

Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht

von Walter Brandmüller, Augsburg

I.

»Reformation« in der mittelalterlichen Kirche

Wer immer das Leben der einzelnen Christen oder der Kirche als Ganzes an den sittlichen Maßstäben des Evangeliums mißt, ist von dem Auseinanderklaffen von Anspruch und Erfüllung betroffen – bei sich selbst und bei den anderen Gliedern der Kirche. Aus deren großer Schar ragen gewiß in allen Jahrhunderten, mehr oder weniger zahlreich und leuchtend, die Heiligen hervor, in deren menschlicher Schwachheit Gottes Kraft in zeichensetzender Weise wirksam geworden und zur Vollendung gelangt ist. Ihrer sind und waren immer zu wenige.

Diese Erkenntnis hat vom Anfang der Kirchengeschichte an immer wieder den Ruf nach Umkehr, nach Buße, laut werden lassen; er weitete sich mit Blick auf die Gesamtheit der Kirche aus zum Ruf nach Reform. Wie offen sich die mittelalterliche Kirche in jeder Phase für diesen Ruf gezeigt hat, erweist ihre Geschichte.

Am Anfang steht, nach den Zusammenbrüchen der Völkerwanderung und der Merowingerzeit, die Kirchenreform zur Zeit der Karolinger, es folgten die Reformbewegungen im Mönchtum, ausgehend von Cluny, Gorze und anderen Zentren, und um 1050 die nach Papst Gregor VII. benannte Gregorianische Reform. Keine hundert Jahre später wurde die abendländische Kirche von der Armutsbewegung erfaßt, deren Träger die Lebensform der Apostel – das Ideal einer Armut und der Wanderpredigt verpflichteten Lebens nach dem Beispiel der Apostel – aufs neue realisieren wollten. Franz von Assisi und Dominikus heißen die bald herausragenden Gestalten, die es zudem vermochten, den vielerorts über die Ufer der kirchlichen Bindung hinaustretenden Strom der religiösen Kräfte großenteils in das Bett kirchlicher Integration zurückzuleiten. Ihre Ausstrahlung erfaßte die gesamte abendländische Kirche, und es dürfte um das Jahre 1300 nur wenige europäische Städte gegeben haben, in denen nicht mindestens ein Bettelordenskloster zu finden war. Von den Kanzeln dieser Klosterkirchen erhob sich immer wieder aufs neue der Ruf zu Buße und Christusbefolgung, mitunter in sehr drastisch-lebensnaher Art und Weise. Für Jahrhunderte wurde die Kanzel zu einer Domäne der Bettelorden. Dabei scheuten die Prediger nicht vor heftiger Kritik an Klerus und Bischöfen zurück, wo deren üppiges, ja sogar luxuriöses Leben Ärgernis erregte. Es gibt interessante Untersuchungen über die Kirchen- und Romkritik im Mittelalter, die uns zeigen, wie schmerzlich oftmals der Abstand von Ideal und Wirklichkeit des christlichen-kirchlichen Lebens empfunden wurde.¹

¹ Vgl. J. Benzinger, *Invectiva in Romam* (= Historische Studien Bd 404) Lübeck – Hamburg 1968; besonders wichtig: B. Bolton, *The Medieval Reformation*, London 1983.

Ganz besonders scharfe Töne waren zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas zu hören, nachdem im Gefolge der Wahl Papst Urbans VI. im Jahre 1378 wenige Monate später ein Gegenpapst, Clemens VII., gewählt worden war. Die Spaltung im obersten Hirtenamt, die sich nach dem Konzil von Pisa 1409 in eine Dreiteilung ausweitete, da das Konzil die beiden konkurrierenden Papstpräbendaten zu Rom und Avignon erfolglos abgesetzt hatte, hat die abendländische Christenheit in Verwirrung gestürzt, und eine Fülle von Unordnung in das Leben der Kirche gebracht. Einflüsse weltlicher Herrschaft, finanzielle Interessen, nahmen überhand und die diesseitsgerichtete, auf Gewinn, Genuß und Geltung bedachte Lebensauffassung der Renaissance hinterließ tiefe Spuren – nicht zuletzt sichtbar an der römischen Kurie und manchem Papst des 15. Jahrhunderts. Ihre glänzenden staatsmännischen und kulturellen Leistungen können uns nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß sie in einigen Fällen ihrer Berufung zum obersten Hirtenamt der Kirche wahrlich nicht entsprochen haben.² Ob sie den Zeitgenossen indes ebenso großes Ärgernis wie uns gegeben haben, ist sehr fraglich: sie entsprachen nur allzusehr in Lebensauffassungen und Lebensstil dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen ihrer Zeit.

Durch die negativen Auswirkungen des Schismas und der Renaissance fühlten sich jedoch gerade die Besten herausgefordert. Sie zögerten nicht, Hand anzulegen. Das 15. Jahrhundert ist nicht umsonst das Jahrhundert der großen Bußprediger, zu deren Füßen die Menschen zu Tausenden dem Wort Gottes lauschten, auch wenn die Predigten drei bis fünf Stunden dauerten. Vicente Ferrer, Bernhardin von Siena, Johannes von Capistrano – das waren wohl die drei größten Namen, die hier zu nennen sind.

Das 15. Jahrhundert ist aber auch das Jahrhundert der Reformkonzilien: Pisa 1409, Konstanz 1414–1418, Siena 1423/24 und Basel – Ferrara – Florenz 1431–1439. Das waren Versuche, mehr oder weniger von Erfolg gekrönt, das kirchliche Leben neu zu ordnen, den Anforderungen einer gewandelten Gesellschaftsordnung kirchlicherseits zu entsprechen. Die große Reform freilich blieb aus: Alle redeten von Reform – keiner aber wollte sie bei sich zu Haus haben – wie ein Konzilsprediger einmal sagte. »Reform« war geradezu zum Schlagwort entartet.³

Wer hingegen den Ruf nach Reform mit Ernst aufnahm, waren die Orden.⁴ Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Karmeliter und ihre weiblichen Zweige erlebten Bewegungen in ihren Reihen, deren Ziel die Absage an alle im Lauf der Zeit eingegangenen Kompromisse und die Rückkehr zu den Idealen der Ordensgründer war, wobei man freilich da und dort allzu großes Gewicht auf Äußerlichkeiten der Regelbeobachtung gelegt hat. Martin Luther selbst hat einer solchen Gemeinschaft angehört.

² K. A. Fink, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsg. v. H. Jedin (= HKG) III/2 625–676.

³ Hierzu und zum Vorstehenden vgl. W. Brandmüller, *Causa reformationis. Ergebnisse und Probleme der Reformen des Konstanzer Konzils*, in: AHC 13 (1981) 49–66.

