...]welen“⁶⁷⁷, welche schließlich in einem dritten Schritt von einigen Nachbarbischöfen „bestetiget“⁶⁷⁸ würde. Hieran ist erkennbar, dass Luther in konkreten Einzelfragen sogar einen differenzierten Gesamtprozess, an dem viele Akteure Hand in Hand die Reformation umsetzten, befürworten konnte.⁶⁷⁹

Dies lässt zum Abschluss der Betrachtung, wer in Luthers Augen das Subjekt der Umsetzung seiner reformatorischen Anliegen sein sollte, folgendes Fazit zu. Zunächst ist und bleibt als

⁶⁷⁴ „Praeparatio itaque digna et usus legitime non est, nisi fides, qua creditur Missae, ist est, divinae promissioni“ (WA 6,517,22f.).

⁶⁷⁵ WA 6,455,26f.

⁶⁷⁶ WA 6,455,31-33.

⁶⁷⁷ WA 6,455,35f.

⁶⁷⁸ WA 6,455,39.

⁶⁷⁹ Eine weitere Nebenspur lässt sich an dem eben genannten Beispiel deutlich machen. Mit Rolf Schäfer kann gesagt werden, dass „trotz ihres Gegensatzes zur Scholastik [...] sich alle Reformatoren bei ihrer ekklesiologischen Theorie und Praxis im Rahmen der von der Alten K. [Kirche: fz] ererbten Fragestellungen [bewegen]“ (R. Schäfer, Kirche, 1007). Luthers Rückgriff auf das Konzil von Nizäa ist ein passendes Beispiel dafür. Dieser Gedankengang bedeutet aber auch, dass sich die Frage nach dem Subjekt einer Kirchenreform eigentlich gar nicht so recht stellen mag, da die Alte Kirche ja nicht das Produkt einer Reform gewesen ist und in ihr – so die vereinfachte Ansicht der Reformatoren und auch Luthers – auch keine Reform notwendig war. Ergo brauchte es auch kein Subjekt für eine Kirchenreform, weshalb ein Vorbild für Luther fehlt. Diese Leerstelle bzw. Unsicherheit in der Frage nach dem Subjekt einer Reformation ist deutlich zu spüren und mag auch hierin einen Grund haben.

Erstes die theologisch entscheidende Grundeinsicht festzuhalten, dass die Kirche und damit auch ihre Reformation nicht Werk des Menschen ist, sondern die Kirche als Glaubensgemeinschaft Geschöpf des Wortes, *creatura verbi*, ist und damit in wesentlicher Weise nur Gott das Subjekt ist, das die Kirche erhält. Der Vater, der die Kirche schuf, der Sohn, der seinen Leib hingegeben hat und Haupt der Kirche ist, und der Heilige Geist, der die Heiligung der Glieder ermöglicht. Davon abgeleitet kann als Zweites festgehalten werden, dass das Subjekt der Umsetzung der Reformation davon bestimmt wird, was das Sachanliegen der Reformation ist bzw. konkreter gesprochen, was das jeweilige reformatorische Einzelanliegen ist. Denn das hat der Streifzug durch die Schriften Luthers gezeigt und der Eindruck, es handele sich bei dieser Frage um den sprichwörtlichen blinden Fleck bzw. gar um eine Fehlstelle in der Theologie Luthers, dass die Frage nach dem Subjekt eben davon abhängt, was durch dieses als Sachanliegen umgesetzt werden soll. Die Nominierung eines Subjekts setzt also notwendig Klarheit über das Sachanliegen voraus. Und insofern das Sachanliegen Luthers, wie gezeigt, mannigfaltig ist und, wenn überhaupt, nur auf diesen Kern fokussiert werden kann, dass ein rechter und würdiger Vollzug der Messe, der seine wesentlichen Punkte in der heilswirkenden Doppelstruktur von Verheißung und Glaube findet, von dort aber unbestreitbar in nahezu alle Felder kirchlichen und alltäglichen Lebens des ausgehenden Mittelalters ausstrahlt, ist klar, dass das Fehlen einer klaren Nominierung eines Subjekts, das Luther autorisiere bzw. anspreche, die Reformation der Kirche umzusetzen, nicht eine Schwachstelle oder gar eine Fehlstelle in seinem Anliegen war, dass er sich auch nicht vor dieser Frage gedrückt oder sie schlicht vergessen und vernachlässigt hat, sondern dass seinem Sachanliegen folgend schlechterdings eine einfache und vermeintlich klare Antwort nicht möglich gewesen ist. Vielmehr möchte ich darum als Drittes festhalten, dass potenziell jeder Christenmensch Subjekt der Reformation sein kann und je nach seinem Stand und seinen Fähigkeiten zur Umsetzung einzelner Sachanliegen beitragen kann. Dabei ist sehr wohl mit zu bedenken, dass dieser Prozess auch intersubjektiv und als differenzierter und in sich mehrere einzelne Handlungen aufnehmender Gesamtprozess zu verstehen ist. Erhellend kann darum zum Abschluss ein Blick auf das Selbstzeugnis des Reformators sein, der natürlicherweise auch selbst Subjekt seiner Reformation ist. An den folgenden Worten ist die dreifach gestufte Ordnung erkennbar, erstens ist Christus der Hauptakteur, zweitens ist das konkrete Sachanliegen zu begreifen und drittens ist jeder, der eine Kompetenz bzw. eine Teilkompetenz zur Realisierung des reformatorischen Anliegens besitzt, aufgefordert seinen Beitrag zu leisten. Dafür, dass dies letztlich aber nicht im Fragmentarischen verbleibt, steht die Hoffnung, dass der Herr seine Kirche nicht verlässt und alles, was in rechtem Glauben geschieht, auch zur Vollendung führt: „Ich werde meines Amtes walten und die Sache selbst ans Licht bringen, ich werde die Wahrheit umsonst, wie ich sie empfangen habe, und ohne Gehässigkeit mitteilen“⁶⁸⁰, und weiter: „Was interessiert mich die große Anzahl und das Ansehen derer, die sich da irren? Stärker als alle zusammen ist doch die Wahrheit.“⁶⁸¹

4.5.4. Kirchenbegriff

4.5.4.1. Die Bedeutung der Institution in der Ekklesiologie Luthers nach Jörg Dierken

Die Frage nach der Institution „Kirche“ ist eine der wesentlichen ekklesiologischen Gegenwartsfragen. Damit werden nicht nur praktisch-theologische, sondern auch systematisch-theologische Anliegen verbunden. Auch mit Blick auf die Theologie Luthers wird diese Frage herangezogen, wenngleich ein Institutionsbegriff, der sich von einer Organisation oder einer bloßen Sammlungsbewegung unterscheidet, für die Situation im 16. Jahrhundert nicht in Anschlag gebracht werden kann. Prägnante und prominente Urteile wie das Hans-Martin Barths aber:

⁶⁸⁰ „Ego mea vice fungar, rem ipsam in lucem producturus, gratisque sicut accepi, veritatem, sineque invidia communicaturus“ (WA 6,512,22f.).

⁶⁸¹ „Quid mihi de multitudine et magnitudine errantium? Fortior omnium est veritas“ (WA 6,522,2f.).

„Luther hatte kein primäres Interesse an der Kirche als Institution“⁶⁸², fordern zu einer tieferen Betrachtung heraus, in welchem Verhältnis die Begriffe „Kirche“ und „Institution“ zueinander stehen. Um eine Klärung dieser Frage hat sich Jörg Dierken verdient gemacht.

Wie oben beschrieben, ist aus Sicht Dierkens für die Ekklesiologie im Allgemeinen die Unterscheidung und Verbindung der zwei wesentlichen Pole, von normativer Begriffsentfaltung auf der einen Seite und empirischer Verfassung auf der anderen Seite, von entscheidender Bedeutung. Dieser Ansatz ist für ihn auch leitend, wenn auf materiell-dogmatischer Ebene versucht wird, den ekklesiologischen Topos zu füllen. Seiner Meinung nach zeichnet sich der Protestantismus, insbesondere in seiner lutherischen Prägung, dadurch aus, dass „das Urteil über das Ineinander von Normativität und Empirie [...] von der Warte der immanenten Bestimmung her formuliert“⁶⁸³ wird. In concreto heißt dies, dass „das lutherische Kirchenverständnis [...] von tatsächlichen Lebensvollzügen der Gemeinschaft der Gläubigen aus [geht] und [...] von dem institutionalisierten Geschehen geistlich-religiöser Kommunikation her ekklesiale Wesensmerkmale [beschreibt]“⁶⁸⁴. „Im Zentrum der Kirche steht der Glaube als subjektiver Akt, in welchem der im Gesetz manifeste Umstand, daß der Mensch sich in seiner Vorfindlichkeit nicht genug sein kann, durch Aneignung des Evangeliums ins ureigene, freie Selbstverhältnis gehoben wird“⁶⁸⁵. Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, nur den subjektiven Charakter des Glaubens zu isolieren, da er nicht ohne ein „Intersubjektivitätsverhältnis“ gedacht werden könne. Glaube im Sinne der lutherischen Formel der fiducia ist per se darauf gegründet, dass „mein’ Glaube ‘für mich’ nur wahr sein kann, wenn er auch Anderen – und potentiell: Allen – als ihr je eigener Glaube sich erschließt“⁶⁸⁶. So verbindet Dierken die sichtbare Domäne der empirischen Kirche in funktionaler Weise mit dem Zentrum der Kirche: „damit ist ausgeschlossen, daß sich ‘mein’ Glaube in reiner Vereinzelung selbst genügt, aber auch, daß die Gemeinschaft des Glaubens

⁶⁸² H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 413.

⁶⁸³ J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 351.

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ A.a.O. 352.

Zwei Prämissen sind für Dierkens Verständnis der lutherischen Ekklesiologie von Bedeutung. Eine allumfassende Erörterung ist zwar an dieser Stelle nicht möglich und auch nicht notwendig, aber es sei dennoch darauf hingewiesen, um seine Position mit Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit einzuordnen. So ist zum einen wichtig, dass er, wie gezeigt, den persönlichen Glauben als entscheidenden Kern des christlichen Lebens ansieht und somit von diesem Punkt ausgehend auch ekklesiologische Gedanken anfügt. Das, was Kirche ist, ist am Glauben des einzelnen Menschen „als existentiell-subjektive Aneignung der göttlichen *promissio*“ (a.a.O. 351) aufgehängt und bildet somit, wohlgerneht sehr bildhaft gesprochen, einen Rahmen darum. Somit liegt eine wesenhafte Unterscheidung zwischen persönlichem Glauben des einzelnen Menschen, der „ein unvertretbarer subjektiver Akt ist und in seiner immanenten Transzendenz direkter Sichtbarkeit entzogen“ ist (a.a.O. 352), und der Glaubensgemeinschaft als Gemeinschaft, in der der Glaube kommuniziert wird und in seinen Kommunikationsvollzügen zum Ausdruck kommt, die natürlich nicht „eine *nur* unsichtbare Größe“ ist (ebd.). Damit versucht Dierken richtigerweise einem möglichen Spiritualismus wie einem potenziellen Subjektivismus den Nährboden zu entziehen. Dies gelingt ihm zu dem Preis einer wesenhaften Unterscheidung von Glaube und ritualisierter und an Formen gebundener Glaubenskommunikation. Dies wirft unweigerlich Fragen nach dem Glauben selbst auf, die an dieser Stelle nicht Gegenstand einer Erörterung sein können. Es muss, wie gesagt, nur darauf hingewiesen werden, dass mit Blick auf Luthers Ekklesiologie zu fragen wäre, wie das Verhältnis von Glaube und Glaubensvollzug zu fassen ist. So z.B., woher der Glaube kommt, und ob beispielsweise die Kommunikation des Glaubens in Predigt und Sakrament eine Kommunikation über den Glauben oder im Glauben selbst ist. Zum anderen zeichnet sich Dierkens Darstellung der lutherischen Ekklesiologie dadurch aus, dass sie zwar nicht in Abgrenzung, wohl aber in Unterscheidung zur modernen römisch-katholischen Ekklesiologie entfaltet wird (vgl. a.a.O. 350f.). Darin liegt ein für den ökumenischen Dialog bedeutsamer Befund, und dieser Gehalt darf insbesondere für die Zukunft der Ökumene nicht gering geschätzt werden. Es markiert aber eine Differenz zur Aufgabenstellung dieser Arbeit, in der rund fünf Jahrhunderte zurückblickend nach Luthers Idee von der Kirche gefragt wird. Um aber zu beweisen, dass Luther eine andere Kirche Roms gegenüberstand, braucht es nicht unbedingt den Verweis auf die eklatanten Missstände, sondern es genügt der Hinweis auf die Entwicklung, die die römische Kirche beginnend mit dem Konzil von Trient bis zum II. Vatikanum selbst erfahren hat.

⁶⁸⁶ A.a.O. 352.

vom je eigenen Glauben abhebt⁶⁸⁷. Hier zeigt sich, rückblickend auf die eingangs dieses Kapitels erörterten Gedanken zum Verhältnis von normativen Leitideen und geschichtlicher Empirie, dass das Moment des „transzendierende[n] Überschuß“⁶⁸⁸ erneut zur Geltung kommt, wenngleich in abgewandelter Weise. Denn insofern nämlich die Kirche durch ihre Vollzüge den Glauben zur Sprache bringt und kommuniziert, verweist sie nicht nur auf überschüssige Normativität, sondern in besonderer Weise auch auf den subjektiven Glauben ihrer Glieder, der innerhalb der Kommunikationsvollzüge niemals aufgehen könne. Diese wesentliche Unterscheidung von Glaube und Kommunikation des Glaubens sei prägnant für das lutherische Kirchenverständnis⁶⁸⁹. So sei es „eine entscheidende Pointe, daß beides nicht zusammenfällt“⁶⁹⁰. Gleichzeitig sei es aber ebenso entscheidend, dass beides auch nicht voneinander getrennt werden könne. Für das Verhältnis beider gelte dann aber notwendig, dass die Kirche keine institutionellen Versuche unternehme, den Glauben sowie dessen gemeinschaftlichen Vollzüge dennoch zu fassen bzw. – um im Bilde der Unverfügbarkeit zu bleiben – sich gefügig zu machen. Der Glaube sowie die Glaubensvollzüge dürfen und können schlichtweg nicht institutionalisiert werden. Da jedoch kein konfessionelles Kirchentum ohne institutionelle Ausbildungen existieren könne, ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, im Kirchenbegriff eine Spannung zu etablieren und offen zu halten, die Dierken versucht folgendermaßen in eine ekklesiologische Formel zu fassen: „ebendiese Nicht-Institutionalität zu institutionalisieren, steht im Zentrum des evangelischen Kirchenverständnisses“⁶⁹¹. Denn „das von der Gemeinschaft der Gläubigen und deren spezifischen Kommunikationsvollzügen ausgehende Kirchenverständnis bedarf der Konkretisierung in institutionellen Formen. Sie knüpfen einerseits an den Charakter der Kirche als tatsächliche, raum-zeitliche Sozialität an, haben aber andererseits den Unterscheidungen Rechnung zu tragen, durch die der Bezug dieses Sozialgebildes auf Universalität und Individualität des Glaubens kommuniziert wird – entsprechend der im Gottesverhältnis namhaften inneren Transzendenz des aktuellen Glaubens. Deshalb kommen in das Institutionsverständnis selbst innere Negations- und Transzendierungsmomente hinein. Für die Institutionalität der Kirche gilt, daß sie sich nicht in sich abschließt“⁶⁹².

Was aber ist die „institutionalisierte Nichtinstitutionalität“ und welche Definition liegt dem Begriff der Institution, gerade in Abgrenzung zu den gemeinschaftlichen Glaubensvollzügen zugrunde? Eine Antwort darauf lasse sich, so Dierken, an drei Themenbereichen exponiert zur Geltung bringen, in der Frage nach dem kirchlichen Amt, in der Frage nach den kirchlichen Ordnungen und schließlich in den Möglichkeiten und Grenzen der Ökumene. So sei es in der Frage nach dem kirchlichen Amt notwendig, lehramtliche Autorität in Form von klerikaler Hierarchie zu vermeiden, da „das evangelische Kirchenverständnis [...] letztlich keine Instanzen [kennt], die der Glaubensgemeinschaft substantiell vorgeordnet wären“⁶⁹³. Die kirchlichen Ordnungen seien ihrerseits, obwohl zu den *Adiaphora* zählend, nicht beliebig, sondern auf ihren Nutzen für die evangeliumsgemäße Verkündigung in Wort und Sakrament zu überprüfen⁶⁹⁴.

⁶⁸⁷ Ebd.

⁶⁸⁸ A.a.O. 349.

⁶⁸⁹ Vgl. a.a.O. 352: „Dieses Wechselverhältnis von Glauben und Glaubensgemeinschaft vermittelt der in ihrer Funktionalität von jenem Wechselverhältnis noch einmal unterschiedenen Kommunikationsfunktionen – Verkündigung und Sakrament – ist zentral für die lutherische Ekklesiologie“ (ebd.).

⁶⁹⁰ A.a.O. 353.

⁶⁹¹ A.a.O. 354.

Für diese These erweitert Dierken einen Gedanken Traugott Kochs, der eine „primäre Nicht-Institutionalität der Kirche“ annahm (T. Koch, *evangelisches Kirchenverständnis*, 126; vgl. J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 354).

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ A.a.O. 355.

⁶⁹⁴ Vgl. a.a.O. 355ff.

Schließlich gelte auch mit Blick auf die Ökumene, dass die Einheit der Kirche nicht auf institutionellem Wege erreicht, festgestellt und schließlich auch festgehalten werden könne⁶⁹⁵. Die Überzeugung, dass die Kirche, d.h. konkret die in ihren den Glauben zur Sprache bringenden Kommunikationsvollzügen bestehende Glaubensgemeinschaft, selbst nicht (sichtbar) institutionalisiert werden könne, gilt gleichermaßen auch für die Einheit der Kirche. Auch das Ziel der Einheit der Kirche selbst würde pervertiert, wenn sie eine Institution, Dierken spricht salopp von einer „Superkirche“⁶⁹⁶, den Schein einer Einheit erwecken würde, die in der Sache aber nicht geben sei.⁶⁹⁷

Im Ergebnis lässt sich darum würdigen, dass Jörg Dierken, wenngleich Anspruch und Ziel seiner Explikation des lutherischen Kirchenverständnisses weit über den durch die Quellen dieser Arbeit eng und konzentriert gefassten Blick auf Luther hinausgehen, wesentliche Pointen nicht nur des lutherischen Kirchenverständnisses, sondern eben auch des Kirchenverständnisses Luthers, wie es im Sommer 1520 in Erscheinung getreten ist, zum Ausdruck gebracht hat. Die Unterscheidung von subjektivem Glauben und Glaubensvollzug in der Gemeinschaft darf keineswegs in ein asymmetrisches Missverhältnis gesetzt werden, sondern muss als notwendige, da wesentliche und sachgemäße Unterscheidung angesehen werden, die beide Gegenstände zur Geltung und zum rechten Verhältnis zueinander bringt. Abschließend bleibt positiv festzuhalten, dass die Formel der „institutionalisierten Nichtinstitutionalität“ zwar widersprüchlich scheinen mag, bei genauerem Hinsehen aber keineswegs ein utopisches Paradox ist, sondern die Kirche davor bewahrt, etwas anderes zu werden, was nicht mehr Glaubensgemeinschaft ist. Und da sich die Glaubensgemeinschaft nicht anders und nur in Form ihrer Vollzüge besteht, konkret in der mündlichen Predigt des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Darreichung der Sakramente, kann und darf es keine diesem vorgeschaltete, übergeordnete und maßregelnde Institution geben, sei sie nun lehramtlich, schriftkanonisch, traditionsbindend oder andersartig verfasst. Außerdem ist Dierkens Beurteilung der ökumenischen Chancen und Abwege deutlich zu unterstreichen.

Um dieses Verständnis nun weiter zu profilieren und mit Blick auf Luther deutlicher zu schärfen, bietet es sich an, genauer zu fragen, wie die kirchlichen Vollzüge, also Wort und Sakrament, zu beschreiben sind. Dies ist auch notwendig, wenn die These, dass die Kirche ihre Nichtinstitutionalität institutionalisiere, nicht schlicht institutionslos und willkürlich erscheinen soll, denn, so Dierken richtig, Nichtinstitutionalität sei nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln⁶⁹⁸. Daran hängt nicht zuletzt auch die Plausibilität der These, dass ekklesiologische Normativität und ekklesiologische Empirie zusammen kommen können, insofern in den Glaubensvollzügen

⁶⁹⁵ So auch Ernst Kinder mit Blick auf CA VII: „Dasjenige, was von Christi Stiftung her seinsnotwendig und lebensnotwendig für die Kirche ist, das muß auch Einigungsprinzip für legitime Sichtbarwerdung und Geschichtswerdung der wahren Einheit der Kirche sein“ (E. Kinder, *Einheit der Kirche*, 83), sodass es keine weiteren institutionellen Momente braucht. Stärker formuliert wären diese sogar hinderlich und würden der wahren Einheit der Kirche im Wege stehen.

⁶⁹⁶ J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 360.

⁶⁹⁷ Insbesondere jene Formulierungen Dierkens unterstreichen deutlich, was sein Begriff von „Institution“ beinhaltet, nämlich jene Ordnungen im weiten Sinne, die dem lateinischen „super“ nach „über“ der eigentlichen Kirche stehen oder ihr „substantiell vorgeordnet“ sind. Die institutionskritische Haltung Dierkens, die ihn dazu veranlasst von der Nichtinstitutionalität der Kirche zu sprechen, liegt darin begründet, dass er richtigerweise jede Form institutioneller Ordnung als Unterscheidung vom Wesen der Kirche und als nicht wesentlich zu ihr zugehörig erblickt. Konkret heißt dies also, dass eine wesentliche Differenz zwischen der Kirche als Glaubensgemeinschaft inklusive der intersubjektiven Glaubensvollzüge einerseits und jeder Form institutioneller Verfasstheit der Kirche andererseits vorliegt. Dies ist in meinen Augen sehr wichtig festzuhalten, weil es so die Gefahr eines spiritualistischen Missverständnisses beseitigt, weil die Institutionskritik nicht auf einem metaphysischen Dualismus von „sichtbar“ und „unsichtbar“ oder „innerlich“ und „äußerlich“ reduziert. Nicht die vermeintliche Institution könne die Kirche, provokant gesprochen, „sichtbar“ machen, sondern ihre Sichtbarkeit ist in ihrem Wesen als einer in Kommunikationsvollzügen existierende Glaubensgemeinschaft selbst angelegt.

⁶⁹⁸ Vgl. a.a.O. 355.

der Kirche der subjektive Glaube unbeschadet seiner letzten Unverfügbarkeit für diese Vollzüge in intersubjektiver Kommunikation zur Sprache kommt, und zwar nicht anders als der die Gemeinschaft mit Christus suchende und die Gemeinschaft mit ihm ergreifende Glaube, der so die Gewissheit des Heilsgeschehens subjektiv aneignet. Die Frage, in welchem Verhältnis subjektiver Glaube und intersubjektiver Glaubensvollzug zueinander stehen, ist für das Verständnis der Kirche von großer Bedeutung, weil, salopp gesagt, damit das Wesen der Kirche in nicht überbietbarer Weise beschrieben wird. So stellt auch Notger Slenczka fest: „Der Glaube als subjektiver Vollzug und die Gemeinschaft solcher, die in diesem Vollzug begriffen sind, machen das Wesen der Kirche aus.“⁶⁹⁹

4.5.4.2. Sakrament und Wort in der reformatorischen Theologie Luthers – ein Beitrag von Eilert Herms

Es ist bis zu diesem Punkt der Arbeit herausgearbeitet worden, dass Luther einerseits die Missstände der Kirche seiner Zeit hart angriff und verurteilte, andererseits aber auch konkrete Reformvorschläge offerierte. Beide Seiten lassen sich mit Perspektive auf die Feier der Heiligen Messe, das heißt auf Predigt und Sakrament im Gottesdienst der Gemeinde, verstehen und finden darin ihre Mitte. Um diesen Befund weiter zu profilieren und mit Blick auf die „unsichtbare Kirche“ genauer fassen zu können, bedarf es eines weiteren Schritts der systematischen Reflexion, der nach der Stellung des Wortes innerhalb der Ekklesiologie Luthers fragt.

Oswald Bayer hat in seinem Buch „Martin Luthers Theologie“ den Versuch unternommen, das Wort Gottes in besonderem Maße in den Fokus der Ekklesiologie zu rücken. Dabei sieht er seine These besonders im Augsburgischen Bekenntnis (vgl. CA V) konzentriert, welche das Wort Gottes zum entscheidenden Dreh- und Angelpunkt des lutherischen Kirchenverständnisses mache. Auch Luther weiß in der Kürze zu sagen: „ubi est verbum, ibi est Ecclesia“⁷⁰⁰: „Im ‚Wort‘ ist alles enthalten, was Kirche zur Kirche macht: die *Predigt* des Evangeliums, dessen sichtbare und fühlbare Gestalt im *Sakrament* und mit dem Evangelium der *Heilige Geist*, dessen Amt im Heiligmachen besteht. Der im Wort gegebene Heilige Geist ist es, der einen Menschen zum Christen und eine Versammlung zur Kirche macht.“⁷⁰¹ Diesem Befund und Urteil Bayers kann zweifelsfrei in vielen Punkten zugestimmt werden. Gerade darum ist es aber notwendig, das Verständnis des Wortes Gottes, welches Luther dazu bewegt, in derart hohen Tönen davon zu sprechen, genauer zu profilieren. Besonders das Verhältnis zwischen Wort und Sakrament muss m. E. dabei genauer beleuchtet werden. Bayer nämlich beschreibt, wie gerade erwähnt, die Sakramente als „sichtbare und fühlbare Gestalt“ der Predigt des Evangeliums. Dies jedoch ist in meinen Augen aber eine schwerwiegende Ungenauigkeit. Zwar kann auch Luther das Evangelium vor den Sakramenten loben: „Das Evangelium ist nämlich noch vor dem Brot und der Taufe das einzige, gewisseste und vernehmste Zeichen der Kirche“⁷⁰², wohlgermerkt steht damit aber das Evangelium selbst vor den Sakramenten und es ist nicht, wie Bayer sagt, die Predigt des Evangeliums den Sakramenten vor- und übergeordnet⁷⁰³. Wenn darum nach dem

⁶⁹⁹ N. Slenczka, *Einheit und Identität*, 93.

⁷⁰⁰ WA 39II,176,8f.

⁷⁰¹ O. Bayer, *Luthers Theologie*, 233.

⁷⁰² „Euangelium enim prae pane et Baptismo unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum est“ (WA 7,721,9f.).

⁷⁰³ Deutlicher wird dies, wenn Bayer auf die Kennzeichen der Kirche zu sprechen kommt. So sagt er bezugnehmend auf das Augsburgische Bekenntnis abermals: die Kirche „ist zu erkennen an der reinen Predigt des Evangeliums und der rechten – das heißt schriftgemäßen – Darreichung der beiden Sakramente, der Taufe und des Herrenmahls. Diese drei – Evangeliumspredigt, Taufe, Herrenmahl – sind Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae); da Taufe und Herrenmahl nichts anderes als besonders deutliche Gestalten der Evangeliumspredigt sind, bilden alle drei zusammen das eine und einzige, grundlegende und verzichtbare Kennzeichen der Kirche: Erkennungsmerkmal und zugleich Wesensmerkmal“ (O. Bayer, *Luthers Theologie*, 235). Letztlich wird damit Predigt und

genauen Verhältnis von Wort und Sakrament in der Ekklesiologie Luthers gefragt wird, ist es m. E. von besonderer Bedeutung, die beiden Begriffe jeweils korrekt zu definieren und sie in ihrer jeweiligen Bedeutungsvielfalt zu betrachten.

