

Alexander Kupsch:

Luthers Ekklesiologie als systematisch-theologisches Argument. Typen der Lutherrezeption in der jüngeren Dogmatik*

Das Verhältnis der protestantischen Theologie zur Lehre von der Kirche ist kompliziert. Auf der einen Seite zählt die Reformation und die Entstehung der protestantischen Kirchen zu den treibenden Faktoren für die theologische Ausbildung eines dogmatischen Traktats von der Kirche.¹ Bis zum 15. Jahrhundert sah die Struktur der Lehrbildung keine eigenständige Abhandlung der Kirche vor. Die Einbindung der Ekklesiologie in die Dogmatik wurde zuerst von reformatorischen Theologen vollzogen.²

Auf der anderen Seite gehört es zum Selbstverständnis der meisten protestantischen Christen (und Theologen), ein eher lockeres Verhältnis zur Kirche als Institution organisierter Religion zu pflegen und darin den Gegenentwurf zum römisch-katholischen Kirchenverständnis zu erblicken.

Klassischer Ausdruck dieser Zuordnung von Kirche und Einzelem ist Friedrich Schleiermachers Definition in §24 der Glaubenslehre von 1830/31. Demzufolge „kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.“³ Der „Charakter des Protestantischen“⁴ besteht also darin, die unmittelbare Gottesbeziehung des Einzelnen als konstitutiv zu beschreiben und dem die Kirche nachträglich zuzuordnen statt umgekehrt.

Ihre Wurzeln hat diese Rangfolge zweifellos in Luthers reformatorischer Kritik an Praxis und Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Kirche und

* Dieser Aufsatz wurde durch Jonathan Mumme ins Englische übersetzt und zuerst veröffentlicht unter dem Titel: *The Reception of Luther's Ecclesiology in Contemporary German Dogmatic Theology*, in: *Church as Fullness in All Things: Recasting Lutheran Ecclesiology in an Ecumenical Context*. Edited by Jonathan Mumme, Richard J. Serina Jr., and Mark W. Birkholz, 35-55. Lanham, MD: Lexington Books, 2019. Für die Lutherischen Beiträge wurde der ursprüngliche Aufsatz leicht überarbeitet.

¹ Im Mittelalter gab es freilich bereits ausführliche ekklesiologische Reflexionen. Diese bezogen sich aber insbesondere auf das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht und waren darum eher rechtlicher als theologischer Natur. Vgl. dazu Medard *Kehl*: Art. Ekklesiologie, in: LThK Bd. 3, 568–573.

² Vgl. Wolfhart *Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993, 33–35.

³ Friedrich *Schleiermacher*, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), Bd. 1, hg. v. Martin Redeker, Berlin/New York 1999, 137.

⁴ Vgl. ebd., Anm. a.

seiner Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche, mittels der die Einschaltung einer menschlichen Institution als eigenmächtige Vermittlungsgröße zwischen Gott und Glaubenden kritisiert wurde. Angesichts einer geradezu allmächtigen Amtskirche musste diese Korrektur als Befreiung wirken. In welchem Sinne aber ist Luthers Weichenstellung für die gegenwärtige Ekklesiologie relevant? Wie verhalten sich in einer historisch gewandelten Situation und angesichts anderer kirchlicher Voraussetzungen Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft, Einzelner und Kirche, zueinander?

Im Folgenden wird dieser Frage nachgegangen durch eine Untersuchung neuerer ekklesiologischer Ansätze aus der deutschsprachigen Theologie. Der Bezug auf Luther gehört dabei für gewöhnlich zum festen Arsenal der Argumentation. Herauszuarbeiten ist darum, welche Optionen in der Zuordnung von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft entwickelt werden und wie Luthers ekklesiologisches Denken dabei in Anspruch genommen wird.

1. Drei Typen der Lutherrezeption

Bei der Auswahl dogmatischer Texte für die Untersuchung der systematisch-theologischen Rezeption Luthers sind drei Kriterien leitend: 1. Es soll sich um *neuere* Ansätze handeln. Der übliche Kanonisierungszeitraum von ca. 50 Jahren wurde darum gezielt unterschritten. Damit ist zugunsten der Aktualität bewusst die Umstrittenheit der Auswahl in Kauf genommen. 2. In den Ansätzen soll sich ein gewisses *Spektrum* verschiedener ekklesiologischer Positionen im gegenwärtigen protestantischen Diskurs abbilden. 3. Die Ansätze sollen gleichwohl repräsentativ sein für die deutsche akademische Landschaft und also jene Formen ekklesiologischer Positionen abbilden, mit denen Studenten der Theologie an deutschen Universitäten gegenwärtig erwartbar konfrontiert werden.

