

Über Kreuz mit der Welt

Der Ort der Kirche bei Luther*

Von Henning Theißen

Martin Ahrens gewidmet

Allenthalben sind die evangelischen Kirchen in Deutschland derzeit aufgefordert, sich zu positionieren und ihren Standort in der Gesellschaft neu zu bestimmen. Das vom Rat der EKD im Jahre 2006 veröffentlichte und seither stark diskutierte Impulspapier „Kirche der Freiheit“ ist nur der prominenteste Beleg dafür. Den äußeren Anstoß dürften die aufgrund der langfristigen Mitgliederbefragungen seit geraumer Zeit beobachtbaren und inzwischen als beunruhigend eingestuften Um- und Abbrüche in personeller und finanzieller Hinsicht bilden.¹ Die innere Auseinandersetzung damit wird sicherlich vorangetrieben durch die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seit der politischen Wende 1989/90. So ist es nicht überraschend, daß die Diskussion um das EKD-Impulspapier von Prozessen der Strukturplanung und Leitbildfindung auf der Ebene der Landeskirchen flankiert wird, die bis in die Ortsgemeinden hinein zu verfolgen sind. Auch die wissenschaftliche Auswertung dieser Entwicklungen hat inzwischen eingesetzt.² Das schnell anwachsende Datenmaterial scheint dabei aber eine theologisch sehr grundlegende Frage in den Hintergrund zu drängen: Was bedeutet es angesichts kirchlicher Standortbestimmungen überhaupt, von einem Ort der Kirche zu reden?

Nach reformatorischer Auffassung ist die Kirche kennzeichnenderweise nicht an einen Ort, sondern an das Wort gebunden. Das klassische Dokument dieser Anschauung ist Martin Luthers Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau am 5. Oktober 1544.³ Diese Kirche ist einer der ersten Neubauten in der Geschichte der evangelischen Kirche, ist also nicht über den Rui-

* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag beim 7. Alpirsbacher Advent in Benz (Usedom) am 1. Dezember 2007 zugrunde. Zu möglichen Folgerungen aus dem hier Dargelegten für die gegenwärtige Gestaltung der Kirche vgl. *Henning Theißen*, *Auferstanden aus Ruinen? Die Kirche und ihr Ort in der Welt*, in: DtPfrBl 108 (2008), 240–243.

¹ So die erste Auswertung der vierten EKD-Mitgliederbefragung 2002: *Detlef Pollack*, *Be(un)ruhigende Stabilität. Gleiches Bild – verschärfte Lage*, in: *Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hg. vom Kirchenamt der EKD, o. O. [Hannover] 2003, 13–28.

² Z. B. *Marlene Schwöbel*, *Kirche auf dem Prüfstand. Eine Untersuchung zu den theologischen Orientierungen kirchlicher Strukturplanung*, MThSt 78, Marburg 2003.

³ Text: WA 49, 588–615. Hierauf beziehen sich die im Text in Klammern gesetzten Seiten- und Zeilenangaben; die Schreibweise in Zitaten habe ich modernisiert.

nen älterer und vielleicht gar konkurrierender Kultstätten erbaut, wie es der kulturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeit sogenannter heiliger Orte entspräche, die in der Frage nach dem Ort der Kirche das eigentlich beharrende Moment darzustellen scheinen. Als Leitfaden zu einem evangelischen Konzept vom Ort der Kirche dient daher im folgenden diese Predigt Luthers, deren Linienführung zunächst interpretatorisch herausgearbeitet (1.1) und dann versuchsweise für die gegenwärtige Diskussion ausgezogen werden soll (1.2). Im Anschluß daran soll gefragt werden, wie sich der Ort der reformatorischen Kirche in geschichtlicher (2.1) und in systematisch-theologischer Hinsicht (2.2) darstellt. Es geht also zum einen um den *historischen Ort* der Kirche der Reformation und zum anderen um die Kirche als *dogmatischen Ort*, d. h. als *Locus* oder *Topos*, der im Ganzen der theologischen Enzyklopädie zu verorten ist.

1. Die Freiheit der Kirche von heiligen Orten

1.1. Der Ort der Kirche nach Luthers „Torgauer Formel“

Betrachtet man Luthers Torgauer Predigt, so fällt zunächst ihre bestechend klare Gliederung auf. Der Predigt liegt eine Doppelperikope aus dem Lukasevangelium zugrunde, nämlich die Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat sowie das Gleichnis von der Rangordnung bei Tisch (Lk 14, 1–6. 7–11). Luther teilt daher seine Predigt in zwei Teile, hält diese aber von vornherein zusammen, indem er ganz an die Spitze der Predigt einige Sätze stellt, die die Bedeutung des Kirchenneubaus grundsätzlich benennen. Man hat diese Worte die Torgauer Formel genannt:

„auf daß dies neue Haus dahin gerichtet werde, daß nichts anders darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“ (588,15–18)

Weniger bekannt, aber für die Frage nach der Kirche und ihrem Ort ebenso wichtig ist die Einleitung dieser Formel:

„Mein lieben Freunde, wir sollen itzt dies neue Haus einsegnen und weihen unserm Herr Jesu Christo, welches mir nicht allein gebührt und zustehet, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Räch[er]faß greifen“ (588,12–15).

