

# Martin Luther – ein katholischer Theologe ohne päpstliche Lehrerlaubnis?

Von Bernd Jochen Hilberath

---

Das mir gestellte Thema und der von mir gewählte Titel meines Vortrags erfordern einige einschränkende Vorbemerkungen. Angefragt wurde, ob ich die heutige katholische Wahrnehmung der lutherischen Reformation darlegen wolle. Nun bin ich kein Spezialist in Sachen Luther und der Reformation, jedenfalls soweit es die historische Forschung betrifft.<sup>1</sup> Freilich ist es aufschlußreich, die einschlägige Fachdiskussion zur Kenntnis zu nehmen und auf ihre Relevanz hin zu prüfen (1). Meine spezifische Fragestellung lautet nicht „Was wäre damals auch möglich gewesen – hätte die Kirchenspaltung verhindert werden können?“, sondern: „Würde eine Reformbewegung mit diesen theologischen Grundanliegen auch heute zu einer Spaltung führen?“ Im Blick auf das Tagungsthema – Wahrnehmungen der Reformation – ergeben sich dann Antwortmöglichkeiten zwischen den Positionen „die Spaltung war schließlich unausweichlich und die Trennung ist bis heute gerechtfertigt“ und „die Spaltung war unter in den damaligen Konstellationen schließlich unausweichlich, kann heute aber als überwunden gelten“.

Was will ich also zu dieser Tagung beitragen? Ich frage nach dem theologischen Grundanliegen Luthers, das die römische Seite zum Ausschluß veranlaßte. Dabei beziehe ich mich auf lutherische Darstellungen Luthers in der heutigen Theologie; konkret auf die Beiträge im ersten Band des „Herms-Projekts“<sup>2</sup>, auf Oswald Bayers Nachzeichnung der Theologie Martin Luthers<sup>3</sup> sowie auf die amtlichen Dokumente „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“<sup>4</sup> und „Ökumene nach evangelisch-lutherischem

---

<sup>1</sup> Zum Verhältnis von historischer und systematischer Forschung vgl. *Volker Leppin*, Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Lutherforschung im 20. Jahrhundert, in: *Luther* 75 (2004), 69–80.

<sup>2</sup> *Eilert Herms / Lubomir Žak* (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008. – Die Kennzeichnung „Herms-Projekt“ will einerseits die Verdienste des Tübinger Kollegen um dieses Forschungsprojekt hervorheben; zum anderen sehe ich in diesem Bemühen ein Gegenstück zu dem Ansatz von *Heinrich Fries / Karl Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, QD 100, Freiburg i.Br. 1983, von Herms seinerzeit als „Rahner-Plan“ kritisiert: *Eilert Herms*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984; zur unverminderten Aktualität der Fries-Rahner-Thesen: *Bernd Jochen Hilberath*, Einigung der Kirchen – (noch) eine reale Möglichkeit? *Karl Rahners Vermächtnis für die ökumenische Bewegung*, in: *ThQ* 185 (2005), 255–267.

<sup>3</sup> *Oswald Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003.

<sup>4</sup> Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, EKD-Text 69, 2001.

Verständnis“.<sup>5</sup> Mir scheint, daß unabhängig davon, wann und wo der reformatorische Durchbruch bzw. der Beginn der Reformation festgemacht werden, relativ unabhängig davon, wo und wie Grunddifferenzen bestimmt werden, die Nagelprobe für unsere Fragestellung in der Ekklesiologie erfolgt. Nicht zuletzt die Diskussionen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) haben deutlich gemacht, daß sich der „Konsens in Grundwahrheiten“ an den ekklesiologischen Konsequenzen nicht nur bewähren, sondern allererst erweisen muß. „Das Thema ‚Kirche‘ ist *das* ‚wehtuende‘ Thema zwischen Katholiken und Lutheranern, es ist nicht nur eines unter mehreren, sondern dasjenige, an dem herauskommt, was alle festgestellte Übereinstimmung in anderen Fragen letztlich und wirklich wert ist.“<sup>6</sup> Also nehme ich zur Kenntnis, wie heutige lutherische Theologie das Kirchenverständnis Luthers rezipiert und referiert (2.), und ich konstatiere, welche Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie daraus resultieren (3.). Die globale Frage, was dies für die Wahrnehmung der Reformation heute bedeutet, schränke ich ein auf die im Titel formulierte Fragestellung, ob Dr. Martin Luther heute vom päpstlichen Lehramt die Lehrerlaubnis entzogen werden müßte (4.).

Die Frage der Lehrerlaubnis erfordert freilich eine weitere differenzierende Vorbemerkung: Der Grund für den Entzug des Nihil obstat kann im Lebenswandel oder in der Lehre gesehen werden. Ich denke, die Zeiten sind vorbei, daß das reformatorische Anliegen durch die Disqualifizierung der Persönlichkeit(en) erledigt wurde. Freilich zeigen Vorgänge der jüngeren Vergangenheit, daß Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen auf beiden bzw. allen Seiten den Fortgang, ja vielleicht sogar den Ausgang eines Verfahrens beeinflussen können, zumal in unserer Welt der medialen Kommunikation. Damit behaupte ich, daß nicht jeder Entzug der Lehrerlaubnis in pastoraler Hinsicht klug und vor allem aus theologischer Perspektive gerechtfertigt ist. Nicht genuin theologische Faktoren spielen eine nicht leicht zu identifizierende Rolle. Was Luther damals erfahren mußte, könnte ihm auch heute passieren, daß er nämlich „genötigt ist, sich auf einen Konflikt einzulassen zwischen klarer theologischer Einsicht und einer kirchlichen Institution, die von ihm Widerruf ohne überzeugende Gründe und ohne Stütze durch einen allgemeinen theologischen Konsens fordert“<sup>7</sup> (und sei es nur deshalb, weil ein vatikanischer Mitarbeiter seine theologische Position zum Kriterium machen darf). Somit kann es hier nicht um Spekulationen darüber gehen, wie ein Papst (oder schon der kuriale Mitarbeiter) auf Luther heute reagieren würde. Als katholischer Theologe stelle ich mir die Frage, ob ich an Luthers bzw. an lutherischer Ekklesiologie heute etwas finde, was ich als „grundsätzlich nicht mit der katholischen Lehre vereinbar“ bezeichnen müßte. Freilich, ich bin nur ein Theologe unter vielen, und in unserer Kirche herrscht eine stärkere Tren-

<sup>5</sup> Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, TVELKD 123, 2004.

<sup>6</sup> Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz <sup>3</sup>2004, 227.

<sup>7</sup> A. a. O., 127.

nung zwischen Kirchenleitung/Lehramt auf der einen und wissenschaftlicher Theologie auf der anderen Seite.<sup>8</sup> Und noch einmal eine andere Frage ist es, wie das gläubige Volk wahrnimmt und denkt.<sup>9</sup> Anliegen der katholischen ökumenischen Theologie ist es jedenfalls zu unterscheiden zwischen dem, was *römisch-katholisch gilt*, und dem, was ein *römisch-katholischer Theologe als katholisch erachten kann*, z. B. daß „die damals von Luther erstmals erlebte Spannung zwischen Glaubensgewissheit und Kirchengemeinschaft heute geradezu als konstitutiv für bewusst gelebte Glaubensexistenz erachtet wird und werden muss“.<sup>10</sup>

### 1. Anregungen aus der jüngeren historischen Forschung

Was bedeutet die Reformation historisch? Setzt sie eine Zäsur in unserer abendländischen Geschichte, bzw. fällt sie mit einer solchen zusammen? Wendet sich Luther gegen den spätmittelalterlichen Katholizismus oder repräsentiert er eine Strömung desselben? Ist Luther der theologische Descartes? Oder „ist uns die Reformation abhanden gekommen?“<sup>11</sup> War die Reformation reformativ oder innovativ?<sup>12</sup> Nicht nur die Geschichtswissenschaft, auch die Kirchengeschichtsschreibung diskutiert die Epocheneinteilung neu, wie z. B. auch die Diskussion um die Neuausgabe der Ökumenischen Kirchengeschichte zeigt.<sup>13</sup> Kann die Alternative „kontinuierlicher Wandel – revolutionärer Umbruch“ überstiegen werden? Berndt Hamm unterscheidet schließlich vier Kategorien reformatorischer Innovation: Umbruch, Verstärkung, kontinuierliche Veränderung ohne gravierende Verstärkung, Fortsetzung des spätmittelalterlichen Wandels. Eine seiner uns hier interessierenden Thesen lautet, daß Luthers Theologie einerseits eine fast logische Fortsetzung und zugleich andererseits doch einen kontingenten qualitativen Sprung darstelle. Generalisiert und komplex formuliert landen wir bei dem „zweifach integrativen In-

<sup>8</sup> Vgl. Rolf Decot, Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht, in: Rainer Vinke (Hg.), *Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, Mainz 2004, 213–233.