Einen herausragenden Beitrag, um die Frage nach dem rechten Verständnis des Verhältnisses und der Bedeutung von Wort und Sakrament in Luthers Ekklesiologie im Speziellen wie in seiner Theologie im Allgemeinen zu beantworten, hat Eilert Herms geliefert. Er sieht in diesem Thema das „Konstruktionsprinzip der reformatorischen Theologie Luthers“⁷⁰⁴ angesprochen. Gleichzeitig stellt er damit heraus, dass man das Verhältnis von Wort und Sakrament „mißverstehen, wenn man übersieht, daß es dieses Verhältnis für Luther in einem bestimmten Sinne überhaupt nur gibt innerhalb des Verhältnisses des Glaubens zum Sakrament“⁷⁰⁵. Herms nimmt damit die für diese Arbeit zentralen Stichworte auf, weshalb im Folgenden sein Beitrag besonders gehört und gewürdigt werden soll.⁷⁰⁶

4.5.4.2.1. Luthers Theologie als „Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“

Herms beginnt seine Ausführungen damit, dass er nach „Motiv und Absicht von Luthers theologischer Arbeit“⁷⁰⁷ fragt⁷⁰⁸. Wenngleich es schwerfällt, darauf eine allseits überzeugende Antwort zu geben und er dies auch nicht beabsichtigt, so nimmt Herms doch die Idee jenes Forschungsanliegens auf, die nach einer Verknüpfung von theologischem Anliegen Luthers und seiner Biografie sucht⁷⁰⁹. Von den vier Thesen, die Herms nun auflistet, sind zwei von besonderer Relevanz. Erstens unterstreicht er nachdrücklich, dass die Erfahrungen, die Luther im Umgang mit dem Sakrament der Buße stellvertretend für alle Sakramente gemacht hat, „der maßgebliche Sachantrieb seiner theologischen Reflexion“⁷¹⁰ gewesen ist⁷¹¹. Dabei hat die Differenz „zwischen seinen an einer überlieferten Theorie orientierten Erwartungen an den Gebrauch dieses Sakraments und seinen persönlichen Erfahrungen mit dem Gebrauch des Sakraments“⁷¹² auch die „Richtung“⁷¹³ seiner theologischen Arbeit vorgegeben. Mit den Worten

Evangelium als dasselbe Wort Gottes gleichgesetzt, was die unausweichliche Folge mit sich führt, dass die Sakramente bloß als besondere Formen dieser Predigt angesehen werden und darunter subsumiert sind. Dass Bayer damit den Sakramenten selbst, aber auch der Hochschätzung der Sakramente durch Luther gerecht wird, darf m. E. bezweifelt werden.

⁷⁰⁴ E. Herms, *Sakrament und Wort*, 1.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Herms' Aufsatz ist darüber hinaus noch aus zwei anderen Aspekten wertvoll für diese Arbeit. Zum einen bemüht er sich auf Grundlage der Schriften Luthers aus den Jahren 1519/20 der Frage nach Wort und Sakrament nachzugehen und berührt somit die Zeit, aus der die Quellentexte dieser Arbeit stammen, hat dabei aber eine andere, breitere Quellenlage vorliegen. Zum anderen aber ist sein Beitrag auch dadurch gekennzeichnet, dass er verstand, Wort und Sakrament nicht losgelöst von der Frage nach der Kirche zu betrachten, weshalb es gut ist, ihm einen entsprechend größeren Raum zu geben. Es bietet sich darum auch an, dem Gedankengang Herms, soweit es der Rahmen und das Ziel dieser Arbeit zulassen, zu folgen und nicht durch Zerstückelung oder Verkürzungen scheinbar anzupassen. Dies schließt auch ein, dass einzelne Argumente etc., die Herms vorträgt, wiederholt werden können, da sie an früherer Stelle der Arbeit bereits genannt wurden, ohne jedoch nochmals darauf hinzuweisen.

⁷⁰⁷ A.a.O. 2.

⁷⁰⁸ Herms blickt dabei zunächst auf die Forschungslage bezüglich der Frage nach der Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. Hierbei bestätigt er den Befund Bernhard Lohses, der auch in dieser Arbeit vorgetragen wurde, dass ein Konsens in dieser Fragestellung nicht mehr möglich sein wird, da alle Datierungsversuche bereits Implikationen für die Sache, worin die sogenannte reformatorische Erkenntnis Luthers bestand, ziehen (vgl. ebd.).

⁷⁰⁹ Vgl. a.a.O. 3ff.

⁷¹⁰ A.a.O. 4.

⁷¹¹ Herms grenzt sich damit insbesondere von der These ab, die Luthers frühe exegetische Arbeit, beispielsweise die erste Psalmenvorlesung von 1513-1515, in den Vordergrund rückt. Er meint hingegen, dass auch hierbei die Frage gestellt werden muss, „woher es denn kam, daß Luther in seiner frühen Beschäftigung mit den Psalmen so hartnäckig an diesen Themen haftete. Durch den Psalmtext allein ist diese thematische Fokussierung nicht zu erklären“ (a.a.O. 5).

⁷¹² A.a.O. 4.

⁷¹³ Ebd.

Herms' ausgedrückt „kann m. E. überhaupt kein Zweifel daran bestehen, daß das Motiv, das Luthers theologische Arbeit von Anfang an in Bewegung setzte und in Bewegung hielt, die Frage nach dem 'heilsamen Gebrauch' der kirchlichen Gnadenmittel und hier zentral der Sakramente war. Diese Frage hatte er nicht nur am eigenen Leibe als dringlich erfahren, sondern von ihr wußte er alle frommen Zeitgenossen umgetrieben, und ihr Unbeantwortetsein bzw. bestimmte falsche Antworten auf diese Frage erkannte er als die Ursache aller unsinnigen Auswüchse der zeitgenössischen praxis pietatis. Alle für das besondere Profil der Theologie Luthers maßgeblichen Motive, die sich schließlich in seiner Rechtfertigungslehre bündeln, stammen samt und sonders aus dem Umgetriebensein durch diese Frage nach den Bedingungen für den heilsamen Gebrauch der Gnadenmittel, insbesondere der Sakramente“⁷¹⁴.

Zweitens ist bedeutsam, dass Herms nicht nur den Grund und das Motiv der Theologie Luthers damit bestimmt, sondern damit zugleich in sachlicher Weise deren Ziel in den Blick nimmt: „die Klarstellung der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für den heilsamen Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel sowie die praktische Anleitung dazu“⁷¹⁵. Dies schließt den ggf. erforderlichen Widerspruch gegen erkennbaren Missbrauch mit ein⁷¹⁶. Außerdem muss man festhalten, dass Herms diese Zielformulierung steigert, indem er behauptet, dass alle Topoi der Theologie Luthers, wenngleich sie sachlich verschieden sind, doch als „Implikationen einer Theologie [...], die von Anfang bis Ende in keiner anderen als in der Grundperspektive auf den rechten, heilsamen Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel steht“⁷¹⁷, zu verstehen sind. So hält er schließlich fest: „nach ihrem genuinen Motiv und ihrer genuinen Absicht ist die Theologie Luthers in allen ihren Teilen und Themen Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“⁷¹⁸. Diese These steht mit den Ergebnissen dieser Arbeit im Einklang und kann darum ohne Abstriche übernommen werden. Sie unterstützt die vorliegenden Ergebnisse weiterhin dadurch, dass sie deutlich macht, dass das gedankliche Umfeld, in welchem Luther sich zwischen Frühjahr und Spätsommer 1520 bewegte, sakramental-theologisch durchdrungen war und dass sein Weg bis dorthin durch Einzelstudien zum Gebrauch der Sakramente geebnet und vorbereitet worden ist⁷¹⁹. Es kann darum nicht als Überraschung angesehen werden, dass die Frage nach dem heilsamen Gebrauch der Sakramente auch im Sommer 1520 Luther um- und antrieb. Stattdessen möchte ich die These Herms' für diese Arbeit insoweit annehmen und konkretisieren, dass für Luther die Frage nach der praxis pietatis der Sakramente keine nur für das Individuum bedeutsame Frage gewesen ist, sondern dass damit ebenso die Frage nach der Gemeinschaft der Christenheit aufgeworfen ist und somit eine ekklesiologische und damit auch eine amtstheologische Perspektive aufgeworfen wurde. Dass darum in „Vom Papsttum“ Luther

⁷¹⁴ A.a.O. 5.

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ Vgl. ebd.

⁷¹⁷ A.a.O. 6.

⁷¹⁸ A.a.O. 7.

⁷¹⁹ Es muss hinzugefügt werden, dass Herms als Argument dafür die Veröffentlichungspraxis Luthers stark macht. So unterscheidet er fünf verschiedene Typen von Schriften Luthers, von denen er jenen, „die an die allgemeine christliche Öffentlichkeit“ gerichtet sind, die meiste Bedeutung beimisst, weil sie „die angedeuteten positiven Grundmotive und -absichten Luthers besonders klar erkennen“ ließen (vgl. ebd.). In diese Kategorie fallen wesentlich die Sakramentssermone als auch Veröffentlichungen mit Bezug zur Buße. Zu denken ist beispielsweise an Luthers Schrift über die sieben Bußpsalmen von 1517, den „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ von 1519 oder auch an den „Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“ aus demselben Jahr. Herms zieht diese Linie bis ins Frühjahr des Jahres 1520, als der „Sermon von den guten Werken“ von Luther verfasst wurde. Damit lässt sich nahtlos an die Schriften anknüpfen, die dieser Arbeit zu Grunde liegen. Aber nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich fallen wenigstens zwei der ausgewählten Schriften, insbesondere die Adelschrift, unter jene „an die allgemeine christliche Öffentlichkeit“ gerichtete Kategorie der Veröffentlichungspraxis Luthers und setzen den Fokus klar bei der Praxis des Sakramentsgebrauchs. Insofern kann mit Abstrichen auch De captivate als Schrift über die Sakramente hier mitgezählt werden, wenngleich sie nicht in gleicher Weise „an die allgemeine christliche Öffentlichkeit“ gerichtet gewesen ist.

von den „zwo Kirchen“ spricht, in der Adelschrift allerhand Beispiele vom Missbrauch der Messe sowie im gleichen Atemzug das sakramentale Leben in der Ortsgemeinde idealisiert und schließlich in *De captivitate* selbst zur Generalkritik an der Sakramentslehre und –praxis seiner Zeit ansetzt, steht somit im Einklang mit der von Herms’ aufgestellten These, „daß Luthers Theologie nach ihrem eigenen Motiv und ihrer eigenen Zielperspektive verstanden Sakramentslehre ist, genauer seelsorgerlich motivierte Lehre vom rechten, heilsamen Gebrauch der Sakramente. Vom Ansatz her ist die reformatorische Theologie kein antirömischer Entwurf. Erst nach der Erfahrung der Weigerung Roms, sich konstruktiv auf die reformatorische Gnadenlehre und auf die ihr implizite Relativierung der Autorität des Papstes auf die Autorität der sich selbst vergegenwärtigenden Wahrheit des Evangeliums in seiner im biblischen Kanon vorliegenden maßgeblichen Gestalt einzulassen, kam es zu dem dezidiert antirömischen Selbstverständnis Luthers und seiner Theologie“⁷²⁰. Die Sakramente rücken so ins Zentrum der Betrachtung.⁷²¹ Nun muss jedoch genauer gefragt werden, was Luther unter dem Begriff des Sakraments versteht und wie er diesen verwendet. Herms macht deutlich, dass Luther den Sakramentsbegriff mit zwei verschiedenen Bedeutungen versieht. „Der erste und umfassende ist identisch mit dem seit langem gängigen kirchlichen Sprachgebrauch, demzufolge der Ausdruck ‘Sakrament’ diejenigen kirchlichen Vollzüge bezeichnet, welche Anteil an dem Gnadenstand vermitteln“⁷²². Davon unterscheidet Herms einen zweiten, wesentlich engeren Gebrauch des Sakramentsbegriffs, welcher auf die einzelnen „Stücke“, wie Luther sagt, fokussiert. In Anlehnung an Augustin unterstreicht Herms, dass Luther drei konstitutive Momente im Sakrament unterscheidet, nämlich erstens „den signifikativen Ritus“, zweitens „das dadurch signifizierte geistliche Gut und als ‘drittes Stück’ den Glauben, der dieses signifizierte Gut heilsam empfängt“⁷²³. Diese Trias, „signum, bonum, fides“⁷²⁴, stellt in den Augen Herms’ die „fundamentale Neuerung in

⁷²⁰ A.a.O. 11f.

⁷²¹ Die Frage nach der Bedeutung der Sakramente in der Theologie Luthers, insbesondere in der sogenannten „frühen Zeit“, ist nicht neu. So hatte beispielsweise Joseph Lortz 1969 die Auffassung publik gemacht, dass es Luther „trotz seinem Herkommen aus einer ockhamistischen Schule [...] gelang [...] erfolgreich die sakramentale Welt des Neuen Testaments zu suchen und neu zu entdecken“ (J. Lortz, *Sakramentales Denken*, 39). Einen anderen Akzent betonte bereits zwölf Jahre früher Ernst Bizer. Er vertrat 1957 die These, dass Luther die Sakramente im Zuge des „Turmerlebnisses“ erstmals „entdeckt“ habe (vgl. E. Bizer, *Entdeckung des Sakraments*, 64-90). Allerdings besteht zwischen beiden Positionen eine nicht zu übersehende Spannung bezüglich der damit implizit zum Ausdruck gebrachten Hermeneutik. Während Bizer einerseits gerade die „Entdeckung“ und damit das Moment des radikalen Aufbruchs und des mit der Vergangenheit brechenden Neuanfangs betont, so fokussiert Lortz stärker auf die Wurzeln Luthers als Kind seiner Zeit und macht das Moment der Kontinuität und der stetigen Entwicklung Luthers hin zur reformatorischen Theologie stark. Es überrascht darum auch nicht, dass Herms der These Bizers wenig abgewinnen kann und sie als „optische[...] Täuschung“ diskreditiert (E. Herms, *Sakrament und Wort*, 7). Denn, wenngleich Bizer insofern zugestimmt werden kann, dass Luther ein Sakramentsverständnis entwickelte, das über alle theologischen Schulen des Spätmittelalters hinausging, so darf eben nicht übersehen werden, dass die Motivation zu einer Neufassung des Sakramentsbegriff nicht in ihm selbst gereift ist, sondern durch äußere Missstände angeregt und durch ein Leben in einer stark auf die Gnadenzusage der Sakramente hin orientierten Frömmigkeit grundgelegt ist.

Dies hat insbesondere auch über den Forschungsrahmen dieser Arbeit hinaus Bedeutung für die Frage nach dem Verständnis Luthers als Reformator, dessen Werk und Wirken über drei Jahrzehnte umfasst. Denn je stärker man das Moment der reformatorischen Theologie Luthers im Motiv und Ziel der „Sakramentstheologie in seelsorgerliche Absicht“ verortet, desto stärker werden die Kontinuitätslinien in der Betrachtung der Person Luthers als auch im Verständnis seiner Theologie. Etwaige Versuche, bestimmte „Erlebnisse“ oder gar „Brüche“ zu datieren und zu verorten, sind damit nicht gänzlich ad absurdum geführt, werden aber insofern relativiert, dass es obsolet wird, das Bild beispielsweise eines frühen, mit kühnen Ideen agierenden Reformators und eines späten, am pragmatischen Realismus orientierten Kirchenmannes zu zeichnen. Auch unter ökumenischen Gesichtspunkten tritt das Bild des Kirchenspaltes notwendig zugunsten des Narrativs eines Mannes zurück, der auf der Suche nach Gnade und Erlösung auf die Sakramente der Kirche hofft und so die Kirche selbst als Heilsgemeinschaft und Gnadenort versteht.

⁷²² A.a.O. 12.

⁷²³ A.a.O. 13.

⁷²⁴ A.a.O. 17.

Luthers Verständnis der Gnadenmittel und ihres heilsamen Gebrauchs⁷²⁵ dar, da damit das Verständnis der Wirksamkeit des Sakraments als *opus operatum* vollends negiert wird und stattdessen „ausschließlich als *opus operantis* in dem spezifischen Sinne [verstanden wird], daß ohne den Empfang im Glauben eine Heilswirksamkeit des Vollzugs nicht möglich ist“⁷²⁶.

Die für diese Arbeit spannenden Fragen sind nun erstens, in welchem Gebrauchssinn des Wortes Luthers Theologie wie gesagt als „Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“ zu verstehen ist. Zweitens ist dann zu fragen, welche Implikationen dies für die Ekklesiologie hat. So konkretisiert Herms selbst seine These, „daß Luthers Theologie nach Motiv und Zielperspektive im ganzen Sakramentstheologie sei, nur im Blick auf den zuerst genannten weiten“⁷²⁷ Gebrauch des Wortes gelten kann. Dies ist keineswegs überraschend, da die Erfahrungen, die Luther motivierten, ja Erfahrungen des sakramentalen Gesamtvollzugs gewesen sind. Gerade diese weite Perspektive wirft im Spiegel der von Luther vorgenommenen engeren Beschreibung der drei Stücke des Sakraments jedoch die Frage nach der Stellung des Sakraments in soteriologischer Perspektive auf. Denn insofern das Sakrament lediglich das *signum* darstellt, das *bonum* und der für den Heilsempfang allein entscheidende Glaube aber davon unterschieden sind, so muss man notwendig nach dem Verhältnis dieser drei zueinander fragen. Brisant ist diese Frage nicht zuletzt darum, weil nicht unmittelbar einsichtig ist, welchen Beitrag das *sacrum signum* zur Vermittlung der Gnade bzw. zum Empfang der Gnade leistet. Verstünde man es nämlich als nicht konstitutiv für die Gnadenvermittlung und den –empfang, so wäre ihm nichts Geringeres als, salopp gesagt, die Existenzberechtigung entzogen. Beispiele für ein solches Missverständnis sind von den Lebzeiten Luthers bis heute zu finden und führen letztlich zu einem Spiritualismus, der mit Luthers Theologie im Kern nichts mehr gemein hat. Die gleiche Brisanz lässt sich darum auch auf die Frage nach der Kirche übertragen. Die Frage lautet darum konkret, ob der Glaube, der die Gnade empfängt, nur die Gnade selbst als das geistliche Gut, das der Gegenstand seines Empfangens ist, betrachtet und dabei vom Bezeichnetwerden des Gegenstandes im *sacrum signum* abzusehen vermag. Für Herms ist diese Frage für Luther klar und einfach zu beantworten, „daß der Glaube sich eben nicht nur an das bezeichnete (und durch sein Bezeichnetwordensein gegenwärtige) Gut abgesehen von seinem Bezeichnetwerden hält, sondern an das geistliche Gut gerade in seinem Bezeichnetwerden und einschließlich seines Bezeichnetwerdens, durch das es allererst gegenwärtig und ein zu empfangender Gegenstand für den Glauben ist“⁷²⁸. Das entscheidende Stichwort lautet hierbei „gegenwärtig“. Denn das Gegenwärtigsein ist in der Tat ein konstitutives Moment für den Vermittlungs- und Empfangsprozess der Gnade durch den Glauben, denn der Glaube kann die Gnade nur empfangen, wenn diese gegenwärtig ist, d.h. ihm konkret vorgestellt ist. Herms versucht diesen besonderen Umstand mit den Sprachgebrauch Luthers selbst zu illustrieren, der im vorhergehenden Kapitel

⁷²⁵ A.a.O. 13.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ A.a.O. 15.

zum Verständnis der Messe schon einmal aufgetaucht ist, und spricht ebenfalls von einem „Testament“⁷²⁹ einschließlich des damit einhergehenden Beziehungszusammenhangs zwischen Testator und Testamentsempfänger und dem Vorgang des Testierens⁷³⁰.

So kann neben dem Aspekt der Gegenwart des Heilsgutes noch ein zweiter Aspekt erkannt werden, der die Bedeutung des Zeichens erhellt. Denn für den heilsamen Gebrauch der Sakramente und den Empfang der Gnade durch den Glauben ist es notwendig, dass dieser Vorgang verlässlich und sicher stattfindet. Mit Luthers Worten gesprochen geht es um die Gewissheit des persönlichen Gnadenempfangs. Diese Gewissheit kann aber weder der Glaube selbst generieren, noch ist sie dem Heilsgut immanent, sondern es braucht ein verlässliches, sicheres, Gewissheit stiftendes Zeichen. Luther sprach von einem „Siegel“ und Herms nennt dies ein „Echtheitszeichen“⁷³¹. Dieses Zeichen umfasst „einen von Gott selbst stammenden Text und [...] [besteht] in einer leibhaften Gabe“⁷³². So kann abschließend mit Herms' Worten festgehalten werden: „dieses durch das *sacrum signum* bezeichnete Heilsgut empfängt der Glaube nicht abgesehen von dem es ihm vergegenwärtigenden Bezeichnungsgeschehen. Er empfängt es nur als Implikat dieses Bezeichnungsgeschehens, in welchem sich ihm dessen Autor, also Gott selbst, vergegenwärtigt als derjenige, der ihm das bezeichnete Heilsgut absolut verlässlich ‘zusagt’, ‘verspricht’, ‘verheißt’“⁷³³. Damit ist zuletzt auch die Frage nach der Ekklesiologie bereits zum Teil beantwortet worden. Denn der Bezeichnungsvorgang ist stets in die Liturgie der Kirche eingebettet und ist ein Ritus der Kirche. Im Falle der Taufe mag dies zwar noch dem oberflächlichen Eindruck verborgen sein, aber beim Herrenmahl kommt schließlich auch die ekklesiale Dimension vollends zum Vorschein, dass nämlich durch das Sakrament (im weiten Sinne) nicht nur ein Teilaspekt der Kirche angesprochen wird, sondern dass damit das Wesen der Kirche im Kern beschrieben ist.⁷³⁴

⁷²⁹ A.a.O. 18.

In der Verwendung des Testamentsbegriffs sieht Herms eine Betonung der „Einheit der Relation Bezeichnungsvorgang/Glaube“ (ebd.). Gleichzeitig wird damit auch die Einheit der Trias aus *signum*, *bonum* und *fides* nachdrücklich hervorgehoben. Dies bedeutet weiter, dass auch zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Sakramentsbegriffs bei Luther kein unversöhnlicher Widerspruch besteht, wenngleich die sachliche Differenz natürlich davon nicht aufgehoben wird. Denn der weite Sakramentsbegriff schließt ja den engeren ein. Wenn vom Sakrament im Sinne des Gesamtvollzugs die Rede ist, so ist damit auch stets das Zeichen in seiner Relation zum Heilsgut und zum Glauben angesprochen und umgekehrt. Dies ist insofern bemerkenswert, da es Herms' These über den Charakter der Theologie Luthers als Sakramentstheologie weiter profiliert. Zwar hat Herms Recht, dass diese These (s.o.) den weiten Sakramentsbegriff gebraucht, jedoch darf der enge Sakramentsbegriff in der Einheit zur bezeichneten Sache und zum empfangenden Glauben mitgehört werden.

⁷³⁰ Vgl. a.a.O. 18ff.

⁷³¹ A.a.O. 20.

⁷³² Ebd.

Streng genommen ließe sich nun noch eine dritte Weise des Sprachgebrauchs des Sakramentsbegriffs erkennen. Herms macht darauf aufmerksam, dass auch nur das Siegel als eines von den zwei Teilen des *signum* als Sakrament von Luther bezeichnet werden konnte. Vgl. a.a.O. 21.

⁷³³ A.a.O. 20.

⁷³⁴ Ferner kann festgestellt werden, dass sich aus dem oben vorgetragenen Gedankengang weitere Fragen ergeben, die das Verständnis des Sakraments weiter durchleuchten können. So drängt sich beispielsweise die Frage auf, inwiefern das *signum* nicht nur notwendig für den empfangenden Glauben ist, sondern für diesen sogar konstitutiv sein könnte. Ähnliches gilt für die Frage nach der Dauer der Angewiesenheit des Glaubens auf das Zeichen. Es wäre zu fragen, ob die notwendige und ggf. konstitutive Beziehung nur im Vollzug besteht oder eine Bedeutung darüber hinaus anzunehmen ist. Dies ist insbesondere auch darum interessant, weil das Zeichen, wie gesagt, wesentlich in den Ritus und die Liturgie der Kirche eingebettet ist und darum auch die Frage nach dem Verhältnis von Kirche als Glaubensgemeinschaft und persönlichem Glaube aufgeworfen wird. Auch hierbei ließe sich nach Vorgängigkeit und Konstitution fragen. Diese Fragen würden aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sodass an dieser Stelle darauf verzichtet werden kann.

4.5.4.2.2. Luthers Verständnis von Wort und Sakrament

Derartige Thesen, dass die Kirche eng mit Wort und Sakrament verbunden ist, lassen sich immer wieder finden. Dies überrascht angesichts der Deutlichkeit von CA VII auch keineswegs. So sagt beispielsweise auch Hans-Martin Barth schlicht: die Kirche „ist die jeweils um Wort und Sakrament sich scharende ‘Versammlung’ (‘congregatio’) der Heiligen“⁷³⁵. Gerade diese scheinbare Einfachheit und Klarheit des Satzes fordert nun aber heraus, genauer zu fragen, was speziell Luther unter „Wort und Sakrament“ verstanden hat.⁷³⁶

Durch diese starke Fokussierung muss man darum erneut die Frage nach der Evangeliums predigt und der Heiligen Schrift im Besonderen wie nach dem Wort Gottes im Allgemeinen aufwerfen, wie sie im vorhergehenden Kapitel bereits mit Luthers Ausführungen zur Messe dargestellt worden ist. Für Herms stellt sich der Befund in gleicher Weise dar: „Im Sakrament ist das Verheißungswort Gottes als Konstitutivum des Sakramentes enthalten, im Sakrament ist es gegenwärtig, im Sakrament begegnet es – und in der Predigt ‘nur’, sofern diese dies im Sakrament (nämlich ursprünglich in Christus) und nirgend sonst begegnende Verheißungswort auslegt und entfaltet.“⁷³⁷ Dies stellt für ihn auch keine Verzerrung des reformatorischen Grundanliegens, das Wort Gottes allein in den Mittelpunkt zu stellen und zur Geltung zu bringen, dar, denn „Urgestalt und Inbegriff des Wortes Gottes“ ist „der inkarnierte Logos“.⁷³⁸ In einem dritten Gedankengang soll darum der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament in den Spuren Herms’ nachgegangen werden.

Diese Frage konkretisiert sich in der typisch lutherischen und viel gebrauchten Formulierung des „leibhaften Wortes“⁷³⁹. So könnte die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament auch umgemünzt werden in die Frage, worin der leibhafte Charakter des Wortes Gottes besteht. Dass das Verhältnis von Wort und Sakrament in der Forschung vielfach zu Gunsten des Wortes aufgelöst worden ist, braucht an dieser Stelle nicht nachgezeichnet zu werden. Wichtig ist vielmehr wahrzunehmen, dass die korrekte Bestimmung dessen, was Wort und Sakrament jeweils für sich wie auch im wechselseitigen Verhältnis zueinander ausmachen, unmittelbare Konsequenzen für die Ekklesiologie aufweist. Man kann dabei exemplarisch an Luthers Ausführungen über den Kirchenbann denken, die nicht selten dazu führten, Luther eine spiritualistische Ekklesiologie zu unterstellen. Wenngleich derartige Konsequenzen auch nicht gezogen werden, so drängt sich die Frage aber dennoch auf. Nicht zuletzt auch darum, weil Luther selbst durch unklare und interpretationsbedürftige Formulierungen Anlass dazu gegeben hat. Besonders prominent ist hierbei Luthers Satz in *De captivitate*, dass „dem Wort [eine] größere Kraft innewohnt als dem Zeichen“ und weiter: „so wohnt dem Testament größere Kraft inne als dem Sakrament. Denn es ist ja möglich, dass ein Mensch das Wort oder das Testament hat und Gebrauch davon macht ohne das Zeichen oder das Sakrament“⁷⁴⁰. So muss man feststellen, dass das Thema des Verhältnisses von Wort und Sakrament nicht nur ein Thema der sachlichen Konsistenz der Theologie Luthers ist, sondern dass es zugleich praktische Auswirkungen auf das Verständnis seiner Kirchenkritik und seiner Kirchenreform hat.