Der Bezug auf die Ritualhandlungen mit Weihwasser und Weihrauch, die mit Hilfe eines Sprengels bzw. Fasses auf Altar, Bibel oder Gemeinde gesprengt oder vor ihr geschwenkt werden, ist mit Bedacht gewählt. Luther greift ihn in der Mitte und am Ende seiner Predigt zum Teil sehr ausführlich auf, so daß man von einer bewußten Komposition sprechen muß, die der Predigt ihren roten Faden gibt. Offensichtlich ist damit eine Abgrenzung gegenüber den altgläubigen Kirchen und den Gottesdiensten verbunden, die in ihnen gefeiert werden, wenn das „rechte Räch[er]werk der Christen“ (614,8 f.), als das Luther das gottesdienstliche Wortgeschehen nach der Torgauer Formel abschließend

zusammenfassen kann, von vornherein „der Papisten Kirchen mit ihrem Bischofchrisam und Räuchern“ (588,19) entgegengestellt wird. Die Position, die Luther demgegenüber bezieht, läßt sich auf den Begriff der *Freiheit* bringen.

Luther entfaltet die Freiheit der Kirche ausführlich im *ersten Teil* seiner Predigt, also in der Auslegung der Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat, die ihrerseits noch einmal in zwei Schritten geschieht.

Der Reformator konzentriert sich im *ersten Schritt* darauf, daß Jesus diese Heilung am Sabbat vollbringt und damit seine Freiheit vom Sabbatgebot zum Ausdruck bringt, was Luther mit dem zentralen Argument des Priestertums aller Gläubigen auf die Kirche überhaupt ausdehnt: „Aber wir, so im Reich unsers Herrn Christi sind, sind nicht also an ein Geschlecht oder Stätte gebunden, daß wir allein an einem Ort und aus einerlei Geschlecht oder einerlei ausgesonderte Personen müßten haben, sondern wir sind alle Priester (wie geschrieben stehet 1 Petr 2 [V. 9]), daß wir alle zu aller Zeit und an allerlei Orten Gottes Wort und Werk verkündigen sollen“ (590,33–591,9). Also, so folgert Luther, „sind wir auch Herren des Sabbats mit Christo“ (591,12), und weiter heißt es: Wir „haben die Freiheit, so uns der Sabbat oder Sonntag nicht gefällt, mögen wir den Montag oder einen andern Tag in der Wochen nehmen und einen Sonntag daraus machen“ (591,25–27). Die Kirche ist also wie ihr Herr frei von festen Zeiten und Orten: „Diese Freiheit haben wir Christen auch aus der Lehre des heutigen Evangelii und sollen auch darob halten, daß wir des Sabbats und anderer Tage und Stätten Herren sind, und nicht darin sonderliche Heiligkeit oder Gottesdienst setzen wie die Juden oder unsere Papisten“ (592,26–29). Ausdrücklich wird diese Freiheit auch auf den Kirchenneubau in Torgau bezogen: „Also soll dies Haus solcher Freiheit nach gebauet und geordnet sein“ (592,30). Fragt man also nach der Kirche und ihrem Ort, so kann man jedenfalls mit Luther als ersten Schritt festhalten, daß eine Heiligkeit bestimmter Orte – also das erwähnte religionswissenschaftliche Konzept heiliger Orte – für den Reformator nicht in Frage kommt.

Im *zweiten Schritt* und weiterhin in Anlehnung an die Perikope von der Heilung des Wassersüchtigen nennt Luther sodann drei Elemente, die positiv die Heiligung der Kirche konstituieren, nämlich die Predigt des Wortes, ihr Erfassen im Herzen und das daraus hervorgehende Gebet. Als solche betrachtet, entfalten diese Elemente einfach die zweigliedrige Torgauer Formel vom Geschehnis der Kirche im Reden Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Weiter führt jedoch die Beobachtung, daß Luther bei der Nennung dieser drei Elemente das Bild von Weihwasser und Weihrauch wieder aufgreift:

„Was heißt heiligen oder weihen einen Tag, Stunde oder Woche? ... zum ersten etwas daran tun, daß da ein heilig Werk sei, das ist: das Gotte allein zustehet, nämlich daß man vor allen Dingen Gottes Wort rein und heiliglich predige. ... Ja, dies Predigtamt ist der Sprengel, daran wir alle zugleich sollen greifen, uns und andere damit zu segnen und zu heiligen.

Zum andern, daß wir Gottes Wort, so wir gehöret, in unser Herz fassen und uns also damit besprengen, daß es in uns Kraft und Frucht möge bringen

Zum dritten, so wir Gottes Wort gehöret haben, daß wir auch ein gemein [= gewöhnlich] Weihrauch und Räuch[er]werk hinauf für [= vor] Gott bringen, nämlich daß wir miteinander ihn anrufen und beten“ (599,9–27).

Der Rückgriff auf den Anfang der Predigt dient Luther hier als rhetorisches Mittel, um deutlich zu machen, daß auch dieser zweite Abschnitt des ersten Teils sich derselben Frage wie der erste widmet, nämlich der Freiheit der Kirche von festen Orten, auch wenn der Begriff der Freiheit hier nicht mehr so markant hervorgehoben ist wie dort. Wenn Luther aber Predigtamt und Predigthören sowie das Gebet als die Handlungen kennzeichnet, die die Kirche wahrhaft weihen und heiligen, dann wird durch sie die Kirche selbst als heiliger Ort konstituiert. Frei gegenüber heiligen Orten ist die Kirche also deshalb, weil sie selbst einen heiligen Ort darstellt. Freiheit gegenüber einer Sache bedeutet hier also nicht bloßen Verzicht auf sie, sondern zugleich eine gewisse Vollmacht über sie. Freilich geht dieser Gedanke sogleich in einen weiteren über, der dann den zweiten Teil der Predigt, die Auslegung des Gleichnisses von der Rangordnung bei Tisch, durchweg bestimmt.