<sup>9</sup> In einschlägigen nach dem Zweiten Vatikanum erstellten Forschungsberichten und Bilanzen (zu „Lutherjahren“ etwa) weisen katholische Forscher regelmäßig auf entsprechende Diskrepanzen hin; vgl. z. B. das Themenheft „Luther damals und heute“ der Zeitschrift *Conc(D)* 12 (1976) sowie Beiträge in: Hans Friedrich Geißer u. a. (Hg.), *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982; Udo Hahn/ Marlies Mügge (Hg.), *Martin Luther – Vorbild im Glauben*, Neukirchen-Vluyn 1996.

<sup>10</sup> Pesch (s. Anm. 6), 129.

<sup>11</sup> So fragt der Frühneuzeit-Historiker Heinz Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt einer Temps des Réformes?*, in: Bernd Moeller (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, SVRG 199, Gütersloh 1998, 13–34.

<sup>12</sup> Vgl. die Forschungsfrage von Berndt Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF (2000), 481–497.

<sup>13</sup> Vgl. die Rezension von Andreas Holzem und Hans Reinhard Seeliger, in: ThQ 187 (2007), 152–154.

novationsmodell des in den Umbruch integrierten langfristigen Wandels und des in langfristigen Wandel integrierten Umbruchs“.<sup>14</sup>

Ich kann, wie gesagt, an dieser Forschung mich nicht beteiligen. Ich frage und muß dabei auf dem Feld der Hypothesen bleiben; ich kann mich jedoch mit gutem intersubjektivem Grund der Einschätzung meines Tübinger Kollegen Andreas Holzem anschließen: „Die Reformation wurzelt daher nicht allein in spätmittelalterlichen Mißständen, wie man lange geglaubt hat, sondern auch in den produktiven Um- und Aufbrüchen des 14. und 15. Jahrhunderts – theologisch, religiös, politisch und gesellschaftlich – und setzt sie ihrerseits eigenständig fort.“<sup>15</sup> Als systematischer Theologe nehme ich die folgenden Anregungen auf:

(1) Reformation als eine Zäsur oder einen Bruch zu werten, resultierte häufig – und zwar nicht nur auf einer Seite! – aus einem konfessionellen Anliegen, aus der Sorge um die eigene Identität „historische Konstruktionen ... in die identitätskonkrete Memoria von Gruppen [einzubinden]“.<sup>16</sup> Unsere aktuelle Debatte um die „Ökumene der Profile“ könnte daraus lernen!

(2) Die Reformation ist nicht die Antithese zum spätmittelalterlichen Katholizismus. Zunächst einmal gilt es, die spätmittelalterliche Frömmigkeit und Theologie in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. „Menschen zwischen 1350 und 1600 ... haben keinen Sensus für das Heraufziehen der Neuzeit in einer ‚Zeit der Reformen‘. Sie erfahren vielmehr einen tief greifenden Wandel ihrer Lebenswelt ‚zwischen Gott und Teufel‘ (H. Oberman) ... Ambivalenz allenthalben: Die Einheit des christlichen Westens unter Kaiser und Papst gliedert sich auf in das entstehende Europa der Nationen. Die Kirche bricht im großen Schisma in drei Papstboedienzen auseinander, erfährt aber die produktive Kraft der Theologen. Die Kritik am Klerus und an den Orden ist allgemein, aber die Reformanstrengungen inspirieren den Wandel der Religiosität. Das Lebensgefühl schwankt zwischen dem großen Projekt einer ‚Renaissance‘ der Antike (im Gefühl der Wiedergeburt entsteht gleichzeitig die Idee eines ‚finsteren Mittelalters‘) und der bedrängenden Angst vor der Unzulänglichkeit des eigenen Lebens (im Horizont enormer Anstrengungen, sich Heil und Rettung zu erarbeiten oder in neuer Form an deren Umsonst-Geschenktsein zu glauben).“<sup>17</sup>

(3) Sodann kann die Frage lauten: Weshalb führt die reformatorische Erneuerungsbewegung zur Spaltung? Wieso kann sie in der *Catholica* keinen Platz finden bzw. weshalb muß sie sich in der weiten *Catholica* plazieren, wes-

<sup>14</sup> Hamm (s. Anm. 12), 150–155. Vgl. auch Wilhelm Damberg, *Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung* von Joseph Lortz, in: HJ 117 (1997), 168–180.

<sup>15</sup> Andreas Holzem, unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript.

<sup>16</sup> So ders., *Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung*, in: Helmut Neuhaus (Hg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche*, HZ.B 9, München 2009 (im Druck).

<sup>17</sup> Ders., Vorlesungsmanuskript (s. Anm. 15).

halb konnte/wollte die Romana Catholica ihr nicht folgen? Warum wurde aus dem Nebeneinander konkurrierender Gemeinschaften eine Antithese? Thomas Lentes urteilt: „Insofern bricht die reformatorische Bewegung nicht mit den spezifischen Koordinaten der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; vielmehr zieht sie einlinig jenen Strang aus, der das Innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjekts – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.“<sup>18</sup> Damit schließen wir an die bereits zitierte Einschätzung Otto Hermann Peschs an, daß Luther „genötigt ist, sich auf einen Konflikt einzulassen zwischen klarer theologischer Einsicht und einer kirchlichen Institution, die von ihm Widerruf ohne überzeugende Gründe und ohne Stütze durch einen allgemeinen theologischen Konsens fordert“.<sup>19</sup>

## 2. Luthers Kirchenverständnis in heutiger Präsentation

Wie Christoph Schwöbel neuerdings wiederum festhält, finden wir bei Luther eher eine „minimalistische“ Ekklesiologie.<sup>20</sup> Wie paßt dies zu der Behauptung, daß das Kirchenverständnis den entscheidenden Testfall darstelle? Nun: Minimalistisch muß die Ekklesiologie geradezu und genau in dem Sinn sein, als sie nicht in sich steht, sondern in einem theologischen Zusammenhang, sei dieser nun stärker trinitarisch, christologisch oder pneumatologisch gezeichnet. „Kirche lebt nicht aus sich selbst – Kirche lebt nicht für sich selbst“ lautet mein zentraler ekklesiologischer Grundsatz; das Wesen der Kirche kann nicht aus sich heraus bestimmt werden, und Gott sei Dank ist die Ekklesiologie nicht mehr die alleinige Domäne der Kanonistik, was sie bis weit in die Neuzeit hinein war. Das Kirchenverständnis trennt oder eint vielmehr deshalb, weil die es bestimmenden theologischen Grundlinien geteilt oder eben nicht geteilt werden. Nach Oswald Bayer ist selbst „die reformatorische Rechtfertigungslehre ... nur die allgemeine Ausweitung der spezifisch reformatorischen Promissio- und Sakramentslehre“<sup>21</sup>. Dieses neue Verständnis der Promissio erweise seine Tragfähigkeit also primär „in der Neugestaltung des Sakramentsverständnisses und damit des Kirchen- (und vor allem Priester- und Häresie-) begriffs“.<sup>22</sup> Quelle dieses neuen Verständnisses ist das unverstellte Schriftzeugnis. Nach Bayer stellt sich „das heutige Bild der römisch-katholischen Kirche und ihres Schriftverständnisses ... [zwar] differenzierter dar.