⁴ E. Iserloh, in: HKG III/2 694–697; Lit.: 678.

Dieser reformatorische Elan war nicht selten Triebkraft zu einer Kirchenkritik, deren Ernst und Pathos an die alttestamentlichen Propheten erinnert. Da fielen harte Worte, da wurden prophetische Drohungen ausgesprochen. Ein klassisches Beispiel: die Färberstochter Caterina Benincasa aus Siena. Aus ihrer mystischen Verbundenheit mit dem gekreuzigten Christus kam ihre Botschaft an Päpste, Kardinäle, Priester, Gläubige, Staatsmänner und Feldherren. Dem Papst Gregor XI., der mit Florenz, Siena und anderen Städten im Kriege lag, schrieb sie etwa 1377: »Gottes Wille ist, daß Sie mit Toscana Frieden schließen. Sie mögen die rebellischen Söhne strafen, aber nicht mit Krieg... Sie tragen ja die Schlüssel des Himmels in der Hand. Wem Sie öffnen, dem ist geöffnet und wem Sie schließen, dem ist geschlossen. Wenn Sie das Gesagte also nicht tun, wird Sie der Zorn Gottes treffen«. Unerbittlich geißelte sie Luxus und sittliche Verfehlungen bei Kardinälen, Bischöfen und Priestern, und als sie in Avignon an der päpstlichen Kurie erschien, um Gregor XI. zur Rückkehr nach Rom aufzufordern, da traten die von ihr so hart Getadelten respektvoll zur Seite. Pius II. hat sie ohne Zögern im Jahre 1461 heiliggesprochen.⁵ – Nicht minder scharfe Töne schlugen die Prediger auf dem Konstanzer Konzil an. Sie malten dann und wann in so düsteren Farben, daß der Historiker begründetermaßen zögert, ihre Ausführungen als ein getreues Spiegelbild ihrer Zeit anzusehen.⁶

Das Gemeinsame an all diesen zeitlich, geographisch und auch gesellschaftlich breit gestreuten Reformansätzen ist, daß sie in der Hauptsache praktische, kirchenrechtliche und noch mehr religiös-sittliche Ziele verfolgten. Da ging es um die gerechte Verwaltung kirchlichen Vermögens, um die gerechte und seelsorglich richtige Vergabe kirchlicher Ämter, um die Hebung von Frömmigkeit und Gottesfurcht bei Klerus und Laien, um strenge Einhaltung der klösterlichen Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam, um die gewissenhafte Feier des Gottesdienstes, die Verwaltung der Sakramente und des Predigtamtes und immer wieder um die Reinerhaltung des Glaubens von individualistisch-spiritualistischen Verirrungen, wie sie in der spätmittelalterlichen Gesellschaft sichtbar wurden.

Jeder dieser Reformbewegungen erschien die konkret existierende Kirche als der Besserung, der Reform, bedürftig, aber auch der Reform fähig. Noch am Vorabend des Auftretens Luthers hat das 5. Laterankonzil eine Reihe von positiven Reformbeschlüssen gefaßt – der Reformgedanke stand im Mittelpunkt des Konzilsgeschehens. Zur gleichen Zeit waren Reformeure wie etwa die Mitglieder des oberrheinischen Humanistenkreises, an ihrer Spitze etwa Jakob Wimpfeling am Werk.⁷ Ganz besonders eindrucksvoll ist jedoch, was in Italien und vor allem in Spanien an religiös-kirchlichem Aufbruch geschah.⁸

⁵ B. Gertz, Mehr sage ich nicht. Die prophetische Kirchenkritik der Caterina von Siena, in: Internationale Katholische Zeitschrift 3 (1974) 132–148.

⁶ P. Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils, Freiburg 1933; dazu Brandmüller, Causa 53 (mit Lit.).

⁷ Vgl. J. Janssen – L. v. Pastor, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, I Freiburg 19–20/1913, 27–178, II 19–20/1915, 3–8. Die hier getroffene Unterscheidung der älteren, bewußt kirchlich gesinnten, von den ganz anders gearteten jüngeren Humanisten scheint mir, entgegen manch neuerer Meinung, berechtigt zu sein. So auch E. Iserlohn, in: HKG III/2 728–736.

Kein Zweifel, daß die Mehrzahl der Zeitgenossen Luthers in ihm zunächst einen der Reformer sah, wie sie schon oftmals aufgetreten waren und Gutes gewirkt hatten. Mancher mochte an einen neuen Savonarola denken, als er von dem Wittenberger Augustiner hörte.

Es ist darum plausibel, wenn davor gewarnt wird, zu glauben, es habe damals alles nach Reformation gerufen, und Luthers Auftreten sei nur der Funke gewesen, der das Pulverfaß zur Explosion gebracht habe. Vielmehr sei das deutsche Volk aufs Ganze gesehen kirchenfromm gewesen und habe seine geistige Unruhe zur Kirche getragen.⁹ Das ist zweifellos richtig. Auch wenn zugleich ein Verlangen nach Reform vorhanden war, so läßt sich doch sagen, daß an Reformation im Sinne Luthers kaum jemand dachte. Man wollte die Kirche erneuern, nicht umstürzen. Ein Zweifel, daß die konkret existierende Kirche reformbedürftig war, war ebenso wenig vorhanden, wie daran, daß sie dennoch die Kirche Jesu Christi war und bleiben würde. Wiederum sei Katharina von Siena angeführt: gerade weil sie die Heilsbedeutung der Kirche tief erfaßte, konnte sie beten: »Ewiger Gott, nimm das Opfer meines Lebens für den mystischen Leib der heiligen Kirche! Ich vermag nichts anderes zu geben, als was Du mir gegeben hast!« Sie war zutiefst davon überzeugt: »Wir können unser Heil nicht anders erlangen als im mystischen Leib der Kirche, dessen Haupt Christus ist und dessen Glieder wir sind. Wer dem Christus auf Erden, der den Christus im Himmel vertritt, nicht gehorcht, der nimmt am Blut des Gottessohnes nicht teil. Denn Gott hat es so eingerichtet, daß durch dessen Hände Christi Blut und alle Sakramente der Kirche zu uns kommen. Es gibt keinen anderen Weg und keine andere Pforte für uns«. An dieser Überzeugung änderte ihr Tadel, ihre Drohung an den Papst nicht das Geringste. Es ist die genuin katholische Überzeugung und Haltung, die sie hier formuliert: Mag auch das konkrete Verhalten von Hirt' und Herde falsch, ja Sünde sein: niemals kann menschliches Versagen Christus hindern, sein Wort und seine Gnade in dieser seiner einen Kirche unversehrt und wirksam zu erhalten. Darum konnte Katharina, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, Papst Urban VI. vorwerfen, »daß er auf eine maßlose Art und durch die Furcht, die er den Untergebenen einflößt, die heilige Kirche auskehrt«, zugleich aber gerade diesem Papst, in dem sie den rechtmäßigen Hirten erkannte, treu zu bleiben. Den Kardinälen, die sie der Schuld am Ausbruch der Kichenspaltung anklagte, schrieb sie: »Das Gift der Selbstsucht... hat aus Euch Strohhalme gemacht, Ihr Säulen! Nicht duftende Blumen seid