⁷³⁵ H.-M. Barth, *Dogmatik*, 665.

⁷³⁶ Die Frage nach dem Wort Gottes in der Theologie Luthers ist in der Forschung vielfach diskutiert worden. Neben den Ausführungen Herms’, auf die ich mich im Folgenden besonders stütze, sei auf die Monographie von Silvia Hell „Die Dialektik des Wortes bei Luther“ verwiesen.

⁷³⁷ E. Herms, *Sakrament und Wort*, 24.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Herms sieht hierin eine besondere Pointe des Sakramentsverständnisses Luthers gegenüber des Augustins. Während dieser vom „sichtbaren Wort“, *verbum visibile*, sprach, ist es in Herms’ Augen eine zusätzliche Pointierung Luthers, dass dieser konkret vom „leibhaften Wort“ sprach. Vgl. ebd.

⁷⁴⁰ „Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento, Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti, absque signo seu sacramento.“ (WA 6,518,17f.)

Versucht man nun das Verhältnis zu klären, so kommt man nicht umhin, nachdem oben bereits der Begriff des Sakraments und sein Gebrauch näher beleuchtet wurden, auch nach der Definition und der Verwendung des Begriffs vom Wort Gottes zu fragen. Auch hier möchte ich Eilert Herms folgen, der bei Luther drei verschiedene Bedeutungen des Wortes Gottes unterscheidet. So spricht Luther erstens vom Wort Gottes, wenn er das „direkt aus dem Munde Gottes selbst, nämlich aus dem Munde der inkarnierten zweiten Person der Trinität stammende Wort, also die *ipsissima vox Christi*“⁷⁴¹, meint. Zweitens ist das Wort Gottes die mündliche Predigt und Verkündigung des Evangeliums⁷⁴² und drittens ist das Wort Gottes „als inspiriertes Menschenwort auch [...] in der [...] Heiligen Schrift“⁷⁴³ wiederzufinden. Dieser Befund wirft unmittelbar, noch bevor der Begriff des Sakraments als Korrelat in den Blick kommt, die Frage nach dem Charakter dieser Dreiteilung auf. Zweifelsfrei beansprucht die erste Bedeutungsweise den Primat, da das selbst gesprochene Wort Christi schlechterdings nicht hinterfragt werden kann und als Wort Gottes unvermittelt Geltung beanspruchen kann. Gänzlich anders verhält es sich jedoch mit den beiden anderen Bedeutungsweisen, insofern sie nicht nur einen engeren bzw. weiteren Begriff von ein und derselben Sache bilden, wie im Falle des dreifachen Sakramentsbegriffs, sondern wesentlich von der ersten Weise zu unterscheiden sind und in einer Abhängigkeit zu dieser bestehen. So ist klar, dass weder die mündliche Predigt noch die Bezeugung des Evangeliums in der Heiligen Schrift ihren Grund in sich selbst gesetzt haben, sondern nur in stetigem Verweis auf die *ipsissima vox Christi* überhaupt erst beanspruchen können, in davon abgeleiteter und sich darin wohlgemerkt zugleich auch wesentlich unterscheidender Weise als Wort Gottes benannt zu werden. So bemerkt Herms vollkommen richtig, dass zwar „die mündliche Predigt des Evangeliums der Gegenstand des gerechtmachenden Glaubens sei, aber sie [gemeint sind die Sakramentssermone Luthers aus den Jahren 1518-1520: fz] fundieren diese mündliche Evangeliumspredigt ihrerseits in der *ipsissima vox Christi*“⁷⁴⁴. Konkret zugespitzt ist die mündliche Predigt auf die Worte Christi gegründet, welche Luther wie oben beschrieben als Summe des ganzen Evangeliums bezeichnet, nämlich die Einsetzungsworte des Herrenmahls als Testament und Gebot zur Feier der Messe: „die *verba testamenti* werden zur Sprache gebracht als Grund und als Gegenstand der mündlichen Evangeliumspredigt“⁷⁴⁵. Ebenso gilt für das in der Heiligen Schrift bezeugte Wort Gottes, dass „zwar [...] die Sakramentssermone [sich] immer wieder auf das Wort der Heiligen Schrift und seiner Autorität [berufen,] [...] aber sie richten das Schriftwort als Schriftwort nicht auf als Gegenstand für den Glauben, sondern sie handhaben das Schriftwort als solches immer nur – genau entsprechend dem Ursprungssinn der Schrift als Schutz gegen Irrlehre – als kritischen Maßstab gegenüber der devianten Tradition“⁷⁴⁶. Auf den Punkt gebracht: „aber als Gegenstand des Heilsglaubens, der das durch die *sacra signa* bezeichnete und vergegenwärtigte Heilsgut erfaßt, kommt die Bibel, die antihäretische kanonische Verschriftlichung der apostolischen Verkündigung, in unseren Sermonen nirgends in Betracht. Überhaupt dürfte es angesichts von Luthers Einsicht in den sekundären, traditionskritischen Ursprung und Charakter des schriftlichen Kanons schwer fallen, Aussagen zu finden, in denen das Schriftwort als Schriftwort der direkte Gegenstand des Glaubens ist“⁷⁴⁷. Letztlich kann man aber auch festhalten, dass nicht nur die erste Gebrauchsweise des Wortes Gottes von den beiden anderen zu unterscheiden ist, sondern dass Evangeliumspredigt und

⁷⁴¹ E. Herms, Sakrament und Wort, 26.

⁷⁴² Vgl. ebd.

⁷⁴³ Ebd.

⁷⁴⁴ A.a.O. 28.

⁷⁴⁵ A.a.O. 29.

⁷⁴⁶ A.a.O. 27.

⁷⁴⁷ A.a.O. 28.

Diese These Herms' wird dadurch gestützt, dass bereits Paul Althaus die direkte und unvermittelte Verknüpfung von erlösendem Glauben und Schriftwort bei Luther nicht nachweisen konnte. Vgl. P. Althaus, *Theologie Martin Luthers*, 48-55.

Schriftwort ihrerseits auch noch einmal durch eine Differenz geprägt sind. Die Differenz besteht darin, dass für die mündliche Predigt sehr wohl, trotz, aber gerade auch wegen ihrer Fundierung in der eigenen Stimme Christi, gilt, dass sie Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens ist, „wenn also auch in ihr nichts anderes zur Sprache kommt als das, was ihr Grund und Gegenstand ist, eben das Evangelium, dessen Summe die *verba testamenti* sind“⁷⁴⁸. Darum können beide Gestalten des Wortes Gottes, einerseits die *ipsissima vox Christi* und andererseits die Predigt des Evangeliums, auch als „solche Sprachphänomene, die Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens sind“⁷⁴⁹, verstanden werden⁷⁵⁰.

Wenngleich es theoretisch möglich wäre, aufgrund der jeweils drei verschiedenen Definitionsweisen der beiden Begriff, zu insgesamt neun verschiedenen Perspektiven, die auf das Verhältnis schauen, zu gelangen, so ist es ratsam, sich auf die eine, wesentliche Perspektive zu beschränken, welche durch die oben beschriebene Problematik aufgeworfen ist, nämlich auf diese, nach der das Wort „größer“ ist als das Sakrament. Herms möchte ich auch bei der Interpretation dieses Satzes folgen, denn er unterscheidet in folgender Weise und stellt dabei drei Feststellungen auf. Erstens sei demnach alles, was in unterschiedlicher Weise Sakrament genannt wird, vom Wort Gottes als der *ipsissima vox Christi* abhängig. Diese Abhängigkeit ist schlechterdings fundamental und allgemein, sodass etwaige Schattierungen und Nuancen im Sakramentsbegriff keinerlei Auswirkung haben. Von „Gottes Selbstwort“⁷⁵¹ „ist alles abhängig, was überhaupt Sakrament genannt werden kann“⁷⁵². Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist für das Sakrament, und selbstredend auch für die Taufe unmittelbar einleuchtend, sowohl der Ritus im Ganzen wie das sakramentale Zeichen allein nicht ohne das Gebot des Herrn bestünden. Ähnliches gelte auch, wenngleich in abgeleiteter Weise, für das Verständnis des Wort Gottes in Form der apostolischen Predigt. Insofern sie Gegenstand des Glaubens in der oben beschriebenen Weise sein kann, kann auch das Sakrament in gewisser Weise abhängig von ihr sein. Allerdings gelte diese Abhängigkeit nicht absolut, sondern könne „allenfalls für dasjenige behauptet werden, was im engeren und engsten Sinne ‘Sakrament’ heißt“⁷⁵³, denn die Evangeliumsverkündigung

⁷⁴⁸ E. Herms, Sakrament und Wort, 31.

⁷⁴⁹ A.a.O. 33.

⁷⁵⁰ Es ist lohnend, diesem Gedanken, der in die Amtstheologie einen kleinen Einblick gibt, einen Moment nachzugehen. Denn dadurch, dass die Evangeliums predigt in ihrer rechten Weise, also nicht aus sich selbst heraus, wohl aber im Vertrauen auf ihren Grund und Gegenstand, selbst Gegenstand des erlösenden Glaubens sein kann, wird eine besondere Perspektive auf das Wirken der Apostel eröffnet. Denn das Zeugnis der Apostel gehört nach Herms' Auffassung ebenso „auf die Seite des göttlichen Selbstwortes“ (a.a.O. 31), wenngleich es von der ureigenen Stimme Christi unterschieden ist. Natürlich ist diese Deutung abermals nur im Lichte der Fundierung der Predigt im Testament Christi zu verstehen. Insofern dieser Rahmen aber nicht verletzt wird, ist an dieser Hochschätzung der Predigt der Apostel bemerkenswert, dass damit unmittelbar wesentliche Pointen des Amtsverständnisses des apostolischen Dienstes implementiert werden. Denn insofern selbstverständlich nicht die Predigt darum Predigt ist, weil sie von den Aposteln gehalten wird, sondern darum, weil ihr Gegenstand und Grund der sich nachösterlich durch den Hl. Geist selbstvergegenwärtigende Christus ist (vgl. ebd.), ist klar, dass auch die Apostel ihr Amt nicht um ihrer selbst willen innehaben, sondern Grund und Gegenstand ihres Amtes ebenfalls im Heilswirken Christi enthalten sind von nur von diesem ausgehend offenbar werden: „Gottes Selbstwort ist freilich das Christuszeugnis der Apostel [...], das die Apostel im Vertrauen [...] darauf, daß diese Selbstvergegenwärtigung des von Ihnen, den Aposteln, abgelegten Zeugnisses auch die Apostel *vor* ihren Adressaten und *für* diese als wahre Zeugen bewähren und damit auch ihre Autorität begründen wird“ (a.a.O. 31). Kurz gesagt, das gesamte Wesen des apostolischen Dienstes, insbesondere die Autorität des Apostelamts, hängt am Wort Christi.

Damit ist zugleich ein Wort über den apostolischen Charakter der Kirche angebahnt. Denn klar ist, dass die Kirche in diesem Sinne apostolisch sein muss, als dass ihr Grund und Gegenstand identisch mit dem der Apostelpredigt ist. Ferner bleibt die Kirche auch über die erste Generation der Apostel hinaus „apostolisch“, weil die in der Messe gefeierte Selbstvergegenwärtigung Christi im Sakrament fort dauert. Darin liege die gesamte Autorität der Apostel und mit ihnen der gesamten Kirche unabhängig von Zeit und Ort. Darum kann Herms auch sagen: „die Autorität der Apostel ist die der gesamten Kirche“ (a.a.O. 32).

⁷⁵¹ A.a.O. 31.

⁷⁵² A.a.O. 33.

⁷⁵³ A.a.O. 34.

ist selbst Teil des Sakraments im Sinne der gesamten Liturgie. Darum könne eine dritte Feststellung vorgenommen werden, dass nämlich „in einem bestimmten Sinne (und eben nicht simpliciter) [...] man auch sagen [kann und muß], daß das ‘Wort’ vom Sakrament (im weiteren Sinne) abhängig ist, daß also das Wort erst durch das Sakrament ermöglicht ist“⁷⁵⁴. Übersetzt bringt dies nichts anderes als die wesentliche Differenz zwischen *ipsissima vox Christi* und Evangeliumspredigt zum Ausdruck, denn insofern das Sakrament, verstanden als der Gesamtvollzug der Messe, allein vom Gebot Christi abhängt, ist die Predigt in diesem Sinne eben auch vom Sakrament abhängig, da es ohne den Vollzug der Gedächtnisfeier und der sakramentalen Selbstvergegenwärtigung keinen Grund und Gegenstand für die Evangeliumspredigt gebe.⁷⁵⁵ Denn „diese *ipsissima vox* hat zum Inhalt – sie ordnet an und begründet dadurch – nicht den isolierten Akt der leibhaften Evangeliumspredigt, sondern das komplexe Ganze des Begängnisses seines Testaments, die Messe als den ‘einigen’ christlichen Gottesdienst“⁷⁵⁶. So kann abschließend festgehalten werden, dass „vor dem Hintergrund dieser Feststellungen [...] jene provozierenden Bemerkungen recht verstanden werden [können], in denen Luther für den rechtfertigenden Glauben einen Vorrang seines ‘Wort’bezuges gegenüber seinem ‘Sakraments’bezug behauptet“⁷⁵⁷.

4.5.4.2.3. Konsequenzen für Luthers Lehre von der Kirche

Fragt man nun in einem letzten Gedankengang nach den Konsequenzen dieser Analyse Herms’ für die Ekklesiologie Luthers, so fällt als erstes die unübersehbar starke Fokussierung auf das Sakrament (im weitesten Sinne) als dem wesentlichen Grundvollzug der Kirche auf. Denn es „kann im Sinne Luthers nicht von einem unklaren Nebeneinander zwischen kirchlicher Evangeliumspredigt und kirchlicher Sakramentsfeier oder gar einer Nachordnung der letzteren gegenüber der ersteren die Rede sein, sondern nur davon, daß die kirchliche Evangeliumspredigt eine Funktion der kirchlichen Feier dessen ist, was der Ausdruck ‘Sakrament’ in seiner weiteren Bedeutung bezeichnet: den durch Christus selbst befohlenen christlichen Gottesdienst, der als solcher seine Pointe in der Verkündigung des in den *verba testamenti* zusammengefaßten Evangeliums besitzt, für die die Predigt des Evangeliums unerläßlich ist“⁷⁵⁸. Darüber hinaus kann aber, so Herms folgend, ein weiterer Punkt benannt werden, der hilft, den Begriff der „unsichtbaren Kirche“ sachlich zu füllen. Denn insofern die Kirche auf dem Wort Gottes steht, Luther

⁷⁵⁴ A.a.O. 35.

⁷⁵⁵ Eine Spur, der hier aufgrund des Rahmens nicht weiter nachgegangen werden kann, lässt sich an dieser Stelle mit Blick auf Luthers Lehre vom Kirchenbann erkennen. Es wurde oben angesprochen, dass insbesondere Luthers Ausführungen über die Exkommunikation nicht selten als Beleg für eine Zwei-Kreise-Theorie in seiner Ekklesiologie angeführt wurden, welche dann mit der Rede der „zwei Kirchen“ untermauert werden sollte. Hier deutet sich nun an, dass diesen Interpretationsversuchen ein Missverständnis unterlaufen ist. Denn der Kirchenbann, bzw. deutlicher die Exkommunikation, bedeutete ja keinen völligen Ausschluss vom Sakrament im weitesten Sinn, sondern vom Sakrament im engsten Sinn. Der Ausschluss von der Kommunion ist ein Ausschluss vom Empfang des *signum sacrum* (nota bene: nur des *signum sacrum* der Eucharistie, das *signum sacrum* der Taufe bleibt unberührt). Keineswegs aber ist es ein Ausschluss vom Sakrament im Sinne der Liturgie des gesamten Gottesdienstes gewesen, die die Verkündigung des Evangeliums in apostolischer Autorität einschließt. Darum war es Luther möglich, in seinen Sermonen über die Exkommunikation bzw. den Kirchenbann eben zu jener differenzierten Anschauung zu gelangen, dass ein christliches Leben, d.h. ein sich der Erlösung gewisser Glaube, im Status der Exkommunikation möglich ist. In diesem Sinne scheint es auch möglich, die in der Tradition viel zitierte Formel Augustins: „Glaube, und du hast gegessen“ (Augustin, *Tractatus in Evangelium Johannis* 25.12. Zitiert nach: H. Chadwick, Augustin, 92; Luther kommt in *De captivitate* ebenfalls darauf zu sprechen und nimmt diesen Satz positiv auf) nicht im Sinne einer pauschalen Höherwertung des Wortes über dem Sakrament miss zu verstehen und so spiritualisierenden Fehldeutungen Raum zu geben, sondern als sachlogische Zuspitzung eines Sakramentsverständnisses, das, wieder mit Luther gesprochen, zwischen Testament und Siegel zu unterscheiden weiß, ohne deren notwendige und wesentliche Einheit zu verletzen.

⁷⁵⁶ E. Herms, *Sakrament und Wort*, 36.

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ A.a.O. 45.

nennt sie bekannter Weise *creatura verbi*⁷⁵⁹, so ist einleuchtend, dass weder Schrift noch Predigt als *creator* in Betracht kommen, da beide ihrerseits das Vorhandensein der Kirche voraussetzen. Das Wort, das die Kirche schafft, kann schlechterdings nur das Wort des inkarnierten Logos selbst sein. Durch seine leibhafte Gegenwart in der Schöpfung ist eine ebenso leibhafte Gemeinschaft geschaffen. Die Leibhaftigkeit der Kirche beruht auf der „leibhafte[n] Gemeinschaft des inkarnierten Logos mit den Seinen“⁷⁶⁰, der sie als „leibhafte Gemeinschaft“ geschaffen hat und durch die Zeit unabhängig von Ort und Geschichte darin bewahrt. Damit diese generationsübergreifende und von konkreten Zeiten und Orten in der Geschichte unabhängige leibhafte Gemeinschaft bestehen kann, ist der „Gemeinschaftsvollzug“⁷⁶¹, das Sakrament im weitesten Sinn, von existenzieller Bedeutung. Das Gebot und der Ritus des Gründonnerstags erhalten die Kirche in der von Christus geschaffenen Weise als leibhafte Gemeinschaft. Das Wort Gottes, verstanden als inkarnierter Logos in Verbindung mit der unmittelbaren Bedeutung des Wortes Gottes als *ipsissima vox Christi*, „schafft sich seine leibhafte Fortexistenz durch das Gebot und die Ermöglichung des Begängnisses seines Testaments. Deshalb gilt, daß der inkarnierte Logos und sein leibhaftes Wort auch jedem Einzelnen nur leibhaft begegnet als Wort der in der Geschichte leibhaft existierenden Glaubensgemeinschaft; und zwar durch die leibhaften Vollzüge und in den leibhaften Vollzügen der Gemeinschaft der Heiligen (der Glaubenden) mit dem Heiligen (Christus), in welchen sich diese Gemeinschaft ursprünglich und dauernd manifestiert“⁷⁶². Bezugnehmend auf den Anfang des Beitrags Herms' kann darum für die Frage, inwiefern Luthers Ekklesiologie, insbesondere sein Verständnis der „unsichtbaren Kirche“, mit der These, seine Theologie sei „ihrem genuinen Motiv und ihrer genuinen Absicht [nach] [...] in allen ihren Teilen und Themen Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“⁷⁶³, folgendes Fazit gezogen werden: „es bleibt m. E. dabei, daß aus Gründen der Logik der Sache das Zeugnis der Apostel und der apostolischen Kirche, also die Verkündigung des Evangeliums, nichts anderes sein kann als die Bezeugung des 'Sakraments' des Christusgeschehens, das seine eigene Feier (Gründonnerstag) geboten und (am Ostermorgen) ermöglicht hat. Die Verkündigung des Evangeliums kann nichts anderes sein als diejenige Explikation des Grundes und des Sinnes dieser Feier, welche zu ihr (der Verkündigung des Evangeliums) einlädt. Die Verkündigung des Evangeliums steht nicht neben der Feier des Sakraments und diese nicht neben jener, sondern: die Verkündigung des Evangeliums auf der 'agora' (Act 17) ist Explikation der und Einladung zu derjenigen Bezeugung von Tod und Auferstehung des Herrn, von welcher Paulus in 1Kor 11,26 spricht“⁷⁶⁴. Diesem Urteil Herms ist m. E. auch auf Grundlage der Ergebnisse dieser Arbeit uneingeschränkt zuzustimmen.⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Vgl. u.a. WA 6,560,36f.: „*Ecclesia enim nascitur verbo promissionis per fidem*“.

⁷⁶⁰ E. Herms, *Sakrament und Wort*, 48.

⁷⁶¹ Ebd.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ A.a.O. 7.

⁷⁶⁴ A.a.O. 32.

⁷⁶⁵ Die Bedeutung der Klarstellung und Präzisierung Herms zeigt sich besonders im Licht eines Gegenentwurfes. So glaubt nämlich Hans-Martin Barth, dass die Sakramente für Luther zwar zu den Kennzeichen der Kirche gehörten, dass es aber eine Abstufung gebe: „Sofern das Wort auch das Sakrament konstituiert, gehören auch die Sakramente zu diesem unfehlbaren Kennzeichen. Luther denkt jedoch einzelnen seiner Äußerung zufolge an eine Abstufung: Wort und Taufe machen den Christenmenschen aus, während das Abendmahl nachgeordnet werden kann“ (H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 390). Dieser Fehlschluss wird noch dadurch gesteigert, dass Barth im Folgenden auf weitere variable Kennzeichen der Kirche zu sprechen kommt, ohne eine systematische Ordnung vorzunehmen und eine kategoriale Unterscheidung anzustreben. In ähnlicher Weise ist auch Michael Beyer zu kritisieren, der die Bedeutung des Abendmahls für Luthers Kirchenverständnis ebenfalls nicht hinreichend genug erblickt (vgl. M. Beyer, *Luthers Ekklesiologie*, 97). Zwar relativiert er, dass man „nicht vorschnell eine einseitige Worttheologie Luthers folgern“ (a.a.O. 98) dürfe, jedoch kann dies die vorher eingeschlagene Einseitigkeit nicht korrigieren.

4.5.4.3. Die Dynamik⁷⁶⁶ des gottesdienstlichen Geschehens in der Perspektive Eberhard Jüngels

Zwei Fragen sind noch offen und verlangen nach einer genaueren Profilierung. Zum einen möchte ich jenen durch Herms aufgeworfenen Punkt präzisieren, wonach der Glaube ein Objekt⁷⁶⁷ brauche, auf das er sich gründen und an dem er haften könne. Zum anderen möchte ich ebenso entfalten, wie dieses Glaubensverständnis auf das Verständnis der Kirche als Glaubensgemeinschaft Bezug nimmt und welches Profil die Kirche ihrerseits dadurch anzunehmen hat. Beide Aspekte können unter Bezug auf Eberhard Jüngel gut gelöst werden, der sich nicht nur in der modernen Lutherforschung im Allgemeinen, sondern auch im Bemühen um Verständnis in der Ekklesiologie und nicht zuletzt auch in ökumenischer Absicht verdient gemacht hat.

4.5.4.3.1. Der Gegenstand des Glaubens

Dass Jüngels theologischer Ansatz einen wesentlichen Beitrag zum Glaubensverständnis Luthers in der vorliegenden Sache leistet, kann schnell erkannt werden. Dazu ist es jedoch notwendig, zunächst die Perspektive noch einmal zu weiten und grundsätzlich nach dem zu fragen, was der Glaube ist. Jüngel beschreibt die Struktur des Glaubens folgendermaßen: „Der christliche Glaube weiß sich durch das, was er glaubt, begründet. Er weist also ständig von sich selber weg, indem er auf seinen Grund hinweist, der zugleich sein Gegenstand ist. Diese Zirkelstruktur ist dem christlichen Glauben wesentlich. Es gehört zum Wesen des Christentums, daß zwar dessen Wahrheit sich nur dem Glauben erschließt, daß aber der Glaube in strikter Selbstlosigkeit nicht an sich selber, sondern allein an seinem Grund und Gegenstand interessiert ist: eben an der geglaubten Menschwerdung Gottes in Gestalt der Identifikation der Ewigkeit mit der Zeit des Menschen Jesus.“⁷⁶⁸ Damit lenkt er den Fokus zugleich auf das entscheidende Proprium, das den spezifisch christlichen Glauben auszeichnet, dass er nämlich auf Christus fokussiert ist und in ihm den menschgewordenen Gott erkennt und glaubt. Somit ist nichts Geringeres als die Offenbarung selbst Gegenstand des Glaubens. Die Verkündigung des Glaubens einerseits und sein Gehalt andererseits sind eben nicht voneinander zu trennen und zu lösen. Gerhard Ebeling beschreibt den christlichen Glauben als den, „der konkret auf den konkret begegnenden Gott bezogen ist“⁷⁶⁹, und konkretisiert das eben dargebotene Glaubensverständnis in schöner Weise.⁷⁷⁰

⁷⁶⁶ Das Stichwort der „Dynamik“ taucht an dieser Stelle nicht zufällig und erstmalig auf. Im Zusammenhang mit ekklesiologischen Fragen hat bereits Wilfried Härle mit großer Plausibilität darauf hingewiesen, dass die Kirche grundsätzlich in einer dynamischen Weise verstanden werden soll. Aufgrund der „lebendigen Wirklichkeit Gottes“ (W. Härle, *Dogmatik*, 571) wie auch der des Menschen kann Kirche gar nicht in einem statischen Sinne gedacht werden. Vielmehr müsse auch die Formulierung „Gemeinschaft der Glaubenden“ dynamisch gedacht werden: „‘Glaubende’ in diesem Sinne sind Menschen, die bewegt werden von der Sehnsucht nach erfülltem Leben [...]. In dieser Lebensbewegung des Suchens und Fragens kommt – bewußt oder unbewußt – das Vertrauen zum Ausdruck, das von Gott alles erwartet, also der Glaube“ (ebd.).

⁷⁶⁷ Die Formulierung „Gegenstand des Glaubens“ soll keineswegs implizieren, dass ein tatsächlicher „Gegenstand“, sprich ein materielles Objekt, im Interesse des nachfolgenden Gedankenganges stehen soll. Vielmehr geht es nur darum jenes begrifflich zu fassen, was der Glaube, der ein Glaube an etwas ist, fassen kann. Was dieser Gegenstand wiederum sein kann, wird am Ende der Arbeit geklärt.

⁷⁶⁸ E. Jüngel, *Indikative der Gnade*, 7f.

⁷⁶⁹ G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, 240.

⁷⁷⁰ Um das spezifische Verständnis von christlichem Glauben, das in diesem Abschnitt entfaltet werden soll, zu erleichtern, möchte ich auf folgende etymologische Herleitung hinweisen, die m. E. eine Vertiefung des spezifisch christlichen Glaubensverständnisses darstellt. Das Wort „glauben“ ist nach Friedrich Kluge in enger Verwandtschaft mit „erlauben“ bzw. „vertrauen“ zu sehen (vgl. F. Kluge, *Wörterbuch*, 362). Daran wird ersichtlich, dass Glaube ein Beziehungsgeschehen meint, sogar ein sehr persönliches, nahes, möglicherweise sogar ein intimes und überaus individuelles. In jedem Fall kann der Unterschied zu einem Glaubensverständnis gesehen werden, das bloß auf kognitive Momente, wie z.B. Wissen und Kenntnis, abzielt und dabei aber eine Distanzierung zwischen Person und Sache ermöglicht. Vgl. F. Melzer, *Das Wort in den Wörtern*, 166ff.

