

„Das hieße eine neue Kirche bauen ...“

Luthers Ekklesiologie als bleibende Herausforderung

Johanna Rahner

I. Eine notwendige Vorbemerkung: Ekklesiologie als Schattenthema der Ökumene

Die „Kirche ist [bei Luther] kein theologisches Thema eigenen Rechts. [...] Deshalb gibt es auch keine ‚Ekklesiologie Luthers‘ im Sinne eines ausgearbeiteten theologischen Entwurfs, nach dem nun Kirche ‚aufgebaut‘ werden könnte und müßte. [...] Ein Thema ‚eigenen Rechts‘ wird die Kirche [...] nur aus negativem Anlaß: wo zu erörtern ist, ob und wie die Kirche das Lautwerden des Evangeliums und seine befreiende Macht behindert und verhindert statt ihm als reines Instrument zu dienen“¹ – sagt kein Geringerer als einer der renommiertesten katholischen Lutherforscher: Otto Hermann Pesch.

Die Bemerkung Peschs macht auf eine innere Dialektik aufmerksam: Die Ekklesiologie Luthers erweist sich im Vergleich zu den theologischen Schwergewichten wie Rechtfertigungslehre und Theologische Anthropologie eindeutig als ein Nebenthema, zugleich fristet sie aber alles andere als ein Mauerblümchendasein. Scheint man sich im ökumenischen Miteinander in den letzten Jahrzehnten in vielen Bereichen (seien dies nun Ablass, Rechtfertigung, Sakramente etc.), theologisch grundlegend näher gekommen – ja die theologische Kontroverse von damals erscheint heutzutage kaum mehr als eine Kontroverse, sondern allenfalls noch als eine legitim unterschiedene Perspektivität komplementärer theologischer Denkformen –, so kennzeichnet den ekklesiologischen Disput die ungewöhnliche Hartnäckigkeit eines sich persistierenden Problems, das sich als Zentralhindernis der Ökumene inszeniert.

¹ Otto Hermann PESCH, *Der Stellenwert der Kirche – Lehren aus dem Luther-Jahr*, in: Claus-Jürgen ROEPKE (Hg.), *Luther '83. Eine kritische Bilanz*, München 1984, 16–53, hier 31.

Die themenzentrierte Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn spricht in ihrer psychologischen Analyse von Gesprächssituationen nicht ohne Grund von der Bedeutung sogenannter ‚Schattenthemen‘, die eine Kommunikation hintergründig aber umso nachhaltiger beeinträchtigen, ja grundlegend stören können. Die Amerikaner haben einen wunderbar plastischen Ausdruck dafür: *The Elephant in the Room*. Weil nun Störungen Vorrang haben, postuliert Ruth Cohn eine Priorität der Bearbeitung der Schattenthemen, soll das Gespräch im Weiteren dann möglichst störungsfrei verlaufen. So hat sich das theologische Randthema ‚Ekklesiologie‘ – so möchte ich es formulieren – zum ökumenischen ‚Schattenthema‘ schlechthin entwickelt. Denn gerade in den Vorstellungen darüber, was und wie ‚Kirche‘ zu sein hat, ist das Erwünschte wie das Abgelehnte, das Eigene wie das Fremde zu meist ein Ergebnis konfessioneller Phantasien und Projektionen. Diese pflegen die subtile Dynamik einer Identität, in der das Eigene das Fremde als Kontrastfolie setzen muss, um einen doppelten Identitätsverlust zu verkraften: den *erlittenen* Verlust der Gemeinschaft und den selbst *produzierten* Mangel durch Exklusion des Fremden aus der eigenen, ekklesialen Identität, die sich einmal als Verlustrhetorik ein andermal als Lob der Vielfalt geriert. Jede Ekklesiologie wird zum Identitätsdiskurs. Genau das aber lässt die Frage nach der Kirche zum ökumenischen Schattenthema schlechthin werden.

Eine Darstellung von Luthers Ekklesiologie wird sich also vor allem davor hüten müssen, die Vorstellungen des Kircheseins zu einem, die eigene Identität potenzierenden Mythos werden zu lassen. Denn eine solche (re-)konstruierte Vergangenheit wäre als sich zunehmend verknöchernendes Artefakt weit davon entfernt ist, noch als eine, die eigene Identität infrage stellende ‚gefährliche Erinnerung‘ erfahren zu werden. Als solche sollen die folgenden Ausführungen zu Luthers Ekklesiologie aber verstanden werden!

II. Erbe und Erblast des Spätmittelalters

Martin Luthers Ekklesiologie kann man sich nun auf verschiedenste Weise nähern. Ein, die alten konfessionellen Stereotypen hinter sich lassender und daher in ökumenischer Hinsicht weiterführender

Ansatz ist die Verortung Lutherischer Ekklesiologie in die religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und theologischen Brüche und Verwerfungen am Epochenwechsel von Mittelalter zu Neuzeit. So beginnt die „Reformation“ – um doch noch einmal den Singular zu verwenden – lange vor Luthers Thesenanschlag 1517 und den damit verbundenen Ereignissen, ist ein Vorgang der gesamteuropäischen Geistesgeschichte² und umfasst als dieses epochale Ereignis mehr als nur einen theologischen oder Frömmigkeitsgeschichtlichen Kategorienwechsel, der formal im Bruch der Kircheneinheit der Kirche des Westens und in einer damit einsetzenden Pluralisierung der Konfessionen endet.

Mit *Charles Taylor*³ sind dabei drei Punkte von besonderer Bedeutung: *Erstens* die Hinwendung zu einer stärker verinnerlichten und intensiveren Frömmigkeit, die dazu führt, dass diese Frömmigkeit nicht mehr nur ein Kennzeichen religiöser Eliten (zum Beispiel des Klerus oder der Orden) ist, sondern letztlich alle einbezieht; die religiöse Praxis ganzer Gesellschaften intensiviert sich – alle sollen zu guten, das heißt überzeugten und nach ihrem Glauben lebenden Christinnen und Christen werden – und sie individualisiert und pluralisiert sich zugleich. *Zweitens* ein wachsendes Unbehagen an den ins Sakrale überhöhten, mitunter ins Magische tendierenden, kirchlichen Vermittlungsformen, denn sie werden zunehmend als Ablenkung vom Eigentlichen empfunden und durch die als machstrebigen, ja als ihre Macht missbrauchend verdächtigten kirchlichen Repräsentationsstrukturen in Frage gestellt. *Drittens* die neu wieder ins Zentrum gestellte Idee der Erlösung durch den Glauben, die zugleich die Gottesbeziehung intensiviert und von falschen Ängsten und Zwängen befreit – denn Gott ist nun der einzige, dem Ehrfurcht gebührt – und wiederum die Beziehung zu Gott personalisiert und in eine gewisse Unmittelbarkeit führt.