⁸ Vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, I Freiburg ²1951, 110–132; Zeichen für die religiöse Vitalität der Kirche in Spanien war es etwa, daß die hier betriebene Theologie die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Kolonialisierung Lateinamerikas nicht nur radikal stellte, sondern auch nach einer grundsätzlichen theologischen Reflexion über die Menschenrechte der Eingeborenen das politische Wollen der Könige zu bestimmen vermochte, wenn es auch nur bruchstückhaft gelang, diese Grundsätze in die Praxis zu überführen (vgl. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ²1972).

⁹ »... hat die kirchliche Volksfrömmigkeit, und zwar gerade die Hingabe an die Kernstücke des katholischen Kirchentums, in Deutschland im späteren 15. Jh. ein Höchstmaß an Intensität erreicht« (B. Moeller, *Spätmittelalter* =[Die Kirche in ihrer Geschichte II H] Göttingen 1966, 40f). Vgl. auch W. Brandmüller, *Wege in die Krise*, in: *Die fromme Revolte*, hrsg. v. H. Immenkötter, St. Ottilien 1983, 7–38 (Lit.).

Ihr, sondern Gestank, der die ganze Welt verpestet. Nicht Leuchten, um den Glauben zu verbreiten. Ihr habt Euer Licht unter den Scheffel des Stolzes gestellt. Nicht Mehrer des Glaubens seid Ihr, sondern als seine schändlichen Feinde verbreitet Ihr Finsternis in Euch und anderen. Engel auf Erden solltet Ihr sein, um uns vor dem höllischen Teufel zu retten und die verirrtten Schafe zur heiligen Kirche zurückzuführen. Nun seid Ihr selber Teufel geworden – tausendmal habt Ihr den Tod verdient!« Und dennoch vermochten sie zu sagen: »Es ist Gottes ausdrücklicher Wille: Selbst wenn die Hirten und der irdische Christus – damit meint sie den Papst – fleischgewordene Teufel wären, statt eines gütigen Vaters, wir müßten uns ihm unterwerfen... um Gottes willen«. ¹⁰

II.

Martin Luther – Reform oder Umsturz?

Die Antwort auf diese Frage setzt eine Begriffsbestimmung von Reform voraus. ¹¹ Hierzu diene zuerst eine negative Abgrenzung: Reform kann nie zum Ergebnis haben, daß das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden. Andernfalls würde eine Wesensveränderung eintreten, die das zu Reformierende zu etwas anderem machen würde als es vorher war.

Auf die Kirche bezogen, heißt Reform infolgedessen immer volleres Erfassen des überlieferten Glaubens, reineres, kraftvolleres Leben aus dem Glauben, in organischer Entfaltung des an Struktur und Inhalt eh und je Gegebenen. Jede Entwicklung, die einen Widerspruch, einen Gegensatz zu der von Anfang an grundgelegten Glaubensüberlieferung, zu der überlieferten sakramentalen und den Grundzügen der hierarchischen Struktur der Kirche mit sich bringen würde, wäre deshalb nicht als Reform, sondern als Revolution zu charakterisieren.

Ein solcher Reformbegriff trägt auch in vollem Umfang der Geschichtlichkeit der Kirche Rechnung, die sich in der spannungsvollen Zuordnung von Wandel in der konkreten Erscheinungsform einerseits und Kontinuität im Wesentlichen andererseits ausdrückt.

Nach dieser Klärung des Begriffes von Reform ist die Frage zu erörtern, ob Luthers Reformation mit diesem Begriff von Reform zu fassen sei.

Etwas von dem grundsätzlichen und unerschütterlichen Ja zu der Kirche Jesu Christi, das sich aus solchen Überlegungen ergibt, läßt auch Martin Luther erkennen, wenn er noch 1519 betonte, es könne keine Ursache geben, die jemanden dazu berechtigte, sich von der römischen Kirche zu trennen. Im Galaterkommentar

¹⁰ Gertz 144.

¹¹ Vgl. A. Lumpe, Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums 'reformare' und seiner Ableitungen, in: AHC 14 (1982) 1–12; zur theologischen Problematik Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église, Paris 1950, 19–62.

dieses Jahres hat er das Verhalten der Hussiten als Abfall von der Kirche Christi qualifiziert und geschrieben: »Folglich kann auch der Abfall der Böhmen von der römischen Kirche auf keine Weise entschuldigt und verteidigt werden, als ob er etwa nicht gottlos und allen Gesetzen Christi entgegen wäre; verstößt er doch gegen die Liebe, in der alle Gesetze gipfeln. Denn das, was die Böhmen vorbringen, sie seien aus Furcht vor Gott und ihrem Gewissen abgefallen, damit sie nicht unter bösen Priestern und Päpsten leben müßten, – gerade das klagt sie am allermeisten an. Wenn nämlich die Päpste, Priester oder auch sonst irgend Menschen böse sind und du erglühst in wahrer Liebe, dann würdest du nicht die Flucht ergreifen; du würdest vielmehr, und wärest du auch 'am äußersten Meer' (Ps 139,9), herbeieilen, klagen, mahnen, rügen, überhaupt alles tun, und der vorliegenden Lehre des Apostels folgend dir bewußt sein, daß du nicht die Vorteile, sondern die Lasten auf dich zu nehmen hast. Und so dürfte einleuchtend sein, daß es eitel Schein ist, wenn die Böhmen sich dieser Liebe rühmen, und daß es sich dabei um 'ein Licht' handelt, 'in das sich der Engel Satans verstellt'« (2 Kor 11,14).¹²

Das nun folgende Handeln Luthers stand aber in konträrem Widerspruch zu seinen eben zitierten Grundsätzen. Schon in der Leipziger Disputation (1519) wurde sichtbar, daß Luther den Weg von der Reform zur Reformation bereits beschritten hatte. Ob und in welchem Maße er sich dessen bewußt war, ob überhaupt, und gegebenenfalls seit wann er den Bruch wollte oder nicht, das sind Fragen, die kontrovers und schwer zu beantworten sind. Bezeichnend für Luthers Standpunkt ist jedoch seine Aussage in Leipzig: »Daher will ich frei sein und kein Gefangener einer Autorität: weder des Konzils noch der Staatsgewalt noch der Universitäten. Nur das will ich vertrauensvoll bekennen, was ich als wahr erkannt, mag dies von einem Katholiken oder Häretiker behauptet werden, oder ob es von einem Konzil gebilligt oder verworfen wurde.«¹³ Es ist ein schwer aufzulösender Widerspruch, wenn Luther wenige Monate später in seinem Galaterkommentar die oben zitierten Ausführungen machte. In der Leipziger Disputation dürfte jedoch, von Eck schroff und unerbittlich gefordert, der wahre, echte Luther gesprochen haben. Was er darum auch nach 1519 sagte und tat, war Ausdruck seines Nein zur Kirche, die er im Papst repräsentiert sah.