Wenn dies aber gelten soll, so muss dies auch mit Blick auf die Gnade bzw. die durch Gnade versprochene Vergebung der Sünden gelten, welche ja im Glauben persönlich empfangen und angeeignet werden will. Hier zeigt sich aber scheinbar das Problem: Wie kann es verstanden werden, dass göttliche Gaben, wie eben die Gnade und die Versöhnung des Schöpfers mit seinem Geschöpf, als Objekte des Glaubens und damit in einer Kategorie mit immanenten Geschehnissen, wie z.B. Leben und Verkündigung Jesu Christi, stehen können? Ist es denn möglich, dass der Glaube die Heilsgüter ebenso empfängt, wie er seinen Grund als Gegenstand glaubt? Die Antwort, die darauf gegeben werden kann, ist positiv und kann gar nicht anders als positiv sein, weil mit ihr der Kern des Christentums steht, nämlich der Glaube an die Inkarnation. Die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, ist nichts anderes als die Überbrückung des Grabens zwischen Schöpfer und Geschöpf, den das Geschöpf aus eigenem Tun und Handeln niemals überqueren kann, sondern für den es auf die Gnade des Schöpfers angewiesen ist. Diese Vereinigung von Transzendenz und Immanenz bringt Jüngel wiederholt mit dem adventlichen Bild zum Ausdruck, dass Gott „zur Welt [kommt]“⁷⁷¹. Die Frage dabei ist aber, wie es zu verstehen bzw. überhaupt erst auch möglich ist, dass dieses gnadenreiche Zur-Welt-Kommen Gottes, das der „Welt zugute kommt“⁷⁷² und schlechterdings nicht aus der Welt heraus ableitbar oder erklärbar ist, konkreter Gegenstand des Glaubens sein kann. Und dabei wohlgermerkt nicht nur in einer kognitiven und intellektuellen Weise als ein gedanklicher Gegenstand zu verstehen ist, sondern auch im Leben der Kirche, konkret im sakramentalen Geschehen als Objekt des Glaubens sichtbar und greifbar wird.

Jüngel versucht dies mit Hilfe einer Denkfigur Schleiermachers zu veranschaulichen, indem er von einem „Unterbrechungsgeschehen“⁷⁷³ spricht. Im Leben des Menschen finde demnach eine Unterbrechung statt. In dieser Unterbrechung komme es zur Begegnung Gottes mit dem Menschen. Dieser erfahre sein heilbringendes Handeln und könne seinen Glauben auf dieses „Unterbrechungsgeschehen“ stützen und dies Geschehen als Objekt seines Glaubens annehmen. Wichtig ist dabei, dass nicht der Mensch sein Leben unterbricht, sondern Gott unterbricht den Menschen. Der Mensch wird also unterbrochen.⁷⁷⁴ Dabei muss aber zugleich gefragt werden, wie die Möglichkeit einer solchen Unterbrechung begründet wird. Schließlich setze die Unterbrechung eine gewisse Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf voraus. Diese sei, so Jüngel, jedoch keinesfalls als grundsätzliche, sondern spezifisch als dynamische Analogie zu verstehen, die erst dann entsteht, wenn tatsächlich „Gott zur Welt“⁷⁷⁵ kommt. Die Welt besteht also in keiner grundsätzlichen Analogie zum Schöpfer, sie ist aber grundsätzlich „analogiefähig, gleichnisfähig“⁷⁷⁶, d.h. dass Gott sie sich zu einem Gleichnis, zur Analogie machen kann. „Und auch das nicht so, daß die ganze Welt zu seinem Gleichnis wird, sondern vielmehr so, daß ganz bestimmtes, erwähltes weltliches Sein in Dienst genommen wird, um den zur Welt kommenden Gott weltlich kommunikabel zu machen“⁷⁷⁷. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Blick sehr spekulativ wirken, sodass man nach handfesteren und plausibleren Gründen fragen möchte. Jedoch offenbart dieses Verständnis einer allgemeinen Analogiefähigkeit der Schöpfung zum Schöpfer, welche sich erst durch den Eintritt des Schöpfers in die Schöpfung zur wirklichen Analogie ereigne, bei genauerem Hinsehen eine große Plausibilität. Denn zum ersten ist dadurch ausgedrückt, dass das Heilshandeln Gottes, und nichts anderes ist das in die Schöpfung eintretende Handeln des Schöpfers als stetes Heilshandeln, ohne Zutun und wohlgermerkt auch ohne jegliche Vorleistung und Bedingung des Menschen erfolgen muss. Denn jene Analogie, von der Jüngel spricht, die die Grundlage eines vermittelnden Handelns sein

⁷⁷¹ E. Jüngel, *Ganz werden*, 275.

⁷⁷² Ebd.

⁷⁷³ A.a.O. 277.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁷⁵ A.a.O. 278.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Ebd.

muss, gehört notwendig zum Heilshandeln mit dazu. Wenn also das Heilshandeln ohne jegliche Beteiligung des Menschen erfolgen soll, also der Mensch klar im Sinne der Rechtfertigungslehre passiv sein soll und noch nicht einmal Bedingungen, Vorleistungen, Einstellungen etc. durch den Menschen erbracht werden sollen, dann müssen diese eben auch in das Handeln Gottes Eingang finden. Dies schließt die Analogie von Schöpfung und Schöpfer mit ein, sodass es konsequent richtig ist, lediglich von einer Analogiefähigkeit der Schöpfung zum Schöpfer zu sprechen, wohlgedacht muss dabei aber auch selbstverständlich die Unfähigkeit der Schöpfung, diese Analogie selbst zu realisieren, betont werden. Dies steht ferner auch in der Tradition des IV. Laterankonzils, das im zweiten Canon festhielt: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“⁷⁷⁸. Dies bestätigt, dass die Rede von einer bloßen Analogiefähigkeit der Welt, die selbst erst durch Gott zur Analogie mit ihm geführt werden muss, auf solidem Boden steht. Zum zweiten ist für diese Arbeit jedoch folgender Aspekt besonders relevant, denn insofern nicht generell von einer Analogie von Schöpfer und Geschöpf gesprochen werden kann, sondern von einer bestimmten Analogie, heißt dies, dass diese tatsächliche Analogie auch bestimmt werden muss – salopp gesagt, es muss irgendwie deutlich werden, d.h. auch empirisch deutlich, wo die allgemeine Analogiefähigkeit der Schöpfung zur konkreten Analogie mit dem Schöpfer umgeformt und gewandelt wird, sodass von einer Analogie die Rede sein kann, die dann Gottes Zur-Welt-Kommen ermöglicht. Darin kann schließlich der Zielpunkt dieser Rede gesehen werden. Denn Gottes Zur-Welt-Kommen, das Jüngels gesamtes theologisches Anliegen, beschreibt, gewinnt gerade durch jenen Aspekt an Glaubwürdigkeit und Plausibilität, dass dieses adventliche Geschehen nicht unbestimmbar, verborgen oder sonst wie diffus und unsichtbar abläuft, sondern gerade dadurch als Heilsgeschehen für den Menschen erkennbar wird, dass es für den Menschen bestimmbar und geoffenbart abläuft. Gerade weil das „Heilshandeln Gottes“ nicht allgemein und quasi naturgesetzlich objektiv verstanden werden will, sondern auf den subjektiven Glauben des einzelnen Menschen und somit auch auf sein „Heilsvorhalten zu Gott“⁷⁷⁹ hin abzielt, gerade darum muss es für den einzelnen Menschen erkennbar und bestimmbar sein. Ansonsten würde es sein Ziel und seine Bestimmung verfehlen.

Darum kann festgehalten werden, dass der persönliche Glaube eines Menschen, der Ausdruck seines Heilsvorhaltens zu Gott sein soll, welches wiederum Antwort und Folge des vorausgehenden Heilshandeln Gottes am Menschen selbst ist, einen bestimmbareren Gegenstand braucht, an dem sich der Glaube bilden und stärken kann. Fragt man nun weiter, wo dieser Gegenstand zu finden ist, so kann es mit Jüngel gesprochen nur diese Antwort geben, dass dies das Proprium der Sakramente von Taufe und Abendmahl betrifft. Denn „in der Taufe geschieht die Befreiung des Menschen zu seiner Ganzheit so, daß er aufgrund der göttlichen Zusage durch seine Behandlung mit Wasser das Zur-Welt-Kommen Gottes als seine ihn von der Sünde reinigende Eingliederung in das wandernde Gottesvolk und damit als seinen eigenen Aufbruch in die Freiheit erfährt. In der Eucharistie ereignet sich dieselbe Befreiung des Menschen zu seiner Ganzheit so, daß er aufgrund der Selbstzusage des zur Welt gekommenen Gottes mit diesem unter Brot und Wein zusammenkommt und die Verheißung ewigen Zusammenseins mit ihm erfährt, dabei der unmittelbaren Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins inne wird und mit dieser Erfahrung die für seine eschatologische Wanderschaft notwendige Wegzehrung erhält“⁷⁸⁰. Im sakramentalen Ereignis also kann die Antwort auf die Frage nach dem notwendigen Gegenstand des Glaubens gefunden werden, denn hierin sind jene „Unterbrechungen“ des menschlichen Lebens sichtbar, in denen Gott selbst die Analogie schafft, die sein „Zur-Welt-Kommen“⁷⁸¹, d.h. sein sich am Menschen vollziehendes Heilshandeln, geschieht und für den Menschen Ort

⁷⁷⁸ DH 806.

⁷⁷⁹ Vgl. W. Joest, *Ontologie*, 56.

⁷⁸⁰ E. Jüngel, *Ganz werden*, 282.

⁷⁸¹ Ebd.

seiner Glaubensbildung und –stärkung wird. Diese Profilierung der Sakramente steht in großer Harmonie mit dem Befund dieser Arbeit und darf sich als genuin lutherisch verstehen, da beispielsweise Luther selbst in Bezug auf die Taufe davon sprach, dass der Glaube diese ergreife: „Denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“⁷⁸². Gleiches gilt mutatis mutandis für Luthers in dieser Arbeit nachgezeichnetes Verständnis des Abendmahls. Ebenso ist der oben darlegte Gedankengang Herms' zur Verhältnisbestimmung von Wort Gottes und Altarsakrament dadurch fundiert. Entscheidend für die Ausgangsfrage dieses Abschnitts möchte ich aber festhalten, dass der Gedanke, dass der Glaube ein Objekt bzw. einen Gegenstand braucht, an dem er sich halten und auf den er sich stützen kann, nicht nur eine schlichte Möglichkeit ist, sondern als dem christlichen Glauben selbst wesenhafte Notwendigkeit begriffen werden muss und somit auch für das Glaubensverständnis Luthers als Pointe zur Geltung zu bringen ist. Zum Abschluss noch einmal mit Worten Jüngels auf den Punkt gebracht, was die Zusammenschau von Glaube, der auf das Sakrament gerichtet ist, und Verheißung, deren Zeichen das Sakrament ist, bedeutet: „Er hat prinzipiell dieselbe Struktur wie der Glaube Marias: fiat mihi secundum verbum tuum (Lk 1,38). Das ist die Pointe des sakramentalen Ereignisses.“⁷⁸³

4.5.4.3.2. Die Darstellung Gottes durch die Kirche

Nun muss gefragt werden, welches ekklesiologische Profil dieses Glaubensverständnis bedingt und welche ekklesiologischen Konsequenzen daraus gezogen werden können. Ausgangspunkt dafür ist der Befund, dass das Heilshandeln Gottes in den Sakramenten und damit in der gottesdienstlichen Gemeinschaft aktuell und konkret wird und dass der Glaube jedes einzelnen Menschen in diesem Handeln Grund und Gegenstand zur subjektiven Aneignung der ihm verheißenen und zu Teil gewordenen Gnade erkennt. Glaube hängt am konkreten Vollzug seiner selbst, d.h., um es mit Worten von Johannes Schilling zu pointieren: „Sagen muss man das Bekenntnis, wie das Evangelium; es ist, wenn es denn evangeliumsgemäß ist, mündliches Wort, ein Wort, mit dem man behaftet werden kann und möchte. Denn evangelischer Glaube ist nicht die Zustimmung zu Satz Wahrheiten, sondern lebendiges Wort, mit Herzen, Mund und Händen.“⁷⁸⁴ Und eben dies will auch umgesetzt werden.⁷⁸⁵

Um dieses Geheimnis beschreiben zu können, hat Jüngel den Terminus der „Darstellung“ gewählt und damit seine ekklesiologischen Gedankengänge geprägt. Grundlegend für ihn ist darum die Unterscheidung von der „Darstellung Gottes“ einerseits und „kirchlicher Selbstdarstellung“ andererseits⁷⁸⁶. Mit der „Darstellung Gottes“ meint Jüngel das recht verstandene Kirchesein, denn in der Darstellung Gottes bestehe die alleinige Aufgabe der Kirche. „Kirchliche[...] Selbstdarstellung“ hingegen sei das Gegenteil und eine Pervertierung des Auftrags und Wesens der Kirche. Diese finde beispielsweise dann statt, wenn sich eine Konfessionskirche besonders gegenüber anderen Konfessionskirchen zu profilieren suche und in der Unterscheidung und Profilschärfung ihr Ziel verfolge⁷⁸⁷. Vielmehr sei es aber Grundlage jeder Kirche, Zeugnis von der grundlegenden Differenz zwischen dem göttlichen Heilshandeln und sich selbst abzulegen.

⁷⁸² „Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit“ (BSLK 701,41f.).

⁷⁸³ E. Jüngel, Ganz werden, 283.

⁷⁸⁴ J. Schilling, credo – confessio – ecclesia, 460.

⁷⁸⁵ Die Frage nach der Darstellung Gottes in der Kirche kann auch als Frage nach der Sichtbarkeit des Glaubens verstanden werden, da beide Fragen um ein ähnliches Phänomen kreisen: wie kann das, was grundsätzlich unsichtbar ist und schlechterdings auch seinem Wesen nach als unsichtbar zu denken ist, dennoch erfahrbar und in einem bestimmten Sinn sichtbar werden. Klaus Haacker kommt zu einer ähnlichen Grenzziehung wie Eberhard Jüngel, dass nämlich nicht der allzumenschliche Wunsch nach „öffentlichem Ansehen“ oder auf „Publikumserfolg“ Motivation der Frage nach der Sichtbarkeit sein darf, sondern nur Gott selbst als Begründungsstruktur angemessen ist. Vgl. K. Haacker, Zeige mir deinen Glauben, 143f.

⁷⁸⁶ E. Jüngel, Indikative der Gnade, 284.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd.

Das Bewusstsein dieser wesenhaften Differenz dem göttlichen Heilshandeln und der kirchlichen Darstellung sowie dem menschlichen Empfangen desselbigen ist eine ekklesiologische Grundbestimmung: „Nur wenn wir die uns auszeichnende Aufgabe, Jesus Christus zu bezeugen und in Wort und Tat menschlich darzustellen, nicht verwechseln mit der sich ganz von selbst einstellenden kirchlichen Selbstdarstellung, nur dann sind wir evangelische Kirche und evangelische Christen.“⁷⁸⁸

Das Tun der Kirche wiederum bestimmt Jüngel konsequent auch als „darstellendes Handeln“⁷⁸⁹. Damit lenkt er den Fokus auf die Vollzugsdimension der Kirche, nämlich ihr Bestehen als Gemeinschaft im gottesdienstlichen Handeln. Dies ist nämlich eine weitere wesentliche Pointe seines Denkens, dass die Kirche nicht vorrangig als statische Gemeinschaft gedacht wird, geschweige denn als verfasste und organisierte Institution. Stattdessen liegt der Fokus auf der konkreten Gemeinschaft von Menschen, die im Glauben das gottesdienstliche Geschehen miteinander begehen. Denn in der Feier des Gottesdienstes kommt dies zur Sprache und findet seinen Ausdruck, was oben als Essenz des Glaubensverständnisses und des Heilshandeln Gottes vorgestellt worden ist, nämlich die Feier der Sakramente. Im Duktus des „darstellenden Handelns“ kommt Jüngel so auch auf das sakramentale Handeln der Kirche zu sprechen. Die Sakramente wiederum versteht er auch als Darstellung des Heilshandeln Gottes: „So hat auch das darstellende Handeln im sakramentalen Ereignis keine höhere Zweckbestimmung als die, dem Darzustellenden zu dienen und ihn allein zur Geltung zu bringen.“⁷⁹⁰ Hierin kann auch der Maßstab erkannt werden, der wahres Kirchesein von kirchlicher Selbstdarstellung unterscheidet. Denn die Aufgabe der Kirche ist es allein, „dem Darzustellenden zu dienen“⁷⁹¹. Jede denkbare und mögliche Abweichung davon verkehrt den Sinn der Kirche. Denn „das ist ja die eigentliche Pointe des darstellenden Handelns im sakramentalen Ereignis: daß es Gottes Werke wirken läßt. Gottes Werke auf sich wirken lassen – das heißt glauben. Im Glauben kommt der Mensch genau so mit Gott zusammen, wie es das sakramentale Handeln darstellt“⁷⁹². Mit anderen Worten ausgedrückt, bestätigt dies den oben ausgeführten Gedankengang zum Verständnis des Glaubens, der ein Objekt braucht, auf das er seine Gewissheit bauen kann. Dieses Objekt nämlich ist in der Feier der Sakramente, d.h. konkret im „sakramentalen Handeln“ der Kirche, zu finden.

Von Bedeutung ist schließlich, dass Jüngel diese Ausführungen nicht nur auf der Ebene der normativen Begriffsentfaltung der Kirche verstanden wissen will, sondern sie dezidiert auch für die empirische Domäne der kirchlichen Wirklichkeit formuliert. Denn die Darstellung des Handelns Gottes vollziehe sich seiner Meinung nach nirgends besser als im Befolgen des Gebotes, das Christus seiner Kirche hinterlassen hat: „das aber ist ihr eigentlicher Auftrag. Um seinetwillen ist sie da“⁷⁹³, dass die „Christenheit das Evangelium als Gottes befreiende Wahrheit im liturgischen Gottesdienst dankbar feiert“⁷⁹⁴. Diese Form der Darstellung des Evangeliums findet keinen besseren Ausdruck als darin, es zu befolgen: „Ein solches Evangelium bezeugen wir aber am besten dadurch, daß wir selber davon Gebrauch machen, selber also diese unvergleichliche Gabe hinnehmen, genießen und davon zehren. Wo immer die Gemeinschaft der Glaubenden sich selber an Gott als dem Leben und Seligkeit gewährenden Geheimnis der Welt so erfreut, wo immer wir selber Gott so genießen, daß in der Welt ein Hunger nach diesem Gott entsteht und anderen Menschen sozusagen vor Appetit das Wasser im Munde zusammenläuft – da geschieht jene Darstellung Gottes auf Erden, die ihre Pointe in seiner Darbietung hat: schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“⁷⁹⁵. Hierbei werden nun die Parallelen zum

⁷⁸⁸ A.a.O. 285.

⁷⁸⁹ Ebd.

⁷⁹⁰ Ebd.

⁷⁹¹ Ebd.

⁷⁹² A.a.O. 286.

⁷⁹³ A.a.O. 295.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ A.a.O. 285f.

bei Luther erhobenen Befund in dieser Arbeit augenscheinlich am deutlichsten. Denn Luther hat in *De captivitate* die Einsetzungsworte des Abendmahls, die sogenannten *verba testamenti Christi*, als kürzeste Summe des gesamten Evangeliums bezeichnet. Auch er hat darin den wesentlichen Auftrag der Kirche erkannt, diesen Auftrag des Herrn zu befolgen.

Der Terminus der Darstellung lässt sich darum auch als abschließender Kommentar zum Kirchenverständnis Luthers, wie es in dieser Arbeit zu Tage getreten ist, verstehen. Denn in dieser Beschreibung ist nämlich neben dem Fokus auf die Vollzugsdimension der Liturgie eben auch der Fokus auf die Unterscheidung zwischen dem Heilshandeln Gottes und der daraus entstehenden Heilsgemeinschaft darlegt. Das, was Jüngel die Differenz zwischen kirchlicher Selbstdarstellung und der Darstellung des Heilshandeln Gottes nennt, kann – womöglich etwas grob und holzschnittartig, aber in der Sache nicht unangemessen und falsch – auf Luthers Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche übertragen werden. Denn die unsichtbare Kirche zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie sich als der Leib Christi versteht und sich dadurch von ihrem Haupt, das allein Christus ist, unterscheidet und an ihm hängt, d.h. ihn bemüht ist zur Darstellung zu bringen. Die sichtbare Kirche des Papstes hingegen kann mit dem Stigma der kirchlichen Selbstdarstellung eben darum belegt werden, weil sie eben keine Unterscheidung von göttlichem Heilshandeln und menschlicher Manipulation vollzieht und so Dogmen und päpstliche Erlasse über die Hl. Schrift setzt, den Bischof von Rom als Haupt der Christenheit proklamiert und beispielsweise im Entzug der Kelchkommunion für die Laien eben nicht dem Auftrag Christi nachkommt und ihn, d.h. nämlich seinen Leib und sein Blut, den Gläubigen darbietet, damit sie daran ihren Glauben stärken und erbauen können. Dies bestätigt schließlich die dargelegte These, dass es sich bei Luthers Rede von den „zwo Kirchen“ zwar um eine auf Unterscheidung angelegte metaphorische Redeweise handelt, dass die Absicht und der Gehalt des Terminus der „unsichtbaren Kirche“ aber keineswegs in einer nicht-empirisch fassbaren metaphysischen Spekulation liegen kann, von der alles vermeintlich „Sichtbare“ zu unterscheiden wäre. Stattdessen zeichnet sich die „unsichtbare Kirche“ gerade durch ihre sinnliche Konkretetheit und ihre empirische Erkennbarkeit aus, denn dafür steht das zentrale Geschehen und Handeln der Kirche als gottesdienstliche Gemeinschaft in der liturgischen Feier der Sakramente. So kann die Kirche auch in dieser Welt als das auf die himmlische Ewigkeit ausgerichtete Gottesvolk den Anbruch des Himmelreiches nicht nur verkünden, sondern auch bezeugen. „Die Kirche bezeugt diese Herrschaft Jesu Christi über die Welt. Wir können auch sagen: Die Kirche stellt die Herrschaft Jesu Christi über die Welt dar.“⁷⁹⁶ Diese Darstellung des Reiches Gottes geschieht dort, wo „sich die rechte Darstellung der Herrschaft Jesu Christi als Darbietung Jesu Christi [in den Worten vollzieht]: Nimm hin und iß, nimm hin und trink. Christi Leib für Dich gegeben. Christi Blut für dich vergossen.“⁷⁹⁷

4.5.4.4. Über den Zusammenhang von Glaube, Sakrament und Kirche als grundlegender Verweisungszusammenhang im Heilsgeschehen

Nachdem in diesem Kapitel die Worte Luthers gehört und durch weitere Stimmen moderner Theologen ausgedeutet worden sind, möchte ich zum Abschluss eine zentrale Frage in den Fokus rücken, die gleichsam als Prüffrage für das Kirchenverständnis Luthers angesehen werden kann. Es stellt sich nämlich die Aufgabe eine Antwort zu formulieren, in welcher Weise, d.h. zugespitzt gesagt in welcher konkreten, praktisch-empirischen Weise, subjektiver Glaube und die – wohl gemerkt immer in der Gemeinschaft der Kirchen – gefeierten Sakramente in einem Zusammenhang stehen und was dies für den Glaubensvollzug des Einzelnen wie für das Glaubensleben der Gemeinschaft für unmittelbare und mittelbare Konsequenzen hat. Denn dass sie eine Trias bilden, ist nicht diskutabel und wird, wie gezeigt, zumindest in der an Luther orientierten theologischen Forschung nicht diskutiert. Dieser schlichte Befund spaltet auch, wie in

⁷⁹⁶ A.a.O. 354.

⁷⁹⁷ Ebd.

diesem Kapitel gesehen, nicht zwangsläufig die unterschiedlichen Richtungen der Interpretation des Kirchenverständnisses Luthers, wenngleich die Kontroversen dadurch nicht zu überdecken sind. Denn zu dem schlichten „Dass“ der Zusammengehörigkeit von Glaube, Kirche und Sakrament gehört untrennbar die Frage nach dem „Wie“: Wie genau gehören der persönliche Glaube und der gemeinschaftliche Vollzug der Sakramente zusammen und in welcher Weise stehen sie in einem Zusammenhang? Grundsätzlich sind viele Antworten auf diese Frage denkbar und in dieser Arbeit wurden auch einige Antworten bereits erörtert. Aus diesem Grund ist es angebracht lediglich auf die Antwort zu schauen, die im Angesicht der Quellen und der bis hierhin herausgearbeiteten Interpretation Luthers am angemessensten ist.

4.5.4.4.1. Die Feier der Messe als Fundament und Zentrum der Gemeinde

Gerhard Ebeling formulierte prägnant: „Genau genommen veranstaltet die Kirche nicht Gottesdienst. Sie ist vielmehr Gottesdienst.“⁷⁹⁸ Damit wollte er nicht nur auf die besondere Bedeutung des Gottesdienstes in der Kirche hinweisen, sondern gerade zum Ausdruck bringen, dass die Feier des Gottesdienstes ein „Lebensbegriff“ der Kirche ist und darum nicht nur ein beliebiger Teil im Ganzen ist, sondern die Kirche versteht den Gottesdienst als eine sich „ständig wiederholte[...] Einkehr in den Grund ihres Daseins“⁷⁹⁹. Eine Perspektive, in der diese Frage in den Blick genommen werden kann, ist, den Fokus auf den empirischen Aspekt der Kirche zu richten. Konkret steht dabei die Frage im Mittelpunkt, ob das Abendmahl in jedem Gottesdienst, also jeden Sonntag, zu feiern ist oder nicht. Mit der Antwort auf diese empirische Frage können wiederum Rückschlüsse auf die zu gebende normative Antwort gefunden werden. Da Luther im Lauf der Zeit scheinbar unterschiedliche und sich einander widersprechende Antworten gegeben zu haben scheint, ist diese Fokussierung plausibel. Eilert Herms hat sich darum verdient gemacht, eine stichhaltige und plausible Lösung des Problems des scheinbaren Widerspruchs Luthers vorzulegen:

„Ohne Zweifel widersprechen Luthers spätere Grundaussagen über den evangeliumsgemäßen Gottesdienst der hier nachgezeichneten Sicht nicht. Sie wiederholen nur die 1520 erstmal ausgesprochene Einsicht, daß die Evangeliumspredigt das Telos der Messe sei. Keinesfalls revoziert Luther je die 1520 ausgesprochene Einsicht, daß just das Begängnis der Gegenwart des inkarnierten Logos unter Brot und Wein diejenige einzige Form des Gottesdienstes sei, die Christus selbst seiner Christenheit hinterlassen hat. Es gibt für Luther keinen christlichen Gottesdienst, in dessen Zentrum nicht dieses Begängnis stünde. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß Luther für die Vollzugsordnung dieses Gottesdienstes unterschiedliche Gestalten als möglich ansah – vorausgesetzt, daß für jede dieser Gestalten gilt: das Begängnis kann nicht ohne Kommunikanten (sei es als reine Privatmesse des Zelebranten, sei es als öffentliche Messe ohne Kommunikanten aus der Gemeinde) vollzogen werden. Von diesem Grundsatz aus konnte Luther einerseits in seinem Wittenberger Nahbereich mit unbetonter Selbstverständlichkeit an der Meßform als öffentlichem Gemeindegottesdienst am ersten Tag der Woche festhalten. Das gilt sowohl für die „Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“ von 1523 als auch für die „Formula missae“ vom selben Jahr sowie für die „Deutsche Messe“ von 1526. Andererseits konnte er im selben Jahr auch die Reutlinger Ordnung gutheißen, welche die Feier des von Christus selbst eingesetzten Begängnisses als Feier der gesamten Gemeinde dadurch sicherzustellen suchte, daß sie dieses Begängnis nicht an jedem Sonntag, sondern nur in regelmäßigem Abstand an bestimmten Sonntagen vorsah. Im Kontext der spätmittelalterlichen Praxis, die – vermöge der Vorstellung der Heilswirksamkeit des Sakramentsvollzugs als eines allein kraft der Vollmacht des Zelebranten Gott dargebrachten Opfers – nicht nur die Masse von Privatmessen kannte,

⁷⁹⁸ G. Ebeling, Dogmatik, 361.