Jede (!) der sich erst später unter anderem als differente Konfessionen etablierenden religiösen Bewegungen am Übergang von Mittelalter und Neuzeit antwortet auf diese Herausforderungen auf

² So jüngst wieder Thomas KAUFMANN, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München³ 2016, bes. 9–82.

³ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2012, bes. 112ff.

ihre je eigene und damit auch unterschiedliche Art und Weise. Dabei entwickeln Bewegungen wie die *Devotio moderna*, der Humanismus, aber auch die nominalistisch imprägnierte Spätscholastik und der lange Schatten des Renaissance-Papsttums unerwartete Synergieeffekte und lösen eine Dynamik aus, die das, was fürderhin unter ‚Kirche‘ zu verstehen ist, grundlegend verändert, indem sie es dynamisiert und pluralisiert. Wir hätten es auch ohne Luther nach dem 16. Jh. wohl mit einem Plural der Kirchen zu tun!

Begründet ist dies in der tiefen Ambivalenz (spät-)mittelalterlicher Ekklesiologien. Insbesondere ringen Papalisten und Konziliaristen, zentrifugale und zentripedale Kräfte in der Kirche über mehrere Jahrhunderte hinweg miteinander. So tritt bereits das Konzil zu Konstanz (1414–1418) an, um eine über ein Jahrhundert hinweg aufgeschüttete ‚Erblast‘, in deren Gravitationszentrum die Gestalt der Kirche und das Papstamt stehen, abzutragen und die Kirche nicht nur strukturell wieder in geordnete Bahnen zu lenken. Doch auch die neuen Frömmigkeitsbewegungen, die ihrerseits auf eine Verinnerlichung des Christentums und damit eine kritische Distanz zu allen institutionellen Problemfeldern setzen, werden in Konstanz als äußerst herausfordernd erfahren. Mit der Inkriminierung Jan Hus‘ bringt sich noch einmal der Streit um eine spirituelle Ekklesiologie zur Sprache, wie sie schon 40 Jahre zuvor John Wyclif vertreten hatte, deren Wurzeln aber bis auf die, auch als prinzipielle Infragestellung des traditionellen Kirchenverständnisses verstehbaren institutionen- und kirchenkritischen Ideen eines Franz von Assisi zurückgehen. Schon jener hatte bekanntlich die Zukunft der Kirche in der individuellen, radikalen Christusnachfolge, im Verzicht auf Ansehen und Wohlstand gesehen und nicht in einer veräußerlichten, nach Prunk und Macht strebenden Institution. Wenngleich die in Konstanz etablierte, an die Ideen von Repräsentativität wie der Internationalität gebundene, ‚konziliare‘ Option scheitert, trägt ein zentralistisch forcierter Papalismus nur knapp und auch nur vorläufig den Sieg davon. Die Fronten sind nicht so gefestigt wie sie scheinen und die Dynamik, die gerade die ekklesiologischen Reminiszenzen Martin Luthers entwickeln, sind ein beredtes Zeugnis dafür, dass das 16. Jh. ekklesiologisch auf einem Pulverfass sitzt. Die ekklesiologischen Ab- und Umbrüche im Gefolge seiner theologi-

schen Anfragen stellen letztlich den Durchbruch einer immer schon vorhandenen Alternative dar, die sich nun aber außerhalb der Katholischen Kirche Ausdruck verschaffen muss.

Richtig ist dabei: Luthers theologischer Ansatz bei einer theologisch begründeten Notwendigkeit der Selbstkorrektur der Kirche des 16. Jh. angesichts einer, das eigene Fundament verdunkelnden Praxis, die die Kirche im Sinne einer Reinigung und Wiederherstellung der (verloren gegangenen) authentischen Gestalt der Kirche Jesu Christi auf ihre Ursprünge zurückführen will, nimmt auf, intensiviert, spitzt zu, bricht aber auch mit den mittelalterlichen Vorgaben und setzt gerade dadurch auch neue Impulse und eine neue Perspektive frei. Wenngleich durchaus im Spektrum des in der mittelalterlichen Theologie Möglichen verankert, gewinnt Luthers Konturierung der Gnadentheologie auf die *Alleinigkeit* der Gnade als Grundlage des Heils, *sola gratia*, und die *Alleinigkeit* des Glaubens bei der Zueignung des Heils, *sola fide*, ein Potential, das die soteriologischen wie ekklesiologischen Grundlagen des Mittelalters sprengt. Dies ist nicht einfach Folge der Rechtfertigungslehre, sondern Luther nimmt die Ekklesiologie ernst, weil ihn seine soteriologisch gewendete Theologie dazu zwingt. So sind Luthers Ausführungen zur Ekklesiologie in gewisser Weise kontingent, weil abhängig u. a. von der theologischen Grunderkenntnis der Rechtfertigung allein aus Gnade, und dennoch tragen sie zugleich grundsätzlichen Charakter, weil sie als Reflexion auf ‚das Eigentliche‘ verstanden werden wollen.

III. *Stets ein Thema der Kontroverse*

Seine ekklesiologischen Aussagen entspringen zwar je aktuell der leidenschaftlichen Auseinandersetzung um seine Theologie, sind aber zunächst positiv aus der Mitte seines theologischen Denkens heraus zu interpretieren; beides ist zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.⁴ Für Luther ist es stets ein Ringen um die Kirche in Verant-

⁴ Seine Rede von den ‚zwo Kirchen‘ kann in dieses Spannungsfeld ebenso eingeordnet werden wie das Schlagwort von der Kirche als *communio sanctorum*

wortung vor der eigenen Theologie. Die ‚Wiederentdeckung‘ des Evangeliums führt auf ihre Weise zur ‚Wiederentdeckung‘ der Kirche, die freilich in einem schmerzhaften Reinigungsprozess auch in Auseinandersetzungen und Entgegensetzungen erstritten werden muss. Insofern stellen Luthers ekklesiologische Ausführungen nicht die Entwicklung eines Kirchenideals dar, sondern sind eine kritische und zugleich regulativ-normative Etablierung dessen, was Kirche sein und tun soll.⁵ Luthers Ekklesiologie ist daher stets eine Ekklesiologie der Kontroverse, eine apologetische Ekklesiologie, eine *ecclesiologia militans*.