Der Wechsel zum Gleichnis von der Rangordnung bei Tisch im *zweiten Teil* der Predigt scheint auf den ersten Blick abrupt, ist jedoch ganz sachgemäß, wenn man sich vor Augen führt, daß die Kirche gerade aufgrund ihrer Freiheit von heiligen Orten im Vollzug des gottesdienstlichen Wortgeschehens selbst als heiliger Ort konstituiert wird. Denn dann stellt sich die Frage, was Freiheit gegenüber herausgehobenen (heiligen) Orten für die Kirche selbst bedeutet: Ergibt sich dadurch ein egalitäres Prinzip innerhalb der Kirche? Luthers Antwort lautet, daß Rangordnungen innerhalb der Kirche unvermeidlich sind, da nicht alle in ihr am selben Ort stehen können (606,23 f.), daß jedoch in der Kirche der höhere Stand gerade kein Herrschaftsverhältnis rechtfertigt, sondern im Gegenteil ein Verhältnis des Dienens begründet. „Darum ob gleich eines andern Stand geringer ist denn deiner, sollst du dennoch wissen, daß er auch von Gott geschaffen und geordnet ist; wiederum sollst du wissen, daß du auch dazu in deinen Stand gesetzt bist, daß du dich herunter sollst lassen und andern dienen“ (613,18–21). Wenn Luther zur Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat anmerkte, daß das Predigtamt selbst der Sprengel sei, der die Kirche wahrhaft mit Weihwasser besprenge und so heilige, dann betont er jetzt zum Stichwort der Rangordnung, daß dieses Predigtamt der gesamten Kirche zu dienen habe. „Als [Beispiel], daß ich ein Prediger bin, dazu hat mir Gott die Gnad gegeben, aber daneben befohlen, daß ich mit solcher Gabe mich nicht überheben soll, sondern herunterfahren und jedermann dienen zu seinem Heil“ (606,35–607,9). Es ist daher im Rahmen von Luthers Voraussetzungen nur konsistent, wenn die zweite Predigthälfte wieder in das Bild von Sprengel und Räucherfaß mündet und nun das Gebet der Kirche für die Obrigkeit als „das rechte Räuch[er]werk der Christen“ bezeichnet. Auch hier benennt Luther wiederum drei Elemente:

„Das sei itzt gnug gesagt von dem Evangelio zu Einweihung dieses Hauses, und nu ihr es, liebe Freunde, habt helfen besprenge[n] mit dem rechten Weihwasser Gottes

Worts, so greifet nu auch mit mir an das Räuch[er]faß, das ist: zum Gebet, und laßt uns Gott anrufen und beten, erstlich für seine heilige Kirche, daß er sein heiliges Wort bei uns erhalte und allenthalben ausbreiten wolle ...

Darnach auch für alle Regiment und gemeinen [= allgemeinen] Frieden in deutschen Landen ...

Zuletzt auch für unser liebe Oberkeit, des Lands Fürsten und ganze Herrschaft und alle Stände, hohe und niedere, Regierende und Untertanen, daß sie alle Gottes Wort ehren, Gott dafür danken, ihrem Amt wohl vorstehen, treu und gehorsam sein, gegen den Nächsten christliche Liebe erzeigen, denn solchs will Gott von uns allen haben, und das ist das rechte Räuch[er]werk der Christen, daß man für alle diese Not ernstlich bitte“ (613,26–614,9).

Diese Passage korrespondiert aufgrund der Dreiteilung und des Rückgriffs auf die Metaphorik von Weihwasser und Weihrauch offensichtlich mit dem zweiten Abschnitt der ersten Predigthälfte; sie setzt also wie ihrerseits schon diese das Thema der Freiheit der Kirche gegenüber heiligen Orten fort. Wenn nun die erste Hälfte klarstellte, daß diese Freiheit keinen bloßen *Verzicht*, sondern zugleich *Gestaltungsvollmacht* bedeutet, so wird jetzt ergänzt, daß diese Vollmacht ausschließlich *dienstbaren Charakter* hat. Anders gesagt: Die höheren Stände sollen sich nicht gegenüber den niedrigeren verschließen, sondern sich ihnen im Gegenteil öffnen, so daß die ständische Ordnung durchlässig wird dafür, daß im Glauben alle Standesunterschiede aufgehoben werden. „Und Summa: du sitzest oben oder mitten oder auch unten an, so machet's der Glaube alles gleich“ (607,33 f.). „Lieber, hast du nicht so viel als ein König oder Landherr, gülden Krone, Gewalt, Gut, Ehre, so hast du doch denselben Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, denselben Christum, Taufe und sein ganzes Himmelreich“ (609,16–19).

Die Darstellung von Luthers Torgauer Predigt liefert also bereits eine pointierte Antwort auf die Frage nach der Kirche und ihrem Ort. Diese Antwort lautet zusammengefaßt, daß die Kirche frei ist gegenüber heiligen Orten, weil sie im Vollzug des gottesdienstlichen Wortgeschehens nach der Torgauer Formel selbst als heiliger Ort konstituiert wird, der wiederum keine Selbstabschließung gegenüber umgebenden Orten, sondern im Gegenteil deren Erschließung bewirkt.

Es fällt nicht schwer, im Hintergrund dieser Predigt wenigstens zwei reformatorische Grundmotive Luthers zu erkennen. *Erstens* ist an den Freiheitstraktat von 1520 zu erinnern, der das Freiheitsthema in demselben Dreischritt und derselben Gliederung behandelt, die sich für die Torgauer Predigt ergaben. Der Freiheitstraktat ist gegliedert nach der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen und betrachtet für den inneren Menschen zunächst die Freiheit von äußerlichen Dingen, wobei heilige Orte und Dinge hier ausdrücklich genannt werden,⁴ und beschreibt dann positiv die innere Freiheit aufgrund des Evangeliums als das Priestervorrecht der Christen;⁵ der zweite

⁴ WA 7, 21,30.