⁷⁹⁹ A.a.O. 362.

Ebeling wählt diese Formulierung auch deshalb, um das, salopp gesagt, alltägliche Leben des Christen als Gottesdienst würdigen zu können. Die Verbindung beider Aspekte zu einer Lebenswirklichkeit verdient Würdigung, kann aber an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Vgl. a.a.O. 361ff.

sondern in der auch in der öffentlichen Messe oft Kommunikanten fehlten, ist der Sinn dieser Maßnahme klar: Die Messe kann und darf nicht gefeiert werden, ohne daß der unter Brot und Wein gegenwärtige inkarnierte Logos auch im Glauben leibhaft empfangen wird. Nur die Sicherstellung dieser allein sachgemäßen Feier des Sakraments dient die Reutlinger Ordnung, keineswegs besagte sie die Preisgabe der Zentral- und Fundamentalstellung dieser Feier im Ganzen des christlichen Gottesdienstes. Das war im Kontext der damaligen Praxisprobleme evident. Auf Dauer und nach dem Verblässen dieses Hintergrundes war die Reutlinger Ordnung nicht dagegen gefeiert, mißverstanden zu werden als Hinweis auf den Charakter der Mahlfeier als bloßes addidamentum zum regelmäßigen Gottesdienst mit einem für den evangelischen Gottesdienst im Ganzen zu marginalen Stellenwert. Gegen solche Mißverständnisse konnten sich Hinweise auf das evangelische Verständnis des Wesens des christlichen Gottesdienstes als des Geschehens, daß Gottes Verheißung vom Glauben beantwortet und im Glauben empfangen wird – das Verständnis, das exemplarisch in Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche 1543 zur Sprache kommt – noch selbstverständlich gesichert wissen. Das bei dieser Gelegenheit Gesagte fügt sich bei angemessener Beachtung der Polysemie von ‘Wort Gottes’ der alten Sicht Luthers aus dem Jahre 1520 problemlos ein⁸⁰⁰.

Zwei Aspekte sind für die weitere Betrachtung von Bedeutung. Zum einen der Befund, dass in Luthers Augen zweifelsfrei die Feier der Messe, d.h. des Gottesdienstes mit Sakrament, die einzig gültige Form des christlichen Gottesdienstes ist und dass diese Einsicht zeitlos und ortsunabhängig zu den grundlegenden theologischen Überzeugungen Luthers zählte. Dies überrascht nicht, sondern fügt sich nahtlos in den Duktus dieser Arbeit ein. Zum anderen der Befund, dass die Kommunion einen entscheidenden Zielpunkt in der Feier der Messe bildet, der nicht vernachlässigt und auch nicht ersetzt werden kann. Das Fehlen von Kommunikanten würde demnach Sinn und Zweck der Messe völlig verkehren. Dieser Punkt führt zu einem Gedanken, der bislang in der Arbeit zwar schon mehrmals gestreift wurde, jedoch erst an dieser Stelle angemessen entfaltet werden kann, nämlich die Frage nach dem subjektiven Charakter des Glaubens.

4.5.4.4.2. Die Einheit von subjektivem und gemeinschaftlichem Glaubensvollzug⁸⁰¹

Dass das Stichwort der Subjektivität für das Verständnis der Ekklesiologie Luthers nicht unbedeutend ist, ist bereits durch die Nachzeichnung der Debatte um die Spiritualisierung der Kirche gezeigt worden. Johannes Schilling kommentiert den Zusammenhang von Credo, Confessio und Ecclesia prägnant: „Credo – confessio – ecclesia wird zur Credo – confiteor in congregatione sanctorum: Ich glaube und bekenne in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Jesu Christi. Das ist evangelischer Glaube, und das ist evangelische Frömmigkeit, mit Herzen, Mund und Händen“⁸⁰². Subjektiver, unbedingt persönlicher Glaube einerseits und gemeinschaftlicher Glaube und die Gemeinschaft der Gläubigen andererseits mögen zwar zwei verschiedene Punkte darstellen, jedoch dürfen sie nicht voneinander gelöst werden. Entscheidend ist nun die Frage, in welchem konkreten Verhältnis diese beiden Aspekte zueinander stehen, wie sie genau

⁸⁰⁰ E. Herms, Sakrament und Wort, 43f. Man beachte zu diesem Thema auch die Ausführungen in: G. Hennig, Predigtgottesdienst, 65-79.

⁸⁰¹ Hubertus Blaumeiser kommt in seiner Dissertation über die Kreuzestheologie Martin Luthers zu einem ähnlichen Ergebnis. Dieses Lehrstück, das zweifelsfrei zu den Kernelementen der Theologie Luthers gezählt zu werden verdient, ordnet er ebenso in den ekklesiologischen Rahmen ein. So macht er stark, dass das Wort vom Kreuz, das unmittelbar auf den persönlichen Glauben des Einzelnen zielt, seinen Ort nicht in der persönlichen geistigen Anschauung hat: „gegenwärtig und wirksam wird Christus für uns nicht, indem wir in einem rein innerlichen Vorgang mit ihm einwerden, sondern indem er hier und jetzt durch sein Wort – und insbesondere das gepredigte Wort – je neu von ‘außen’ an uns herantritt“ (H. Blaumeiser, Kreuzestheologie, 382f.). Über den Zusammenhang von Kreuzestheologie und Ekklesiologie vgl. T. Rasmussen, Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther, [Seminarbericht]. In: LjB 57, 242-244: „das Predigtamt ist bei Luther kreuzestheologisch bestimmt“ (a.a.O. 243).

⁸⁰² J. Schilling, credo – confessio – ecclesia, 469.

im wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen sind. Es stellt sich daher die Frage, wie die Betonung der Subjektivität, die zweifelsohne Luther von seinen Gegnern unterschied und darum ein Proprium seiner reformatorischen Theologie darstellt und deshalb auch in einer Darstellung seines ekklesiologischen Ansatzes nicht fehlen darf, angemessen zur Geltung kommen kann. Wenn der Glaube, wie Jörg Dierken richtig definiert, die „existentiell-subjektive Aneignung der göttlichen *promissio*“⁸⁰³ ist, so muss dies nun mit Blick auf die Notwendigkeit von Kommunikanten bei der Feier der Messe entfaltet werden.

Luther kommt im Rahmen der Erörterung über die drei Gefangenschaften der Kirche in *De captivitate* auch auf die Bedeutung der Anwesenheit von Kommunikanten zu sprechen. Allerdings ist der Hintergrund, vor dem er eine Antwort gibt, im Vergleich zu Herms' Erklärung oben noch um eine weitere Facette erweitert. Luther hat nämlich nicht nur Privatmessen im Blick, sondern *expressis verbis* auch Motivmessen und damit selbstredend die Praxis des Ablasshandels für bereits verstorbene Angehörige. Ihm geht es also darum, eine Antwort auf das Phänomen zu formulieren, dass Menschen das Sakrament (sowohl im weiten wie im engsten Sinn des Wortes) empfangen und damit eine Gnadenwirkung für jemand anderes erhofften, der nicht am Vollzug und Empfang des Sakraments beteiligt gewesen ist. Konkret hofften jene, sie könnten stellvertretend für eine andere Person Gnade bewirken sowie vermitteln, sodass diese andere Person, selbst wenn sie bereits verstorben ist, Gnade empfangen und davon, z.B. durch den Ablass von Jahren im Fegefeuer, profitieren würde. Luthers Absicht in *De captivitate* bestand explizit auch darin, genau jener falsch verstandenen Sakramentspraxis des stellvertretenden Sakramentempfangs den Boden zu entziehen. So fragt Luther, die Antwort selbst induzierend: „Wer könnte nämlich eine Verheißung Gottes, die den persönlichen Glauben eines jeden Menschen verlangt, für einen anderen empfangen oder sie ihm zuwenden? Kann ich denn einen anderen Menschen in den Genuss einer Verheißung Gottes bringen, wenn er nicht selbst daran glaubt? Oder kann ich für einen anderen glauben? Oder bewirken, dass ein anderer glaubt? All das müsste aber geschehen, wenn ich die Messe anderen widmen und zuwenden können soll, sind doch in der Messe einzig und allein jene beiden Elemente enthalten, nämlich die göttliche Verheißung und der Glaube des Menschen, der empfängt, was jene verheißt. Aber gesetzt, dem wäre so, dann könnte ich auch für andere das Evangelium hören und glauben. Könnte mich für einen anderen taufen lassen, für einen anderen von Sünden freigesprochen werden, auch für einen anderen die Kommunion empfangen, könnte (um die Reihe ihrer Sakramente durchzugehen) für einen anderen heiraten, Priester werden, gefirmt werden und die letzte Ölung empfangen.“⁸⁰⁴ Festgehalten werden kann darum um der Kürze willen schlicht, dass kein stellvertretender Sakramentempfang möglich ist, sondern dass es Luthers Überzeugung ist, dass die Gnade nur persönlich empfangen werden kann bzw. wenn sie empfangen werden soll, darum auch nur so empfangen werden muss. Das bedeutet nichts Geringeres als eine starke Betonung des subjektiven Charakters des Glaubens. Glaube kann nicht anders verstanden werden als das persönliche Ergreifen der in der Verheißung Gottes angebotenen Gnade. Dies heißt, mit Blick auf die Sakramente gesprochen, deutlich, dass beispielsweise die Taufe nicht allein deshalb heilswirksam ist, weil sie auf einem Gebot Gottes steht, sondern das Ziel des Sakraments ist, dass der Glaubende sagen kann: „meine Taufe“. So kann er sich durch die subjektive Aneignung im Glauben der Gnade gewiss sein und kann so aus der Gnade leben. Die Subjektivität des Glaubens zielt darauf hin, die Sakramente nicht nur als allgemeine und der Tradition verpflichtete Rituale zu begreifen, sondern will sie persönlich aneignen. Ziel des die Verheißung

⁸⁰³ J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 351.

⁸⁰⁴ „Quis enim promissionem dei, quae uniuscuiusque singulatim exigit fidem, potest pro alio acceptare aut applicare? Nunquid possum alteri promissionem dei dare, etiam non credenti? Aut possum pro alio credere? Aut possum facere, ut alius credat? At haec fieri oportet, si Missam possum aliis applicare et communicare, cum in Missa non sint nisi promittit. Quod si verum est, potero etiam pro aliis audire Euangelium et credere, potero et pro alio baptisari, potero pro alio absolvi a peccatis, potero et pro alio communicare de altaris sacramento, protero, ut et illorum sacramenta percenseamm, pro alio ducere uxorem, pro alio fieri sacerdos, pro alio confirmari, pro alio inungi“ (WA 6,521,8-18).

annehmenden Glaubens ist es nicht nur, die Verheißung zu hören, dass die Taufe die Sünden vergibt, den neuen Menschen hervorbringt und in den Leib Christi eingliedert, sondern Ziel ist es, dass der Glaubende sagen kann: „Ich persönlich bin getauft und darum sind mir meine Sünden vergeben und darum bin ich Glied am Leib Christi.“ Gleiches gilt mutatis mutandis für das Altarsakrament. Dies zeigt schließlich, dass der subjektive Charakter des Glaubens, das Proprium des lutherischen Glaubensverständnisses, das ihn von den römischen Gegenspielern trennte, keinesfalls in Opposition oder in Spannung zur gottesdienstlichen Feier der Sakramente stehen muss, sondern im Gegenteil gerade die Messe als zentraler Gemeinschaftsvollzug der Kirche die Subjektivität jedes einzelnen Gläubigen stärkt, dass das Wort der Verheißung in Verbindung mit dem sichtbaren Zeichen stets konkret verkündet und persönlich gereicht wird. Die Betonung der Subjektivität des Glaubens bestätigt also die „Zentral- und Fundamentalstellung“⁸⁰⁵ der Feier der Messe im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Sie kann darum nicht als relativierendes oder einschränkendes Argument gebraucht werden. In dieselbe Phalanx reiht sich auch Volker Leppin ein, indem er die „Teilhabe an den heiligen Vollzügen“ als „das Entscheidende“ im lutherischen Kirchenverständnis definiert⁸⁰⁶. Wenngleich er mit dem Begriff der „Individualisierung“ einen anderen Terminus benutzt als beispielsweise Jörg Dierken, so muss man ihn in der Sache aber doch ähnlich verstehen, dass nämlich die Betonung der Würde und des Rechts des religiösen Individuums und Subjekts zu den herausragenden Leistungen und Schwerpunkten in Luthers ekklesiologischem Denken gehört, dass dies jedoch nicht gegen die kirchliche Gemeinschaft profiliert werden darf, sondern gerade die kirchliche Gemeinschaft selbst profiliert.⁸⁰⁷

Vielmehr hat der eben nachgezeichnete Zusammenhang von gemeinschaftlichem Sakramentsvollzug und persönlichem Glaubensvollzug deutlich gemacht, dass es notwendig ist, diesen Zusammenhang genauer zu beschreiben⁸⁰⁸. Angesichts der dargelegten Parameter bietet es sich

⁸⁰⁵ E. Herms, Sakrament und Wort, 44.

⁸⁰⁶ V. Leppin, Protestantismus und Moderne, 363.

⁸⁰⁷ Leppin bezieht diesen Aspekt auf Luthers frühe Erfahrungen im Kloster und verbindet beides miteinander: „Die mystische Frömmigkeit, die Martin Luther in seiner Klosterzeit kennengelernt und positiv aufgegriffen hat, hatte das Gottesverhältnis in einem solchen Maße immediatisiert, dass die Religiosität sich immer mehr auf die direkte Begegnung zwischen religiösem Individuum und Gott statt auf die sakramentale Heilsvermittlung durch klerikale Zwischeninstanzen konzentrierte.“ (a.a.O. 362) Vgl. auch V. Leppin, Transformation, 165-185 und B. Hamm, Glaube Luthers, 237-287. Während ich dem ersten Teil des Satzes bedingungslos zustimme, würde ich an den letzten Teil eine Anmerkung anfügen. Dass nämlich die „sakramentale Heilsvermittlung“ so eng mit den – freilich ein wenig polemisch gesprochen – „klerikalen Zwischeninstanzen“ zusammenhängt, würde ich bei Luther bestreiten. Seine immense Hochachtung vor den Sakramenten als auch seine zum Teil stark ausgeprägte sakramentale Frömmigkeit selbst, erlaubt die Frage, ob nicht die „direkte Begegnung zwischen religiösem Individuum und Gott“ nicht neben, sondern gerade in den Sakramenten erfolgt.

Dass der Gedanke der Individualisierung keinesfalls in der Weise überdehnt werden darf, dass er zum Gegenbegriff gegen alles intersubjektive und gemeinschaftliche Geschehen wird, zeigt sich nicht nur in religiöser Perspektive im Denken Luthers, sondern auch am Punkt seines Staats- bzw. Obrigkeitsverständnisses. So ist es Volker Leppins Verdienst festgehalten zu haben, dass zwar auf der einen Seite „der lutherische Anspruch auf individuelle Gewissensabwägung des eigenen Tuns im Angesicht Gottes“ (V. Leppin, Protestantismus und Moderne, 366) besteht, dass dies aber in keinem „Widerspruch zum staatlichen Tun und Wollen“ (ebd.) münden darf. Vielmehr sei es ein Kennzeichen der lutherischen Reformation, Konflikten mit der weltlichen Obrigkeit möglichst aus dem Weg zu gehen und diese in ihrem Stand zu stützen. Vgl. V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag, 244-250.

⁸⁰⁸ Es ist auch darum notwendig, auf diesen engen Zusammenhang zu blicken, um nicht in jenes Fahrwasser zu geraten, das Paul Tillich einst als „sakramentale Selbst-Erlösung“ (P. Tillich, Systematische Theologie, 93f.) beschrieb. Er meinte damit jenen Umgang mit den Sakramenten der Kirche, der auf den bloßen Vollzug des Rituals bedacht ist und nicht mehr nach dem Glauben des Einzelnen fragt. Tillich sah diese Gefahr in der katholischen Kirche gegeben und ebenso zwar in der Sache verschieden, aber in der Form gleich als Gefahr der „doktrinellen Selbst-Erlösung“ in der lutherischen Kirche vorhanden (vgl. ebd.). Ihm kann mit dieser Beschreibung insofern zugestimmt werden, als dass „in dem bloßen Vollzug der Riten oder der bloßen Teilnahme an den Sakramenten“ (a.a.O. 94) noch nicht das göttliche Erlösungsgeschehen und auch noch nicht das Wesen der Kirche erblickt werden darf. Freilich gehört die persönliche Aneignung im Glauben unbestreitbar dazu. Jedoch stimme ich dem von

m. E. an, von einer subjektiven Funktionalität zu sprechen. Der Begriff der Funktionalität ist darum angebracht, weil Luthers Verständnis des Heilsprozesses und –geschehens mit funktionalen Denkmustern arbeitet, es jedoch nicht darum geht Wirkursachen zu beschreiben, sondern Zuordnungen zu benennen. So erklärt er das Gebot Christi zur Feier der Messe als Testament im Sinne der Stiftung durch einen Testator und der Benennung von Erben. Der Glaube braucht eben diese Verheißung des Wortes Gottes und kann ohne diese schlechterdings nicht bestehen. Dass der Zusammenhang von Verkündigung eben dieses Evangeliums und der Stärkung des persönlichen Glaubens des Individuums, welcher die Verheißung Gottes empfangend ein Leben in christlicher Freiheit ermöglicht, nicht nur eine Korrelation, Konvergenz oder Korrespondenz, sondern vielmehr eine klare Funktionalität beschreibt, ist m. E. plausibel. Denn der Glaube tritt nicht zufällig und unbestimmt zur Verkündigung der Verheißung hinzu, sondern er ergreift sie und stützt sich allein auf sie. Wiederum hat aber auch die Verkündigung der Verheißung den Glauben nicht nur als mittelbare Folge zum Ziel, sondern die Begründung und Stärkung des Glaubens ist der einzige und unmittelbare Zweck der Verkündigung der Verheißung Gottes. Beide Begriffe stehen darum in Luthers Anschauung in einem funktionalen Zusammenhang, der in letzter Konsequenz sogar exklusiv gedacht werden kann. Denn, so wie die Funktion der Verkündigung der Verheißung Gottes eben nur der Glaube ist, so kann sich der Glaube wiederum auch nur auf die Verheißung Gottes stützen.

Um diese Deutung des Zusammenhangs allerdings vor Missverständnissen zu bewahren, muss man die Funktionalität genauer beschreiben. Angemessen ist in meinen Augen dabei das Attribut „subjektiv“, da damit auf die für Luthers Verständnis wesentliche Pointe hingewiesen wird, dass der Glaubensvollzug ein subjektives Geschehen ist, das durch nichts anderes ersetzt werden kann. Dies bedeutet konkret, dass zwar einerseits von einer Funktionalität zwischen Verheißung und Glaube gesprochen werden kann, dass andererseits aber nicht allgemein gültig davon ausgegangen werden kann, dass jede Verkündigung der Verheißung auch unmittelbar den Glauben bewirkt. Denn, wo die Verheißung durch einen Menschen nicht subjektiv im Glauben empfangen wird, wird auch kein Glaube gestärkt und trotz Verheißung keine Gnade und kein Trost empfangen. In diesem Punkt tritt ein entscheidender Gegensatz zwischen Luther und seinen Gegenspielern zu Tage. Denn während die scholastische Theologie die Gnadenwirkungen der Sakramente *ex opere operato* verstand, so betont Luther, dass nicht nur der Vollzug des Sakraments bzw., allgemeiner gesprochen, die gottesdienstliche Feier und Verkündigung des Evangeliums als der Verheißung Gottes, Gnade und Heil bewirken, sondern dass das Gewissen des Menschen, der sich von der Sünde umfängen und von Gott getrennt weiß, nur dann Trost erfahren wird, wenn er im Glauben der verkündeten Verheißung Vertrauen schenkt und persönlich den Vollzug der Sakramente subjektiv, d.h. selbst, miterlebt. Noch einmal pointiert gesagt, denn noch nicht der Tod Christi an sich und auch noch nicht sein rituelles Gedächtnis trösten mich, sondern erst das Wissen, dass Christus für mich gestorben ist und der Glaube, dass ich in der Feier des Abendmahls durch die Kommunion mit seinem Schicksal verbunden bin und er meine Sünden von mir nimmt, ermöglichen mir, getröstet zu sein und in christlicher Freiheit mein Leben zu führen.

Dass dieser subjektive Vorbehalt der oben ausgeführten Funktionalität keinen Abbruch tut, ist darum einsichtig, weil auch der im Glauben subjektiv erfahrene Trost nicht selbstinduziert ist und sich auch aus keiner anderen Quelle speist als allein aus dem Wort der Verheißung. Durch das Attribut „subjektiv“ werden darum nicht der kausale Zusammenhang und auch nicht die Funktion der Verheißung in Frage gestellt, noch wird die Verheißung selbst für wirkungslos erklärt, sondern ähnlich des Gleichnisses des Sämanns (Vgl. Mk 4) wird damit die für Luthers

Tillich aufgestellten Gegensatz nicht zu, dass stattdessen der Glaube auf „die sakramentale Gegenwart des Göttlichen, die nicht abhängig ist von den sogenannten Sakramenten im liturgischen Sinn“ (ebd.), zu richten sei. Bei dieser Frage gibt es nicht nur die beiden von Tillich aufgezeigten Wege, sondern eben noch diesen, der beides, liturgische Feier des Sakraments und Rechtfertigung *sola fide* miteinander zu verbinden weiß, eben die Einheit von subjektivem und gemeinschaftlichem Glaubensvollzug.

Glaubens- und Gnadenverständnis typische Pointe beschrieben, dass der Samen auf verschiedene Böden fallen kann, welche nicht über die Qualität des Samens urteilen, wohl aber bedeutsam dafür sind, ob der Same Frucht bringen wird: „Der Sämann sät das Wort [...] und jene sind es, die auf das gute Land gesät sind: die hören das Wort und nehmen's an und bringen Frucht, einige dreißigfach und einige sechzigfach und einige hundertfach.“ (Mk 4,14.20)

Was bedeutet dies nun aber für das Verständnis von Luthers Ekklesiologie? Zwar hat der Blick auf den Zusammenhang von gottesdienstlichem Geschehen und persönlichem Glauben innerhalb des Heilsgeschehens deutlich gemacht, dass die gottesdienstliche Feier der Sakramente von grundlegender Bedeutung ist und dass darum die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur als eine vom persönlichen Glaubensvollzug abgeleitete oder gar losgelöste Größe verstanden werden kann, sondern dass der persönliche Glaubensvollzug nicht nur die Gemeinschaft als „Außenstütze“ braucht, sondern gleichsam im gemeinschaftlichen Glaubensvollzug auch der persönliche Vollzug des Glaubens beinhaltet ist, jedoch muss gefragt werden, welche empirischen Schlussfolgerungen diese „normative Leitidee“⁸⁰⁹ zur Folge hat. Diese auf die Praxis bezogene Fragestellung kann, wie eingangs geschildert, gewissermaßen als Prüfstein für das Kirchenverständnis Luthers angesehen werden. Herms hat, indem er Luthers Beurteilung der Reutlinger Ordnung zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht hat, eine gute Grundlage dafür gelegt. Die Frage, wie oft der Gottesdienst mit Herrenmahl in der Gemeinde gefeiert werden soll, muss m. E. angemessen mit Blick auf jenen Topos, der den Zusammenhang von Verheißung und Glaube im Heilshandeln Gottes beschreibt, profiliert werden. Herms hat richtigerweise auf den Kontext hingewiesen, in welchem die Reutlinger Ordnung entstanden ist und vor welchen alltäglichen Kontingenzen stehend diese Ordnung formuliert worden ist⁸¹⁰. Darauf braucht m. E. nicht mehr genauer eingegangen zu werden, da die Relevanz, auch ihre Aktualität für gegenwärtige ekklesiologische Fragen, nicht im Bezug zur Umwelt und den Frömmigkeits- und Lebensgewohnheiten des ausgehenden Mittelalters begründet liegt, sondern vielmehr in der Tatsache, dass es in Luthers Augen offensichtlich kein Gebot zur sonntäglichen Feier der Messe gibt. Kurz gesagt: Es ist nicht notwendig, an jedem Sonntag die Messe zu feiern. Andererseits kann mit Blick auf die Umsetzung der Reformation in Wittenberg, wie Herms richtigerweise betonte⁸¹¹, kein Makel darin erkannt werden, dennoch an jedem Sonntag das Gebot des Herrn zu befolgen. Aus beiden Sätzen lässt sich so formulieren, dass es also weder ein Mindestmaß noch ein Höchstmaß für den Gemeinschaftsvollzug der Sakramente in der Gemeinde gibt. Dieser Befund kann sich auch auf die Analyse dieser Arbeit stützen, da an keiner Stelle derartige Mindest- oder Höchstmaße von Luther vorgedacht oder gar benannt worden sind. Dies gilt auch mit Blick auf das oben beschriebene Glaubensverständnis Luthers. Insofern der Glaube nämlich das Ziel der Verkündigung der Verheißung ist, der Glaube wiederum aber das subjektive Aneignen dieser Verheißung ist, so kann es gerade wegen dieser subjektiven Funktionalität keine objektiv festgelegten Standards oder Maßstäbe geben, weil sie in jedem Fall dem subjektiven Aneignungsprozess widersprechen würden, indem sie ihn ignorierten. Salopp gesagt, gerade weil eine subjektive Funktionalität besteht, kann ähnlich wie beim Gleichnis des Sämanns kein Sinn darin erkannt werden, ein Mindest- oder ein Höchstmaß an „Samen“ auszubringen, da die Frage, ob der Samen Frucht bringt, nicht an der Menge des Samens entschieden wird, sondern von der Qualität des Bodens. Festzuhalten ist aber, dass Predigt und Abendmahlsfeier nicht nur in vorreformatorischer Zeit und in katholischer Tradition bis heute eng miteinander verknüpft waren, sondern dass auch die lutherische Reformation diese Verbindung

⁸⁰⁹ Vgl. J. Dierken, *Selbstbewusstsein*, 349.

⁸¹⁰ Vgl. E. Herms, *Sakrament und Wort*, 43f.

⁸¹¹ Vgl. ebd.

nicht aufheben wollte. Es steht zu Luthers Bewertung der Reutlinger Ordnung nicht im Gegensatz, wenn Wolfhart Pannenberg den „eucharistischen Gottesdienst der ‘Messe’ als normale[...] Form des christlichen Gottesdienstes“⁸¹² im Luthertum bezeichnet.⁸¹³

Dennoch muss dieser Gedankengang nicht an dieser Stelle gleichermaßen „offen“ enden, denn das Anliegen dieser Arbeit besteht darin, das Kirchenverständnis Luthers zu erörtern und nicht sein Gnaden- und Glaubensverständnis, wenngleich beides, wie gezeigt, nicht voneinander getrennt werden kann. Diese Unterscheidung aber ermöglicht einen Perspektivwechsel, denn wenngleich aus Sicht des einzelnen Gläubigen heraus, dem es möglich ist, auch nur durch die Mitfeier einer einzigen Messe in seinem ganzen Leben, sich die Gnade der Verheißung im Glauben persönlich anzueignen und so in christlicher Freiheit zu leben, so kann daraus aus Sicht der Kirche, d.h. z.B. aus Sicht der für die Verkündigung des Evangeliums Verantwortung tragenden Bischöfe und Priester, nicht derselbe Schluss gezogen werden, dass es auch reiche und angemessen sei, nur diese eine Messe mit, für und in der Gemeinde zu feiern. Dies liegt daran, dass, wie Herms bei seinem Kommentar zur Reutlinger Ordnung richtig feststellte, aufgrund der Lebensverhältnisse und Strukturen und Erfordernisse des Alltags nicht davon ausgegangen werden kann, dass an jedem Sonntag und zu jeder Messe die gesamte Gemeinde anwesend und versammelt ist. Sondern gerade weil es sein kann – und darin liegt m. E. ein wesentlicher Grund für die Aktualität dieses Themas –, dass Menschen nicht jeden Sonn- und Feiertag zum Gottesdienst gehen und sich die Teilnahme der Gläubigen auch individuell unterscheiden kann, sodass an dieser Stelle, also zwischen der geordneten, d.h. in gewisser Weise regelmäßigen, Feier des Gottesdienstes in der Gemeinde und der Teilnahme der Gläubigen an dieser Feier, keine unmittelbare und eindeutige Wechselwirkung, die eine Ordnung oder gar Steuerung ermöglichen würde, festgestellt werden kann, scheint es nicht fehlplatziert, die Feier des Abendmahls an jedem Sonntag zur Regel zu machen.