So reagiert Luther bereits zu Beginn des theologischen Disputs um seine Ablassthesen auf die päpstliche Bannandrohungsbulle mit einer, im Anschluss an Augustinus getroffenen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Kirchengemeinschaft (vgl. *Sermo de virtute excommunicationis* 1518: WA 1,639,2–6). Die heilsentscheidende *communio spiritualis* schenkt allein Gott; der Mensch kann sich aus ihr nur selbst durch die Sünde ausschließen. Demgegenüber betrifft der Ausschluss durch die kirchliche Autorität nur die *externae privatio communionis*. Dieser äußere Ausschluss besagt nichts über seine innere Qualität. „Damit ist der doppelte Kirchenbegriff bei Luther gegeben: die äußere Kirche, der Bereich der Kontingenz und Faktizität, der man gehorchen soll, deren konkrete Amtsträger aber nie apodiktisch irrtumslos sein können, da sie Instrument der geistigen Gemeinschaft mit Christus sein sollen; diese allein ist heilsentscheidend und unfehlbar, da sie nicht von der Kontingenz des Menschlichen abhängig ist. Wo die äußere Kirche in Widerspruch zu ihr treten sollte, greift ein Notstandsrecht.“⁶ In der Schrift ‚*Vom Papsttum zu Rom*‘ (1520) vertieft sich, durch die

oder *congregatio fidelium/populus fidelis* oder die Auseinandersetzungen um die *ecclesia vera* und *ecclesia falsa*.

⁵ Vgl. Ernst KINDER, *Kann man von einem ‚lutherischen Kirchenbegriff‘ sprechen?*, in: ThLZ 81 (1956) 364–368, hier 364f. „Darum gibt es keine reformatorische Kirche, sondern eine reformatorische Sicht der einen Kirche Gottes.“ (DERS., *Die theologischen Grundmotive in der Kirchenauffassung der lutherischen Reformation*, in: Wilhelm ANDERSEN [Hg.], *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart*, FS Augustana Hochschule, München 1957, 132–146, hier 136).

⁶ Klaus UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innova-*

Auseinandersetzung um die päpstliche Vollmacht, diese Distinktion noch weiter.

„Kirche“ – oder in Luthers Sprachgebrauch: die Christenheit – ist hier „eyn versamlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten ‚Ich gleub in den heyligenn geyst, ein gemeynschafft der heyligenn‘. Diez gemeyne odder samlung heysset aller der, die in rechtem glauben, hoffnung und lieb leben“ (*Von dem Papstthum*: WA 6,292,38–293,3). Sie ist keine „leyplich vorsamlung sondern ein vorsamlung der hertzen“ (WA 6,293,3f.). Luther setzt diese Versammlung (vgl. WA 6,293,36f.) deutlich von einem veräußerlichten Kirchenbegriff ab, jener „vorsamlung in ein hausz odder pfar, bishum, erzbishum, bapstum, in wilcher samlung gahen die euserlichen geperden, als singen, lesen, meszgewand“ (WA 6,296,17–19). Beide will Luther wohl unterscheiden – „Drumb umb mehres vorstands und der kurtz willenn wollen wir die zwo kirchen nennen mit unterscheydlichen namen. Die erste, die naturlich, grundtlich, wesentlich und warhafftig ist, wollen wir heyssen eyne geystliche, ynerliche Christenheyt, die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heyssen ein leypliche, eusserlich Christenheyt“ –, aber eben nicht trennen, was zueinander gehört: „[...] nit das wir sie vonn einander scheydenn wollen, sondern zu gleich als wen ich von einem menschen rede und yhn nach der seelen ein geistlichen, nach dem leyb ein leyplichen menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt ynnerlichen und eusserlichen menschen zu nennen, also auch die Christlich vorsamlung, nach der seelen ein gemeyne in einem glauben eintrechtig, wie wol nach dem leyb sie nit mag an einem ort vorsamlet werdenn, doch ein iglicher hauff an seinem ort vorsamlet wirt.“ (WA 6,296,37–297,9)

Luther verteidigt hier den geistlich-sakramentalen Charakter der Kirche als einheitsgründendes Prinzip der ‚zwo Kirchen‘. Weit besser als die eigentlich unpassende Unterscheidung zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche trifft der Begriff der ‚abscoditas‘ das von Luther Intendierte. Das Gegensatzpaar ‚verborgen/offenbar‘ qualifiziert das über die Kirche Ausgesagte theo-

tion in der Auseinandersetzung des jungen Luthers mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015, 99.

logisch näher: In der einen geschichtlichen Manifestation der Kirche bleibt das ihr Wesentliche dem ungläubigen Auge verborgen, ist zugleich aber im Glauben als Gottes kircheschaffendes Handeln offenbar.⁷ Mit Ernst Kinder ist hier eine ‚doppelseitige‘ – „einmal (a) nach der Seite ihres wahren Hauptes [...] und zum anderen (b) nach der Seite ihrer wahren Glieder [...] hin“ – und eine ‚doppelartige‘ – „einmal durch die inkarnatorische Verhüllung im Fleisch bzw. durch das eschatologische ‚Noch nicht‘, und sodann durch das kreuzesgemäße ‚sub contrario‘ – Verborgensein der Kirche zu identifizieren.⁸ Alle vier Elemente sind in wechselseitiger Verschränkung in Luthers Rede von der *absconditas ecclesiae* wiederzufinden. Das Eigentliche der Kirche ist gerade ‚in, mit und unter‘ ihrer geschichtlichen Gestalt da, wenngleich es sich eben nie wirklich vollkommen adäquat darin manifestiert, sondern notwendig verborgen bleibt und darum nur im Glauben wirklich erkennbar ist. Otto Hermann Pesch spricht hier zu Recht von einer ‚positiven Analogie‘ von sichtbarer Kirchengemeinschaft und verborgener Kirche.⁹ Daher redet die lutherische Formel von den ‚zwo Kirchen‘ nicht einer unsichtbaren Kirche im Sinne einer *civitas platonica* das Wort, sondern legt Wert auf die Feststellung, dass die Kirche, obgleich aus transzendenten Wurzeln sich nährend und der bleibenden schöpferischen Dynamik Gottes unterworfen, sehr wohl sicht- und greifbar ist. Luther unterscheidet beides, ohne es zu trennen, indem er die Kriterien des Verweischarakters der äußeren, zeichenhaften Kirche auf die innere geistliche Kirche verdeutlicht¹⁰: „Von disser kirchen *wo sie allein ist*, stet mit ein buchstab in der heyligenn schriftt, das sie von got geordnet sey [...]“ (ebd. WA