Dabei ist die Wahl auf die ekklesiologischen Ansätze von Wolfhart Pannenberg, Christoph Schwöbel und Christian Danz gefallen.⁵ Leitend für deren Analyse ist die doppelte Fragenhinsicht: Welche ekklesiologische Position wird vertreten? In welcher Form wird Luthers Ekklesiologie aufgegriffen, um die eigene Position zu stützen?

5 Wolfhart Pannenberg (1928-2014) war von 1967 bis 1994 Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Christoph Schwöbel (*1955) ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt Professor für Systematische Theologie an der University of St. Andrews, Schottland, und hatte zuvor Lehrstühle u. a. in Heidelberg und Tübingen inne. Christian Danz (*1962) ist Professor für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Wien.

1.1 Christian Danz:

Kirche als Anstoß individueller Selbstdeutung

a) *Position.* Bei Christian Danz wird eine Ekklesiologie vertreten, die streng auf die Funktion der Kirche für die Begründung des *individuellen Glaubens* hingeordnet ist. Leitend ist die Überlegung, dass „das im individuellen Glauben beschlossene Gottesverhältnis bereits das Ganze der Religion ausmacht“.⁶ Der „individuelle Glaube als ein Selbstbewusstsein endlicher Freiheit“⁷ ist deshalb das Ziel der kirchlichen Kommunikation. Dieses Ziel ist dort erreicht, wo der Einzelne zu einem neuen und tieferen Sich-Verstehen kommt.⁸

Für diese glaubensbegründende Kommunikation ist die sichtbare Kirche als Organisation und Institution unvermeidbar, weil der Mensch als soziales Wesen grundsätzlich nur durch Vermittlungen zu sich selbst kommt.⁹ Individualität und Sozialität sind nach Danz zwei Seiten derselben Sache, insofern der Prozess der Individualisierung nicht anders als durch soziale Überlieferung vor sich geht. Die Kirche hat demnach die Aufgabe, dem Einzelnen Deutungen zuzuspielen, die ihm helfen, sich und seine Welt im Lichte der christlichen Botschaft besser zu verstehen. Eine reine Verborgenheit der Kirche als innere Wirklichkeit auf Seiten der Glaubenden ist deshalb nicht denkbar. Die organisierte Institution ist notwendig, und zwar zum Aufbau eines reflektierten Selbstverhältnisses des Individuums. Zugleich findet die Institution Kirche auch ihre bestimmte Grenze am „nur individuell zu lebenden Glauben“.¹⁰ Die Kirche intendiert geradezu ihre eigene Selbstaufhebung. Sie transzendiert sich als Organisation selbst zugunsten der christlichen Freiheit der Glaubenden. Diese Freiheit der Glaubenssubjekte verunmöglicht nach Danz, insbesondere unter den Bedingungen eines Pluralismus von Lebensformen, eine fest gefügte und präskriptive Gemeinschaftsform. Auch im Bezug auf das Sozialleben der Christen bietet sie Deutungen an und vermittelt eine „Hermeneutik der Lebensformen“, ohne sich selbst zu einer verbindlichen Lebensform zu gestalten – abgesehen von den Strukturen zur Überlieferung von eben jenen Deutungsangeboten.¹¹

b) *Rekurs auf Luther.* Bei Christian Danz übernimmt Luther die Rolle eines Impulsgebers protestantischer Ekklesiologie. Danz findet in Luthers Kir-

⁶ Christian Danz: Wort Gottes, Kirche, Organisation. Zur evangelischen Ekklesiologie im Anschluss an Martin Luther, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 6 (2006), 157.

⁷ Danz, Wort Gottes, 170.

⁸ Christian Danz, Systematische Theologie, Tübingen: 2006, 250.

⁹ A.a.O., 240–244.

¹⁰ Danz, Wort Gottes, 171.