<sup>18</sup> Thomas Lentes, „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen / Craig Koslofsky (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, VMPIG 145, Göttingen 1998, 29–67, hier 65.

<sup>19</sup> Pesch (s. Anm. 6), 127.

<sup>20</sup> Vgl. Christoph Schwöbel, Grundlinien des Verständnisses der Kirche nach Lumen gentium. Eine lutherische Lektüre, in: Herms / Žak (s. Anm. 2), 503–544, hier 541.

<sup>21</sup> Bayer (s. Anm. 3), 51.

<sup>22</sup> Ebd.

Dennoch kann nicht gesagt werden, daß Luthers Anliegen vom Gang der Geschichte überholt worden wäre.<sup>23</sup> Als Beleg dient dem Tübinger Kollegen die Rede von „mehreren Bezeugungsinstanzen“ in der GER, die nach Auffassung unserer Schwesterfakultät dazu führt, daß „die Normativität der Schrift für die römisch-katholische Seite ... nie als kritische Instanz gegen alle anderen zur Geltung gebracht werden könnte“.<sup>24</sup>

Welche Konsequenzen zeitigt die reformatorische Grunderkenntnis in der Ekklesiologie? Wie wird dort das fundamentale Anliegen gewahrt? Dies versuche ich aus prominenten Darstellungen zu erheben, wobei ich die Frage nach dem „eigentlich Trennenden“ in der Ekklesiologie immer schon mitverfolge.

## 2.1. Creatura verbi

Was „gottlob ein Kind von sieben Jahren“ weiß,<sup>25</sup> kann auch ein katholisches Kommunionkind wissen: Die Kirche ist die Gemeinschaft von Gläubigen (Christen), die sich um Jesus Christus versammelt. Wenn dieses Kind dann aufmerksam im Religionsunterricht zuhört, wird ihm auch einleuchten, daß die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente wesentlich zum Christ- und Kirchesein gehören. Falls dieses Kind Theologie studiert, wird es sich fragen, wie sich die Kriterien „reine Verkündigung des Evangeliums“ und „evangeliumsgemäße Verwaltung“ (oder sagen wir besser: Feier) zu den Kriterien verhalten, die Kardinal Robert Bellarmin für Jahrhunderte als (fürwahr!) *römisch-katholisches* Gegenstück formuliert hat. Da ist eine gewisse Nähe zu finden zwischen „pure docetur“ und dem „Bekenntnis desselben christlichen Glaubens“, zwischen „der Reichung der Sakrament lauts des Evangelii“ und dem „Verbundensein durch die Teilhabe an denselben Sakramenten“.<sup>26</sup> Freilich, die Adjektive bzw. Adverbien markieren die Differenz: hier die Reinheit, Unverfälschtheit, Authentizität, also die Orientierung am Ursprung, dort die Verbundenheit in Demselben, also synchrone bzw. strukturelle Identität. Ganz offensichtlich wird die Differenz durch ein drittes Kriterium, das Bellarmin anführt: das Stehen „unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten, besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Pontifex“. Plakativ formuliert stehen sich gegenüber: die Gläubigen unter dem einen Hirten und die Gläubigen unter dem einen Stellvertreter.

Weder die Institution („Heilsanstalt“) noch der Wille von Menschen („kollegialistischer Verein“) macht die Kirche aus. Was sie konstituiert, ist das Wort: „Ubi est verbum, ibi est Ecclesia.“ – Wo das Wort ist, da ist die Kirche.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> A. a. O., 78.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Schmalkaldische Artikel, III. Teil: Von der Kirchen: BSLK 459.

<sup>26</sup> Vgl. CA 7 mit *Robert Bellarmin*, *Controversiarum de conciliis* III,2, in: *ders.*, *Opera*, hg. von *Justin Fèvre*, Bd. 2, Paris 1870, Nachdr. Frankfurt a. M. 1965, 317.

<sup>27</sup> WA 39 II, 176, 8 f. (Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus, 1542; *Bayer* [s. Anm. 3], 232).

Oswald Bayer erläutert: „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 Heilmachen besteht. Der im Wort gegebene Heilige Geist ist es, der einen Menschen zum Christen und eine Versammlung zur Kirche macht.“ Alles Weitere „ist nichts anderes als eine Entfaltung dieses Grund-Satzes“.<sup>28</sup>

Auch wer nicht wie Bellarmin vollmundig ein drittes Kriterium aufstellt, kann fragen, wo denn das Amt bleibt, das doch – auch für ein Kind von sieben Jahren – zumindest aus dem äußeren Erscheinungsbild von Kirche, ihrer Gestalt, nicht auszublenden ist. Gewiß, „das Wort hängt nicht am Amt, sondern das Amt hängt am berufenden Wort“.<sup>29</sup> Dieses Prinzip ist ebenso zustimmungsfähig wie die Folgerung: „Das Wort ist also nie Besitz der Kirche“. Die Differenz bricht da auf, wo wir im Bayerischen Satz weiter lesen: „oder ihr irgendwie ein- und nachgeordnet“.<sup>30</sup> Das ist in Luthers Augen der Fall, da sich der Papst über die Schrift stellt; das ist einer der zentralen, wenn nicht der zentrale Einwand gegen das römisch-katholische Schrift- und Kirchenverständnis bis heute. Bayer findet die Unterbelichtung des Wortes auch in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gegeben, insofern dort „Sakrament“ zum Leitbegriff gewählt wird. Ist Kirche katholischerseits also eher „creatura sacramenti“? Und worin bestünde dann die Differenz?

Bleiben wir zunächst noch im Bereich des lutherischen Selbstverständnisses! Kennzeichen der Kirche sind also Predigt, Taufe und Herrenmahl. Ihnen sind weitere notae nach- und untergeordnet: Beichte und Absolution, Ämter, Gebet und Gotteslob, Kreuz und Leiden. Hinzu kommen noch das rechte Verständnis der Ehe und die öffentliche Lebensführung überhaupt. Dabei nimmt der ekklesiologische Stellenwert ab, denn nur die ersten drei Merkzeichen sind „Wesens- und Konstitutionsmerkmale“.<sup>31</sup> Außerdem ist die Orthopraxis nicht eindeutig festzustellen. Dennoch darf die Bedeutung der weiteren Merkmale als Erkennungszeichen, z. B. einer christlich gelebten Ehe in unserer Gesellschaft, nicht unterschätzt werden. Und andererseits wären mit einer Übereinstimmung hinsichtlich der konstituierenden Merkmale die Fragen noch nicht gelöst, woran „Reinheit“ und „Evangeliumsgemäßheit“ zu erkennen sind. Eine erste und fundamentale reformatorische Antwort wird lauten: In jedem Fall heißt das Orientierung an der Heiligen Schrift und nicht am „einzigsten Stellvertreter Christi auf Erden“! Denn – und mit Oswald Bayer noch genereller formuliert – „die congregatio [kann] keineswegs als Voraussetzung des Wortes angesehen werden“, das sei „die römisch-katholische Lösung“ der Verhältnisbestimmung von Wort und Gemeinschaft der Gläubenden.<sup>32</sup> Genau dies begegnet dem katholischen Theologen gegenwärtig als

<sup>28</sup> Bayer (s. Anm. 3), 233.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> A. a. O., 238.

<sup>32</sup> A. a. O., 236, Anm. 23.

ein Kernsatz, in unserem Themenbereich als der Kernsatz lutherischer Ekklesiologie: Das Offenbarungsgeschehen, das den Glauben konstituiert, konstituiert auch die Kirche. Ob hier noch eine Grunddifferenz vorliegt, müssen wir sehen.