⁵ WA 7, 27,19 f.

Teil widmet sich dem äußeren Menschen und stellt dessen Freiheit als den aus freien Stücken geleisteten Dienst am Nächsten dar.⁶ Das setzt die Torgauer Predigt getreu um für die Frage nach der Bedeutung der Kirche. Tatsächlich klingt in ihr die einprägsame Zusammenfassung des Freiheitstraktates deutlich an. In ihm heißt es, „daß ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“.⁷ In der Torgauer Predigt spricht Luther den Christenmenschen direkt auf die so bestimmte Freiheit an mit der Aufforderung, „daß du damit unter dich fahrest und deinem Nächsten dienest“ (606,23 f.).

Neben dem Grundmotiv der christlichen Freiheit ist *zweitens* auf Luthers Geistverständnis zu verweisen. Dieses hängt mit dem Freiheitsthema unmittelbar zusammen, da die christliche Freiheit, wie Luther sie 1520 kennzeichnet, „geistliche“ Freiheit ist – getreu der biblischen Sentenz, daß da, wo der Geist des Herrn ist, Freiheit ist (2Kor 3,17); daß also *der Geist der Ort der Freiheit* ist. Der Zusammenhang des Geistthemas mit der Frage nach dem Ort der Kirche ist also augenfällig. Das Verständnis des Geistes ist freilich selbst eine reformatorische Grundentscheidung, mit der sich beim Marburger Religionsgespräch 1529 die Scheidung zwischen Luther und Zwingli vollzieht, gebündelt in Luthers dichtem Ausspruch: „Ihr habt einen anderen Geist.“ Dieser andere Geistbegriff, den Luther verwirft, ist derjenige der philosophischen *via antiqua*, dem der (höchstwahrscheinlich) humanistisch ausgebildete Zwingli verpflichtet ist. Geist ist hier als eine (freilich immaterielle) Substanz verstanden, deren Gegebenheit folglich das Gegebenheit einer anderen Substanz am selben Ort zur selben Zeit ausschließt. Die Frage des Ortes erweist sich so als zentral für die Differenz Zwinglis gegenüber Luther, denn unter den genannten Voraussetzungen ist für Zwingli schon aufgrund von Logik und Metaphysik der Einwand gegen Luthers Abendmahlsauffassung unumgänglich, daß Gottes Geist und menschlicher Geist begrifflich scharf zu unterscheiden seien. Für den – in der *via moderna* geschulden – Luther hingegen ist diese Unterscheidung „so nötig zur Sache als das fünft Rad zum Wagen“,⁸ da er den Geist nicht metaphysisch substantiell, sondern relationstheoretisch personal als die Wirkmacht des göttlichen Wortes versteht, die Menschen verwandeln kann. Im Zentrum seiner eigenen Abendmahlsauffassung steht daher ein Theologumenon, das er ironischerweise in einem Exkurs seiner großen Schrift „Vom Abendmahl Christi“ präsentiert, nämlich die „Zusammenfügung“⁹ von Gott und Mensch, die Jesus in der Macht des Geistes mit der metaphorischen Prädikation der Einsetzungsworte vollzieht, die (in der rhetorisch-grammatischen Figur der *Synechdoche*) den beim Abendmahl gebrochenen Brotlaib als

⁶ WA 7, 30,22.

⁷ WA 7, 38,6–10.

⁸ WA 26, 374,31f.

⁹ WA 26, 443,31.

„Leibsbrot“¹⁰ mit dem Leib Jesu identifizieren. Der Ausdruck Brot bekommt hier eine von Luther bewußt neologistisch formulierte neue Bedeutung, wie nach einem späteren Diktum des Reformators im Glauben an Christus „alle Wörter eine neue Bedeutung annehmen“.¹¹ Die solenne Lehre von den drei Präsenzweisen, die Luther in der Auseinandersetzung mit Zwingli flankierend vorträgt, bestätigt bloß den Gegensatz zu Zwinglis Abendmahlsauffassung, indem sie den Begriff des fest umgrenzten Ortes, der ja die logische Grundlage für Zwinglis Einwand bildete, für die Frage nach der Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus ad absurdum führt: „Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive [= ausfüllend] [in] übernatürlich[er Weise], das ist wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllet und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raum des Ortes, da es ist.“¹² Man erkennt hieran, daß die Grundentscheidung beim Geistverständnis nicht ohne Folgen für die Frage nach der Kirche und ihrem Ort bleiben kann. In der Tat lassen sich von Luthers programmatischer Predigt Linien zum gegenwärtigen protestantischen Modell vom Ort der Kirche ziehen. Dieses Modell sei hier umrissen.