⁷ Vgl. Ernst KINDER, *Die Verborgensein der Kirche nach Luther*, in: Erwin ISELOH u. a. (Hg.), *Reformation – Schicksal und Auftrag*, FS Joseph Lortz, 2 Bde. Bd. I, Baden-Baden 1958, 173–192, hier 178.

⁸ Ebd., 178f.

⁹ Vgl. Otto Hermann PESCH, *Luther und die Kirche*, in: LuJ 52 (1985) 113–139, hier 127.

¹⁰ Zu den völlig unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten dieser Verhältnisbestimmung vgl. bes. Konrad HAMMANN, *Ecclesia spiritualis – Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Aveldeit und Ambrosius Catharinus*, FKDG, Bd. 44, Göttingen 1989, 73f.

6,296,30f.). Denn dort, wo die innere Bestimmung von Kirche verloren geht, wo einzig auf ihr äußerliches Wesen rekurriert und sie darauf verkürzt wird, da geht ihr eigentliches, geistliches Wesen verloren.¹¹ Die geistliche Gemeinschaft gibt es nicht ohne die leibliche, doch die leibliche ist nur dann Kirche, wenn sie die geistliche Gemeinschaft wahrhaft verwirklicht, sonst verleugnet sie das Evangelium.¹² Diese Erkenntnis ist sowohl gegen eine positivistische Vereinnahmung als auch gegenüber einer dynamistisch-spiritualisierenden Auflösung zu verteidigen. Darum verzichtet Luther in der Folge gerade nicht auf äußere (wie wir sehen werden: christologisch fundierte) Kennzeichen der wahren Kirche, denn nicht alles, was sich Kirche nennt, ist es auch. Luthers Kirchenbegriff ist ein substantieller.

Zu Recht beobachtet Roger Haight einen Wechsel der ekklesiologischen Grundperspektive, der sich gerade in den ‚Programmschriften‘ des Jahres 1520 Ausdruck verleiht. Luther kritisiert jetzt die Papstkirche seiner Zeit nicht mehr von innen sondern von außen. Der argumentative Bezugspunkt ist nicht mehr die Reform der Kirche, sondern die Formulierung einer ekklesiologischen Alternative.¹³ Ihre sakramententheologischen Eckpunkte werden insbesondere in ‚*De captivitate babilonica*‘ formuliert und die dazu notwendigen Reformschritte werden – fundiert in der Lehre vom

¹¹ Vgl. Vilmos VAJTA, *Luthers doppelschichtiger Kirchenbegriff – Die Kirche als geistlich-sakramentale Communio mit Christus und seinen Heiligen in der Theologie Luthers*, in: Peter MANNS (Hg.), *Ökumenische Erschließung Martin Luthers*, Paderborn 1983, 141–153, hier 147. Nicht ihre äußere, institutionelle Struktur, sondern allein die wesenhafte Verwirklichung ihres Dienstes, die Verkündigung des Evangeliums und ein Leben im Glauben aus diesem Evangelium – das sind die entscheidenden Merkmale der Kirche (vgl. Ulrich KÜHN, *Deus absconditus – ecclesia abscondita*, in: Johannes BROSEDER [Hg.], *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Forum Systematik Bd. 14, Stuttgart 2001, 81–98, hier 84).

¹² Vgl. VAJTA, Kirchenbegriff (s. Anm. 11), 147f.

¹³ Roger HAIGHT, *Christian Community in History*, Vol. 2 Comparative Ecclesiology, New York 2005, 30.

allgemeinen Priestertum, wie sie die Adelschrift grundlegt – „in die Hände des Adels und der reichstädtischen Magistrate“ gelegt.¹⁴

Die nun verstärkt einsetzende Institutionenkritik gerät schnell ins Grundlegende: Gegen den päpstlichen Herrschaftsanspruch führt Luther die bleibende Christusbezogenheit, näherhin das bleibende Haupt-Sein Christi als zentrales Kennzeichen der wahren Kirche ins Feld. Sie wird ihm zur Schibboleth des eigenen Kirchenverständnisses, weil gerade auch seine Gegner eine mitunter ins Extrem gedehnte papalistische Kirchentheorie als Maßstab entgegensetzen.¹⁵ Weil aber, wie Luther gerade auch aus offenbarungs- und gnadentheologischen und damit soteriologischen Gründen betont¹⁶, Christus selbst das alleinige Haupt seiner Kirche ist und bleibt, kann es keine ‚vikarisierende Instanzen‘ zwischen ihm und seiner Kirche geben (vgl. *Von dem Papstthum* [WA 6,297,40]; ‚*An den Adel ...*‘ 1520 [WA 6,407ff.]). Und als dieses Haupt regiert er allein die Kirche, die nun als solche Kennzeichen besitzt, die zeigen, dass ihr Haupt Christus allein ist: „Die zeichenn, da bey man eußerlich mercken kann, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium.“ (*Von dem Papstthum*: WA 6,301,3f.) Zugleich steht diese Kirche unter einem bleibenden eschatologischen Vorbehalt. Auch hier war Luther bereits in seinen frühen Psalmenvorlesungen unmittelbar in die Fußstapfen Augustins getreten: Kirche bleibt als Leib Christi der Inbegriff der ganzen zum Heil bestimmten Menschheit (vgl. *Dictata super Psalterium* 1513–15: WA 3,203,18ff.), aber sie bleibt auch eine Versammlung, zu der Gute wie Böse gehören (vgl. *Dictata*: WA 4,240,6ff.; vgl. 4,239,20ff.), ein *corpus permixtum* der Kinder Kains

¹⁴ Walter KASPER, *Martin Luther – Eine ökumenische Perspektive*, Düsseldorf 2016, 33.