## 2.2. Heiliger Geist und Kirche

Aus voller Überzeugung kann ich der pneumatologischen Fundierung der Ekklesiologie durch die Auslegung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses zustimmen: „Der Heilige Geist kommt zu diesen *notae ecclesiae* nicht etwa additiv hinzu, sondern ist in ihnen am Werk.“<sup>33</sup> In der Alten Kirche wurden auch Credo-Formulierungen verwendet, die unterscheiden zwischen „wir glauben *an* Gott“ und „wir glauben die Kirche“. Das bedeutet(e) keineswegs, daß das, was Kirche ausmacht, nicht mehr wesentlich als Glaubensgegenstand zu sehen sei.<sup>34</sup> Vielmehr geht es innerhalb des Glaubens darum zu unterscheiden zwischen dem Glauben, der allein dem dreieinen Gott gilt und zukommt („wir glauben *an*“), und der Kirche, die wir glauben, indem wir an Gott den Heiligen Geist glauben, der in der Kirche, der einen Taufe zur Vergebung der Sünden, in der Gemeinschaft *des* Heiligen und *der* Heiligen,<sup>35</sup> in der Auferstehung der Toten und der Vollendung der Schöpfung wirkt. Für mich ist dieses Mißverstehen ein Paradebeispiel dafür, daß unterschiedlich akzentuierte Anliegen das Wahrnehmen gemeinsamer Intentionen verdecken können.

## 2.3. Das ordinationsgebundene Amt in der Kirche

Als katholischer Theologe beobachte ich eine innerlutherische Auseinandersetzung um das Verhältnis von CA 5 und CA 14. Sehe ich richtig, daß diejenigen, die in CA 5 ein allgemeines Wortamt und eben nicht bzw. noch nicht das ordinationsgebundene Amt angesprochen hören, ein besonderes Interesse daran haben, die Distanz zum römisch-katholischen Amtsverständnis, die Grunddifferenz zwischen Pfarramt und Priesteramt herauszustellen?<sup>36</sup> Die Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen Gentium* (LG) 10, daß sich das gemeinsame und das amtliche Priestertum dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach unterscheiden, ist da als wenig hilfreich empfunden worden. Selbst wenn gezeigt werden kann, daß es sich nicht um einen Grad- und einen Wesensunterschied handelt (das wäre ein „nicht nur – sondern auch“),

<sup>33</sup> A. a. O., 238.

<sup>34</sup> Luther selbst zitiert ohne „an“: vgl. a. a. O., 252 f.; s. auch *Wilfried Härle, Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: *Herms/Žak* (s. Anm. 2), 482–502, hier 491 (ein Teilaspekt des Glaubens „an“ die Kirche).

<sup>35</sup> Auch die Beachtung dieser beiden Aspekte ist Frucht historischer Forschung. Und auch hier muß es keinen ökumenischen Dissens geben, wie die selbstverständliche Formulierung bei *Härle*, a. a. O., 486 zeigt.

<sup>36</sup> Vgl. *Bayer* (s. Anm. 3), 248.

sondern um die Ablehnung eines bloßen Gradunterschiedes („kein bloßer Gradunterschied, sondern einer des Wesens“), so trifft diese auch philologisch abgesicherte Interpretation<sup>37</sup> auf Mißtrauen. Dies rührt einmal daher, daß „Wesen“ ein höchst mißverständlicher Begriff ist und daß das konkrete Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche immer wieder einmal den Eindruck erweckt, es gäbe doch auch noch einen Gradunterschied.

Die entscheidende Rückfrage eines katholischen Theologen lautet: Ist die nach Bayer „einfach“ zu begründende „Besonderheit des kirchlichen Amtes als der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ eine soziologische oder eine theologische? Noch zugespitzter formuliert: Ist die theologische Begründung die, daß es keinen theologischen Unterschied gibt? Was heißt es, daß das besondere Pfarramt „nur eine besondere – freilich die wichtigste – Konkretion dieser fundamentalen Institution [des allen Getauften gegebenen Wortamtes] darstellt“?<sup>38</sup>

#### 2.4. Versuch einer Zusammenfassung:

Was lutherischer Ekklesiologie heute wichtig ist<sup>39</sup>

„Nach evangelisch-lutherischer Lehre trägt die Kirche ihren Ursprung nicht in sich selbst“, vielmehr wird die „Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums in Menschen geschaffen“. Als „creatura Evangelii“ ist Kirche somit „Raum der Kommunikation und der Bezeugung der Wahrheit“.<sup>40</sup> Kirche wird durch Wort und Sakrament konstituiert, und zwar als Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist also auch nach lutherischem Verständnis keine Addition von je für sich glaubenden Individuen, sondern eine Gemeinschaft; diese freilich – das wird gegenüber römisch-katholischen Positionen akzentuiert – ist durch Wort und Sakrament, oder noch dezidierter: durch das Wort in Predigt und Sakrament, konstituiert. Wilfried Härle bringt dies in gewisser Weise repräsentativ als Fundamentalunterscheidung zur Sprache: Kirche ist solange „der irdische Ort der Wahrheit“, als „sie sich im Licht der Gnade Gottes (*lumen gratiae*) auf richtige Weise von dem das menschliche Werk ermöglichenden Werk des dreieinigen Gottes unterscheidet und kraft dieser Unterscheidung auf nichts anderes aus ist, als darauf, durch ihr eigenes Handeln dem Werk Gottes als dem Grund und Gegenstand ihres Glaubens zu entsprechen.“<sup>41</sup> Diese Fundamentalunterscheidung ist auch das Fundamen-

<sup>37</sup> Vgl. meinen Rückblick auf die Diskussion und die Bekräftigung meiner früheren These in: Bernd Jochen Hilberath, Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamem Priestertum und dem durch Ordination übertragenen priesterlichen Dienst, in: Christoph Böttigheimer / Hubert Filser (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung. FS Peter Neuner, Regensburg 2006, 181–194.

<sup>38</sup> Bayer (s. Anm. 3), 251.

<sup>39</sup> Ich orientiere mich hier und im folgenden Abschnitt 3 überwiegend an den Ausführungen der Kollegen Härle (s. Anm. 34) und Schwöbel (s. Anm. 20).

<sup>40</sup> Härle, a. a. O., 485.

<sup>41</sup> A. a. O., 487f.

talkriterium „für die *Kennzeichen*“, die *notae ecclesiae*, und „Leitlinie für die Ordnung, die sich die Glaubensgemeinschaft – exemplarisch und zentral als Ordnung des *ministerium verbi* (nach CA 14) – zu geben hat“.<sup>42</sup>

Weiter ist lutherischer Theologie eine angemessene Unterscheidung und Bestimmung der Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche wichtig. Was Härle dazu ausführt, kann ich als ekklesiologisches „Gemeingut“ annehmen, zumal ich die Unterscheidung in Lumen Gentium 8 zwischen der irdischen Kirche und der mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche nicht als Unterscheidung zwischen einer *ecclesia militans* und einer *ecclesia triumphans* lesen kann.<sup>43</sup> Vielmehr ist mit dieser sprachlich offenbar irritierenden Redeweise letztlich die Unterscheidung zwischen dem „äußeren Zeichen“ und der „inneren Gnade“ gemeint. Ist nicht zumindest dieser Aspekt der Rede von der Kirche als „(gewisses: *veluti* [LG 1]) Sakrament“ konsensfähig?