1.2. Das protestantische Konzept „kirchlicher Orte“

Ausgangspunkt unserer Frage nach dem Ort der Kirche war die Vorstellung heiliger Orte. Sie ist jedoch für die Reformation unannehmbar. Vielmehr scheint für das reformatorische Verständnis die Annahme grundlegend, daß die Heiligkeit eines Ortes nicht am Ort selbst festzumachen ist, sondern am Geschehen, das sich dort vollzieht. Mit heutigen Begriffen gesagt: Die Heiligkeit der Kirche wird nicht substanz-, sondern relationsontologisch gedacht; sie ist eine Qualität eines personalen Geschehens und keine Eigenschaft, die bestimmten Orten, Dingen oder Zeiten anhaftet. Das relationale Denken ordnet somit die Ortsgebundenheit der Kirche ihrem personalen Geschehenscharakter unter. Das für die Kirche konstitutive Geschehen der Verkündigung vollzieht sich also notwendigerweise an irgendeinem Ort; welcher bestimmte Ort dies aber ist, folgt keiner inneren, d. h. für die Kirche konstitutiven Notwendigkeit, sondern kann sich nach externen Gesichtspunkten wie der allgemeinen Infrastruktur solch kirchlicher Orte richten.¹³ Zu berücksichtigen ist also, daß dieses Konzept den Ort der Kirche nicht einfach für irrelevant erklärt, so daß die Kirche bloß in der *geistigen* Verbundenheit ihrer Mitglieder

¹⁰ WA 26, 445,11.

¹¹ WA 39/II, 94,17f. (Disputation de divinitate et humanitate Christi, 1540).

¹² WA 26, 329,27–30.

¹³ Exakt diese Position vertritt das einschlägige Fachinstitut der EKD z. B. in der Publikation von Horst Schwebel, Von der Kirche in der Stadt zur City-Kirche, in: ders./Matthias Ludwig (Hg.), Kirchen in der Stadt I, Schriften des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart A 1, Marburg 1996, 9–21, hier 15 f.

bestünde.¹⁴ Vielmehr tritt gegenwärtig das Modell kirchlicher Orte als Vermittlungslösung zwischen der Repristinaton heiliger Orte und ihrer Transformation in die Gemeinschaft der Heiligen auf.¹⁵ Entsprechend zeitigt dieses Konzept Konsequenzen nach den beiden Seiten, zwischen denen es vermittelt: An infrastrukturell zentraler Stelle werden kirchliche Orte, nicht zuletzt als Ausdruck der kirchlichen Freiheit gegenüber dem Ort, *neu geschaffen* in Gestalt von kirchlichen Bildungsstätten (z. B. Akademien) oder überregional bedeutenden Kirchengebäuden mit thematischer Schwerpunktarbeit, während zugleich die Flächendeckung der parochialen Struktur der Ortskirchen zumindest teilweise *abgeschafft* wird. Das EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“ etwa benennt in seinem zwölften „Leuchtfeuer“ acht Kirchengebäude, die deutschlandweit als „thematische Zentren“ kirchlicher Arbeit exemplarisch sein sollen, während es im dritten „Leuchtfeuer“ auf regionaler Ebene „zentrale Begegnungsorte“ skizziert, an denen sich die Kräfte der jeweiligen Region „konzentrieren“. Daß diese Konzentration für die umgebende Region im Umkehrschluß eine Ausdünnung bedeutet, wird nicht eigens erwähnt, aber implizit fraglos als Kehrseite der Freiheit der Kirche gegenüber ihrem Ort in Kauf genommen oder gar begrüßt.¹⁶

2. Der Ort der Kirche unter dem Kreuz

Der bisherige Gedankengang hat sich auf dem Weg von Luthers „Torgauer Formel“ zum gegenwärtigen Konzept „kirchlicher Orte“ als ausweglos erwiesen. Oder wie sonst soll man es einschätzen, daß in einer evangelischen Kirche, die sich die *Freiheit eines Christenmenschen* auf die Fahnen schreibt, ungeachtet dieser Freiheit, ja sogar in Wahrnehmung der mit dieser Freiheit verbundenen Verantwortung für die Gestalt der Kirche,¹⁷ örtliche Kirchenstrukturen in demselben Moment *abgeschafft* werden, da an zentralen Stellen kirchliche Orte *geschaffen* werden sollen? Um dieser Aporie zu entgehen und einen womöglich ahistorischen Rückgriff heutiger Konzepte auf die Reformation zu vermeiden, muß im folgenden die Frage nach dem Ort der Kirche

¹⁴ So mit erheblicher Wirkung in der Gegenwart vor allem *Emil Brunner*, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951, der hier dem reformierten Geistbegriff Zwinglis nahe steht.

¹⁵ Die erstaunliche, besonders in „Kirche der Freiheit“ nachweisbare Wirkung der (umgearbeiteten) Habilitationsschrift von *Uta Pohl-Patalong*, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006, dürfte sich zumindest teilweise aus diesem ausdrücklichen Vermittlungsanspruch erklären.

¹⁶ Zitate: Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier, hg. vom Rat der EKD, o. O. u. J. [Hannover 2006], 100. 59. 60.

¹⁷ Vgl. die Akzentuierung des Freiheitsbegriffs a. a. O., 34: „In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche. Die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ ... schärft das Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung.“

noch einmal neu bei Luther ansetzen und dem *historischen Ort* dieses Themas bei dem Reformator nachgehen.