Das nun folgende Jahre 1520 brachte eine bedeutsame Verschärfung seiner Aussagen, da Luther in mehreren Äußerungen den Papst als Antichrist – also als den am Ende der Zeiten erwarteten satanischen Widersacher Christi – bezeichnete. Vor allem in der Schrift 'Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche' vertrat er diese These. In einer weiteren Schrift 'Wider die Bulle des Endchris' erklimmt Luthers Kampf gegen das Papsttum einen ersten Höhepunkt, wenn er erklärt: Wenn die Bulle, die ihm den Kirchenbann androhte, nicht vom Papst zurückgenommen werde, solle niemand daran zweifeln, daß der Papst ein Feind

¹² R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst* (= KLK 30) Münster ³1982, 53; – *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe (= WA) II 605.

¹³ WA II 404.

Gottes, Verfolger Christi, Zerstörer der Christenheit und der Antichrist selbst sei.¹⁴ Wenige Monate später schrieb er: »Wenn wir Diebe mit dem Strang, Mörder mit dem Schwert, Ketzler mit dem Feuer bestrafen, warum greifen wir nicht mit allen Waffen diese Lehrer des Verderbens an, diese Kardinäle, die Päpste und die ganze Rotte des römischen Sodoma, welche die Kirche Gottes ohne Unterlaß verderben, und waschen unsere Hände in ihrem Blut... «.¹⁵

Es war nur konsequent, daß Luther am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg das Corpus Juris Canonici, das kirchliche Rechtsbuch, und die Bannandrohungsbulle in einem spektakulären Auftritt ins Feuer warf. »Auf, du fromme Studentenjugend«, hatte er geschrieben, »sei Zeuge dieses heiligen und gottgefälligen Schauspiels. Denn vielleicht ist jetzt die Zeit, wo der Antichrist offenbar werden soll«. Am Tag danach schrieb Luther an Staupitz: »Ich habe die Bücher des Papstes und die Bulle verbrannt, zuerst zitternd und bebend, aber jetzt bin ich fröhlicher als durch irgend eine andere Tat meines ganzen Lebens«.¹⁶

»Damit«, sagt der evangelische Lutherforscher Franz Lau, »war vor aller Welt klar, daß es Luther nicht um kirchliche Reform, sondern um *fundamentalen kirchlichen Umsturz* ging«.¹⁷ Auch der gleichfalls evangelische Historiker Will Peukert ist zu dieser Auffassung gelangt, »daß Luther die neue Reformation von außen her durch einen revolutionären Akt geschehen lassen will... Das ist die kirchliche Revolution, ... wenn man nach altem Maße mißt«.¹⁸

Auf dieser Linie blieb der Wittenberger Professor bis ans Ende seines Lebens. Die Absage an das Papsttum bildete fortan den Generalbaß zu nahezu jedem anderen Thema. Selbst Hadrian VI., den letzten Deutschen auf dem Stuhl Petri, jenen von Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Reformeifer erfüllten Mann, der auf dem Nürnberger Reichstag von 1523 seinen Legaten ein ergreifendes Bekenntnis der Schuld Roms an der religiösen Lage in Deutschland verlesen ließ, bedachte Luther mit Schmähungen. »Der Papst«, schrieb er, »ist ein Magister noster von Löwen; in dieser hohen Schule krönt man solche Esel«. Aus Hadrian, sagte er, rede der Satan.¹⁹ Luthers Polemik erreichte ihren Gipfel in der Schrift »Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet«. Der Titel sagt schon alles.²⁰ Noch in seiner Todeskrankheit hat Luther, nach dem Bericht eines seiner Schüler, mit Kreide den Vers an die Wand geschrieben: »Pestis eram vivus, moriens ero mors tibi papa. Pest war ich, Papst, Dir im Leben, im Tod werde ich Dir Tod sein!«²¹ – Diese radikale und totale, aus existentiellen Tiefen hervorbrechende und – es muß wohl gesagt werden – haßerfüllte Absage galt dem Papsttum und mit ihm der ganzen hierarchisch-sakramental verfaßten Kirche.

¹⁴ Bäumer 56; WA IV 629.

¹⁵ WA II 347.

¹⁶ Bäumer 62; WA VII 183.

¹⁷ F. Lau – E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands (= Die Kirche in ihrer Geschichte III K) Göttingen 1964, 16.

¹⁸ W. Peukert, Die große Wende, II Hamburg 1948 (Nachdruck Darmstadt 1966) 578.

¹⁹ Bäumer 71; WA XI 369–385.

²⁰ Bäumer 94–96; WA LIV 206–299.

²¹ Bäumer 96; Ch. Schubert, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis, Weimar 1917, 83.

Dies kann nicht verwundern, hatte Luther doch schon in seinen berühmten Kampfschriften des Jahres 1520 zentrale Glaubensinhalte der Kirche geleugnet. Insbesondere galt sein Nein dem katholischen Kirchenbegriff.

»Mit dem berühmt gewordenen Wort, daß alles, was aus der Taufe gekrochen, damit auch schon zum Papst, Bischof oder Priester geweiht sei, proklamierte Luther das von ihm ausschließlich bejahte allgemeine Priestertum der Gläubigen. Zugleich war das eine Absage an die der Kirche wesentlich eigene, auf heiliger Weihe beruhende hierarchische Ordnung. Luther sagt: 'wenn wir alle Priester sind, wie sollen wir denn nit auch Macht haben zu schmecken und urteilen, was do Recht oder Unrecht im Glauben wäre? [...] Wir haben alle einen Geist des Glaubens (2 Kor 4,13) [...] aus diesem allem und vielen anderen Sprüchen sollen wir mutig und frei werden und den Geist der Freiheit [...] nit lassen mit erdichten Worten der Päpste abschrecken, sondern frisch hindurch alles was sie tun oder lassen nach unserem gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen zu folgen dem bessern, nit ihrem eigenen Verstand'. Damit war allerdings das Individuum zur obersten Instanz in Glaubensdingen proklamiert. Nichts anderes mehr war für Luther jetzt entscheidend, als das eigene private Urteil aufgrund persönlicher Einsicht und, wie er gelegentlich zu erkennen gab, aufgrund an ihn ergangener göttlicher Offenbarung. Die Selbstsicherheit, mit der Luther in der Folge seine persönliche Erkenntnis als Worte Gottes bezeichnete und verkündete und schließlich auch in der Auseinandersetzung mit den übrigen reformatorischen Theologen zum Kanon der rechten Lehre machte, ist schwer nachzuvollziehen.