Weiter: Wenn diese „komplexe Wirklichkeit“ von „sichtbarer Versammlung und geistlicher Gemeinschaft“ (LG 8) eine konkrete Erscheinungsform der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, darstellt, hat dann nicht auch die römisch-katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil den Kirchenbegriff Kardinal Bellarmins durch einen differenzierenden Begriff abgelöst? Könnte sie zumindest dem zustimmen, daß die vier klassischen *notae* von der *verborgenen* Kirche gelten? Ökumenisch spannend wird es dann, wenn die Unterscheidung zwischen einer evangeliumsgemäßen und einer evangeliumswidrigen Kirche mittels der äußeren *notae* erfolgen soll. Denn, so Härle richtig, „ihre Überprüfung [erfordert] hermeneutischen Aufwand“.<sup>44</sup> Und spätestens hier bricht die Differenz – *die* Grunddifferenz? – auf. Nach lutherischer Lehre „kann – wenn eine Kirche nicht ihren Ursprung und ihr Wesen verleugnen will – nur anhand der im biblischen Kanon bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem menschengewordenen Wort Gottes geprüft und erkannt werden, was ‚pure‘ und ‚recte‘ ist“.<sup>45</sup> Was aber, um das Problem gleich auf den Punkt zu bringen, wenn nach katholischer Auffassung die Bibel „ein Buch der Kirche“ ist?<sup>46</sup> Steht dann nicht doch „die Kirche“ über der Schrift? Und wer ist dann „die Kirche“?

Hier fügt sich eine zweite fundamentale Akzentsetzung an: So wenig nach lutherischem Verständnis die Kirche über dem Wort steht, so wenig kann das Kirchenrecht „die *Gewissen* der Menschen regieren oder bestimmen wollen“.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Dagegen a. a. O., 488, Anm. 16.

<sup>44</sup> A. a. O., 495.

<sup>45</sup> Ebd. (Satzbau von mir umgestellt).

<sup>46</sup> Vgl. jüngst die Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Position Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. in dessen Jesus-Buch. Das Problem der „kanonischen“ bzw. „kirchlichen“ Exegese ist seit längerem auf der innerkatholischen Tagesordnung; vgl. *Joseph Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg i. Br. 1989.

<sup>47</sup> *Härle* (s. Anm. 34), 502.

### 3. Die Herausforderung der lutherischen Ekklesiologie

#### 3.1 Seitens der lutherischen Theologie

Die Ekklesiologie ist „minimalistisch“, weil sie relativ bzw. relational sein muß. Kirche lebt nicht aus sich selbst, und Kirche lebt nicht für sich selbst! Fundamental-theologisch bedeutet dies in der Tat, daß Kirche „sich im Licht der Gnade Gottes (*lumen gratiae*) auf richtige Weise von dem das menschliche Werk ermöglichenden Werk des dreieinigen Gottes unterscheidet und kraft dieser Unterscheidung auf nichts anderes aus ist, als darauf, durch ihr eigenes Handeln dem Werk Gottes als dem Grund und Gegenstand ihres Glaubens zu entsprechen“.<sup>48</sup> Folgerichtig lautet die Grundanfrage lutherischer Theologie an die römisch-katholische Ekklesiologie, ob sie in der Theorie diese Unterscheidung wahrte, ob sie sie so wahrte, daß sie von daher eventuell abweichende Praxis kritisieren kann. Deshalb wird zu Recht das Verhältnis von Offenbarungskonstitution und Kirchenkonstitution angefragt. Daß Kirche immer hinter ihrem Auftrag, ihrer Berufung und Sendung zurückbleibt, bestreitet auch der katholische Christ nicht. Könnte es aber sein, daß die Theorie nicht so klar, so pure et recte konstruiert ist, daß diese Grundunterscheidung unterlaufen wird? Sind nicht Dokumente wie „Dominus Iesus“<sup>49</sup> und die „Antworten zu einigen ekklesiologischen Fragen“<sup>50</sup> ein Beleg dafür? Wirksam sind diese nachkonziliaren Äußerungen in jedem Fall. Sie lassen z. B. zunehmend übersehen,<sup>51</sup> daß das Konzil selbst in dem „subsistit“<sup>52</sup> eindeutig eine „Öffnungsklausel“<sup>53</sup> sieht, daß die Konzilsväter nicht festlegen wollten, was Kirche und was eine kirchliche Gemeinschaft ist, und daß sie keineswegs pauschal nur die Orthodoxen Kirchen als Kirchen und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als bloße „kirchliche Gemeinschaften“ einstuften. Christoph Schwöbel gibt dem „subsistit in“ von der Formel „*creatura verbi divini*“ her eine gegenläufige Bedeutungsrichtung: Die konkret erfahrbare Kirche subsistiert in der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*.<sup>54</sup> So bleibt der Bedeutungsgehalt von Subsistenz als konkreter Verwirklichungsform erhalten, es ist zugleich jedoch von vornherein der Raum für andere Subsistenzen eröffnet.

<sup>48</sup> A. a. O., 487 f.

<sup>49</sup> Vgl. meine diesbezügliche Position in: Michael J. Rainer (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001, 79–84 und 286–302 (mit Robert Leicht).

<sup>50</sup> Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, Problematische Verengungen. Das neue Dokument der Glaubenskongregation über die Kirche, in: HerKorr 61 (2007), 389–393.

<sup>51</sup> So auch Härle (s. Anm. 34), 484 f.

<sup>52</sup> Lumen Gentium 8: „Haec [sc. unica Christi] Ecclesia, ... *subsistit in* Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata“. – Diese Kirche [= die eine Kirche Christi] ... *ist verwirklicht* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.

<sup>53</sup> Wolfgang Thönissen, Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 104.

<sup>54</sup> Schwöbel (s. Anm. 20), 520, Anm. 7.

Im übrigen hat Schwöbel mit großer Empathie die Ekklesiologie von Lumen Gentium nachgedacht und kommentiert. Während er bei der Vorstellung der biblischen Bilder in LG 7 solche für den Geist und die Kommunikation vermisst, notiert er zu LG 9, daß „die sakramental-partizipatorische Vorstellung des Leibes Christi durch die personal-kommunale Vorstellung des Volkes Gottes expliziert [wird]“.<sup>55</sup> Schon hier sei angemerkt, daß sich solche Passagen und vor allem die Denkformen Schwöbels in großer Nähe zu dem bewegen, was wir in der Kommunikativen Theologie erarbeiten. Das gilt gerade auch für die Rede von der „relativen Sakramentalität“ der Kirche.<sup>56</sup>

Spannungsreicher wird es, wenn zur Kirchenkonstitution die Offenbarungskonstitution mit in den Blick genommen wird.<sup>57</sup> Im Textcorpus des Konzils gibt es z. T. erhebliche Spannungen; Max Seckler spricht sogar von einem „kontradiktorischen Pluralismus“.<sup>58</sup> Jedenfalls hat Schwöbel das „Kernproblem“ bezüglich der Kirchenkonstitution genauso markiert, wie dies auch katholische Theologen sehen; es besteht in dem Verhältnis der ersten drei Kapitel von LG zueinander, genauer: in dem Verhältnis der dominierenden Ekklesiologien der beiden ersten und des dritten Kapitels, von dem ja Hans Küng sagt, daß Ottaviani über Bea gesiegt habe.<sup>59</sup> Offenbar ist es dem Konzil noch nicht gelungen, eine kohärente Ekklesiologie zu entwerfen, in der „Lebensgrund, Lebensgestalt und Lebensordnung“<sup>60</sup> in ein stimmiges Verhältnis gebracht sind.

Im übrigen halte ich die Differenzierung zwischen Grund, Gestalt und Ordnung für weiterführend gegenüber der gelegentlich fast dualistisch gebrauchten Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt. Sie könnte jedenfalls der römisch-katholischen Seite helfen, ihr Anliegen, daß es in der Gestalt Entsprechungen zum Grund geben muß, ebenso Rechnung tragen (weil dies ja lutherischerseits gar nicht bestritten werden muß) wie dem reformatorischen Anliegen, daß es nicht nur eine authentische, legitime Ordnung der Kirche geben muß, ja gar nicht kann.