2.1. Terrainverlust als Raumgewinn

Die Frage nach dem historischen Ort lädt dazu ein, universelle Perspektiven zu eröffnen und große geschichtliche Linien zu ziehen, auch wenn die Geschichtsbetrachtung grundsätzlich die Aufgabe hat, Geschehnisse in ihrem jeweiligen, also kaum universellen als vielmehr regionalen Zusammenhang zu erschließen. Beides hängt freilich miteinander zusammen, denn den historischen Ort der Reformation kennzeichnet sicherlich ein gewisser Schub der Regionalisierung. Wenn man mit einer üblichen Epochengrenze das engere Reformationszeitalter durch das Jahr des Augsburger Religionsfriedens (1555) terminiert, dann steht diese Zäsur dafür, daß die vormalige reichsweite Einheit von Konfession und Territorium, für die seit 1893 Karl Riekers Begriffsschöpfung des *Corpus Christianum* in Gebrauch ist, jetzt nur noch auf regionaler Ebene gilt. Das Schlagwort „*cuius regio, eius religio*“, in das der Greifswalder Jurist Joachim Stephani 1599 den Augsburger Religionsfrieden zusammenfaßt, trägt das Stichwort der Region in sich und bedeutet zugleich, daß fortan zwei Konfessionen im Reich nebeneinander existieren. Für Kaiser Karl V. ist dieser epochale Umbruch Grund genug, sein Lebensprojekt eines geeinten christlichen Reiches mit dem Augsburger Religionsfrieden als gescheitert anzusehen und abzudanken. Und schon bald diversifiziert sich die Einheit von Konfession und Territorium weiter, da die Städte in den Territorien von vornherein nicht an die Bekenntniseinheit der Landeskirchen gebunden sind. Der Westfälische Friede (1648) bezieht mit den Reformierten eine dritte Konfession in den Augsburger Religionsfrieden ein und erstrebt zugleich durch eine Normaljahrregelung, die konfessionellen Verhältnisse auf der Ebene der Territorien festzuschreiben. Tatsächlich trägt dies aber zugleich zur weiteren Ausdifferenzierung der konfessionellen Landschaft bei, indem mit den Verträgen von Osnabrück und Münster die Bindung der Untertanen an das Bekenntnis ihrer Landesherren aufgehoben wird. Das macht sich am deutlichsten für das Kurfürstentum Brandenburg bemerkbar, da hier ein lutherisches Territorium von einem Herrscherhaus regiert wird, das seit 1613 reformiert ist, und dieses Territorium zur Zeit der französischen Hugenottenverfolgung ab 1685 erheblichen Zuwachs an reformiertem Einfluß erfährt, so daß sich im späteren Preußen und damit maßgeblich in Deutschland die konfessionelle Landkarte wie die politische in besonders unübersichtlicher Weise als Flickenteppich darstellt. Versucht man diese allmähliche, in sich natürlich noch viel feingliedrigere, Entflechtung der Einheit von Konfession und Territorium in ein Bild zu fassen, so liegt es nahe, von einem fortschreitenden *Terrainverlust* für die alte Idee des *Corpus Christianum*, der Einheit von Glaube und Reich, zu sprechen. Und tatsächlich ist das Bild des Terrainverlustes auch maßgeblich für die wichtigsten wissenschaftlichen Beschreibungsformen, die

diese Entwicklung gefunden hat, allen voran für den Begriff der Säkularisierung, der seinerseits eng mit seinem Komplementärbegriff, dem christlichen Abendland, verbunden ist. Der Streit bei der Säkularisierung geht ja meist nicht um die Frage, ob jene Entflechtung tatsächlich stattgefunden hat, sondern nur darum, ob sie zu Recht geschehen ist.¹⁸ Daß zuerst ein christliches Abendland war, das dann im Laufe der Säkularisierung mehr und mehr an Terrain verloren hat, wird also meist von Gegnern wie Befürwortern der Säkularisierung vorausgesetzt. Wenn ich demgegenüber nach dem historischen Ort der Reformation frage, dann ist meine Absicht die, bereits bei dieser scheinbar selbstverständlichen Voraussetzung einzuhaken. Zugespitzt gesagt: Ist die Metapher des Terrainverlustes überhaupt eine zutreffende Beschreibung dessen, was mit der Reformation sich zu vollziehen anhebt?

Zweifellos markiert die Reformation mit der Entstehung einer neuen, der evangelischen Konfession einen Einschnitt, der unter den bisherigen Bedingungen der Einheit von Glaube und Reich schlicht nicht denkbar war, und zwar auf beiden Seiten dieser Einheit nicht denkbar war. Das drückt sich so deutlich wie kaum sonst in denjenigen Instituten aus, die den Institutionen von Glaube und Reich dieser Zeit zu Gebote stehen und mit denen sie faktisch auf die reformatorische Herausforderung Luthers reagieren, nämlich dem *Bann* auf Seiten der Kirche sowie der *Acht* auf Seiten des Reiches. Luthers Reformation entzündet sich an der Frage des Ablasses und schreitet von da aus weiter zum Problem des Banns; so findet sich im Gefolge der Reihe von Luthers frühen Sermonen (1518/19), die 1518 mit dem Sermon von Ablass und Gnade eröffnet wird, auch ein Sermon von dem Bann (1520). Das entbehrt nicht der Folgerichtigkeit, da sich an die Bestreitung einer kirchlichen Einflußmöglichkeit auf das Heil der Seelen im Fegefeuer sogleich die grundsätzlichere Frage nach den Grenzen der Reichweite kirchlichen Handelns anschließt und damit das Bannthema gestellt ist. Daß diese Sachfrage Luthers sich parallel mit der *Causa Lutheri*, also der Luthersache im Sinne der kirchlichen Prozeßsache gegen den Wittenberger Bibelprofessor, entwickelt, ist daher nicht überraschend. Es verdient also volle Beachtung, daß Luther in denselben Monaten des Jahres 1520 mit seinen reformatorischen Hauptschriften hervortritt, die ihm von seiten der römischen Kirchenggerichtsbarkeit zunächst die Androhung und dann die Verhängung des kirchlichen Banns einbringen. Wohlgemerkt wird Luther am 3. Januar 1521 nicht so sehr wegen der grundstürzenden Äußerungen seiner Hauptschriften des Jahres 1520 in den Bann getan, sondern aufgrund älterer Sätze aus der Ablassdiskussion. Gerade dies zeigt, daß Luthers Weg zur Reformation und sein Gang in den Bann