Hatte Luther mit dieser Schrift in erster Linie das Lehramt der Kirche aus den Angeln heben wollen, so griff er mit analoger Absicht in 'De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium' deren sakramentale Struktur an. Die Schrift erschien bereits Ende August 1520 in lateinischer Sprache, wurde aber sogleich ins Deutsche übersetzt. Ein oberflächlicher Blick mag sich mit der Feststellung begnügen, Luther wende sich darin nur gegen die Siebenzahl der Sakramente, gegen das Eherecht, gegen den Zölibat, gegen die Versagung des Laienkelchs. In Wirklichkeit aber wandte er sich hier gegen den überlieferten katholischen Sakramentsbegriff überhaupt. Den Höhepunkt der Schrift bildet die leidenschaftliche Ablehnung des Meßopfers, mit der Luther das religiöse Leben der alten Kirche in seiner Herzmitte traf. Selbst Luthers alter väterlicher Freund Staupitz zog sich nun von ihm zurück. Erasmus meinte, daß mit dieser Schrift die Brücken abgebrochen seien. Die Universität Paris erhob dagegen öffentlichen Protest, und Heinrich VIII. schrieb dagegen seine 'Assertio septem sacramentorum'. Indem Luther hier die objektive Heilswirksamkeit des sakramentalen Vollzugs leugnete, formulierte er ein Christentum, das sich mehr und mehr als Größe der reinen innerlichen Gesinnung darstellt. [...] Ohne daß darüber auch nur ein Wort verloren würde, erklärte Luther mit dieser Schrift das auf sakramentaler Weihe beruhende Priestertum als abgeschafft, es war für ihn völlig irrelevant geworden.«²²

²² Vgl. W. Brandmüller, *Der Weg zur Confessio Augustana*, in: *Bekenntnis und Geschichte*, hrsg. v. W. Reinhard, München 1981, 52f. Dort auch Nachweis der obenstehenden Zitate.

Der literarisch-publizistischen Aussage entsprach das praktische Handeln. In tatkräftigem Zusammenwirken mit den Luther anhängenden Fürsten und Städten entstanden seit 1524 lutherische Landeskirchen. Allen übrigen Territorien ging Preußen voran, die hohenzollerischen Herrschaften in Franken folgten, Nürnberg hatte schon 1524 reformiert. Landesherrliche Kirchenordnungen wurden entworfen und ihre Durchführung durch strenge Visitationen erzwungen.

So waren, als die *Confessio Augustana* des Jahres 1530 formuliert wurde, im Protest gegen die alte Kirche, gleichsam neben deren Trümmern, neue, überdies einander selbst im Wesentlichen widersprechenden, Kirchen entstanden, die sich angelehnt an Fürsten und Magistrate mehr und mehr konsolidierten. Eigene Lehre, eigene Liturgie, eigene pastorale Strukturen, ja eigenes Recht – das sind zweifellos, ja eigentlich erschöpfend, die Elemente einer Kirchengründung. Seit 1532 richtete man allenthalben landeskirchliche Behörden, Superintendenturen oder Konsistorien, ein – der Glaubenspaltung war logisch konsequent die Kirchenspaltung gefolgt.²³

III. *Reformation und Überlieferung*

Die nun zu beantwortende Frage heißt: Ist ein solcher kirchlicher Umsturz theologisch, das heißt vor Gottes Angesicht, vertretbar? Dabei sei betont, daß auch hier nicht über den persönlichen guten Glauben Luthers und seiner Gefolgschaft geurteilt werden soll, sondern über den objektiven Tatbestand.

Zunächst wird als Argument für die Notwendigkeit bzw. Unausweichlichkeit der kirchlichen Revolution Luthers das Scheitern der kirchlichen Reformen des Spätmittelalters angesichts der großen Mißstände der damaligen Kirche angeführt.

Dieses Scheitern sei wiederum durch einen grundsätzlichen Traditionalismus der Kirche verursacht worden, durch den »die zahlreichen Kritiker und Reformer der spätmittelalterlichen Kirche« gezwungen waren, »ihre Prinzipien nur immer wieder einer der zahlreichen Traditionen aus früheren Jahrhunderten des Mittelalters selbst zu entnehmen«. Sie hätten sich darum gleichsam nur im Kreise gedreht, und seien mit wenigen Ausnahmen nur innerhalb der Möglichkeiten derselben Kirche verblieben, die zu reinigen sie sich berufen fühlten. Dieser Traditionalismus habe den unmittelbaren, befreienden Rückgang auf den Ursprung und die Quellen der christlichen Religion versperrt und damit eine gründliche Erneuerung der Theologie, der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens unmöglich gemacht.²⁴

²³ Lau 43–65; E. Iserloh, in: HKG IV, Freiburg 1967, 239–246. Dazu das monumentale Quellenwerk von E. Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jhrd.*, I–V Leipzig 1902–1912; Viff Tübingen 1955ff. Dazu W. Becker, *Reformation und Revolution* (= KLK 34) Münster 1974, 47–71, 82–97; ders., *Die Durchsetzung der Reformation*, in: *Die fromme Revolte* 85–125.

²⁴ G. A. Benrath, in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, hrsg. v. B. Moeller und R. Kottje, II Mainz 1973, 274.

Dieses Argument wirft indes eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung auf, nämlich die Frage nach der Bedeutung von Tradition, παράδοσις, für die Kirche.²⁵ Kann, darf, der Rahmen der »Möglichkeiten der Kirche«, das heißt der Rahmen ihrer Glaubenslehre und ihrer hierarchisch-sakramentalen Verfassung überhaupt jemals gesprengt werden? Ist nicht dieser Rahmen der Möglichkeiten der Kirche von Jesus Christus selbst festgelegt und damit menschlicher Verfügung entzogen?

Paulus jedenfalls erblickt in der ungebrochenen Überlieferung die genuine Wesensverwirklichung der Kirche. Er drückt dies in 1 Kor 11,23 in klassischer Prägnanz aus: »... Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe«.

Aus diesem Grunde kann er auch im Galaterbrief (1,6–9) schreiben: »Ich bin erstaunt, daß ihr ... euch einem anderen Evangelium zuwendet. Doch es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige Leute, die euch verwirren und die das Evangelium Christi verfälschen wollen. Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst es wären oder ein Engel vom Himmel. Was ich gesagt habe, das sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr empfangen habt, der sei verflucht«.