¹⁵ Vgl. UNTERBURGER, *Gegensatz* (s. Anm. 6), 105–109: In der Disputation mit Eck wird die Frage, wer Haupt sei, zum entscheidenden Streitpunkt; bei Prierias ist die These, der Papst sei *caput ecclesiae* argumentatives Zentrum und Ausgangspunkt seiner extrem papalistischen Theorie und Alveldt, aber auch Emser und Murner versuchen den Primat des römischen Papstes als *ius divinum* mit dem Verweis zu verteidigen, jede Gemeinschaft benötige ein sichtbares Haupt. Zur historischen Einordnung der extrem papalistischen Theorien und ihrer Kritik vgl. ebd., 109–111.

¹⁶ Vgl. ebd., 105f.

und der Kinder Abels. In ihr gehen die wahren Glieder Christi unter Leid und Anfechtung der Vollendung entgegen. Darum ist ihr Eigentliches *sub contrario* verborgen: in ihrer Niedrigkeit, ihrer Schwäche, ihrer Ohnmacht (vgl. *Dictata*: WA 4,450,39–451,27).

Der späte Luther wird die ekklesiologischen Konsequenzen dann ins Prinzipielle wenden: Die in den Anfängen am konkreten Anlass der Exkommunikation gewonnene Distinktion der *communio spiritualis* und der *communio corporalis* wird in den Spätschriften (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539 [WA 50,641,35–642,8; StA 5, 604,28–606,3] und *Wider Hans Worst*, 1541 [WA 51,484,1–16]) zu einem unvereinbaren Gegensatz. Jetzt geht es nicht mehr um Sichtbarkeit und Verborgenheit, sondern um jenen fast endzeitlich anmutenden, furchtbaren Widerspruch und höchst kritischen Gegensatz zwischen legitimer und illegitimer, zwischen echter und perverser, eben wahrer und falscher Kirche. Die Distinktion wird zum kriteriologisch-apologetischen Ab- und Ausgrenzungsbegriff. Denn je länger desto eindeutiger erkennt Luther in Rom und Papst den zur Herrschaft gekommenen Antichristen und interpretiert damit die eigene Situation in den dualistischen Kategorien der Apokalyptik. Hier kann Luthers Kirchenkritik dann schneidend werden: Im eschatologischen Konflikt zwischen der falschen Kirche, der Teufelskirche, der Kainskirche, und der wahren erfährt sich die Kirche der von Gott Erwählten als verfolgte, unterdrückte Kirche und gerade dadurch als die wahre Kirche. Nur eine Kirche in Leid und Verfolgung ist Christus ähnlich; und so erkennt man die wahre Kirche gerade daran, dass sie die Kirche der Gemarterten und Verfolgten ist. Das Martyrium wird zum entscheidenden Kennzeichen der Kirche (vgl. *Wider Hans Worst*: WA 51,484,5f.).

Es wird übrigens über 400 Jahre dauern, bis auch die römisch-katholische Kirche Luthers qualitatives Kriterium von Kirche selbst-differenzierend und selbstkritisch gegenüber jeder organisatorischen Konkretion von Kirche akzeptieren und dabei der von Luther eingeforderten Dialektik von Macht und Ohnmacht als wahrhaftiges ‚*notum Ecclesiae*‘ folgen wird: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. [...] In ähnlicher Weise

umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen. Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ (II. Vatikanisches Konzil, ‚Dogmatische Konstitution über die Kirche‘, *Lumen gentium* 8) Man unterschätzt bis heute, diese ekklesio-logische Selbstrelativierung, die in dieser Passage begründet liegt, die unmittelbar auf das wohl berühmteste Wort des Konzils, das ‚subsistit in‘, folgt. Die Verwirklichung der Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche ist damit als eine gebrochene gekennzeichnet, die jeden undifferenzierten Repräsentationsgedanken einen Riegel vorschiebt. Zugleich vollzieht die Pastoralkonstitution ‚Kirche in der Welt von heute‘, *Gaudium et Spes*, den hermeneutischen Wechsel zu einer offenen ekklesialen Identität. Dabei gehören aber zwei Dinge notwendig zueinander: Die Anerkennung des anderen und das neue Bewusstsein der eigenen Identität. Darum ergeben sich aus der Definition der Haltung zu den anderen sowohl eine veränderte Kriteriologie des Eigenen (vgl. LG 8,2; 13–16), wie auch konkrete Anweisungen für die Praxis des Umgangs mit den anderen (vgl. bes. NA 2 aber auch UR 1–4). Das eigene Bekenntnis und die Begegnung mit Anderem, Mission und der Dialog bedingen sich gegenseitig.¹⁷ Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt ‚da draußen‘ als für sich selbst höchst bedeutsamen ‚locus theologicus‘¹⁸. Dieser

¹⁷ Vgl. Roman SIEBENROCK, *Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung ‚Nostra Aetate‘*, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg u. a. 2004, 154–184, hier 171f.

¹⁸ Hans-Joachim SANDER, *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der*

allgemeine Perspektivenwechsel bedeutet nichts weniger, als dass eine angemessene Identitätsfindung und Selbstbeschreibung des Kircheseins nicht mehr ohne oder gar gegen die anderen stattfinden kann, sondern nur noch zusammen mit ihnen.

Doch zurück zu Luther: Die zunehmende Schärfe und Verhärtung der Auseinandersetzung, sowie die geschichtliche Verfestigung und politische Aussichtslosigkeit haben den späten Luther als äußerste Konsequenz letztlich dazu geführt, Rom das Kirchesein abzusprechen: „Wir gestehen ihnen nicht, daß sie die Kirche sein, und sind's auch nicht“ (BSLK 459,18f.). Damit geben die gerade die ‚*notae Ecclesiae*‘ den entscheidenden Hinweis zur Unterscheidung der *ecclesia vera* von der *ecclesia falsa*: „Hiemit haben wir nü beweiset, das wir die rechte alte kirche sind mit der gantzen heiligen Christlichen kirchen ein Corper vnd eine gemeine der Heiligen Beweiset nü auch yhr Papisten, das yhr die rechte alte Kirche oder yhr gleich seid.“ (*Wider Hans Worst*: WA 51,487,3–6) Damit rekurriert Luther letztlich auf eine konkrete Kriteriologie von Kirche!