¹⁸ Einschlägig ist u. a. die Debatte um *Friedrich Gogarten*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; s. *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966. Die historische Seite der Säkularisierungsthese stellt demgegenüber in Frage *Walter Jaeschke*, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, BEvTh 76, München 1976.

nicht zu trennen sind. Luther selbst gibt diesen Zusammenhang zu erkennen, wenn er die wohl vollendetste der Hauptschriften dieses Jahres, die große Sakramentenschrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, als das bloße Vorspiel des Widerrufs bezeichnet, den die Bannandrohungsbulle vom Juni 1520 gegenüber seinen als häretisch eingestuften Äußerungen gefordert hat und den Luther nun, im September desselben Jahres, zu leisten anfangen will.¹⁹ Denn als Luther wiederum drei Monate später vor dem Wittenberger Elstertor die Bannandrohungsbulle verbrennt, wirft er nicht nur sie, sondern auch die kanonischen Rechtsbücher ins Feuer. Weder die Ankündigung des Widerrufs im September 1520 noch die Verbrennung der Bulle im Dezember desselben Jahres setzen sich einfach über die Androhung des Banns hinweg, sondern nehmen sie vielmehr ernst, indem damit eingeräumt wird, daß eine Theologie, die kategorisch die Siebenzahl der Sakramente bestreitet, tatsächlich keinen Raum hat in einer Kirche, die vom späten Mittelalter her ganz im Zeichen ihres sakramentalen Handelns steht.²⁰ Die symbolträchtige Verbrennung auch des kanonischen Rechts gibt zudem zu verstehen, daß der Raum, den die reformatorische Theologie verlangt, in den Begriffen dieser Kirche ein rechtsfreier Raum ist. Kein anderes Bild ergibt sich, wenn man an Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag im April 1521 und an den auch dort geforderten Widerruf denkt. Sind die Umstände seiner Verweigerung dieses Widerrufs auch von der Legendenbildung überwuchert, so lassen Luthers Äußerungen aus den Tagen der ersten (bald zurückgenommenen) kaiserlichen Einbestellung nach Worms ahnen, daß dem bald danach kirchlich Gebannten das Ergehen des Jan Hus vor Augen stand, der trotz kaiserlichen Geleits auf dem Konstanzer Konzil verhaftet und als Ketzer verbrannt wurde.²¹ Luther nimmt in diesen brieflichen Äußerungen also die Acht, die in der Ausführung der Reichstagsbeschlüsse dann tatsächlich über ihn verhängt wird, gewissermaßen vorweg, mit anderen Worten: Das legendarische „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ bezeichnet einen völlig unmöglichen Standort – in Bann und in Acht. Dieser unmögliche Ort ist jedoch der historische Ort, an dem sich die Kirche der Reformation Luthers in den Jahren von 1520 an erbaut. Fragt man nach dem Ort der Kirche, dann besteht Luthers reformatorische Leistung darin, daß er diesen ganz unmöglichen Ort, ein Nichts in den Begriffen der Theologie und Kirche seiner Zeit, in seiner reformatorischen Theologie als Ort der Kirche erkennt. Im Lichte dieser Erkenntnis ist die Entflechtung von Glaube und Reich, die mit der Reformation einsetzt, kein Terrainverlust, sondern im Gegenteil ein *Raumgewinn*. Der Raum, der hier als Ort der Kirche

¹⁹ Vgl. WA 6, 573,14.

²⁰ Selbst seine „Assertio omnium articulorum“ (1520/21), in der Luther den Vorwurf abstreitet, die Lehre der Kirche verlassen zu haben, beruft sich doch so auf die *ecclesia sancta catholica*, daß diese allein an den in ihrem Konstitutionszusammenhang als Wort der Bibel wirksamen Geist gebunden wird (WA 7, 97,16–18), also nicht an den durch die Tradition der kirchlichen Lehrentscheidungen abgesteckten Raum.

²¹ Vgl. WA.B 2, 242 f.,34 f. (Brief an Georg Spalatin, 29. Dezember 1520).

gewonnen wird, ist dem Begriff der Kirche nach gerade der Raum, der jenseits dieser Kirche und ihr entgegen gelegen ist. Dieser Raum jenseits der Kirche und ihr entgegen ist, mit dem theologischen Terminus gesprochen, die *Welt*. Luthers Reformation entdeckt die Welt als Ort der Kirche, und diese Entdeckung macht ganz erheblich den historischen Ort und die historische Bedeutung der Reformation aus.