Jede Veränderung der empfangenen und überlieferten Botschaft ist darum ein Angriff auf deren Unversehrtheit, Veränderung ist Verdrehung, ist ausgeschlossen.²⁶ Wer dies täte, wäre verflucht. Der Apostel ist selbst an das Evangelium gebunden, es ist seinem verfügbaren Zugriff entzogen, es ist »eine unantastbare geheiligte Sache«.²⁷

Nun aber ist die Kirche selbst nicht bloß Organ der Verkündigung, sondern auch Inhalt des Evangeliums.²⁸ Aus ihm erfahren wir, was Kirche sei. Das heißt, daß die Grundelemente nicht nur ihrer Lehre und ihres Auftrages, sondern auch die

²⁵ Darauf wird Prov. 22,28 bezogen: »Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui« (J. Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, 1525–1543 hrsg. v. P. Fraenkel [= *Corpus Catholicorum* 34] Münster 1979, 37). Dazu die treffenden Bemerkungen des Hrsgs. S 21*–23*. Zur heutigen Sicht des Problems vgl. N. Monzel, *Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre*, Bonn 1950; mit Nachdruck sei verwiesen auf Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz 1965, bes. 13–73; die Auseinandersetzung mit der Reformation ebd. 170–191. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 88–106. – Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«* Kapitel 1,8, in: *Das 2. Vatikanische Konzil*, Freiburg 1966, 170–175; *Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Mysterium ecclesiae«* zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute (= *Nachkonziliare Dokumentation Bd 43*) Trier 1975, 128–167; insbesondere 134–155.

²⁶ F. Mussner, *Der Galaterbrief* (= *Herders theol. Kommentar zum NT Bd IX*) Freiburg ³1977, 57f.

²⁷ Mussner 61.

²⁸ R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (= *Quaestiones disputatae* 14) Freiburg i. Br. 1961, 9; vgl. im übrigen H. Schlier, *Reich Gottes und Kirche nach dem Neuen Testament*, in: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 37–51; J. Schreiner, *Das Neue Testament im Leben der Kirche*, in: *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, hrsg. v. J. Schreiner, Würzburg 1969, 349–365; F. Mussner, »Evangelium« und »Mitte des Evangeliums«, in: ders., *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 159–177; K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972. Das Problem des Verhältnisses von Schrift und Kirche wird neuestens systematisch behandelt bei M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, I/1, St. Ottilien ²1979, 187–213.

Grundelemente ihrer hierarchisch-sakramentalen Struktur im Neuen Testament enthalten sind. Damit sind auch sie »eine unantastbare geheiligte Sache«. ²⁹ Indem nun die Kirche den Dienst ihrer kontinuierlichen Verkündigung leiste, ihre hierarchische Struktur ungebrochen bewahrt und sakramental handelt, macht sie für jede Generation der Menschheit den jeweils neuen unmittelbaren Anschluß an die heilsgeschichtlichen Ursprünge möglich und vermittelt so das Heil in Christus bis er wiederkommt. Ein Bruch in dieser Kontinuität, die ihren hierarchisch-sakramentalen Ausdruck und zugleich ihr bewirkendes Instrument in der apostolischen Sukzession hat, würde einen Abbruch der Verbindung zu den Ursprüngen von Bethlehem und Golgotha bedeuten. Kirchlicher Umsturz, der die authentisch überlieferte Glaubenslehre, die überlieferte auf heiliger Weihe und Sendung beruhende Kirchenstruktur und die überlieferten Sakramente angreift, trifft also die von der Kirche empfangene und getreulich zu überliefernde Offenbarung Gottes in Jesus Christus. ³⁰

Noch viel tiefer und grundsätzlicher greift jedoch der nun zu behandelnde klassische reformatorische Einwurf, die Papstkirche sei in einem jahrhundertelangen Prozeß des Abfalls vom Evangelium zur Synagoge Satans, zur Babylonischen Hure, entartet. Erst Luthers Tat habe das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt. Diese sogenannte Dekadenztheorie hat seit den Magdeburger Zenturien des Matthias Flacius Illyricus die evangelische Kirchengeschichtsschreibung bestimmt: Kirchengeschichte des Mittelalters wurde und wird als Geschichte des Abfalls von der Wahrheit verstanden. ³¹

Nun freilich ist die kritische Frage zu stellen, ob ein solches Kirchengeschichtsverständnis dem Wort der Heiligen Schrift standhält. Diese aber sagt uns, daß die Kirche, auf Petrus als den Felsen gebaut, von keiner Macht dieser oder jener Welt überwunden werden könne. Der Matthäus-Text »Ich sage Dir, Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen«, muß wohl zusammen mit dem Gleichnis vom Hausbau gesehen werden, das Matthäus in seinem 7. Kapitel und Lukas im 6. Kapitel berichten. Der kluge Mann baut sein Haus nicht auf Sand, sondern auf Felsen, damit Wolkenbrüche und Stürme es nicht zum Einsturz bringen können. Auch Jesus baut seine Kirche auf Felsen, damit sie den Stürmen der menschlichen Geschichte und den Angriffen Satans standhalte, solange dieser Äon dauert. Dieses Standhalten ist allerdings nicht Verdienst von Menschen: Es ist die Anwesenheit Jesu durch seinen Geist, die den Bestand der Kirche bis zum Ende garantiert. Jesus überträgt den Aposteln seine Sendung und seinen Geist: »Gehet hin und lehret alle Völker« (Mk 16,15) – »wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Jo 20,21) – »ich will euch einen anderen Beistand senden, der euch in alle Wahrheit einführen wird« (Jo 15,13) – »siehe ich bin euch bis ans Ende Zeit« (Mt 28,20).

²⁹ Vgl. Anm. 27.

³⁰ Ratzinger 257f.

³¹ P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie I* (= *Orbis Academicus III/5*) Freiburg – München 1967, 268–295.

Nun möchte man diese Worte da und dort ihres vollen Anspruches in etwa entkleiden, indem man sagt, Jesus habe dies nur ganz persönlich und unverwechselbar zu Petrus und den Zwölfen gesagt, und diese hätten jene Verheißungen mit ins Grab genommen.³² Jesus hat aber selber davon gesprochen, daß er bei seinen Jüngern bleiben werde bis ans Ende der Welt. Es ist auch unerheblich, ob diese Worte *ipsissima verba* Jesu sind, oder ob sie auf Grund des Selbstverständnisses der Urgemeinde formuliert wurden: Sie sind Bestandteil des kanonischen Textes des Neuen Testaments und darum Wort Gottes.