IV. Der Streitpunkt *par excellence*: Das *ministerium verbi*

So kontrovers und streitbar Luthers Ekklesiologie in vielen Teilen ist, so eindeutig ist sie eine Ekklesiologie ‚vom Wort Gottes her‘. Denn im *Verbum efficax* der Schrift erfährt der Mensch vom Handeln Gottes. Hier erkennt sich der Mensch legitimer Weise als Angeredeter und Hörender und anerkennt das Handeln Gottes an ihm als Getroffenem und Betroffenen. Das Wort Gottes bleibt ihm aber stets im unverfügbaren Gegenüber. Daraus folgt für die Kirche die essentielle Notwendigkeit, für die Predigt des Evangeliums Sorge zu tragen, damit dieses als wirksames Wort stets den Menschen treffen und verwandeln kann. Kirche steht und fällt mit ihrem Dasein als *creatura verbi*.

Gerade das *Solo verbo* sorgt dafür, dass das äußere Wort zum notwendigen Medium des inneren Wortes (vgl. *Wider die himm-*

Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie: in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 186–200, hier 198.

lischen Propheten, von den Bildern und Sacrament 1524/25: WA 18,136,9–18) wird.¹⁹ Darum folgert Luther aus „dem effektiven Charakter des Wortes“ auch „die Notwendigkeit des Predigtamtes, des ministerium verbi“; die Worthaftigkeit hat so etwas wie einen notwendigen ‚inkarnatorischen‘ Einschlag.

Indes gerät die konkrete Ausarbeitung des Amtsverständnisses bei Luther in den Zusammenhang der polemischen Auseinandersetzung um das Amtsverständnis der Papstkirche seiner Zeit. Für die Zurückweisung des römischen Amtsverständnisses benennt Luther zwei Hauptgründe:

Zum einen wird ein sakral exkludierendes, oder gar gnaden-theologisch differenzierendes Verständnis der Weihe als Angriff auf die Taufe verstanden (vgl. *Von der Winkelmesse* 1533: WA 38,227,20–23). Die Tauftheologie trägt hier das eigentliche Gewicht der Argumentation (vgl. *An den christl. Adel*: WA 6,407,13f. 22f.) mit dem berühmten Satz aus der Adelschrift: „Denn was aus der Taufe gekrochen ist, mag sich rühmen, schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht zu sein.“ (*An den christl. Adel*: WA 6, 408) Es gibt nur *einen* Geist und nur *ein* priesterliches Amt, und beides kommt allen Christen gleichermaßen zu (vgl. *Predigten des Jahres 1524*: WA 15,720,27–29). Zum Priestersein wird man aus der Taufe geboren und nicht durch Weihe gemacht (vgl. *De instituendis ministris Ecclesiae*: WA 12,178,26ff.). Luther betont den medialen Charakter des Priesterseins (vgl. *Predigten des Jahres 1535*: WA 41,187,17–21) und seinen Dienstcharakter als ‚gegenseitiger Dienst aller aneinander‘²⁰: „darum seyn all Christen man pfaffen, alle weyber pfeffyn, es sey junck oder alt, herr oder knecht, fraw oder magd, gelernt oder leye“ (*Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* 1520: WA 6,370,25–27). Die ursprünglich rechtfertigungstheologisch situierte Kategorie des *allgemeinen Priestertums* gerät hier explizit zum kontroverstheologisch-apologetischen Thema.

¹⁹ Jan FREIWALD, *Das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther*, Heidelberg 1994, 93.

²⁰ Hans-Martin BARTH, *Einander Priester sein – Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive* (KiKonf Bd. 29), Göttingen 1990, 37.

Zum anderen stellt das Weihesakrament in seiner möglichen satisfaktorischen Ausdeutung eine Infragestellung des *solus Christus* dar (vgl. *Vom Mißbrauch der Messe*: WA 8,486,29; vgl. 8,486,21ff.; 8,489, 26ff.). Die Verbindung von Luthers Kritik am römischen Amtsverständnis und seiner Verwerfung des Messopfergedankens – dem „groessesten und schrecklichsten Grewel“ (*Schmalkaldischen Artikel*: WA 50,200,9f.) – kommt hier unmittelbar zum Tragen und bildet den eigentlichen Zielpunkt von Luthers Polemik. Der drohenden Dopplung des Kreuzesopfers Christi entspricht die drohende ‚Konkurrenz‘ der Messopferpriester mit dem einen Hohenpriester, Jesus Christus (vgl. *De instituendis*: WA 12,175,9–17). So verurteilt Luther das römische Amtspriestertum harsch als ‚Teufelswerk‘ (vgl. *De captivitate*: WA 8,499,17f.). Und weil das in der römischen Kirche geweihte Priestertum nicht tut, was es tun sollte: das Evangelium predigen und die Sakramente stiftungsgemäß verwalten (vgl. *De instituendis*: WA 12,180, 2ff.), sondern weil es „wider alle ordnung und meinung Christi geweyhet“ (*Von der Winkelmesse*: WA 38,199,28f.) zu einem das *solus Christus* infragestellenden Opferpriestertum stilisiert wird, verwirft es Luther. Luthers soteriologisch begründete Verwerfung (vgl. *De captivitate*: WA 6,565,6–9) zieht damit enge Grenzen für die Möglichkeiten eines ordinierten Amtes; er verabschiedet sich von einer metaphysischen Legitimation. Doch wehrt sich Luther bereits in seiner Antwort auf Hieronymus Emser zu Recht gegen den Vorwurf, das besondere geistliche (ordinierte) Amt durch den Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Christen eliminiert zu haben (Vgl. *An den christl. Adel*: WA 6,441). Er legt indes eine veränderte Begründung und Konturierung des ordinierten Amtes nahe.