Aus ekklesiologischer Sicht stellt sich darum ein nicht zu übersehendes und bedeutsames Problem für die konkrete Ordnung der Gemeinde vor Augen, das mit Herms Kommentar zu den Differenzen von Wittenberger und Reutlinger Ordnung nicht vollends gelöst ist. Denn die Einsicht, dass es weder ein Mindest- noch an Höchstmaß für die regelmäßige Feier der Messe in der Gemeinde gibt, bedeutet nicht, dass erstens schlechterdings jede Ordnung angemessen (daraus hat Herms auch auf die qualitative Begründung der Reutlinger Ordnung hingewiesen), noch dass zweitens jegliche Ordnung feststehend oder undynamisch wäre. Denn wenngleich aus der Sicht des einzelnen Gläubigen nicht die Notwendigkeit bestünde, diese oder jene Ordnung zu bevorzugen bzw. diese oder jene in eine bestimmte Richtung fortzuentwickeln, so kann mit Blick auf die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen dieses Urteil nicht einfach übernommen

⁸¹² W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 366. Für den Unterschied zwischen reformierten Kirchen, welche den Predigtgottesdienst als Normalform einführen, und den lutherischen Kirchen vgl. P. Cornehl, *Gottesdienst*, Art. TRE 14, 57f.

⁸¹³ Damit geht freilich auch ein bestimmtes Predigtverständnis einher: „Der eucharistische Gottesdienst ist jedenfalls in der Geschichte des Christentums der normale Ort gottesdienstlicher Gemeindepredigt gewesen. Die in ihm stattfindende Predigt sollte sich darum auch einfügen in den durch Anamnese des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus bei der Feier des Herrenmahls gegebenen Rahmen. Der Predigt fällt andererseits in diesem Rahmen eine besondere Funktion zu, die auch die Feier des Herrenmahls mitbestimmt.“ (ebd.) Auf die Frage, in welchem Verhältnis dieses Predigtverständnis zur Homiletik der Gegenwart steht, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, wohl aber wäre dies eine nähere Untersuchung wert.

werden⁸¹⁴. Hier drängt sich vielmehr der Eindruck auf, dass in Luthers Anschauung eine Dynamik⁸¹⁵ grundgelegt ist, welche in ihrer Grundausrichtung, die die Feier der Messe zum Zentrum und Fundament der Gemeinde macht, eine sowohl qualitative wie auch quantitative Steigerung der Feier der Messe im öffentlichen Gottesdienst zur Folge hat. Wohlgemerkt könne dies nicht, wie dargelegt, eschatologisch begründet werden, und auch in soteriologischer Weise unterscheidet sich Luther hier von seinen römischen Gegnern. Denn keinesfalls soll damit einem ontischen und verrechenbaren Gnadenverständnis das Wort geredet werden, da die Notwendigkeit des subjektiven Glaubensvollzugs unangetastet bleibt. Es geht hierbei auch keineswegs darum, die Gnade Gottes quantitativ zu fassen und den Eindruck zu erwecken, die Kirche könne durch die Feier der Sakramente, gleichsam einen Gnadenschatz verwaltend, die Gnade portionieren und zuteilen. Gegen ein solches Gnadenverständnis hat sich Luther zu Recht gewandt. Vielmehr ist gemeint, dass die Feier der Sakramente, an die der Herr seine reale Gegenwart und sein Heil gewisslich gebunden hat, in angemessener Weise gewürdigt wird. Denn die Kirche ist nicht Subjekt der Verheißung Gottes, auch ist ihr nicht gegeben, die Gnade zu verwalten, wohl aber ist sie beauftragt, die Verheißung Gottes in der durch Christus gebotenen Weise zu verkünden und in der von ihm festgelegten Weise den Glauben zu stärken und zu nähren. Dass diesem Geschehen, das zu Recht die „Zentral- und Fundamentalstellung“⁸¹⁶ der Kirche innehat, auch eine Dynamik innewohnen müsse, dass die Kirche in ihrem Leben immer wieder darauf fokussiere, stets von neuem sammle und kontinuierlich die Gemeinschaft wie auch den Glauben durch ein stetig tiefer gehendes Verständnis dieser Feier wachsen lasse, ist in meinen Augen sehr plausibel. Der Eindruck dieser Dynamik speist sich sowohl aus der

⁸¹⁴ Um das Gesagte zu verdeutlichen bietet es sich an, diesen Gedankengang am Beispiel der Taufe vor Augen zu halten. Aus eschatologischer Sicht ist es unbenommen, dass es keinen Unterschied macht, ob ein Mensch bereits als Säugling getauft wird und so sein ganzes irdisches Leben als Getaufter verbringt, oder ob er erst auf dem Sterbebett dieses Sakrament empfängt. Dennoch wäre es unverständlich, wenn in einer Gemeinde daraus die Konsequenz gezogen werden würde, dass in ihr nur Nottaufen bei Todesgefahr vollzogen werden. Vielmehr ist es plausibel und letztlich auch dem subjektiven Vollzug des Glaubens dienlicher, die Taufe früher zu feiern und dabei nicht der Orientierung am eschatologischen Mindestmaß, sondern dem Ziel eines möglichst aktiven und lebendigen Glaubenslebens in der Gemeinde den Vorrang einzuräumen.

⁸¹⁵ Der Begriff der Dynamik in Bezug zur Ekklesiologie lässt sich auch bei Hans-Martin Barth in starker Weise feststellen. Er profiliert ihn aber in gänzlich anderer Weise. Unter einer „dynamischen Ekklesiologie“ versteht er, dass durch Luthers Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums die Kirche in zwei Gruppen von Menschen auseinander fiel. Einmal „in die Gruppe derjenigen, die ‘mit Ernst Christen’ sein wollten, und in die Menge derer, die zur Predigt ‘getrieben’ werden mussten“ (H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 534). Luther habe sich nicht auf die Seite der ersten Gruppe schlagen wollen und habe versucht, die Kirche zusammenzuhalten. Der Preis dafür sei aber, dass nun zwei Gruppen in einer Kirche gewissermaßen einander unversöhnlich gegenüberstünden und es eine Dynamik der Ersten geben müsse, durch verstärkte Konzentration auf die Predigt des Evangeliums „von innen nach außen zur Darstellung“ zu drängen (ebd.). Diesen Ansatz Barths halte ich in verschiedenen Punkten für unsachgemäß. Erstens ist die Unterscheidung der Kirche in zwei Gruppen weder normativ-theologisch noch empirisch für Luther bzw. seine Zeit zu belegen – außer man versucht erneut mit den „zwei Kirchen“ zu argumentieren. Weiterhin versucht sich Barth von einem katholischen Gegenmodell abzugrenzen, das schlechterdings nicht als Gegenmodell zu Luther verstanden werden kann. Es mag ja sein, dass, wie Barth sagt, „in der spätmittelalterlichen Kirche die Menschen im frommen Tun und auch im gegenseitigen Sich Hervortun verbunden waren“ (ebd.), jedoch kann dies nicht die schwarze Folie sein, auf dessen Hintergrund „die reformatorische Entdeckung der Relevanz des Evangeliums für den einzelnen Menschen“ (ebd.) um so heller scheinen soll. Eine solche schlichte Sichtweise verkennt Luthers Bemühungen um die Sakramente und seine Hochschätzung eines frommen Lebens und guter Werke in gravierendem Maße. Positiv hingegen ist bei Barth zu würdigen, dass er das Christsein bzw. die Zugehörigkeit zur Kirche nicht bloß als Status beschreibt, sondern eine Dynamik wiedergibt, die zu einem immer stärkeren Glauben, zu immer mehr gelebtem Christsein führt. Dass eine solche Dynamik in Luthers Denken besteht, sehe ich auch. Jedoch darf diese Dynamik nicht zu einer Unterscheidung der Gemeinschaft der Getauften in zwei Gruppen erfolgen, sondern soll vielmehr dazu dienen, biblisch gesprochen, die gesamte Herde auf ihren Hirten auszurichten. Dass die von Barth richtigerweise angesprochene Verkündigung des Evangeliums dabei zentral ist, ist klar. Jedoch meint dies eben nicht nur die Predigt, sondern auch das Sakrament.

⁸¹⁶ A.a.O. 44.

Summe der Kritik- und Reformanliegen Luthers einerseits, wie aus der begrifflichen Durchdringung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Denn beispielsweise war es Luther ein Anliegen, die Liturgie des Gottesdienstes wie den Inhalt des Evangeliums für möglichst viele Menschen verständlich zu machen. So hat er sich in der Adelschrift für eine allgemeine Schulbildung ausgesprochen, so dass bereits die Kinder das Evangelium kennenlernen. In diese Richtung weisen auch Kritikpunkte an der Frömmigkeitskultur seiner Zeit, insofern sie nämlich z.B. durch Heiligenverehrung den Blick von Christus abwandten und z.B. durch Wallfahrtsorte der Teilnahme am öffentlichen Gemeindegottesdienst Konkurrenz machten. Schließlich kann daran gedacht werden, dass Luthers Theologie, wie Herms urteilte, im Ganzen eine „Sakramentstheologie in seelsorgerlicher Absicht“⁸¹⁷ gewesen ist, weshalb z.B. die drei Gefangenschaften der Kirche in *De captivitate* streng genommen Gefangenschaften der Messe waren. Die Liste ließe sich mit weiteren Punkten fortsetzen, die den Eindruck erhärten würden, dass im Vollzug der Liturgie der Messe eine Dynamik angelegt ist, die ihrer Bedeutung nach wesentlich für das Kirchenverständnis Luthers ist und ihrem Inhalt nach die Gemeinschaft der Glaubenden immer stärker auf die Feier der Messe konzentriert. Diese Dynamik kann aufgrund fehlender Mindest- und Höchstmaße in dieser Welt letztlich auch kein Ende finden, sondern bleibt diesseits ungeschlossen und darum bleibender Antrieb der Kirche. Das alles ist wohlgerne nicht als Selbstzweck zu verstehen, sondern verfolgt allein das Ziel, dem subjektiven Glaubensvollzug aller Getauften zu dienen.⁸¹⁸

Diesen Eindruck ergänzend kann auch darauf hingewiesen werden, dass mit der Fokussierung auf den Vollzug der Messe eine Absage an mögliche Substitute einhergeht. Beispielsweise muss, wie dargestellt, Luthers Kritik an den Frömmigkeitspraktiken seiner Zeit so verstanden werden, dass die Kirche keinerlei Ersatzveranstaltungen etablieren solle, welche mit dem öffentlichen Gottesdienst der Ortsgemeinde substituiert werden könnten. Auch die Kritik an der sich auf Aristoteles berufenden Theologie kann in der Weise verstanden werden, dass es kein Substitut zum Primat der Hl. Schrift geben kann. Schließlich solle sich auch der Bischof von Rom nicht anmaßen, er könne als Papst die Position Christi einnehmen und Haupt der Christenheit sein. Diese Beispiele unterstreichen den oben gewonnenen Eindruck. Außerdem sind sie passend mit den Worten Eberhard Jüngels zu kommentieren, der die Kirche vor einer „Selbstdarstellung“⁸¹⁹ warnt. Kirchliche Selbstdarstellung ist demnach mit Luthers Worten dort zu finden, wo die Kirche ihren Fokus auf die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Messe als öffentlichen Gottesdienst aus dem Blick verliert.

An diesem Gedanken zeigt sich m. E. ein wichtiger Punkt, der von Luther bis in die Gegenwart zeigt. Während für Luther der Gottesdienst und mit ihm der gesamte liturgische und sakramentale Vollzug der Kirche in keiner Weise zur Disposition stand und zweifelsohne im Zentrum auch der theologischen Anschauung von der Kirche stand, so ist der Blick rund 500 Jahre später ein anderer. Bereits Peter Steinacker fragte 1981: „Die Veränderung [der Perspektive seiner Studie] gegenüber der Tradition ist vielleicht darin zu spüren, dass die Studie nicht mehr so

⁸¹⁷ A.a.O. 7.

⁸¹⁸ Hans-Martin Barth stellt bei Luther ebenfalls eine hohe Wertschätzung der Sakramente fest. Wenngleich er diesen, in seinen Worten, „Sakramentspositivismus“ (H.-M. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 372-374) scharf kritisiert, so kommt er nicht umhin, diesen für Luther gelten zu lassen. Seine Kritik an Luthers „Sakramentspositivismus“ ist darum auch weniger an der Sache selbst orientiert als vielmehr von Barths Motiven selbst geleitet. So fragt er zweideutig: „Zeigte sich diese aus dem Mittelalter überkommene Überlast nicht auch in Luthers Begründung der Kindertaufe, für die die Tradition ein wichtiges Argument darstellte?“ (a.a.O. 372) und unterstellt beiläufig: „Nun wird man selbstverständlich zugeben können, dass Luther in der Tat ein Kind seiner Zeit war und sich von überkommenen Vorstellungen nicht ohne Weiteres lösen konnte.“ (ebd.) Eine derartige tendenziöse Darstellung kann m. E. nicht den Anspruch erheben ein sachgemäßer Umgang mit Luther, seiner Person, wie seiner Theologie zu sein. Zwar mögen die Fragestellung und Einwände, die Barth vorbringt, aus heutiger Sicht legitim erscheinen und durchaus berechtigt sein, jedoch dürfen sie nicht in dieser Weise präsentiert werden. In der Sache vergleichbar ist: D. Wendebourg, *den falschen Weg Roms*, 164-184.

⁸¹⁹ E. Jüngel, *Indikative der Gnade*, 284.

zentral die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde zum Ausgangspunkt ihres Kirchenverständnisses nimmt. So wichtig dieser Ansatz ist, so wenig entspricht er gegenwärtiger Lebenspraxis der evangelischen Christen [...]. Ereignet sich nicht 'Kirche' überall da, wo im Namen Jesu sich Menschen so verhalten, so denken, wie wir es in den Kennzeichen der Kirche beschreiben wollen?⁸²⁰. Vereinfacht gesagt: Wie anschlussfähig an die gegenwärtige Lebenswirklichkeit vieler Getaufte ist es, die Kirche auf den Vollzug der Sakramente, die Predigt des Evangeliums, kurzum auf den Gottesdienst hin zu konzentrieren? Diese Frage könnte ins Positive gewendet erweitert werden, ob nicht neue Kennzeichen der Kirche die alten ersetzen oder wenigstens an deren Seite hinzutreten sollten? Diese Frage nimmt auch Oswald Bayer auf: „Freilich wird heute vielfach gefordert, die Orthopraxie als Ersatz für die herkömmlichen *notae ecclesiae* zu verstehen: Es sei zu viel geredet und gelehrt worden, das *Handeln* der Kirche sei wichtiger und werde auch von der Gesellschaft erwartet.“⁸²¹ Jedoch, so Bayer weiter, kann „Orthopraxie an sich [...] nach Luther keine eindeutige *nota ecclesiae* sein“⁸²². Er begründet dies damit, dass die klassischen *notae ecclesiae* „Wesens- und Konstitutionsmerkmale“⁸²³ der Kirche sind. Sie lassen also die Kirche nicht nur erkennen, sondern „sie schaffen, konstituieren Kirche“⁸²⁴. Dies ist in meinen Augen eine wesentliche Pointe, die das zuvor entfaltete ekklesiologische Programm näher profiliert und somit auch eine Absage an neue oder andere Kennzeichen der Kirche formuliert. Denn das Wesen der Kirche besteht in Luthers Augen wie dargestellt in der Verkündigung des Evangeliums. Dies in die Moderne zu übersetzen, mag zwar nicht ohne jegliche Schwierigkeiten sein, dennoch besteht m. E. kein Grund, dieses Verständnis derart umzudeuten, zu weiten und gänzlich neu zu füllen, dass die Liturgie der Kirche zur Nebensächlichkeit degradiert wird. Eine solche ekklesiologische Position mag zwar im Rahmen evangelischer Theologie möglich sein, jedoch kann sie sich nicht auf Luther berufen. Mit Blick auf die Gegenwart der Kirche lässt dies aber nicht nur eine Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit erkennen, sondern gibt auch die Möglichkeit, Anfragen zu formulieren und in einen kritischen Diskurs zu treten. Welche praktisch-theologischen Implikationen jedoch letztlich mit dem kirchenkonstituierenden Charakter der Feier der Sakramente und dem liturgischen Vollzug des Gottesdienstes verbunden sind, kann an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden⁸²⁵.

Norbert Müller hat in seiner Systematischen Theologie, die den Anspruch erhebt, ein „christliche[r] Weg [...] am Anfang des 21. Jahrhunderts“⁸²⁶ zu sein, in einer schönen Klarheit den unaufhebbaren Zusammenhang von Kirche und Abendmahl herausgearbeitet. Dieser Zusammenhang bleibt auch trotz der Herausforderungen der Moderne gegeben, und zwar nicht im Sinne einer Absonderung der Kirche aus der Welt oder in Form einer Abschottung der Kirche gegenüber der Welt, sondern schlicht aufgrund des elementaren Zusammenhangs von Sakrament und Glaubensgemeinschaft: „Das Leben der Gemeinde ist durchzogen von der Gegenwart Christi; das kommt im Sakrament anschaulich und leibhaft zum Ausdruck, aber es bestimmt Lebensform und Lebensstimmung im ganzen: Das Leben der Gemeinde ist selbst ein 'Mysterium' in ihrer historisch-rational nicht auflösbaren Bindung an Christus.“⁸²⁷ „Die christliche

⁸²⁰ P. Steinacker, Kennzeichen der Kirche, 19.

⁸²¹ O. Bayer, Luthers Theologie, 237.

⁸²² A.a.O. 237f. Ähnlich äußert sich auch Luther in „Von Konziilien und Kirchen“ selbst: „Wiewol aber solch zeichen nicht so gewis angesehen mag werden, als die droben, weil auch etliche Heiden sich in solchen wercken geübt und wol zu weilen heiliger scheinen, wede die Christen.“ (WA 50,643,27-29)

⁸²³ O. Bayer, Luthers Theologie, 238.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ Ich verweise beispielhaft auf die gegenwärtig, u.a. von der EKD-Synode im November 2017, angestoßene Debatte über neuere Formen der Kirchenmitgliedschaft bzw. der sogenannten „gestuften Mitgliedschaft“. Vgl. epd, Zukunft der Kirche und neue Formen der Mitgliedschaft. Digitale Quelle.

⁸²⁶ N. Müller, Der christliche Weg.

⁸²⁷ A.a.O. 317.

Kirche ist in ihrem Wesen dadurch entscheidend geprägt, daß sie als Mahlgemeinschaft bis ins Leibliche hinein Anteil an Christus hat“⁸²⁸, so Müller weiter.⁸²⁹

4.5.4.4.3. Die wechselseitige Verweisungsstruktur in Offenbarungshandeln und Glaubensvollzug

Die Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakrament ist aber nicht per se Fundament der Kirche und die gemeinschaftliche Feier der Liturgie steht nicht um seiner selbst willen im Fokus der Kirche. Beide Aussagen sind eingebettet in einen größeren Zusammenhang, der nun abschließend mit dem Begriff der „Verweisungsstruktur“ beschrieben werden soll. Damit ist gemeint, dass alle bis zu diesem Punkt der Arbeit als wesentlich und notwendig herausgestellten Gnadenmittel und Zeichen des Gnadenhandelns Gottes an den Menschen nur darum es verdienen, diesen Namen zu tragen, weil sie in die grundlegende Verweisungsstruktur eingebettet sind und wechselseitig aufeinander verweisen. Dies ist dabei keineswegs überraschend, sondern ist vielmehr ein Kennzeichen des theologischen Denkens Luthers, der Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie sehr eng miteinander verknüpft⁸³⁰.

Sieben Dimensionen, in denen Verweisungsprozesse stattfinden, möchte ich dabei aufzeigen. So fällt es als Erstes auf, dass alle theologische Rede von der Kirche, gleich ob unsichtbar oder sichtbar, auf den konkreten Vollzug verweist. Jede Rede, jeder Gedanke und jede Überlegung über das Wesen der Christenheit o. Ä. kann nicht davon absehen, dass diese Gemeinschaft eine in Zeit und Raum existierende Größe darstellt. Auch alle Kritik wie auch alle Reformüberlegungen Luthers, beispielsweise im Bereich der Frömmigkeitspraxis, sind darum nicht als nur in ein theologisches Ideengebilde eingebettete Sätze zu verstehen, sondern verweisen auf konkret Vorfindliches. Zweitens ist der konkrete Vollzug aber ebenso darauf angewiesen, dass er nicht als für sich selbst sprechend verstanden wird. Die Predigt ist es, die den Vollzug der Sakramente, der Frömmigkeitsübungen etc. durchsichtbar und als Teile im Heilshandeln Gottes bzw. im Heilsvorhalten des Menschen erkennbar macht⁸³¹. Beides ist wechselseitig aufeinander angewiesen und verweist auf das jeweils andere. Gleichzeitig verweist drittens die Predigt selbst auf den Bibeltext, der ihr zugrunde liegt. Damit ist sowohl gemeint, dass sie auf den Wortlaut der Hl. Schrift Bezug nimmt, wie aber auch eben in einem größeren Zusammenhang steht. Ebenso gilt dieser Verweisungs-zusammenhang für die konkreten Vollzüge selbst auch, beispielsweise ist die Feier des Abendmahls nicht ohne den Verweis auf die biblisch bezeugten Einsetzungsworte plausibel.⁸³² Damit ist viertens sogleich gesagt, dass auch der Bibeltext und mit ihm der konkrete Vollzug von Predigt und Sakrament auf ein konkretes historisches Ereignis

⁸²⁸ Ebd.

⁸²⁹ Mit dieser sachgemäßen Betonung ließe sich auch eine Möglichkeit für das ökumenische Gespräch entwickeln. Mit Blick auf die Mahlgemeinschaft der frühen Christen verschwimmen konfessionelle Grenzen, und konfessionelle Unterschiede könnten nivelliert werden. Auch semantisch ließe sich mit der römisch-katholischen Dogmatik ins Gespräch kommen, welche die Kirche ja gerade wegen ihrer Verwurzelung in der Eucharistie als „Ursakrament“ oder als „Wurzelsakrament“ bezeichnet. Vgl. O. Semmelroth, Kirche als Sakrament des Heils, 309-356.

⁸³⁰ Harding Meyer sieht darin sogar ein Merkmal der gesamten lutherischen Theologie, dass sie einzelne Lehrstücke eng miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird dies seiner Meinung nach in der CA, wo „Soteriologie und Ekklesiologie, Rechtfertigung und Kirche und ihre Einheit [...] aufs Engste aneinander heran[rücken]“ (H. Meyer, Kirchliche Einheit, 25f.).

⁸³¹ Vgl. W. Joest, Ontologie, 56.

⁸³² Nota bene bewegt sich dieser Gedankengang innerhalb des Denksystems Luthers, der keinen Zweifel an der rechtmäßigen Überlieferung der Worte Christi hatte. Zwar stand auch ihm vor Augen, dass die Evangelien und Paulus die Einsetzungsworte verschieden überliefern, jedoch konnte diese Einsicht unmöglich in ihm zu derartigen Überlegungen führen, die Authentizität der ipsissima vox Christi zu bezweifeln. Ob Erkenntnisse der modernen Forschung über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und damit auch über die ihr zugrunde liegenden Traditionen jedoch in der Lage wären, eine grundsätzliche Kritik des Sakraments- und Kirchenverständnisses Luthers nötig zu machen, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

nis, nämlich auf das Geschehen im Abendmahlssaal über Kreuz und hin zum leeren Grab verweist. Ohne diese konkrete historische Grundlage wäre auch der Vollzug des Gottesdienstes in Wort und Sakrament ohne solides Fundament. Fünftens verweist der konkrete Vollzug des Gottesdienstes darum auch auf die Tradition der Kirche durch Raum und Zeit. Dass das Gedächtnis des Herrenmahls und die Verkündigung des Todes Christi und seines Auferstehens nicht nur einmalig vollzogen wird, sondern die gesamte Kirche, wenngleich durch Raum und Zeit getrennt, darin ihre gemeinsame Mitte findet, muss ebenso als Dimension der Verweisungsstruktur verstanden werden⁸³³. Sechstens, schließlich verweist jenes Geschehen in der Geschichte nicht nur zurück, sondern auch nach vorn. Konkret dürfen Predigt und Sakrament als Zeichen des Anbrechens des Himmelreiches verstanden werden und weisen so auf die himmlische Ewigkeit und die Wiederkunft Christi hin. In der Hoffnung seiner Wiederkunft werden Wort und Zeichen empfangen. So ist letztlich auch nicht zu übersehen, dass dieses Geschehen den einzelnen Gläubigen in den Blick nimmt und auf seine Person und sein Leben verweist. Für ihn wird das Wort gepredigt und für ihn wird das Sakrament gereicht, damit er seinen Glauben daran stärken und nähren kann und er die Verheißung Gottes subjektiv annehmen kann. Er persönlich soll dadurch getröstet werden und im Hören auf das Wort Christi und im Empfangen des Sakraments von einem auf sich selbst und in der Welt verhafteten Leben befreit und zu einem auf Gott ausgerichteten Leben hin befähigt werden. Damit zeigt sich schließlich, dass alle genannten Dimensionen in unterschiedlicher Weise auf Christus hinweisen. Er ist es, der der inkarnierte Logos ist, der menschengewordene Gottessohn. Die durch ihn, durch sein Wort gegebene und durch sein Leben bezeugte, geschehene Offenbarung Gottes ist es, die den ganzen Inhalt und Gegenstand des christlichen Glaubens, d.h. sowohl des subjektiven wie des gemeinschaftlichen Glaubensvollzugs, auszeichnet. Es überrascht darum keineswegs, dass Luthers Neufassung des Sakramentsbegriffs, wie er ihn in *De captivitate* vornimmt als auch seine Beschreibung der Kirche, die er lieber „christenhey“ nennt, weil ihr Haupt Christus allein ist, eben genau darin kulminieren, dass Christus im Zentrum und Mittelpunkt steht. Nur im ununterbrochenen, direkten und stetigen Verweisen auf ihn können Predigt und Sakrament als zentrale Glaubensvollzüge der Kirche den Anspruch erheben, der ihnen in Luthers Augen zuteil werden soll.⁸³⁴

Sie verdienen es darum auch in dieser Weise als „Gegenstand des Glaubens“ bezeichnet zu werden, insofern sie auf den Herrn verweisen. Dass der Glaube einen Gegenstand braucht, auf den er sich stützt, ist oben als dem Christentum wesentlich beschrieben worden. Worin dieser Gegenstand besteht, zeigt sich nun. Denn insofern zwar der einzige Gegenstand schlechterdings nur Christus selbst sein kann, ist es aber möglich, auch die auf ihn verweisenden Vollzüge als „Gegenstände“ zu begreifen, auf die der Glaube sich stützen kann. Wichtig ist hierbei, dass sowohl der Vollzugscharakter als auch die Verweisungsstruktur der gottesdienstlichen Feier von Wort und Sakrament uneingeschränkt zur Geltung kommen. Dies kann, wie gezeigt, nicht durch institutionelle Vorgaben, sondern einzig durch den – mit Luthers Worten gesprochen –

⁸³³ Zu erinnern ist hierbei an Luthers Beschreibung der „unsichtbaren Kirche“, denn „ob die schon sein leylich voneinander teylet tausent meyl, heyssen sie doch ein vorsamlung ym geist, die weil ein iglicher prediget, gleubt, hoffet, liebet unnd lebet wie der ander“ (WA 6,293,5-7).