Aus diesen Texten geht doch wohl hervor, daß Jesus seine Kirche in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt zwar mehr oder weniger schwachen und auch sündhaften Menschen überantwortet hat, daß er aber durch sein Bleiben in ihrer Mitte durch den an Pfingsten gesandten Geist die Garantie dafür schafft, daß diese seine Kirche ihrer von ihm selbst übertragenen Sendung, das Evangelium zu verkünden und das Werk der Erlösung fortzuführen, in dem Maße treu bleibt, daß sie vom Morgen des Pfingsttages bis zur Parusie des Herrn mit sich selbst identisch bleibt. Auch wird in 1 Timotheus 3,15 die Kirche des lebendigen Gottes nicht deshalb eine »Stütze und Grundfeste der Wahrheit« genannt, weil damit Instabilität und Hinfälligkeit von ihr ausgesagt werden sollten.³³ Gewiß geschieht das Bleiben in der Wahrheit auf jene Weise, die Paulus im 2. Korintherbrief beschreibt, wenn er von seinem eigenen Apostelamt sagt: »Diesen Schatz tragen wir freilich in irdenen Gefäßen. So soll die überreiche Fülle der Kraft nicht uns, sondern Gott zugeschrieben werden. Allenthalben sind wir bedrängt, doch nicht erdrückt, im Zweifel, aber nicht in Verzweiflung, verfolgt, aber nicht im Stich gelassen, niedergeworfen, aber nicht vernichtet. Allzeit tragen wir Jesu Sterben am Leibe herum, auf daß auch Jesu Leben an unserem Leibe sich offenbare. So werden wir ständig mitten im Leben um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleische offenbar werde«.

So wird auch die Kirche zwar ständig in der Geschichte »dem Tode ausgeliefert«, dennoch wird immerdar an »ihrem sterblichen Fleische«, das heißt an ihrer menschlichen Hinfälligkeit und Armseligkeit, das Leben Jesu offenbar. Das aber geschieht in Erfüllung jener Verheißungen, die der Herr seiner Kirche mit auf den Weg durch die Geschichte gegeben hat.³⁴

Es ist wiederum erstaunlich und doch kohärent mit der Aussage des Galaterkommentars von 1519, daß Luther selbst in seiner Antwort auf Prierias vom August 1518 nichts anderes lehrt, wenn er schreibt, mit dem Glauben, den die Römische Kirche bekennt, müsse der Glaube aller übereinstimmen. Er danke Christus, daß er diese einzige Kirche auf Erden – nämlich die römische – den wahren Glauben so bewahrt habe, daß sie davon in keinem ihrer Dekrete je abgewichen sei, und daß der Teufel es trotz allen Sumpfes der Laster nicht habe hindern können, daß in ihr,

³² O. Cullmann, *Petrus*, Zürich ²1960.

³³ Schnackenburg 87 ff.

³⁴ J. Auer, *Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament* (J. Auer – J. Ratzinger = *Kleine katholische Dogmatik VIII*) Regensburg 1982, 110–116.

der Kirche von Rom, die Autorität der kanonischen biblischen Bücher, der Kirchenväter und ihrer Erklärer unversehrt erhalten geblieben und anerkannt worden sei.³⁵

Im Zusammenhang mit der Interpretation der Kirchengeschichte als Prozeß des Abfalls vom Evangelium wird dann Luthers Tat weiterhin als »unmittelbarer befreiender Rückgriff auf den Ursprung und die Quellen der christlichen Religion« bezeichnet, der allein im Stande gewesen sei, diese in ursprünglicher Reinheit wieder herzustellen.³⁶

Ohne Zweifel ist dies ein faszinierender Gedanke. Die Vorstellung vom Staub und Schutt der Jahrhunderte, der die ursprüngliche Gestalt der Kirche überlagert, überdeckt und dadurch entstellt habe, ist eingängig. Plausibel auch die Folgerung, man müsse eben diesen Schutt wegräumen, um die ursprüngliche Gestalt der Kirche wiederzuentdecken. Nichts anderes habe Luther getan.

Aber die Kirche von der wir hier reden, ist nicht ein Bau des ersten Jahrhunderts, den es archäologisch zu erforschen und zu restaurieren gilt – der Vergleich stimmt nicht, und damit auch nicht die daraus abgeleitete Folgerung. Wenn schon ein Bild gebraucht werden soll, dann jenes von der Heilung eines Kranken, die ja auch nicht darin bestehen kann, daß man die Zeit der Krankheit aus dem »Filmstreifen des Lebens« einfach ausschneidet und die beiden Enden wieder zusammenfügt. Vielmehr muß die Krankheit durch neue Lebenskräfte innerlich überwunden und so in neue Gesundheit hinübergeführt werden.

Die Kirche ist nämlich nichts Totes, Museales, sondern eine durch die Geschichte hindurch lebendige, und zwar durch Gottes Geist lebendige Gemeinschaft. Daß Jesus sie nach Johannes mit einem Weinstock, und Paulus sie mit einem lebendigen Leibe vergleichen, gestattet, ja fordert die Anwendung der Kategorie des Organischen auf die Kirche. Lebendiges – und das gilt schon vom einfachsten organischen Leben – läßt sich aber niemals auf sein Anfangsstadium zurückbringen. Der Baum, in dessen Ästen und Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, kann nicht mehr in das Senfkorn zurückverwandelt werden aus dem er erwachsen ist.³⁷

In analoger Weise ist es auch nicht möglich, zu irgendeinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte den Beschluß zu fassen, alle seither durchlaufenen Entwicklungsstadien der Kirche nach rückwärts zu überspringen und neu anzufangen. Geschichte ist als Geschichte einer Einzelperson ebenso wie als Geschichte einer Gemeinschaft schlechthin irreversibel.

Aus eben demselben Grund war auch eine zunächst faszinierende ökumenische Idee von vornherein zum Scheitern verurteilt, die Idee vom Consensus quinquesaecularis. Bedeutende Ireniker der Jahre um den Westfälischen Frieden, wie etwa der Lutheraner Georg Calixt oder schon früher der konfessionelle Grenzgänger Georg Witzel, der als Katholik gestorben ist, meinten, es genüge,

³⁵ Bäumer (³1982) 24; WA I 662.

³⁶ Benrath, in: Ökumenische Kirchengeschichte II 274.