Der Dienst am Evangelium als solcher ist von Gott gegeben, also eben nicht in das Belieben des Einzelnen oder der Gemeinde gestellt, sondern eine *institutio Dei*. Davon zu unterscheiden ist aber nun die um der Ordnung willen geschehende Berufung des zu ordinierenden Amtsträgers. Der pragmatische Grund der Institution eines ordinierten Amtes liegt daher zunächst in seinem Öffentlichkeits- und Ordnungscharakter (vgl. *De instituendis*: WA 12, 189,17–24). Zwar kommt allen das gleiche Recht zu und dennoch ist um der Ordnung willen die gleichzeitige Ausübung dieses

Rechtes unmöglich. Diese äußere Ordnung ist freilich kein Selbstzweck, sondern hat eine theologische Dimension, denn Gott bedient sich eben dieser äußeren Ordnung zur Verkündigung des Evangeliums (vgl. *Vom Mißbrauch der Messe*: WA 8,495,28–33); so hat diese Ordnung grundlegend theologische Qualität! Der Öffentlichkeits- und Ordnungscharakter des geistlichen Amtes erhält bei Luther in den späten Jahren, wohl auch bedingt durch die Auseinandersetzungen mit den Schwärmern, eine noch deutlichere Hervorhebung (vgl. *Von den Konziliis*: WA 50,633,6–11).

Das *Verbum Dei* schafft das Amt und all jene, die durch dieses Wort zum allgemeinen Priestertum berufen sind; sie alle haben gemeinsam dafür zu sorgen, dass das Wort Gottes ‚zu Wort kommt‘. In der Berufung des ordinierten Amtes erfüllt und verwirklicht sich das allgemeine Priestertum aller Christen und damit letztlich auch das allen gemeinsame *ministerium verbi*. Indem die Gemeinde das ordinierte Amt besetzt, verzichtet sie zugleich auf die Ausübung der Rechte, die allen zukommen, ja delegiert ihre Ausübung (vgl. *An den christl. Adel*: WA 6,407,30f.), indem sie einzelne in das ordinierte Amt beruft (vgl. *Predigten des Jahres 1522*: WA 10/3,396,6–10). Kern der Ausübung des ordinierten Amtes ist seine öffentliche Berufung, die Indienstnahme durch und für alle im Sinne einer Stellvertretung (vgl. *De captivitate*: WA 6,566,29–32). Zugleich kennzeichnet nicht ein besonderer character indelebilis, sondern die Erfüllung seiner theologisch begründeten Funktion das Amt als solches. Das wahre Amt ist kein dominium, sondern ein ministerium, ein Dienst.²¹ Aber es ist ein Amt ‚vice et nomine omnium‘ (vgl. *De instituendis*: WA 12,189,22) – vor allen und für alle. Damit aber wird jegliches hierarchische oder statische Amtsverständnis hinfällig. Das Amtsverständnis Luthers ist daher ein funktionales, aber eben kein rein funktionales.²²

So spricht Luther bewusst vom „[...] pfarr stand, den got eingesetzt hat, der ein gemeyn mit predigen unnd sacramenten regierenn

²¹ Vgl. auch Joseph LORTZ, *Zum Kirchendenken des jungen Luther*, in: Leo SCHEFFCZYK (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung*, FS Schmaus, Bd. II, München 1967, 947–986, hier 972.

²² Vgl. dazu auch HAIGHT, *Christian Community* (s. Anm. 13), 48.

musz [...]“ (*An den christl. Adel*: WA 6,441,24f; vgl. auch *Kinder zur Schule halten*: WA 30/2,526–536); und er zählt diesen in ‚*Von den Konziliis und Kirchen*‘ konkret zu den äußerlichen Kennzeichen von Kirche und zwar ‚iure divino‘ – durch die Einsetzung Christi: Man erkenne „[...] die Kirche eusserlich da bey, das sie Kirchen diener weihet oder berufft, oder empter hat, die sie bestellen sol, Denn man mus Bisschove, Pfarrher oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obengenanten vier stück odder heilthum [d.i. Predigt, Taufe, Abendmahl, Sündenvergebung] geben, reichen und uben, von wegen und im namen der Kirchen, viel mehr aber aus einsetzung Christi [...]“ (*Von den Konziliis*: WA 50,632,35–633,3). Das Amt als Eigenschaft/Kennzeichen der wahren Kirche bleibt daher ‚konstitutiv‘, aber es ‚konstituiert‘ Kirche nicht selbst. Das tut allein Gott durch sein Wort (vgl. *Adventspostille 1522*: WA 10 1/2,30,13–15. 22–27). „Unser ampt heisst und sol sein nicht machen noch Wandlen, sondern allein reichen odder geben, Als ein Pfarrher odder Prediger macht nicht das Euangelion, und durch sein predigen odder ampt wird sein wort nicht zum Euangelion, [...] Denn das Euangelion ist zuvor da und mus zuvor da sein, das hat unser HERr Christus gemacht, her gebracht und hinder sich gelassen [...] Also bleibt nichts im Pfarr ampt odder Predigt ampt denn das einige werck, Nemlich geben odder darreichen das Euangelion, von Christo befohlen zu Predigen, [...] Denn das müssen wir gleuben und gewis sein, das die Taufe nicht unser sondern Christi sey, das Euangelion nicht unser sondern Christi sey, das Predig ampt nicht unser sondern Christi sey, das Sacrament nicht unser sondern Christi sey, die schlüssel oder vergebung und behaltung der sunden nicht unser sondern Christi sey. Summa, die ampt und Sacrament sind nicht unser sondern Christi [...]“ (*Von der Winkelmesse*: WA 38,239, 1–12.240,24–29)

Solchermaßen strukturiert ist die Kirche eine *creatio continua*.²³ Mit Ernst Kinder sind dabei zwei Punkte hervorzuheben: die *Alleinwirksamkeit* Gottes und „daß er hier allein durch sein lebensschöpfe-

²³ Vgl. Gudrun NEEBE, *Apostolische Kirche. Grundentscheidungen in Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung von den notae ecclesiae*, Berlin 1997, 189.