Hierin darf auch eine starke Verbindung zum frühen Christentum gesehen werden, in deren Gottesdienst die die Feier des Abendmahls das „Herzstück“ (F. Hahn, Gottesdienst, Art. TRE 14, 35) bildete. Dies gilt ebenso für die Verbindung zwischen Predigt und Sakrament, denn auch in der frühen Zeit der Kirche war diese Feier „doch nie ohne Verkündigung des Evangeliums“ (W. Pannenberg, Systematische Theologie, 365).

⁸³⁴ Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass Eberhard Jüngel bereits vor einigen Jahrzehnten versuchte, Taufe und Abendmahl als Konkretionen des einen Sakramentes Gottes zu begreifen, die in Jesus Christus ihr Fundament haben (vgl. E. Jüngel, *Das Sakrament*, 320-336). Wenngleich derartige Formulierungen eher semantische Spielereien sind, so machen sie doch deutlich, wie bedeutsam und stark die innere Verwiesenheit und der Zusammenhang der Sakramente mit Christus nicht nur in der Sache, sondern auch im Verständnis ihrer selbst ist. Lutherische Theologie hat sich darum immer wieder aufs Neue diese Aufgabe zu stellen, den Verweisungszusammenhang zwischen den beiden Sakramenten der Kirche und Christus, dem Herrn der Kirche, deutlich zu machen.

schriftgemäßen Vollzug selbst erreicht werden⁸³⁵. Dass dies wiederum nicht nur eine uneinholbare Idee ist, dafür steht die Einsetzung des Herrn selbst, da alle genannten Stücke nicht nur auf ihn verweisen, sondern er selbst in den Worten: „das ist mein Leib“, darauf verwiesen hat. Das Verweisungsgeschehen beruht also auf Gegenseitigkeit und besteht wechselseitig. Diese Wechselseitigkeit ist elementar, denn nur darum ist es möglich, die Feier des Gottesdienstes derartig priorisiert und exklusiv in das Zentrum der Kirche zu rücken, da das Verhältnis von Christus und dem liturgischen Vollzug der Kirche als wechselseitiges Verweisungsgeschehen mit jenem christologischen Lehrstück beschrieben werden kann, das eingangs als typisch für Luther herausgestellt wurde, nämlich mit der *communicatio idiomatum*. Dieser wechselseitige Austausch und die gegenseitige Zueignung der typischen Eigenschaften beschreiben auch die Qualifikation und Charakterisierung des liturgischen Gottesdienstes als auch der Gemeinschaft der Gläubigen selbst. Dadurch, dass die Gläubigen durch den Vollzug des Glaubens auf Christus verweisen, dürfen sie darauf vertrauen, als seine Glieder auch Anteil an seinem Lebensschicksal zu haben. Dafür steht die Taufe, die in den Tod Christi tauft. Das Abendmahl ist das Sakrament, das Anteil am ewigen Leben schenkt und verheißt und so auf das himmlische Eschaton verweist, auf das vollkommene Reich Gottes, zu welchem Christus ruft.⁸³⁶ So verstanden kann die Kirche Gott in rechter Weise zur Darstellung bringen, indem sie in ihrem Leben, in ihrem Handeln und Reden, in vielfacher und stets ungebrochener Weise auf Christus verweist. Sollte sie aber diesen Verweisungszusammenhang an irgendeiner Stelle unterbrechen, so begibt sie sich in die Gefahr der „kirchlichen Selbstdarstellung“⁸³⁷, da sie dann nur noch auf sich selbst verweisen könnte, statt auf Christus zu verweisen. So sie aber auf Christus, sein Wort und Gebot verweist, kann sie darauf hoffen, im subjektiven wie gemeinschaftlichen Glaubensvollzug die Erfüllung der Verheißung Gottes zu erfahren. Luther fand den Ausdruck für dieses wechselseitige Verweisungsgeschehen im Begriff der „unsichtbaren Kirche“ und in den auf die Feier der Messe hin orientierten Reformvorschlägen.⁸³⁸

Ob dieser Eindruck letztlich stichhaltig ist, mag in dieser Arbeit nicht mit absoluter und letztgültiger Sicherheit behauptet werden, weil es dafür notwendig ist, auch andere Quellen, beispielsweise die stark seelsorgerlich geprägten Sakramentssermone Luthers als auch Predigten aus dieser Zeit mit in den Blick zu nehmen. Festgehalten werden kann aber, dass die praktischen Ableitungen und Konsequenzen aus der normativen Ekklesiologie Luthers keinesfalls beliebig sind, sondern immer wieder den Fokus auf die angemessene und sachgemäße Verkündigung des Evangeliums als das von Christus gebotene Gedächtnis seiner bleibenden Gegenwart in, mit und unter den Gestalten von Brot und Wein in der Feier der Messe legen. Dies steht auch nicht im Widerspruch zu jenen Gedanken Luthers, die ihn veranlassten, von der „unsichtbaren Kirche“ zu reden. Denn unsichtbar solle die Kirche keineswegs deshalb sein, weil man sie schlicht gesagt nicht sehen und nicht erkennen könne, sondern unsichtbar sei sie deshalb, weil sie sich nicht nach von Menschen gemachten Maßstäben bewerten und beurteilen ließe. Dass

⁸³⁵ In dem ständigen Bezug auf Christus wurzelt darum auch die Einheit der Kirche. Denn die „Einheit ist Wirkung des Auferstandenen und vollzieht sich ständig durch die Sakramente“ (H. Wagner, Taufe und Eucharistie, 212). Würde dieser Bezug zu Christus fehlen, so verkommt die Kirche „zur bloßen Organisation ohne innere Einheit“ (J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, 48). Die ökumenische Relevanz der Sakramente wird hieran erneut deutlich, und zwar nicht im Sinne einer Problemanzeige, sondern vielmehr im Sinne einer Lösung und eines gemeinsamen Weges zur Einheit durch die Sakramente.

⁸³⁶ Diese Beschreibung der beiden Sakramente, Taufe am Lebensanfang mit irdischer Perspektive und Abendmahl am Lebensende mit eschatologischer Perspektive, nimmt Luther selbst am Ende von *De captivitate* vor. Vgl. WA 6,572,23ff.

⁸³⁷ E. Jünger, *Indikative der Gnade*, 284.

⁸³⁸ Hubertus Blaumeiser hat vom Standpunkt der Kreuzestheologie aus auf die Verbindung zwischen Christusgeheimnis am Kreuz und Kirche hingewiesen. Diese Verbindung lässt sich vom Standpunkt dieser Arbeit freilich auch in die Gegenrichtung ziehen, sodass man sagen könnte, dass die Kirche dort wahrhaft Kirche ist und ihrem Dienst nachkommt, wo sie auf das Kreuz verweist und Wort und Sakrament in dem Sinne feiert, dass das Geheimnis des Kreuzes der Anhaltspunkt für die Verkündigung und für den Glauben ist. Vgl. H. Blaumeiser, *Kreuzestheologie*, 367.

nämlich die Begründung und Stärkung des subjektiven Glaubens, der schlechterdings nicht skaliert und somit nicht sichtbar, d.h. eben nicht ex opere induzierbar, ist, das Ziel des sakramentalen Gemeinschaftsvollzugs der Kirche ist, verträgt sich genauso mit dem Diktum der unsichtbaren Kirche wie eben der Befund, dass Luther trotz mannigfaltiger und teilweise sehr konkreter Kritik- und Reformanliegen dennoch weder Maßstäbe noch Ordnungen oder dergleichen zur Bewertung und Beurteilung der wahren Kirche formuliert hat. Das schließt auch die Hypothese der Dynamik, dass eine ganzheitliche und umfassende stärkere Fokussierung auf die Feier der Messe das Anliegen Luthers gewesen ist, mit ein, denn, dass diese prinzipielle Tendenz sich nicht mit konkreten Messergebnissen erfassen lässt, kann ebenfalls als Ausdruck der unsichtbaren Kirche verstanden werden.

So kann zum Abschluss auch der Eindruck festgehalten werden, dass es möglich ist, das Wesentliche des reformatorischen Anliegens Luthers im Bereich der Ekklesiologie zu verstehen, wenn folgende Worte des Reformators verstanden werden: „unser ganzes Elend besteht also einzig und allein darin, dass wir zwar viele Messen in der Welt haben, aber niemand unter uns oder doch nur wenige diesen vor uns ausgebreiteten Verheißungsschatz erkennen, betrachten und sich zu eigen machen. Wo doch in der Messe nichts mit größerem Eifer, ja ausschließlich dies mit Eifer betrieben werden sollte, dass wir uns diese Worte, diese Verheißungen Christi, die in Wahrheit die Messe selbst sind, vor Augen führen, über sie nachdenken und unentwegt in unserem Sinn bewegen, um durch dieses tägliche Gedächtnis unseren Glauben in der Messe zu üben, ihn zu nähren und zu steigern, ihn kräftig zu machen und stark! Das ist es doch, was er uns gebietet mit den Worten: ‘dies tut zu meinem Gedächtnis’“⁸³⁹. Ins Positive gewendet heißt dies, dass die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, in der Feier der Messe ihren einzig legitimen, da einzig von Christus gebotenen Gemeinschaftsvollzug kennt, der den persönlichen Glauben jedes Einzelnen stärken soll, in dem der Glaube sich allein auf diese Verheißung gründet. Durch dieses Geschehen wird aus einer Gruppe von Menschen eine Gemeinschaft von Gläubigen. „Unsichtbar“ ist und bleibt die Gemeinschaft aber darum, weil der Vollzug der Annahme der Verheißung nicht im Vollzugsgeschehen ausschließlich begründet ist, sondern jedem Subjekt persönlich vorbehalten bleibt. Anders ausgedrückt: „Unsichtbar oder verborgen heißt die Kirche also deshalb, weil sie die Gemeinschaft der Glaubenden ist, deren Glaube sich auf das richtet, was man nicht sehen kann und deren Glaube als ein Akt des Herzens als solcher ebenfalls unsichtbar ist“⁸⁴⁰, möchte ich zum Abschluss mit Worten von Dirk Evers festhalten.⁸⁴¹

⁸³⁹ „Quocirca, una et sola miseria nostra, quod multas Missas in orbe habemus, et nulli vel pauci, has promissiones et divitias propositas agnoscimus, consyderamus, et apprehendimus. Cum revera in missa aliud agi non oporteat maiori, immo unico studio, quam ut haec verba, has promissiones Christi, quae vere sunt ipsa Missa, ante oculos versaremus, meditaremur et remuneremus, quo fidem in ea exerceremus, nutrireus, augeremus, et roboraremus, hac quottidiana commemoratione, hoc est enim quod praecipit, dicens ‘Hoc facite in meam commemorationem’.“ (WA 6,516,3-10)

⁸⁴⁰ D. Evers, *Wo zwei oder drei*, 161.

⁸⁴¹ Weitere Ausführungen zu diesem subjektiven Vorbehalt würden den Rahmen dieser Untersuchungen sprengen. Ich verweise jedoch auf die Studien, die Luthers Überlegungen zum Thema „Frömmigkeit“ zum Gegenstand haben. Diese zeigen auf, dass an dieser Stelle, die ich oben als „subjektiven Vorbehalt“ bezeichnet habe, die fromme actio des Menschen zu erwarten ist: „Wahre Frömmigkeit, ja wahres Menschsein ist Gottes Werk. So sehr das Verhältnis des Menschen zu Gott dadurch von allem Leistungsgedanken entlastet und von allem Vertrauen auf die eigenen Aktivitäten befreit wird und so sehr es stattdessen ganz in der Dimension des Empfangens und des ‘Gottleidens’ verankert wird, so wenig wird der Mensch doch im Leben mit Gott zum bloß passiven Objekt.“ (H. Blaumeiser, *Kreuzestheologie*, 283) Jenes Frömmigkeitsleben schließlich kann nicht für sich isoliert bleiben, sondern es steht in unmittelbarer Beziehung zur Glaubensgemeinschaft. Gottes Wirken in Wort und Sakrament an uns ist derartiger Struktur, dass gilt: „Was Gott am Menschen tut, drängt auf den menschlichen Mittvollzug.“ (ebd.). Zu diesem Thema vgl. Ch. Link, *vita passiva*, 315-351; H. J. Iwand, *Theologia Crucis*, 392. Weiterführend ist somit das ganze Thema der christlichen Lebensführung aufgeworfen, wie es in der Forschung unter dem Stichwort der *vita passiva* bezeichnet wird. Hierbei muss man jedoch insofern Vorsicht walten lassen, als dass auch dieses Attribut nicht als gänzliche Inaktivität und Teilnahmslosigkeit des Menschen verstanden werden darf, sondern vielmehr im Sinne der Unverfügbarkeit ein Leben meint, das ihn ständig auf Christus verweist. Auf diese Weise lassen sich schließlich auch diese Überlegungen wiederum an die Ekklesiologie rückkoppeln.

5. Abschlussfazit

In der Arbeit wurden viele Aspekte von Luthers Kirchenverständnis als auch verschiedene Ebenen der Deutung seines Lebens und Wirkens angesprochen. Um die unterschiedlichen Ergebnisse abschließend zu ordnen und zu präsentieren, möchte ich zwei Gruppen von Thesen aufstellen. Die erste Gruppe wird hermeneutische Überlegungen zusammenfassen, während die zweite sich dezidiert der Ekklesiologie widmen wird.

5.1. Hermeneutische Befunde

1. Die Ekklesiologie ist ein eigenständiges Thema in Luthers theologischem Gesamtwerk. Zwar hat Luther nie – vielleicht mit Ausnahme seiner Spätschrift „Von Konziliis und Kirchen“ – eine ekklesiologische Hauptschrift verfasst, jedoch wäre es verfehlt, die Ekklesiologie bei ihm nur als Nebenthema anzuschauen oder sie ihm ganz und gar abzusprechen. Vielmehr gilt es, den ekklesiologischen Anspruch in den allermeisten seiner reformatorischen Schriften zu erkennen. Luther war vom Zustand der Kirche angetrieben und wollte eine Reform der Kirche, in der er lebte. Dies wird nur plausibel, wenn eine eigenständige Ekklesiologie als Motor und als Stabilisator in seinem theologischen Schaffen angenommen wird. Die Ekklesiologie hat dabei auch verbindende Funktion zwischen einzelnen theologischen Lehrstücken. So ist in besonderer Weise Luthers Sakramentsverständnis nur in Bezug zu seiner Ekklesiologie verständlich.

2. Die Ekklesiologie ist bei Luther nicht nur ein Thema der theoretischen Anschauung, sondern hat tiefgreifende und weitgehende praktische Implikationen. Dies zeigt sich zuerst in der Genese seines Kirchenverständnisses. Es ist die Kombination von erlebter kirchlicher Praxis und Studium der Hl. Schrift, die ihm eine Differenz vor Augen führt, welche zu einem großen Reformbestreben führt. So sehr seine Kirchenkritik darum als Negativfolie verstanden werden kann, vor deren Hintergrund er seine eigene Ekklesiologie entfaltet, so wichtig ist es aber auch, sie stets mitzudenken. Ohne die sozialen Kontexte und die ihm real vor Augen stehenden Missstände der Kirche wird sein eigenes Bild von der Kirche nicht verständlich. Wohlgermerkt wäre es auch missverständlich, unterstellte man, Luther habe sein reformatorisches Kirchenverständnis nur aus der Hl. Schrift gewonnen. Zahlreiche positive Bezüge zur Tradition, insbesondere im Rückgriff auf die ersten Jahrhunderte, zeigen, dass er dies in seine Ekklesiologie aufnehmen und integrieren konnte. Das schließt wohlgermerkt Bezüge zu seiner eigenen Biografie mit ein.

3. Luthers Rede von der „unsichtbaren Kirche“ und der „sichtbaren Kirche“ ist ein rhetorisches Mittel, das zur Veranschaulichung seiner Ekklesiologie im Streit mit Rom dienen sollte. Dieses Stilmittel reiht sich somit in eine lange Reihe von weiteren für Luther typisch gewordenen Begriffspaaren ein. So kann dabei z.B. an die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen oder auch die zwei Regimentenlehre gedacht werden. Die Attribute „sichtbar“ bzw. „unsichtbar“ zeigen, dass es Luthers Anliegen war, sein Kirchenverständnis wie auch seine Kirchenkritik plakativ zum Ausdruck bringen zu wollen. Die „sichtbare Kirche“ und die „unsichtbare Kirche“ stehen metaphorisch als Sammelbegriffe für die Kritik an der Papstkirche und die Hoffnung auf Reformation der wahren Kirche. Sie dienen also im Sinne der Fundamentaltheologie der begrifflichen Kategorienbildung⁸⁴². Um sie für eine dogmatische Entfaltung der Ekklesiologie Luthers gebrauchen zu können, sind diese Sammelbegriffe jedoch erst noch durch Verknüpfung mit ekklesiologischen Kerngehalten Luthers zu definieren und so sachlich zu füllen. Es ist darum eine unsachgemäße und schlicht falsche Verwendung der Begriffe, wenn aus

⁸⁴² Dirk Evers beschreibt Luthers Absicht im Sinne einer „theologisch-kategoriale[n] Differenz“ (D. Evers, *Wo zwei oder drei*, 161). Der theologische Ort der Rede ist darum in der Begriffsbildung zu finden, nicht aber in der Empirie selbst (vgl. ebd.).

den Attributen selbst ekklesiologische Gehalte entwickelt werden, ohne dabei die Zeichenhaftigkeit der Begriffe zu berücksichtigen.

4. Diese Gefahr besteht insbesondere dann, wenn Luthers Ekklesiologie im Licht einer anderen theologischen oder philosophischen Richtung verstanden werden soll. Dies schließt auch eine Deutung aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte der Reformation und des Protestantismus mit ein. Zu Lebzeiten sah sich Luther im Konflikt mit der Scholastik, die ihm fälschlicherweise einen ideellen Platonismus vorwarf. Aber auch eine Interpretation, welche aus der Perspektive des modernen Protestantismus auf Luthers Ekklesiologie zuzugreifen versucht, steht in der Gefahr, das Eigentümliche seines Kirchenverständnisses zu verfehlen. Dieses besteht nämlich zum einen in dem neuen theologischen Ansatz, der mit der scholastischen Hermeneutik von Luthers Gegnern nicht zu erfassen war, und zum anderen in dem Ziel und festen Bewusstsein, die *eine* Kirche zu reformieren und nicht ein Schisma oder gar eine neue Konfession zu begründen oder eine neue Spielart des christlichen Glaubens zu entfalten.

5.2. Ekklesiologische Inhalte

1. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Getauften, welche sich zur Feier und Empfang von Wort und Sakrament zum Gottesdienst versammelt. Sie ist eine Gemeinschaft, die darum „unsichtbar“ genannt werden kann, weil sie eine Gemeinschaft der Heiligen ist, die durch die Taufe mit Christus verbunden sind und in der Feier der Messe mit Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe gestärkt und erhalten werden. Christus ist ihr einziges Haupt, denn die Kirche ist sein Leib. Darum ist die Kirche auch wesentlich eine, da alle Glieder unbenommen und ungeachtet ihrer Verschiedenartigkeit durch die eine Taufe in Christus zu seinem Leib verbunden sind. Die Kirche ist darum selbst Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt, weil sie ein Geschöpf Christi ist und in ihrem Glaubensvollzug auf ihn verweist. Sie hat ihren Ursprung und ihren Grund im Heilshandeln Christi und existiert unabhängig von Zeit und Ort, Gestalt und Werk der zu ihr gehörenden Menschen nur in lebendiger Verbindung mit ihrem Fundament, die in der Feier des Herrenmahls, das in Wort und Sakrament die Verheißung Christi verkündet, ihre Mitte und ihr Ziel hat. Sie ist darum wesentlich auf den liturgischen Vollzug des Gründonnerstagsgebotes in der gottesdienstlichen Gemeinschaft konzentriert.

2. Die sogenannte „sichtbare Kirche“ darf vor diesem Hintergrund auch nicht als eine gänzlich andere Größe gedacht werden, sondern steht als Begriff für die Fülle der Kritik, die der Kern der Kirchenkritik Luthers in der Anschauung ist, dass nämlich der Papst die Kirche „in Gefangenschaft“ genommen hat. Jene Gegenstände, die Luther in der Sache kritisierte, zeichnen sich dadurch aus, dass sie als menschliche Zusätze, durch Menschenhand vorgenommene Veränderungen oder durch Menschen gesetzte Neuerungen wahrgenommen werden können. Die Kritik Luthers setzte ihren Fokus darum auf die Gültigkeit jener Objekte und bestreitet insbesondere ihre Nützlichkeit und ihre Notwendigkeit für den Heilsempfang und die Heiligung des Sünders aus Gottes Gnade, welche ihnen durch die römische Kirche zugesprochen wurden. Konkret setzte diese Kritik an der Sakramentspraxis der Kirche an und kritisierte insbesondere Missstände und Missbräuche im Gebrauch und Umgang der Sakramente.

3. Dies führt in der Konsequenz dazu, dass jeglicher Versuch, die „sichtbare“ und die „unsichtbare“ Kirche gegeneinander auszuspielen und gar in einem wie auch immer gearteten mengentheoretischen Versuch als unvereinbar und deckungsungleich zu profilieren, unangemessen ist, da er die Funktion, die Luthers Rede von den „zwo Kirchen“ hat, verkennt und konterkariert. Denn die begriffliche Unterscheidung, die Luther vornehmen will, hat nicht zum Ziel, eine Scheidung oder Aussonderung der einen Menge aus der anderen hervorzurufen. Vielmehr geht es um das rechte Verständnis der *einen* Kirche. Verstünde man die *eine* Kirche als Werk

menschlichen Schaffens und ihr Wesen in den juristischen Strukturen, so wäre die Kirche „sichtbar“. Stattdessen ist es geboten, die *eine* Kirche als Christi Werk im Heiligen Geist zu begreifen. Durch göttliche Stiftung und durch die Einsetzung von Gott bestimmter Zeichen besteht die *eine* Kirche „unsichtbar“. ⁸⁴³

4. Dies führt dazu, dass in Luthers Kirchenbegriff statische wie dynamische Elemente integriert sind und gleichermaßen Bedeutung für die Ekklesiologie gewinnen. Dies macht sich typischerweise an den Sakramenten fest. So ist es zum einen möglich, die Kirche als Gemeinschaft aller Getauften zu beschreiben, da die Taufe die Aufnahme und Zugehörigkeit zur Kirche wirkt. Da die Taufe einmalig und unwiederholbar ist, markiert sie somit ein statisches Kriterium für die Kirchengliedschaft sowohl nach innen wie nach außen. Zum anderen ist das Abendmahl das Zeichen einer dynamischen Kirche, die sich immer wieder aufs Neue gerade im Vollzug des Gottesdienstes als Kirche konstituiert, darin ihre lebendige Mitte findet und daraus als Zeichen für die Welt lebt. In ihrem Auftrag kennt die Kirche keine Grenze, sondern erfährt sich als ganze wie jedes einzelne Glied auf dem Weg der irdischen Pilgerschaft.

5. Ähnliches kann auch für das Amt in der Kirche angenommen werden. Wenngleich es noch genauerer Untersuchungen bedürfte, so ist es ein Ergebnis dieser Arbeit, dass die beiden Formen des Amtes ebenfalls in dieser Doppelstruktur der Kirche verankert sind. So steht auf der einen Seite der Indikativ des allgemeinen Priestertums, das sich aus der Taufe herleitet und darin seine Berufung hat. Dieses Priestertum auch mit Leben zu erfüllen, beispielsweise im täglichen Gebet und in Werken der Barmherzigkeit, ist eine bleibende und nie endende Aufgabe eines jeden Getauften. Ohne auf Details einzugehen, weist auch das geordnete Amt der Evangeliumsverkündigung statische wie dynamische Momente auf. Da es geordnet und nicht willkürlich ist, wer den Dienst in der Gemeinde vollzieht, hat das besondere Amt eine gewisse Stabilität. Dynamisch hingegen ist es darum, weil es strikt auf seine Vollzüge in Wort und Sakrament in der Gemeinde hin ausgerichtet ist.

6. Schließlich gilt es auch bei Sakrament und Amt, statische wie dynamische Momente nicht gegeneinander auszuspielen und sie auch nicht beispielsweise aus soteriologischen oder ethischen Motiven in ein asymmetrisches Verhältnis zueinander zu setzen. Luthers Ekklesiologie zeichnet sich auch an dieser Stelle durch die Betonung der Einheit aus – Einheit im Sinne des Singulars der *einen* Kirche als auch *Einheit* im Sinne der Vollkommenheit und Ganzheit aller Gaben und Glieder in der Kirche. Die einzelnen Glieder der Kirche sollen zum Wohle des gesamten Leibes miteinander interagieren.

7. Luthers Kirchenverständnis hat seine konstitutive Mitte im sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde. Die Kirche ist im Kern diese Ortsgemeinde, die für sich genommen im vollen Sinne Kirche ist, insofern Wort und Sakrament in rechter Weise gefeiert werden. Die ökumenische Relevanz von Luthers Ekklesiologie muss darum an dieser Stelle gesucht werden. Die Einheit der Kirche bedeutet in diesem Sinne nicht notwendig eine institutionelle oder juristische verfasste Einheit, sondern vielmehr eine Einheit in der Feier von Wort und Sakrament. Dies setzt eine Einheit im Verständnis von Wort und Sakrament notwendig voraus, jedoch ist eine Einheit im theologischen Verständnis noch nicht hinreichend. Erst die sich tatsächlich vollziehende Einheit in der Feier des Gottesdienstes markiert das ökumenische Ziel. In anderen Worten ausgedrückt, ist die Tischgemeinschaft das ökumenische Ziel, das sich aus Luthers Kirchenverständnis her ableitet. Jedoch gilt es auch hierbei das statische wie das dynamische Moment gleichermaßen mit zu bedenken. Nicht nur die prinzipielle Möglichkeit oder der in seltenen

⁸⁴³ Wilfried Härle hat das, wie ich finde, schöne Sprachbild gefunden, dass es um den Perspektivenwechsel von außen nach innen geht. Die unsichtbare Kirche müsse „als die ‘Innenseite’ der leibhaften Vollzüge, die wir als sichtbare Kirche bezeichnen“ (W. Härle, Dogmatik, 573), verstanden werden.

Ausnahmefällen stattfindende Vollzug der gemeinsamen Gottesdienstfeier sind das Ziel der Ökumene, sondern sie sind lediglich Schritte auf einem dynamischen Weg zur immer stärker sich vollziehenden und darstellenden Einheit der Kirche.

8. Luthers Ekklesiologie ist auch nach rund 500 Jahren für die Fragen der Gegenwart von Bedeutung. Dies zeigt sich zum einen darin, dass seine Ideen über die Jahrhunderte hinweg fruchtbar geblieben sind und auch in der Moderne rezipiert werden. Beispielsweise ist sein klares Verständnis, dass die institutionellen und juristischen Momente in der Kirche nur eine nachgeordnete Rolle spielen können, nach wie vor Konsens im Protestantismus und in den aktuellen Debatten über Strukturreformen evangelischer Landeskirchen von aktueller Bedeutung. Zum anderen ist die Bedeutung von Luthers Ekklesiologie auch darin zu sehen, dass in der Gegenwart zuweilen andere Schwerpunkte gesetzt werden. So ist in meinen Augen Luthers klarer Fokus auf die Sakramente eine Aufforderung für die Gemeinden, ihre Gottesdienstpraxis daraufhin zu prüfen. Hierbei täte eine Rückbesinnung auf Luther zuweilen gut. Andererseits gilt es im Kontext der Moderne auch über Luther hinaus zu denken. Säkularisierung und die damit einhergehende Trennung von Staat und Kirche erfordern andere Lösungen, als sie Luther beispielsweise im Hilferuf an den deutschen Adel sah.