Damit ist schon wieder so etwas wie ein möglicherweise gemeinsamer Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen wir die „fünf Fragebereiche“, die Schwöbel am Ende markiert, plazieren können.<sup>61</sup> Ihm zufolge sind folgende Punkte klärungsbedürftig:

<sup>55</sup> A. a. O., 523.

<sup>56</sup> Vgl. a. a. O., 523 f.

<sup>57</sup> Da ich mich hier auf die Ekklesiologie konzentriere, setze ich meine Diskussion mit Eilert Herms über das Offenbarungsverständnis an dieser Stelle nicht fort, setze also seine Ausführungen voraus.

<sup>58</sup> Max Seckler, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre, in: *ders.*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 99–109, hier 109: „Kompromiß des unvermittelten kontradiktorischen Pluralismus“.

<sup>59</sup> Vgl. dazu meinen Kommentar zum Ökumenismusdekret in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 69–223.

<sup>60</sup> Schwöbel (s. Anm. 20), 541.

<sup>61</sup> A. a. O., 542–544.

(1) das Verhältnis von Wort und Sakrament, von Gegenwart Jesu Christi in den Sakramenten und in der *praedicatio evangelii* (Evangeliumsverkündigung), von Sakrament und Glaube;

(2) das Verhältnis der Konstitution des Glaubens und der Konstitution der Kirche, und darin insbesondere die Bedeutung des Amtes;

(3) das Verhältnis von Infallibilität des Glaubens und Infallibilität des Lehramtes;

(4) das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie, und hier insbesondere die Frage, wieweit das Wirken des Geistes nicht nur auf die Auslegung der Offenbarung, sondern auf deren Geschehen selbst bezogen ist;

(5) schließlich und fundamental: das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Werk.

Es ist unschwer zu erkennen, daß der letzte Punkt als die ersten vier umfassend in den Mittelpunkt des theologisch-ökumenischen Interesses zu rücken ist.

### 3.2. Seitens der Kirchenleitungen

Wie schon angedeutet, besteht auf katholischer Seite kein solch enges Verhältnis von Lehramt und Theologie. Zutreffender als auf katholischer Seite können also die beiden hier zu berücksichtigenden Texte als von Theologinnen und Theologen erarbeitete Texte der Kirchenleitung apostrophiert werden. Die Anfragen an das römisch-katholische Kirchenverständnis sind schärfer zugespitzt als in den bislang herangezogenen Theologentexten.

In dem EKD-Text 69 von 2001 „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ geht es um „ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“. Das läßt einen katholischen Theologen schon stutzig werden: Inwiefern können Kirchen in Gemeinschaft stehen, wenn sie verschiedenen Bekenntnisses sind? Was ist dann mit Bekenntnis gemeint? Das Credo? Die Bekenntnisschriften und vergleichbare Dokumente? Was ist dann die Basis? Das „geordnete Miteinander“ soll ja sicher ein theologisch geordnetes Miteinander bedeuten! Auf dem Boden der Leuenberger Ekklesiologie findet sich die Antwort: Es ist das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung, das ein Miteinander, eine Kirchengemeinschaft ermöglicht. Erneut fragt der Katholik zurück: In welchem Verhältnis stehen dazu die theologischen Klärungen, die ja in den Jahrzehnten seit der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie gefunden wurden? Ist, genereller formuliert, das Verhältnis von Grund und Gestalt schon hinreichend bestimmt? Ist es eher das Verhältnis von Lebensgrund und Lebensordnung, aber noch nicht das von Lebensgrund, Lebensgestalt und Lebensordnung? Andererseits unterscheidet der Text selbst schon zwischen Grund (I.1) und Gestalt und Ordnung (I.2). Und in bezug auf das ordinationsgebundene Amt wird gesagt, daß es zur Gestalt der Kirche gehört, aber verschieden geordnet sein kann und diese Ausgestaltung wandelbar ist (I.2.1.). Außerdem wird festgehalten, daß „die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten“ (II.1.).

Doch halt! In diesem Abschnitt soll es ja um die evangelisch-lutherischen Anfragen an die katholische Ekklesiologie gehen. Allerdings kann das knappe Aufzeigen des Hintergrunds zur Erfassung der Intentionen helfen.

In Kapitel III., Abschnitt 2.3, wird das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche in kritischer bzw. als kritische Distanz beschrieben: Die Vorstellungen von der sichtbaren Einheit der Kirche sind nicht kompatibel. Was ist zu tun? „Vorrangig muß geklärt werden, wie sich die evangelische und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten ... Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, daß für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann.“ Und dann folgt eine protestantische Verweigerung des nihil obstat, muß doch evangelischerseits in vier Punkten der römisch-katholischen Lehre „widersprochen“ werden: „Notwendigkeit und Gestalt des ‚Petrusamtes‘ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts“.

Wie sieht dann „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“ aus? Ausgehend von der Identifikation des Glaubensgrundes mit dem Grund der Kirche ergeben sich drei Gesichtspunkte zu „Auftrag und Gestalt der Kirche“ (2.3):

Da sich „die Feststellung des Vorhandenseins von Glauben jedem menschlichen Urteil entzieht ... ist es für die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche notwendig und hinreichend, dass ein Mensch christlich getauft und seiner Zugehörigkeit zur Kirche nicht durch Kirchenaustritt abgesagt hat“. Der Auftrag zur Bezeugung des Evangeliums „ist jedem Christenmenschen und der Kirche als ganzer gleichursprünglich mit ihrem Dasein gegeben (CA 5)“. Von daher müssen sich „Gestalt und Ordnung“ bestimmen. Und schließlich heißt es – und Katholiken werden das mit besonders sensiblen Ohren hören: „Diesem Auftrag entspricht die kirchliche Ordnung nur dann, wenn sie sowohl das an die Ordination gebundene Lehr- und Verkündigungsamt als auch die Mitverantwortung aller Glaubenden für die Verkündigung des Evangeliums in ihrer je eigenen, aber aufeinander verwiesenen Bedeutung zur Geltung bringt und regelt. Die Notwendigkeit, die Berufung in das kirchliche Verkündigungsamt durch Ordination zu regeln (CA 14), leitet sich daraus ab, dass das von Gott eingesetzte Amt der Verkündigung (CA 5) nicht nur allen Christenmenschen, sondern auch der Kirche als ganzer übertragen ist.“

Für die Einheit der Kirche sind nun die Bestimmungen ausreichend, die in CA 7 festgehalten sind – „samt ihren Implikationen“ (3.1.d), was hier nicht weiter erläutert wird. So ergibt sich als Ziel der Ökumene diesseits der Einheit, die nur Gott bewirken kann, und jenseits einer organisatorischen Einheit „die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft auf der Basis und unter der Voraussetzung der von Gott gewirkten ‚wahren Einigkeit‘ der Kirche, die im gemeinsamen schriftgemäßen Verständnis des Evangeliums gegeben ist“ (3.2.a).

Für das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ist dann wohl Absatz (f) relevant, wonach „die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft ... dort ausgeschlossen [ist], wo das gemeinsame Verständnis des Evangeliums nicht als gegeben anerkannt werden kann, weil gemäß der offiziellen Lehre oder dem Recht der Kirche derjenige Umgang mit Evangelium und Sakrament nicht vorliegt, der als notwendige Bedingung für das Zustandekommen des Glaubens verlangt ist“. Ein wenig überraschend wird am Ende (3.3) als „Sinn ökumenischer Gespräche“ angegeben, „zu klären, ob zwischen den beteiligten Kirchen das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums gegeben ist“. Überraschend deshalb, weil mit dem Hinweis auf Leuenberg jedenfalls nach katholischer Wahrnehmung ein wenig suggeriert wird, als sei die Feststellung des gemeinsamen Verständnisses ein Stück auch eine positive Unterstellung. Dies mag auch eine Reaktion auf den Eindruck sein, der umgekehrt von der römisch-katholischen Kirche erweckt werden kann, daß nämlich Kirchengemeinschaft das Ergebnis am Ende eines Marathons von Lehrgesprächen sei.