risches *Heilswort* wirkt²⁴. Wirksames Subjekt der Kirche ist Gott selbst. Wie in der ganzen Rechtfertigungstheologie herrscht auch in der Ekklesiologie eine strenge Theozentrik. Nur kraft des alleinigen Wirkens Gottes durch das Evangelium ist sie wahre Kirche; und sie ist es allein durch sein in Wort und Sakrament wirksames Evangelium.²⁵ Insofern kann man bei Luther zwei Denkbewegungen und Aussagereihen des Verhältnisses von Evangelium und Kirche entdecken: Die Schaffung der Kirche durch das Wort des Evangeliums und der Gebrauch von Kirche durch eben dieses Wort.²⁶ Gott allein bleibt ‚selbstmächtig wirkendes Subjekt‘ in der Kirche, von dem sich Kirche niemals emanzipieren und so ihr Kirchesein in sich und aus sich selbst haben könnte. Kirche hat gegenüber dem kircheschaffenden Wort Gottes offen zu bleiben, will sie wahrhaft rechte Kirche, d. h. Kirche Gottes sein und bleiben; nur darin ‚hat‘ sie ihr wahres ‚Kirchesein‘²⁷. Daher kann Luther in der Auseinandersetzung mit Catharinus die Kennzeichen von Kirche am Ende auf das Evangelium selbst hin zuspitzen: „[...] breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei [...] Non de Euangelio scripto sed vocali loquor [...]“ (WA 7,721,12f.15). Hier wird indes nicht einer einseitigen Worttheologie das Wort geredet, sondern der äußerste Horizont von Kirche überhaupt abgeschritten. Das die Kirche gründende Wort Gottes ist und bleibt eine der Kirche gegenüberstehende ‚veritas aliena‘, wenn auch die Verkündigung dieses Wortes in und von der Kirche wahrgenommen wird. Damit wird die Kirche vor einer doppelten Gefahr der Vereinnahmung bewahrt: zum einen gegen eine ‚naturvergötternde Verdießseitigung‘, die Luther in der Papstkirche verwirklicht sieht, zum anderen gegen eine ‚schwärmerische Destruktion‘ aller äußeren Kennzeichen.²⁸ Mit der Benennung von äu-

²⁴ Ernst KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche – Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlin 1958, 66.

²⁵ Vgl. NEEBE, *Apostolische Kirche* (s. Anm. 23), 189.

²⁶ Vgl. auch Eilert HERMS, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987; vgl. dort auch die pneumatologische Dimension dieses Geschehens, wie sie Luther im Großen Katechismus ausführt.

²⁷ Vgl. KINDER, *Grundmotive* (s. Anm. 5), 143.

²⁸ Vgl. Martin SCHLOEMANN, *Luthers Ekklesiologie: ‚Von den Konziliis und Kirchen‘*, in: LuJ 52 (1985) 278–282, hier 280.

ßeren Kennzeichen von Kirche, wie sie Luther in ‚*Von den Konziliis und Kirchen*‘ von 1539 und ‚*Wider Hans Worst*‘ von 1541 vorlegt²⁹, verdeutlicht Luther, dass, so sehr die Kirche auch eine geistliche Größe ist, sie dennoch leibhaftig und sichtbar existiert. Und die ‚*notae*‘ sorgen als innere Kriteriologie auch dafür, einen Maßstab des Kircheseins entwickeln und anwenden zu können.

Hier wird also ein Kirchenverständnis sichtbar, das im besten Sinne ‚sakramental‘, in diesem Sinne aber auch ereignishaft und dynamisch ist: Kirche als Verkündigungsinstanz kann notwendig nur ‚gebrochen‘, symbolisch, metaphorisch, als Sprachereignis, kommunikativ das Ursprungsereignis vergegenwärtigen; ja vielleicht gehört zur Vergegenwärtigenden Überlieferung, zur *traditio*, auch immer der Verrat. Gott bleibt daher jedem Versuch kirchlicher Vergegenwärtigung nicht nur immer voraus, sondern das zukommende Ereignis seiner Liebe bleibt ihr fester kritischer Maßstab. Kirche selbst ist bleibend Kreatur/Geschöpf nicht aber Herrin dieses Ereignisses. Jedes kirchliche Abbilden-Können ist von einem bleibenden Ungenügen durchdrungen. Dieser Vorbehalt lässt sich nicht einfach institutionalisieren, sondern ist in jedem ekklesialen Repräsentationsversuch stets von Neuem selbstkritisch mit eingebracht werden. Erst ein solches Selbstverständnis der Kirche als Sakrament erfüllt die Kriterien des durch das Christusereignis Vorgegebenen.

Jede Ekklesiologie, auch und gerade eine katholische, tut also gut daran, diese Kriteriologie nicht nur bewusst zu machen und

²⁹ In ‚*Von den Konziliis und Kirchen*‘ sind es sieben Kennzeichen: 1) die Verkündigung des Wortes Gottes; 2) die Taufe; 3) Sakrament des Altars; 4) die Ausübung der Schlüsselgewalt; 5) Berufung und Ordination von Pfarrern/Bischöfen; 6) Gebet (insbes. Vater unser); Lob; Dank; 7) die Kreuzesnachfolge (vgl. *Von den Konziliis*: WA 50,628ff.). Demgegenüber werden in ‚*Wider Hans Worst*‘ elf Kennzeichen benannt, die nur z. T. identisch und in anderer Reihenfolge aufgezählt werden: 1) die Taufe; 2) das Altarsakrament; 3) die Schlüsselgewalt; 4) das Predigtamt und das Wort Gottes; 5) die apostolischen Glaubensbekenntnisse; 6) das Vaterunser und die Psalmen; 7) die Anerkennung der weltlichen Herrschaft; 8) das Lob des Ehestandes; 9) die Leidensnachfolge der rechten Kirche; 10) die öffentliche Fürbitte; 11) der Verzicht auf Rache für die Verfolgung (vgl. *Wider Hans Worst*: WA 51,478ff.).

präsent zu halten, sondern auch konkret werden zu lassen; auch und gerade gegen die in der eigenen Geschichte mitunter allzu sehr strapazierte Selbstinszenierung von Kirche als sakraler Heilsanstalt. Diese Kriteriologie nachhaltig einzufordern, ist eines der Wesensmerkmale der Ekklesiologie Luthers. Sie indes darf nicht übersehen, dass diese Kriteriologie selbst so etwas wie eine inkarnatorische Logik mit sich bringt. An dieser Kriteriologie kann, ja muss sich jedes Selbstverständnis von Kirche behaften lassen. Das Verhältnis von Wesen und Gestalt von Kirche ist gerade unter der Perspektive dieser Kriteriologie kein beliebiges. Das ist dann auch der Punkt des ökumenischen Gesprächs, an dem – angesichts eines ekklesiologischen Ikonoklasmus als reformatorisches Grundprinzip – auf der katholischen Seite Konkretionen eingefordert werden müssen.