6. Ein ökumenischer Ausblick

Was kann am Ende der Arbeit mit Blick auf die eingangs beschriebene ökumenische Situation gesagt werden? Zunächst einmal kann festgehalten werden, dass das lutherische Kirchenverständnis sich nicht in metaphysisch-anmutenden Erörterungen erschöpft, sondern die Kirche aus ihrem gottesdienstlichen Leben heraus versteht. Dort, wo die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenkommt, um das Evangelium zu hören, die Sakramente zu empfangen und so den Glauben durch die Verheißung Gottes zu stärken, ist der theologische Ort der Ekklesiologie. Dies ist m. E. der wesentliche Befund, den diese Arbeit für den ökumenischen Dialog austragen kann.

So ist erstens festzustellen, dass geäußerte Ängste und Sorgen vor einer „Einheitskirche“ unbegründet sind, denn der Kern des lutherischen Kirchenverständnisses ist niemals und wird sich auch nie in Institutionen, in Kirchenämtern und Ordinarien zementieren und einsperren lassen, sondern die gelebte gottesdienstliche Gemeinschaft kennzeichnet das lutherische Kirchenverständnis, wogegen institutionelle und rechtlich-organisatorische Fragen keine wesentliche Rolle spielen. Jedoch muss man zweitens damit auch wahrnehmen, dass warnenden und skeptischen Stimmen bzgl. einer Art „Superkirche“⁸⁴⁴ insofern zugestimmt werden kann, dass es eine Fehlentwicklung im ökumenischen Bemühen wäre, wenn derartige institutionelle Fragestellungen den Dialog bestimmen würden. Um es kurz zu sagen: Um die Institution(en) der Kirche kann es im ökumenischen Dialog, der versucht, eine Verständigung in der Ekklesiologie zu erreichen, schlicht nicht gehen. Drittens zeigt der Fokus auf die konkrete gottesdienstliche Gemeinschaft aber auch, dass eine bloße Stärkung des „Vertrauen[s]“ und das Konstatieren eines „ökumenischen Qualitätsschub[s]“ zu wenig sind.⁸⁴⁵ Dies mag helfen, um in der Sache voranzukommen, jedoch können derartige Höflichkeitsgesten kein Ersatz für fehlende Verständigung im Kern sein. Viertens zeigt sich anhand des lutherischen Kirchenverständnisses, das wesentlich auf den Vollzug der Glaubensgemeinschaft gerichtet ist, dass eine erhoffte gemeinsame Erklärung über Kirche, Eucharistie und Amt zwar wünschenswert und notwendig sein mag, dass diese gemeinsame Erklärung aber nur Teil einer größer verstandenen ökumenischen Bewegung sein kann. Denn eine gemeinsame Erklärung mag zwar Konvergenzen in der Theologie erreichen, kann jedoch nicht die empirische Dimension der Kirche und darum auch die empirische Dimension der Ökumene ersetzen. Dieser Befund aber, dass es in der Ekklesiologie Luthers weniger um metaphysische Bestimmungen, sondern mehr um performative Realität geht, muss auch im ökumenischen Dialog berücksichtigt werden. Darum ist fünftens zu sagen, dass die Zukunft der Ökumene, insofern sie ernsthaft an der Ekklesiologie als zentralem Topos festzuhalten gedenkt, nicht auf eine gleichzeitig stattfindende Bewegung verzichten darf, die den Vollzug der gottesdienstlichen Gemeinschaft forciert.⁸⁴⁶

Am 31. Oktober 2016 feierten Katholiken und Lutheraner im schwedischen Lund gemeinsam einen Gottesdienst. Unter ihnen waren Papst Franziskus und der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Bischof Munib Younan. Gemeinsam feierten sie eine Liturgie, die vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung und dem Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut

⁸⁴⁴ J. Dierken, Selbstbewusstsein, 360.

⁸⁴⁵ Es kann an die in der Einleitung von prominenter katholischer wie evangelischer Seite wiedergegebenen Äußerungen zum Ende des Reformationsjubiläums erinnert werden.

⁸⁴⁶ Der lutherische Ökumeniker Theo Dieter hat aus meiner Sicht vollkommen zurecht auf die Bedeutung der Erfahrung im ökumenischen Dialog hingewiesen. So können theologische Konsense zwar gefunden und formuliert werden, jedoch „spielen die Erfahrungen, die Menschen verschiedener Kirchen miteinander machen, hier eine wichtige Rolle“ (Th. Dieter, Ökumenische Hermeneutik, 165), wenn es darum geht, ob ein theologischer Konsens auch rezipiert und mit Leben erfüllt werden kann.

für Ökumenik erarbeitet worden ist⁸⁴⁷. Es wurde das apostolische Glaubensbekenntnis sowie das Vaterunser gemeinsam gebetet. Die dort gefeierte Liturgie kann als Anfang dessen betrachtet werden, was als konkrete, ökumenische Bewegung im gottesdienstlichen Leben beider Kirchen eine gemeinsame Erklärung über die Ekklesiologie, das Amt und die Eucharistie ergänzen und unterstützen kann. Denn das Ziel einer gemeinsamen Erklärung über Kirche, Dienst und Sakrament kann, wie gerade gesagt, nicht nur im Aufzeigen von theologischen Konvergenzen liegen, sondern muss, wenn sie wahrhaft dem Ziel der immer stärkeren sichtbaren Einheit dienen will, auch die Perspektive der sonntäglich gefeierten Liturgie bedenken. Dies muss man auch bedenken, falls das Diktum der „versöhnten Verschiedenheit“ als Begriff im ökumenischen Dialog erhalten bleiben soll. Demnach gelte es die Zielvorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ in der Weise zu profilieren, dass damit auch das gottesdienstliche Geschehen sowie der Vollzug der Sakramente beider Kirchen beschrieben werden kann.

Papst Franziskus bringt diesen Zusammenhang dadurch zum Ausdruck, dass er für die katholische Seite folgende Devise ausgegeben hat: „camminare insieme, pregare insieme und collaborare insieme“⁸⁴⁸. Das heißt gemeinsam zu gehen, gemeinsam zu beten und gemeinsam zu arbeiten. Dies unterstreicht mit anderen Worten die drei Dimensionen der Kirche: das Bekenntnis, die Liturgie und die Diakonie. Alle drei gehören zusammen und eine Kirche, die auch nur eines vernachlässigt, vernachlässigt damit ihr Wesen. Dies muss in meinen Augen auch im Ringen um die Einheit der Kirche stets mit bedacht werden, dass die sichtbare Einheit der Kirche nicht allein im theologischen Diskurs gefunden und im theologischen Konsens geschaffen werden kann, auch nicht nur im gemeinsamen diakonischen bzw. caritativen Handeln in der Welt, sondern dass die Einheit der Kirche den ganzen Leib Christi mit allen seinen Gliedern betrifft und darum auch die Liturgie mit einschließt, die „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt, [ist]“⁸⁴⁹. Dies wahrzunehmen, es als Chance zu begreifen und zu verwirklichen, ist auch für das Potenzial des ökumenischen Dialogs zwischen Lutheranern und Katholiken eine angemessene Beschreibung sowie ein passendes Schlusswort für diese Arbeit.

⁸⁴⁷ Die Liturgie gehört zum Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, das ein gemeinsames Reformationsgedenken ermöglichen soll und im Rahmen des Gottesdienstes am 31. Oktober 2016 in Lund unterzeichnet worden ist. Zahlreiche Texte des Dokuments sind in die Liturgie eingeflossen und ermöglichen so die Verbindung von gottesdienstlichem Geschehen und theologischem Konsens. Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017.

⁸⁴⁸ Zitiert nach Worten von Kurt Kardinal Koch. Er übersetzt: „miteinander beten, miteinander gehen, miteinander Gemeinsames tun.“ (Radio Vatikan, Kardinal Koch bilanziert das Luther-Gedenkjahr. Digitale Quelle).

⁸⁴⁹ Sacrosanctum Concilium 10.

7. Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

7.1. Abkürzungsverzeichnis

Alle Abkürzungen basieren auf:

Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, IATG³, Berlin ³2014.

Darüber hinausgehend wurde wie folgt abgekürzt:

a.a.O.	= am angegebenen Ort
Art.	= Artikel
DDStA	= Deutsch-Deutsche Studienausgabe
d.h.	= das heißt
ebd.	= ebenda
epd	= Evangelischer Pressedienst
fz	= Verfasser
inkl.	= inklusive
LDStA	= Lateinisch-Deutsche Studienausgabe
LexMA	= Lexikon des Mittelalters
m.a.W.	= mit anderen Worten
m.E.	= meines Erachtens
s.E.	= seines Erachtens
s.o.	= siehe oben
StA	= Studienausgabe
vgl.	= vergleiche
W ²	= Walch, Johann Georg (Hg.): Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften
WA	= Weimarer Ausgabe
z.B.	= zum Beispiel

7.2. Literaturverzeichnis

7.2.1. Quellen

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen ³1956.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff.

Walch, Johann Georg (Hg.): Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, Nachdruck der 2., überarbeiteten Auflage von 1880-1910, Groß-Oesingen 1986f.

7.2.2. Hilfsmittel

Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Hg. v. Peter Hünermann. Freiburg ⁴⁰2005.

Luther, Martin: Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Hg. v. Johannes Schilling. Leipzig 2012ff.

Luther, Martin: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Hg. v. Günther Wartenberg u.a. Leipzig 2006ff.

Luther, Martin: Studienausgabe. Hg. v. Hans-Ulrich Delius. Berlin 1979ff.

7.2.3. Sekundärliteratur

Allgaier, Walter: Der fröhliche Wechsel bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521. Nürnberg-Erlangen 1966.

Althaus, Paul: *Communio sanctorum*. In: ders. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1963. 254-278.

Ders.: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh ³1972.

Aurelius, Carl Axel: *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519-1521*. In: *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*. Hg. v. Karl Heinrich Rengstorf u.a. Hannover 1983.

Bäumer, Remigius: *Annaten*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 1. München 1980.

Barth, Hans-Martin: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh 2009.

Ders.: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh ³2008.

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/1. Zürich ⁵1986.

Barth, Ulrich: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen. Mohr Siebeck. 2004.

Ders.: *Sichtbare und unsichtbare Kirche*. In: *Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*. Hg. v. Klaus Tanner. In: *Theologie-Kultur-Hermeneutik*. Hg. v. Stefan Beyerle u.a. Bd. 9. Leipzig 2008. 179-230.

Bauer, Joachim: *Das Luther-Jahrhundert. Luther als Nationalheld im 19. Jahrhundert*. In: *Luther* 88 (2018). 77-95.

Bayer, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen 2003.

Ders.: *Philosophische Denkformen der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze*. In: *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblicke – Bilanz – Ausblicke*. Hg. v. Rainer Vinke. Mainz 2004. 135-149.

Ders.: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*. Darmstadt ²1989.

Bellarmini, Roberti: *Opera omnia II*, ed. J. Fèvre. Bd. II. Paris 1870. Nachdruck Frankfurt 1965. 317f. Zitiert nach: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*. Hg. v. Peter Hünemann, Bernd Jochen Hilberath. Bd. 5. Tübingen 2005.

Beutel, Albrecht: *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*. Tübingen 1991.

Beyer, Michael: *Luthers Ekklesiologie*. In: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*. Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung. Hg. v. Helmar Junghans. Bd. I. Göttingen 1983. 93-117.

Bizer, Ernst: *Die Entdeckung des Sakraments durch Luther*. In: *EvTh* 17 (1957). 64-90.

Blaumeiser, Hubertus: *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*. *Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien* 60. Paderborn 1995.

Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. In: *DBW* 1. Hg. v. Joachim von Soosten. München 1986.

- Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments. In: Neue Theologische Grundrisse. Hg. v. ders. Tübingen 1954.
- Chadwick, Henry: Augustin. Göttingen 1987.
- Cornehl, Peter: Gottesdienst VIII. In: TRE 14. 54-85.
- Danz, Christian: Einführung in die Theologie Martin Luthers. Darmstadt 2013.
- Dierken, Jörg: Selbstbewusstsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen 2005.
- Dieter, Theo: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin/New York 2001.
- Ders.: Zu einigen Problemen ökumenischer Hermeneutik. In: *Una Sancta* 70 (2015). 163-170.
- Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Dritter Teil. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. Berlin 1986.
- Ders.: Jesus und Glaube. In: *Wort und Glaube*. Hg. v. ders. Bd. 1. Tübingen 1960. 203-254.
- Ders.: Lutherstudien. Bd. II. Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40. Tübingen 1989.
- Ders.: Martin Luthers Weg und Wort. Frankfurt a.M. 1983.
- Ehrhardt, Claus / Heringer, Hans Jürgen: Pragmatik. Paderborn 2011.
- Elert, Werner: Morphologie des Luthertums. Bd. I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. München 1931.
- Evers, Dirk: Das Kreuz Jesu Christi als Wende. Hermeneutische Überlegungen zu Jesu Leiden und Sterben. In: *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*. Hg. v. Jens Herzer u.a. Tübingen 2018. 211-235.
- Ders.: Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik. In: *ThLZ* 140 (2015). 3-22.
- Ders.: „Wo zwei oder drei versammelt sind...“. Ekklesiologische Perspektiven. In: *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*. Hg. v. Michael Domsgen / Dirk Evers. Leipzig 2014.
- Großhans, Hans-Peter: Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums. Leipzig 2003.
- Haacker, Klaus: „Zeige mir deinen Glauben“. In: *Die Sichtbarkeit des christlichen Glaubens. Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit*. Hg. v. Henning Wrogemann. Neukirchen-Vluyn 2010. 141-150.
- Härle, Wilfried: Dogmatik. Berlin 1995.
- Ders.: Kirche VII. In: TRE 18. 277-317.
- Hahn, Ferdinand: Gottesdienst III. In: TRE 14. 28-39.
- Hamm, Berndt: Wie mystisch war der Glaube Luthers?. In: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*. Hg. v. ders. / Volker Leppin. SuRNR36. Tübingen 2007. 237-287.
- Hell, Silvia: Die Dialektik des Wortes bei Martin Luther. Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Innsbrucker theologische Studien 34. Innsbruck 1992.

- Hennig, Gerhard: Der evangelische Predigtgottesdienst in Württemberg. Stuttgart 2003.
- Hermes, Eilert: Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie. Tübingen 1990.
- Ders.: Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. In: Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre. Hg. v. Eilert Hermes / Lubomir Zak. Tübingen 2011.
- Ders.: Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben. Tübingen 2017.
- Hilberath, Bernd Jochen: „Allein die Erfahrung“. Martin Luther – katholischer Theologe und Lehrer der Kirche. In: Luther heute. Hg. v. Volker Leppin / Christoph Schwöbel u.a. Tübingen 2017. 351-370.
- Ders.: Martin Luther. Ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis? In: Luther 80 (2009). 99-117.
- Hornig, Gottfried: Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie. In: NZSTh 21 (1979). 198-211.
- Ders.: Semler. In: TRE 31. 142-148.
- Iwand, Hans Joachim: Theologia Crucis. Ausgearbeitet für den Beienroder Konvent im Herbst 1959. In: Nachgelassene Werke. Bd. II. Vorträge und Aufsätze. Hg. v. Dieter Schellong / Karl G. v. Steck. München 1966. 318-398.
- Janz, Denis R.: Luther on Thomas Aquinas. The angelic Doctor in the Thought of the Reformer. Stuttgart 1989.
- Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes. Göttingen 1984.
- Ders.: Dogmatik. Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen. Göttingen 1986.
- Ders.: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967.
- Jüngel, Eberhard: Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. In: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen 4. Hg. v. ders. Tübingen 2000. 279-295.
- Ders.: Das Sakrament – was ist das?. In: EvTh 26 (1966). 320-336.
- Ders.: Ganz werden. Theologische Erörterungen 5. Tübingen 2003.
- Ders.: Zum Wesen des Christentums. In: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen 4. Hg. v. ders. Tübingen 2000. 1-23.
- Ders.: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. In: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen 4. Hg. v. ders. Tübingen 2000. 84-160.
- Kattenbusch, Ferdinand: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff. Gotha 1928.
- Kaufmann, Thomas: An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standesbesserung. In: Kommentare zu Schriften Luthers. Bd. 3. Hg. v. ders. Tübingen 2014.
- Ders.: Martin Luther. München 2014.
- Kinder, Ernst: Die Verborgenheit der Kirche nach Luther. In: Reformation Schicksal und Auftrag. Festschrift für Joseph Lortz. Bd. 1. Hg. v. Erwin Iserloh / Peter Manns. Baden-Baden 1957. 173-192.

Ders.: Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana Artikel VII. In: Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. Berlin 1957.

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin ²⁵2011.

Koch, Traugott: Das Problem des evangelischen Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Bekenntnis. In: Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 – damals und heute. Hg. v. Bernhard Lohse / Otto Hermann Pesch. München 1980. 125-143.

Köstlin, Julius: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Bd. 1. Elberfeld ²1883.

Kohnle, Armin: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden. In: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72. Gütersloh 2002.

Kühn, Ulrich: Kirche. In: HST 10. Gütersloh 1980.

Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. Göttingen ²2004.

Leppin, Volker: Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618. In: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69. Gütersloh 1999.

Ders.: Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation. In: Reformatorische Theologie und Autoritäten. Hg. v. ders. Tübingen 2015. 97-139.

Ders.: Die Reformation und das Heilige Römische Reich deutscher Nation. In: Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. ders. Leipzig 2016. 76-91.

Ders.: Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation. In: Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. ders. Leipzig 2016. 33-44.

Ders.: Papst, Konzil und Kirchenväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation. In: Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation. Hg. v. Markus Hein / Armin Kohnle. Leipzig 2011. 117-124.

Ders.: Protestantismus und Moderne. In: Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. ders. Leipzig 2016. 354-379.

Ders.: Transformation spätmittelalterlicher Mystik bei Luther. In: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Hg. v. Berndt Hamm / ders. SuRNR36. Tübingen 2007. 165-185.

Lexutt, Athina: Luther. Köln 2008.

Liedtke, Frank: Moderne Pragmatik. Grundbegriffe und Methoden. Tübingen 2016.

Link, Christian: vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang. In: EvTh 44 (1984). 315-351.

Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995.

Ders.: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. München ³1997.

Lortz, Joseph: Sakramentales Denken beim jungen Luther. In: LuJ 36 (1969). 9-40.

- Luserke-Jaqui, Matthias: Luther und die Literatur der Moderne: Jochen Klepper, Feridun Zaimoglu, Christian Lehnert. In: *Luther* 88 (2018). 96-119.
- Mantey, Volker: Ekklesiologische Texte aus Luthers Genesisvorlesung 1535-1545. In: *LuJ* 71 (2004). 246-248.
- Markschies, Christoph: Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie. In: *Martin Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*. Hg. v. ders. / Michael Trowitzsch. Tübingen 1999. 37-85.
- Maurer, Wilhelm: Die Einheit der Theologie Luthers. In: *ThlZ* 75 (1950). 245-252. (neu abgedruckt in: *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Luther und das evangelische Bekenntnis*. Göttingen 1970. 11-21)
- Ders.: *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformati-onsschriften 1520/21*. Göttingen 1949.
- Melzer, Friso: *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nach-folge. Ein theo-philologisches Wörterbuch*. Tübingen 1965.
- Meyer, Harding: Kirchliche Einheit in Wort und Sakrament und das Konzept „Kirchengemein-schaft“. *Reformatorsche Anliegen*. In: *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*. Hg. v. Dorothea Sattler / Gunther Wenz. Mainz 2005. 25-46.
- Moeller, Bernd: *Reichsstadt und Reformation*. Berlin 1987.
- Moustakas, Ulrich: Differenz und Relation. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Luther. In: *KuD* 46 (2000). 92-125.
- Müller, Gerhard: *Martin Luthers Theologie der Trinität heute*. In: *Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Friederike Schönemann / Thorsten Maaßen. Frankfurt a.M. 2004. 538-556.
- Müller, Norbert: *Der christliche Weg. Systematische Theologie am Anfang des 21. Jahrhun-derts*. Leipzig 2005.
- Neebe, Gudrun: *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*. Berlin 1997.
- Nipperdey, Thomas: *Luther und die moderne Welt*. In: ders.: *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*. München 1986. 31-44.
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie. Bd. 3*. Göttingen 1993.
- Pawlas, Andreas: *Luther zu Simonie und Ämterkauf in seiner Genesisvorlesung*. In: *Luther* 90 (2019). 43-52.
- Plaul, Constantin: *Versöhnte Vielfalt. Schleiermachers individualitätstheoretische Bestimmung des konfessionellen Gegensatzes als Beitrag für eine ökumenische Verständigung in protestan-tischer Perspektive*. In: *KuD* 61 (2015). 248-259.
- Rasmussen, Tarald: *Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther*. In: *LjB* 57 (1990). 242-244.
- Ratzinger, Joseph: *Dogma und Verkündigung*. München 1973.
- Reinhardt, Volker: *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*. München 2017.
- Ritschl, Albrecht: *Ueber die Begriffe. Sichtbare und unsichtbare Kirche bei Luther*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze. Bd. 1*. Leipzig 1893. 68-99.

Ruhland, Franz: Kaiser Karl V. am Grab Martin Luthers. Zu den politischen Gründen des Erfolgs der Reformation. In: Luther 89. Hg. Johannes Schilling. Göttingen 2018. 31-44.

Schäfer, Rolf: *Communio Sanctorum*. In: RGG⁴ 2. 440.

Ders.: Kirche. Alte Kirche bis Reformation. In: RGG⁴ 4. 1004-1008.

Scheible, Heinz: Die Gravamina. Luther und der Wormser Reichstag 1521. In: ders.: Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge. Hg. v. Rudolf May / Rolf Decot. Mainz 1996. 393-409.

Schilling, Johannes: Die Reformation – „Segen“ oder „Katastrophe“?. In: Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit. Hg. v. Dietrich Korsch / Jan Lohrengel. Leipzig 2016. 373-388.

Ders.: „Die Wirklichkeit der Kirche“. Akademischer Festvortrag. In: Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit. Hg. v. Dietrich Korsch / Jan Lohrengel. Leipzig 2016. 449-457.

Ders.: Hutten und Luther. In: Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit. Hg. v. Dietrich Korsch / Jan Lohrengel. Leipzig 2016. 149-172.

Ders.: „Wie wir alle unter einem Christo sind und streiten und Christum bekennen sollen“. Credo – Confessio – Ecclesia. In: Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit. Hg. v. Dietrich Korsch / Jan Lohrengel. Leipzig 2016. 459-469.

Schlink, Edmund: Christus und die Kirche. 12 Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und der römischen Kirche. In: KuD 1 (1955). 213-230.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2016/17. Arbeitshilfen 294. Bonn 2017.

Selge, Kurt-Victor. Normen der Christenheit im Streit um Ablass und Kirchenautorität 1518 bis 1521. Erster Teil: Das Jahr 1518. Heidelberg 1968.

Semmelroth, Otto: Die Kirche als Sakrament des Heils. In: *Mysterium Salutis IV*. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde 1. Hg. v. Johannes Feiner / Magnus Löhner. Einsiedeln 1972. 309-356.

Slenczka, Notger: Flucht aus den dogmatischen Loci. In: *Zeitzeichen*. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 8/2013. 45-48.

Ders.: Kirchliche Einheit und konfessionelle Identität. Anmerkungen aus lutherischer Perspektive. In: *Jenseits der Einheit*. Hg. v. Dietrich Korsch / Friedrich W. Graf. Hannover 2001. 81-109.

Steiger, Johann Anselm: Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der „fröhliche Wechsel“ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor. In: *NZSTh* 38 (1996). 1-28.

Steinacker, Peter: Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einigkeit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Berlin 1981.

Stengel, Friedemann: Reformation, Renaissance und Hermetismus: Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung. In: *ARG* 104 (2013). 35-81.

Ders.: Was ist Humanismus? In: *PuN* 41 (2015). 154-211.

Streiff, Stefan: „*Novis linguis loqui*“. Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „*verbum caro factum est*“ aus dem Jahr 1539. Göttingen 1993.

Tillich, Paul: *Systematische Theologie*. Stuttgart ⁶1979.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. Nachdruck Aalen 1961.

Vogelsang, Erich. Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt. In: AKG 15 (1929).

Wagner, Harald: Taufe und Eucharistie in wechselnder Verwiesenheit. In: Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung. Hg. Dorothea Sattler / Gunther Wenz. Mainz 2005. 211-219.

Wendebourg, Dorothea: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche. In: dies. Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenege-schichte. Tübingen 2000. 164-184.

Wenz, Gunther: Kirche. Dogmatisch. Evangelisch. In: RGG⁴ 4. 1018-1021.

Ders.: Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht. In: Studium Systematische Theologie. Bd. 3. Göttingen 2005.

Ders.: Kirche. Zum Begriff. In: RGG⁴ 4. 997-999.

Wolgast, Eike: Gravamina nationis germanicae. In: TRE 14. 131-134.

7.2.4. Digitale Quellen

Der Heilige Stuhl, Benedikt XVI.: Ansprache von Papst Benedikt XVI. Begegnung mit Vertretern des Rats der evangelischen Kirchen in Deutschland. Città del Vaticano 2011. online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html (abgerufen am 01.01.2018 um 20:33 Uhr).

Domradio, epd: Bischof Feige lobt Reformationsgedenken. "Beträchtliches Stück vorangebracht". Köln 2017. online: <https://www.domradio.de/themen/bist%C3%BCmer/2017-11-27/bischof-feige-lobt-reformationsgedenken> (abgerufen am 01.01.2018 um 20:37 Uhr).

Domradio, Jan Hendrik Stens : Kardinal Woelki zum Stand der Ökumene. Öffentliches Bekenntnis statt versöhnter Verschiedenheit. Köln 2017. online: <https://www.domradio.de/themen/rainer-maria-kardinal-woelki/2017-09-25/kardinal-woelki-zum-stand-der-oekumene> (abgerufen am 01.01.2018 um 20:39 Uhr).

Domradio, Margot Käßmann / Hilde Regeniter: Käßmann zum Abschluss des Reformationsgedenkens. "Ich brauche keine Einheitskirche". Köln 2017. online: <https://www.domradio.de/themen/%C3%B6kumene/2017-10-31/kaessmann-zum-abschluss-des-reformationsgedenkens> (abgerufen am 01.01.2018 um 20:39 Uhr).

Evangelisch, epd: Bedford-Strohm: In Ökumene viel Vertrauen aufgebaut. Zum Finale des 500. Reformationsjubiläums hat der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, die Erfolge in der Ökumene unterstrichen. Frankfurt a.M. 2017. online: <http://www.evangelisch.de/inhalte/146641/30-10-2017/bedford-strohm-oekumene-viel-vertrauen-aufgebaut> (abgerufen am 01.01.2018 um 20:36 Uhr).

Evangelische Kirche in Deutschland, epd: Zukunft der Kirche und neue Formen der Mitgliedschaft. Abschluss der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 2017 in Bonn. Hannover 2017. online: <https://www.ekd.de/synode-2017-abschluss-zukunft-kirche-neue-formen-mitgliedschaft-30837.htm> (abgerufen am 26.02.2019 um 14:11 Uhr).

Kirche + Leben, Jens Joest: Marx und Bedford-Strohm für weitere Schritte in der Ökumene. Scharfe Luther-Kritik von Kardinal Gerhard Ludwig Müller. Münster 2017. online: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/marx-und-bedford-strohm-fuer-weitere-schritte-in-der-oekumene/> (abgerufen am 01.01.2018 um 20:35 Uhr).

Radio Vatikan, Kurt Kardinal Koch: Kardinal Koch bilanziert das Luther-Gedenkjahr. Città del Vaticano 2017. online: http://de.radiovaticana.va/news/2017/10/24/kardinal_koch_bilanziert_das_luther-gedenkjahr/1344433 (abgerufen am 01.01.2018 um 22:37 Uhr).

Tagesspiegel, Claudia Keller: Wer entscheidet in der katholischen Kirche?. Streit in der Deutschen Bischofskonferenz. Berlin 2018. online: <https://www.tagesspiegel.de/politik/streit-in-der-deutschen-bischofskonferenz-wer-entscheidet-in-der-katholischen-kirche/21225824.html> (abgerufen am 10.11.2018 um 09:46 Uhr).