Wie auch immer, ein genereller zeitdiagnostischer Eindruck bleibt: „Dominus Iesus“ hatte die Türe zugeschlagen, jetzt bleibt man selbstbewußt auch draußen stehen. Kein Nihil obstat für die römisch-katholische Ekklesiologie und ihre Vorstellung vom Ziel der Ökumene!

#### 4. Martin Luther – ein katholischer Theologe heute?

„Wäre ein Papst, der Luther rehabilitiert, noch katholisch?“ titelt die Neue Züricher Zeitung Jan-Heiner Tücks Artikel, der auf das „schöne Gerücht“ der Times reagiert, der Papst wolle Luther rehabilitieren.<sup>62</sup> Ich setze fort: Wäre ich noch ein katholischer Theologe, wenn ich Luther als einen solchen bezeichnete? Die mehr problemanzeigende als problemlösende Alternative „Ketzer oder Heiliger“ fungierte bei einem früheren Luther-Jubiläum als Aufhänger.<sup>63</sup> Ernsthaft wurde über Martin Luther als „Vater im Glauben“ diskutiert.<sup>64</sup>

Könnte das nicht auf einen einseitigen Zugriff hinauslaufen? Zumal, wenn gar behauptet wird, das Zweite Vatikanische Konzil habe alle entscheidenden Anliegen des Reformators aufgegriffen. Hier stimme ich doch mit Christoph Schwöbel überein, daß hinsichtlich der offiziellen Lehre einiger Klärungsbedarf besteht; und ich füge hinzu: Es fehlt noch vieles in der strukturellen und rechtlichen Umsetzung. Aber weiter: Muß nicht auch die Frage gestellt werden, ob die römisch-katholische Kirche von den lutherischen Kirchen heute ein nihil obstat

<sup>62</sup> NZZ vom 12. März 2008.

<sup>63</sup> Vgl. Hans Friedrich Geißer u. a. (Hg.), Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982.

<sup>64</sup> Vgl. Rolf Decot (Hg.), Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers. FS Peter Manns, Wiesbaden 1988.

bekommt? Zumindest in den vier Punkten des zitierten Dokuments nicht. Freilich muß evangelischerseits ein Widerspruch noch kein Anathema sein!

Es geht also nicht ohne Auseinandersetzung in der Sache, denn es geht um die Wahrheit, um die Wahrheit des Evangeliums! Wenn es zutrifft, daß die Reformation nicht einfach „ein großes Missverständnis“<sup>65</sup> darstellt, wenn die These, Luther bekämpfe im spätmittelalterlichen Katholizismus gar nicht den bzw. einen authentischen Katholizismus, sich als unzureichend erwiesen hat, wie sollen wir Luthers Reformation heute theologisch interpretieren?

Ist Dr. Martin Luther ein katholischer Theologe, dem es damals so erging wie Vertretern der Nouvelle Théologie während der beiden Weltkriege, wie Teilhard de Chardin, Karl Rahner vor dem und Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Jacques Dupuis, Roger Haight oder Tissa Balasurya nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil? Reagieren Vertreter der Kurie nicht dann am schärfsten, wenn es um ekklesiologische Fragen geht? Hatte Luther nur das Pech, daß daraus eine „andere“ Kirche, in seinen Augen freilich eine authentische Ausprägung der *una sancta* wurde?

Luther „ging es primär um (Reform der) Theologie – und auf dieser Grundlage um Reform der Kirche“, konstatiert Pesch und fährt fort: „Erst durch die gegenteilige Einschaltung des kirchlichen Amtes wurde das Thema ‚Kirche und Amt‘ in die damit vorher nicht belastete Debatte hineingebracht und Luther vor die Frage nach Konsequenzen hinsichtlich des Zusammenhangs von ‚Kirche‘ und ‚Heil‘ gestellt, das heißt: vor die Frage nach dem letzten Grund der *Gewißheit* des Heils.“<sup>66</sup>

Die Kritik richtete und richtet sich ja nicht nur an die Strukturen, welche den Vorgang der Selbstvergegenwärtigung Gottes verdunkeln. Da könnten wir uns ja noch in folgender Feststellung wieder finden: „Die Strukturen der Kirche sind die Ironie dessen, was diese meinen.“ Der Satz stammt vom leider zu früh verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle!

Die Kritik richtet sich ja auch gegen die dahinterstehende Theologie bzw. offizielle Lehre. Vieles, was in dem Band von Herms und Žak<sup>67</sup> zu lesen ist, finden Sie auch in Problemexpositionen katholischer Theologen. Christoph Schwöbel hat seine Analyse zu *Lumen Gentium* ohne Bezugnahme auf unseren Konzilskommentar<sup>68</sup> geschrieben (freilich nach entsprechender Lektüre und vielleicht nicht ganz unbeeinflusst durch gemeinsame Lehrveranstaltungen); würde man beide Werke synoptisch lesen, kämen Überschneidungen und gemeinsame Anliegen vor unsere Augen.

Freilich: Sind die Kollegen damit katholisch geworden, oder wir evangelisch? Keineswegs. Es taucht jedoch die Möglichkeit auf, daß wir theologische

<sup>65</sup> Diese Interpretation liest *Tück* (s. Anm. 52) aus der theologischen Aufarbeitung der Lehrurteilungen des 16. Jahrhunderts heraus: „Allerdings dürfte es zu kurz greifen, die Einheit der Kirchen allein durch interpretatorische Kunstgriffe erzeugen zu wollen.“ Wer will das??

<sup>66</sup> *Pesch* (s. Anm. 6), 115; zum Konflikt Lehramt – Theologie s. 118 ff.

<sup>67</sup> S. Anm. 2.

<sup>68</sup> S. Anm. 59.

Einsichten teilen, daß wir Differenzen nicht als kirchentrennend einschätzen lernen. Das hängt auch von den jeweiligen Gesprächspartnern ab. Gewiß, letztlich sollte „Rom“ das nihil obstat aussprechen. Aber lebt nicht die Ökumene auch davon, in dem Dialog von Gottesvolk, wissenschaftlicher Theologie und synodal-bischöflichem Lehramt auf den *sensus fidelium* und die wissenschaftliche Theologie zu schauen?

Zur Sache der Theologie: In der Auseinandersetzung mit Joseph Lortz insistiert Otto Hermann Pesch darauf, daß man damals nur den „ganzen Luther“ ablehnen konnte. Indes könne man heute „auch ohne die ‚Paradoxalität‘ des zugleich ‚katholischen‘ und ‚häretischen‘ Luther [diesen] den *ganzen* Luther sein lassen, ihn als solchen gelten lassen, ihn für eine ‚katholische Möglichkeit‘ halten und doch zugleich fähig bleiben, ihn auch zu kritisieren“.<sup>69</sup> Das könnte auf eine Empfehlung gegenüber dem (römischen) Lehramt hinauslaufen, die man diesem auch gern vor- und nachkonziliar gegeben hätte: Laßt die Theologen und Theologinnen erst einmal ausdiskutieren. Ja, laut Pesch gibt es gar Häresien, welche die Kirche „in ihren Reihen toleriert und faktisch tolerieren muss“, so daß die Frage entsteht, „welche Häresien um des Glaubens willen kirchentrennend sind und sein müssen und welche nicht“.<sup>70</sup> Dabei ist eine zugleich historische wie systematische, zum Teil weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite genügend wahrgenommene Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung, nämlich die „Wandelbarkeit“ kirchlicher Lehre, die auch für dogmatisierte Lehrsätze gilt. Mit Pesch auf den Punkt gebracht: „Heute kann also als katholisch akzeptiert werden, was damals in aller Form kirchenamtlich als unkatholisch verurteilt wurde.“<sup>71</sup> An einem reformatorischen Spitzensatz exemplifiziert: „Luthers ‚*simul*‘ ist also der klare Fall einer ‚Neuheit‘ in Luthers Theologie, damals als häretisch angesehen, heute als rechtgläubig nicht beanstandet, zumindest *nicht mehr* als häretisch.“<sup>72</sup> Die Diskussion um die GER und die römische „Mängelliste“ zeigen zumindest, daß zwischen Theologie und Lehramt zu differenzieren ist, und zumindest innerkatholisch ist es höchst ärgerlich, wenn nichtrepräsentative Theologen den größten Einfluß auf offizielle Lehrschreiben ausüben dürfen.