2.2. Ort als Wort

Aus systematisch-theologischer Sicht scheint die Antwort, daß bei Luther die Welt der Ort der Kirche ist, allzu selbstverständlich zu sein. Ist nicht Luthers reformatorische Kernerkenntnis gerade aus der klösterlichen Erfahrung des Augustinermönchs gewonnen, daß die vermeintliche Absage an die Welt in der Mönchsprofeß allzu leicht zur Flucht vor der Welt gerät? Im Umkehrschluß heißt das ja, daß die Kirche gerade dann, wenn sie sich ihres Unterschiedenseins von der Welt bewußt ist, nur in der Hinwendung zur Welt existieren kann. Es will aber bedacht sein, daß der Begriff Welt nicht überall dieselbe Bedeutung hat. Gewiß ist die Welt als Ort der Kirche zunächst einmal ein Raum jenseits der Kirche und ihr entgegen, so daß das erste Datum, das sich einstellt, wenn die Kirche zur Welt ins Verhältnis gesetzt wird, ein erhebliches Differenzbewußtsein ist. Die Einsicht aber, daß der historische Ort der Kirche in der Reformation einen Raumgewinn und keinen Terrainverlust bedeutet, besagt, daß die Welt, die der Kirche entgegensteht, kein anderes Ding ist als der Grund und Boden, in dem die Kirche wurzelt. Man kann an den schillernen Charakter des Begriffs „kosmos“ im Johannesevangelium, besonders im hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh 17), erinnern, um sich diese Ambivalenz des Weltbegriffs vor Augen zu führen. Die Gemeinde Jesu lebt als ein Teil der Welt, aber sie lebt nicht weltlich. Logisch betrachtet, ist die Welt also nicht einfach der Bereich der *Negation* des die Kirche konstituierenden Gotteshandelns, sondern vielmehr der Bereich der diesem Handeln Gottes eingeschriebenen *Negativität*. Negativität soll hier im Unterschied zur Negation besagen, daß – ein unvollziehbarer Gedanke für die klassische Metaphysik von Ursache und Wirkung – das Gegenteil einer Sache zugleich deren Grundlage bildet, so wie das Negativ zu einem Diapositiv den darauf dargestellten Gegenstand kontrastiv in all dem in Erscheinung treten läßt, was nicht dieser Gegenstand selbst ist. Es ist diese Denkform der Negativität, die sich in Luthers Erkenntnis von der Welt als Ort der Kirche Geltung verschafft, wenn die Kirche der Reformation sich über Acht und Bann erbaut. Die Welt ist hier demnach nicht nur das Gegenteil der Kirche, sondern darin zugleich deren theologische Grundlage, d. h. sie ist immer auch die versöhnte Welt. Die versöhnte Welt aber ist nie nur die Welt, der sich die Kirche mit ihrer Versöhnungsbotschaft zuwendet, sondern vielmehr die Welt, die selbst schon von dieser Versöhnung lebt. Die Kirche ihrerseits lebt also nicht erst deshalb in der Zuwendung zur Welt, weil sie ihr die Versöhnungsbotschaft auszurichten hat, sondern in viel basalerer

Weise lebt sie selbst bereits von der versöhnten Welt. Luthers Gewinnung der Welt als Ort der Kirche *durchkreuzt* also die Zuordnung der Welt als Gegenteil zur Kirche und komplementiert sie durch die Wahrnehmung der Welt als versöhnt. Die Kirche liegt so buchstäblich über Kreuz mit der Welt, die einerseits als Adressat ihrer Botschaft von der Versöhnung ihr gegenüber angesiedelt ist und andererseits zugleich selbst Inhalt dieser Botschaft ist. In der gegenwärtigen Theologie ist dieser kreuzestheologische Grundzug in so tiefeschürfenden Neuansätzen wie Dietrich Bonhoeffers Forderung einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe in der mündig gewordenen Welt²² oder Karl Barths sog. Lichtelehre²³ zur Wirkung gelangt. Überall in diesen Konzeptionen ist das *Kreuz* in systematisch-theologischer Hinsicht der Ort, d. h. der dogmatische Locus oder Topos, an dem die Kirche zu verorten ist. Ist daher die Welt der Ort der Kirche, so ist diese die Kirche unter dem Kreuz.

Das Rückgrat dieser ganzen negativitätstheoretischen Überlegung bildet offensichtlich die doppelte Bedeutung des Ausdrucks Welt. Welt ist zunächst der theologische Gegensatz zur Kirche, der Ausdruck bezeichnet sodann aber den Wirkungskreis von Gottes Versöhnungshandeln, und die so verstandene Welt steht der Kirche nicht feindlich entgegen, sondern steht ihr als ihr eigener Grund gegenüber. Am Ausdruck Welt bestätigt sich hier also, was im ersten Teil dieses Aufsatzes am Beispiel von Luthers Verständnis der Abendmahlsworte Jesu bereits ausgeführt wurde: daß im Glauben an Christus „alle Wörter eine neue Bedeutung annehmen“.²⁴ Für den Ausdruck Welt heißt das: Der Glaube versteht die Welt im Zeichen des Kreuzes, d. h. er versteht sie als versöhnt. Im Hintergrund der hier vorgetragenen negativitätstheoretischen Argumentation steht also die reformatorische Auffassung vom *Wort* Gottes. Es ist reizvoll, dies zum Abschluß auf die Frage nach dem *Ort* der Kirche zurückbeziehen, weil damit die Frage beantwortet werden kann, ob die Kirche in evangelischer Sicht an den Ort oder an das Wort zu binden ist. Es ergibt sich dann, daß auch der Ort der Kirche, die in der Welt unter dem Kreuz zu existieren hat, sozusagen die Gestalt des Wortes besitzt. Wenn die Kirche nämlich die Welt im Zeichen des Kreuzes versteht und als versöhnt erkennt, dann wird der Ort, an dem die Kirche zu stehen hat, mit dem paulinischen Begriff gesprochen, eben das *Wort vom Kreuz* sein, das diese Versöhnung der Welt kundtut. Dort also hat die Kirche ihren Ort, wo das Wort vom Kreuz verkündigt wird, das gerade das Gegenteil der Weisheit zum Grund aller Weisheit macht und das erwählt, was in den Augen der Welt verworfen ist (1Kor 1,18).

Dr. Henning Theißen, Stephanistraße 4, 17489 Greifswald;
E-Mail: theissen@uni-greifswald.de

²² Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung* (Briefe an Eberhard Bethge vom 8. Juni und 16. Juli 1944), DBW 8, Gütersloh 1998, 474–483 und 526–538.

²³ Vgl. *Karl Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3,1, Zollikon-Zürich 1959, 95–188.

²⁴ S. o. bei Anm. 11.