³⁷ Schnackenburg 146–156. Bezeichnend, daß Paulus sogar da, wo er die Kirche einen »Bau im Heiligen Geiste« nennt, von ihr aussagt, sie *wachse* im Geiste »zu einem heiligen Tempel im Herrn« (ebd. 140–146).

gemeinsam zu dem Zustand von Lehre und Disziplin der Kirche zurückzukehren, der am Ende des 6. Jahrhunderts bestand, um zur Einheit zu finden, denn über die bis dahin erreichte Entwicklung bestehe zwischen Lutheranern und Katholiken keine Kontroverse.³⁸

Auch die Architekten dieses Unionsplans waren aber, wie gesagt, einem falschen Begriff von Geschichte erlegen. Geschichte ist nämlich nur in die Zukunft, in Richtung des Zieles, offen, niemals nach Rückwärts zum Anfang. Darum kann es den zitierten »befreienden Rückgang auf die Ursprünge« ebensowenig geben, wie Rückgang auf irgendeine andere Entwicklungsstufe der Vergangenheit. Solche Versuche sind per definitionem *re*-aktionär und darum zerstörerisch, nicht aufbauend.

Da nun drängt sich eine weitere Überlegung auf.

Wenn Paulus schon im Blick auf das Gottesvolk des Alten Testamentes sagt: »Gottes Gnadengaben und Berufungen sind unwiderruflich« (R 11,29), so gilt das doch in hervorragendem Maße von dem Israel des Neuen Bundes, der Kirche. Mochte das alte Israel durch das neutestamentliche Bundesvolk heilsgeschichtlich überholt und abgelöst werden, so ist dies hinsichtlich der Kirche nicht mehr denkbar. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist vielmehr mit dem Kommen Jesu Christi in die Fülle der Zeiten, in ihr unwiderruflich letztes Stadium eingetreten: Wir, die wir nach den Worten des Apostels Paulus »in den letzten Zeiten« leben, leben auch in der letzten Kirche, die infolgedessen niemals von einer wahreren, besseren, heiligeren, anderen Kirche abgelöst werden kann, sondern nur noch von dem Anbruch der endgültigen Gottesherrschaft überholt und zugleich vollendet werden wird. Die wahre Kirche Jesu Christi ist deshalb nicht nur zahlenmäßig eine einzige, sie ist es auch in der historischen Dimension: Sie ist und bleibt die eine durch die Jahrtausende, durch alles Ungenügen und Versagen ihrer Glieder und Hirten, und durch allen geschichtlichen Wandel hindurch ungebrochen mit sich selbst identische Stiftung Jesu Christi, dessen ungeachtet, daß dieses ihr Wesen zu jedem Zeitpunkt ihrer Geschichte authentischer verwirklicht werden könnte und sollte, als dies in dieser Weltzeit je geschehen kann.

Da Martin Luther dies bestritt und eben diese Kirche nicht etwa nur infolge der Sünden ihrer Glieder, sondern infolge eines grundsätzlichen Abfalls vom Evangelium als zur babylonischen Hure antartet erblickte, muß man ihm im Hinblick auf die oben angeführten Worte der Hl. Schrift sagen, was er selbst 1529 zu Marburg Zwingli entgegeng gehalten hatte: »Das Wort steht zu gewaltig da!« Und wie er damals Kreide genommen und auf den Tisch geschrieben hat: »Dies i s t mein Leib, dies i s t mein Blut«, so muß in diesem Falle der Katholik seine Kreide nehmen und auf den Tisch schreiben, was Michelangelo in das Rund der Kuppel von St. Peter in Rom geschrieben hat: »Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen!« Auch dieses Wort steht zu gewaltig da, als daß man darüber hinweglesen könnte.

Deswegen kann es in der Tat niemals einen objektiv gültigen Grund geben, der zu einer Trennung von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche

³⁸ F. W. Kantzenbach, Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte, Gütersloh 1980, 75–79.

berechtigten würde. Der Luther des Galaterkommentars von 1519 hatte in vollem Umfang recht gehabt. Wollte man wirklich sagen, daß die konkrete Kirche des Jahres 1517 nicht mehr die wahre, von Christus gestiftete Kirche gewesen, weil sie vom Evangelium abgefallen sei – was wären dann die Verheißungen des Herrn an seine Kirche anderes als bloßes, trügerisches Menschenwort, als pathetisches Geschwätz!³⁹

*

Diese Feststellungen zielen, dies sei noch einmal gesagt, auf den objektiven historisch-theologischen Tatbestand. Ein Urteil über die subjektive, religiös-moralische Seite des Geschehens »Reformation« ist damit keineswegs ausgesprochen. Objektiv Gutes kann wegen sittlich minderwertiger Motive den, der es tut, mit Schuld beladen, objektiv Böses aus subjektiv edlen Beweggründen geschehen. Daß sich im Geflechte menschlicher Motive Erhabenes mit Banalem, und religiös-sittlicher Ernst mit Schuld, für uns oftmals unentwirrbar, durchdringen, gehört zur condition humaine. Zweifellos waren darum auch die Beweggründe Luthers und seiner Anhänger ebenso wie die seiner katholischen Gegner in Hierarchie, Wissenschaft und Politik vielfältig und komplex. Ein moralisches Urteil darüber steht nicht dem Erforscher, nur dem Herrn der Geschichte zu.

Vor allem aber muß betont werden, daß die vorstehenden Ausführungen ausschließlich eine objektiv-historisch-theologische Beurteilung des Geschehens von 1520 ff. zum Gegenstand hatten. Das Thema hieß keinesweg »Die heute bestehenden Kirchen der Reformation in katholischer Sicht«. Hierüber wäre anderes zu sagen gewesen. Die evangelischen Christen von heute – sieht man von individuellen Fällen eines Übertritts ab – haben sich ja niemals von der Kirche getrennt. Sie sind vielmehr in ihre kirchliche Gemeinschaft hineingeboren, haben dort geistliche Heimat gefunden, und durch Wort und Sakrament auch Wahrheit und Gnade von Jesus Christus empfangen. Wie sehr die Kirche sie alle trotz Trennung als Brüder und Schwester im Herrn betrachtet, geht zur Genüge aus dem Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils hervor.

Mit ihnen zur wirklichen und vollen Glaubens- und Kirchengemeinschaft zu gelangen, ist das Ziel, dem unser aller Bemühen zu gelten hat.

Dazu gehört es freilich auch, die Geschichte der Trennung mit aller nüchternen Sachlichkeit historisch und theologisch aufzuarbeiten. Einen Beitrag dazu sollten diese Ausführungen leisten.

³⁹ So argumentiert bereits der katholisch gewordene ehem. lutherische Prediger Laurentin Albert in seiner Konversionsschrift »Propositiones aliquot, in quibus ... demonstratur, cur L. A. in gremium Catholicae Ecclesiae se receperit, Ingolstadii 1570«. Vgl. dazu A. Räss, Die Convertiten seit der Reformation, I Freiburg i. Br. 1872, 584–604; bes. 588. Gleichlautende Argumente noch früher bei Thomas Morus und Georg Witzel (vgl. P. Berglar, Die Stunde des Thomas Morus, Olten – Freiburg 1978, 94–99; W. Trusen, Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels [= KLK 14] Münster 1956).