Luther ist kein römisch-katholischer, aber wohl ein katholischer Theologe, dessen Anfragen „selbst auf dem dornigen Felde der Ekklesiologie“<sup>73</sup> noch heute relevant sind. Und da sich in der Ekklesiologie die theologischen Grundentscheidungen zu bewähren haben, gilt: „Spätestens seit Luther weiß

<sup>69</sup> Otto Hermann Pesch, Der „lutherische“ Luther – eine katholische Möglichkeit? Versuch einer Verständigung über „historische Lutherforschung“ und „systematische Lutherdeutung“, in: Peter Manns / Harding Meyer (Hg.), Ökumenische Erschließung Martin Luthers, Paderborn 1983, 44–66, hier 49.

<sup>70</sup> A. a. O., 51.

<sup>71</sup> A. a. O., 55.

<sup>72</sup> A. a. O., 56.

<sup>73</sup> A. a. O., 57.

man ausdrücklich und sozusagen ‚existentiell‘, was man nie bestritten, ‚theoretisch‘ sogar immer gewußt hat: daß man zwar nur *in* der Kirche und sogar nur *durch* die Kirche Christ ist, aber nicht zu ihren *Bedingungen*.“<sup>74</sup>

Nach Pesch ist „Luthers Vermächtnis und Auftrag“ und zwar „heute für beide Kirchen“ in dem gemeinsamen Wort der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi“ wie nie zuvor und danach „mit solcher Deutlichkeit und Selbstverständlichkeit an die innerkirchliche, in diesem Punkt besonders die katholische Adresse gesagt worden.“<sup>75</sup> Unter anderem und in unserem Kontext besonders wichtig sind folgende Stichworte: „Priorität des Wortes Gottes im Leben, Lehren und Dienen der Kirche; ständige Erneuerung der Kirche vom Wort Gottes her; Verschiedenheit der Gebräuche, Ordnungen und theologischen Denkformen bei Einheit im Notwendigen.“<sup>76</sup>

Ich schließe mich dem die eigene theologische Argumentation „abschließenden“, im Blick auf die offizielle Ökumene freilich unabgeschlossenen Urteil Peschs an: „Entgegen einer gängigen Vorausvermutung, dass an der Kirchenfrage jeglicher katholisch-lutherische Konsens wie an einer elektronisch verschlossenen Stahltür abprallt, ist das Gespräch mit Luther über Wesen, Auftrag und Amt der Kirche absolut offen.“<sup>77</sup>

Pesch sieht Möglichkeiten, im theologischen Gespräch auch folgende „harte Nüsse“ zu knacken: das Verhältnis von Pfarrer- und Bischofsamt, das Amt des Papstes, die Bedeutung der Konzilien. Diese drei Komplexe hängen nicht nur untereinander zusammen, sie tun es deshalb, weil sich an ihnen nochmals das Verhältnis von Grund, Gestalt und Ordnung als Kernproblem manifestiert. Die aktuelle Akzentuierung einer „Ökumene der Profile“ auf beiden Seiten schafft kein günstiges Klima für einen theologischen Klärungsprozeß. Jüngere vatikanische Erklärungen, eher aus der Glaubenskongregation als aus dem Einheitsrat, verstärken in der evangelischen Reaktion eine Tendenz, die Pesch so charakterisiert: „Von daher erklärt sich die bis heute geradezu pathetisch hervorgehobene Instrumentalisierung aller Kirchenordnung im Dienst von Wort und Sakrament und demgemäß die Betonung ihrer jederzeitigen Veränderbarkeit im lutherischen Kirchenwesen.“ Demgegenüber sieht die katholische Theologie „Kirchenordnung nicht nur als Ausdruck des Willens Christi, sondern selber als ein Stück ‚institutioneller Verkündigung‘. Ausgedrückt in dem viel umstrittenen Gedanken der ‚Repräsentation‘ Christi.“<sup>78</sup>

Meiner Einsicht nach geht es letztlich um die Frage, wie die „vermittelte Unmittelbarkeit“ der Gottesbeziehung unverstellt gewahrt werden kann. Ist die Gestalt oder ist die Ordnung der römisch-katholischen Kirche so, daß hier

<sup>74</sup> A. a. O., 61.

<sup>75</sup> Otto Hermann Pesch, Erträge des Luther-Jahres für die katholische systematische Theologie, in: Peter Manns (Hg.), Zur Bilanz des Lutherjahres, Stuttgart 1986, 81–146, hier 136.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

<sup>77</sup> Pesch, Hinführung (s. Anm. 6), 254.

<sup>78</sup> A. a. O., 263.

ernsthafte Zweifel angebracht sind? Läßt sich, zumindest zugespitzt, im Ernst behaupten, die Lutheraner glaubten an die Offenbarung, die Katholiken an die Tradition, die Lutheraner bezögen sich auf die Bibel, die Katholiken auf das Lehramt? In der katholischen Theologie, auch in unserer Kommunikativen Theologie, gibt es längst andere Modelle für die Zuordnung der loci theologici, der „Bezeugungsinstanzen“.<sup>79</sup> Auf der anderen Seite wäre es hilfreich, wenn wichtige Unterscheidungen in der Frage des ordinationsgebundenen Amtes als theologische Fragen artikuliert werden. Die Unterscheidung zwischen Ordination und Beauftragung kann nicht von daher begründet werden, ob der Dienst der Predigt und der Reichung des Abendmahls durch jemanden vorgenommen wird, der ohne theologisches Examen ist und diesen Dienst nur räumlich und zeitlich begrenzt wahrnimmt. Wenn es theologisch zutrifft, daß zu diesem Amt ordiniert wird, dann ist auch zu ordinieren!

Das sollte geklärt werden, wenn wir daneben auch mit Pesch fragen können und damit gewiß auf lutherischer Seite viel Zustimmung finden: „Müssen wir uns gegenseitig verurteilen, obwohl wir gerade *nicht* eine konvergierende Formulierung erreichen können bzw. eine konvergierende Praxis?“<sup>80</sup>

Wer heute noch Luther als Häretiker bezeichnet, muß sich von lutherischer Seite dasselbe Urteil zuziehen. Mit Wilfried Härle hoffe ich, daß Luther nicht als „Heiliger“ der römischen Kirche vereinnahmt wird. Aber ihn „Lehrer der Kirche“ zu nennen – warum nicht?

Noch ist es ein – weiter? – Weg von dem Konzept der Einheit, dokumentiert in fester Gestalt und Ordnung, auf der einen Seite und dem Konzept der Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen auf der anderen Seite hin zu einer wechselseitigen Anerkennung als authentische Gestalten („Subsistenzen“) der einen Kirche des dreieinigen Gottes. Angesichts der Weltlage, der Herausforderungen unserer Gesellschaft und der existentiellen Fragen unserer Mitmenschen („Warum darf ich wie sein?“) ist freilich ernsthaft zu fragen, ob die Distanz zu diesem Ziel nicht verkürzt werden muß, ob wir nicht manches Gepäckstück am Wegrand liegen lassen sollten!

Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Institut für Ökumenische Forschung,  
Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen; E-Mail: jochen.hilberath@gmx.de

---

<sup>79</sup> Vgl. *Forschungskreis Kommunikative Theologie*, Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens, Wien / Berlin 2006.

<sup>80</sup> Pesch, Erträge (s. Anm. 75), 144.