¹¹ Christian Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, Darmstadt 2010, 155: „Mit dem Glauben als einem individuellen Selbstbewusstsein endlicher Freiheit ist grundsätzlich ein Pluralismus von Lebensformen anerkannt, der sich gar nicht mehr in eine Gemeinschafts- und Organisationsform einbinden lässt. Die Kirche ist als eine solche Organisation zu verstehen, der die Aufgabe einer Hermeneutik der Lebensformen obliegt.“

chenverständnis eine Spannung angelegt, die sich in der weiteren Geschichte des Protestantismus als produktiv erwiesen hat. Diese Spannung besteht Danz zufolge darin, dass Luther einerseits eine klare Unterscheidung, andererseits eine unaufgebbare Beziehung von sichtbarer und verborgener Kirche vertreten habe. Der eine Pol der Spannung wird markiert durch Luthers Auffassung, dass Gott auf verborgene, innerliche Weise am einzelnen Menschen handle, indem er dessen Herz über die Wahrheit des Evangeliums aufkläre. Hier wird zwischen Gott und dem Einzelnen als „Privatperson“¹² eine unmittelbare Beziehung gestiftet. Der andere Pol der Spannung wird markiert durch die Form der Vermittlung dieses innerlichen Wirkens. Es geschieht durch Wort und Predigtamt, also durch die öffentliche und sichtbare Kirche. Insofern ist die Unmittelbarkeit des persönlichen Glaubens abhängig von der sichtbaren Kirche als Instrument des Wirkens Gottes am Einzelnen.

Bemerkenswert an dieser Rekonstruktion der Ekklesiologie Luthers ist zunächst die Quellenverwendung: Danz kommt, abgesehen von Schlagworten¹³, in seiner Rekonstruktion des Kirchenbegriffs ohne Rekurs auf einen der im engeren Sinne ekklesiologischen Texte Luthers aus. An deren Stelle tritt die Darstellung der doppelten Klarheit der Schrift nach *De servo arbitrio*.¹⁴ Die äußere Klarheit korrespondiert mit dem öffentlichen Predigtamt und damit der sichtbaren Kirche, die innere Klarheit korrespondiert mit dem inneren Wirken des Geistes und damit der verborgenen Kirche. Die Freiheitsschrift von 1520 wird zitiert, um die Individualität evangelischen Glaubens zu unterstreichen.¹⁵ Für Danz sind diese einschlägigen Quellen zur Konstitution des persönlichen Glaubens systematisch deshalb ausreichend, weil der Kirchenbegriff ganz auf die Ermöglichung der unmittelbaren Gottesbeziehung des Einzelnen zuläuft. Luthers Äußerungen zur äußerlichen, wordhaften Vermittlung des Glaubensgegenstandes und seiner inneren Aneignung durch den Einzelnen werden entsprechend als Inbegriff seiner Ekklesiologie interpretiert.

Die beschriebene Spannung von Unmittelbarkeit und Vermittlung des Glaubens ist nach Danz die Hinterlassenschaft Luthers an die protestantische Ekklesiologie. Ob sie bei Luther zu einem systematisch befriedigenden Ausgleich kommt, ist nicht die bestimmende Frage. Denn der gesetzte Impuls ist mit der Reformation nicht am Ende, sondern schreibt sich fort in der Rezeption und Bearbeitung dieser Grundspannung im neuzeitlichen Protestantismus.¹⁶ Zwei Auslegungsformen der von Luther eröffneten Spannung bieten sich im

¹² Danz, Wort Gottes, 160.

¹³ Danz, Wort Gottes enthält zitatweise Anspielungen auf die Kirchendefinition in den Schmalckaldischen Artikeln (155), den Begriff *creatura verbi divini* aus den Resolutiones der Leipziger Disputation (157), die Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche in Vom Papsttum zu Rom (161) sowie zwei Stellen aus Von Konziliis und Kirchen (157.160).

¹⁴ Vgl. Danz, Wort Gottes, 157–160.

¹⁵ A.a.O., 155.

¹⁶ A.a.O., 162–168.

19. Jahrhundert an: Schleiermacher und der Konfessionalismus. Bei Schleiermacher findet Danz eine Ekklesiologie, in der die Kirche der Realisierung der Erlösung klar funktional zugeordnet ist. Die Sozialität der sichtbaren Kirche hat demnach eine unentbehrliche Vermittlungsrolle, sie ist *conditio sine qua non* des Glaubens, aber bleibt doch klar unterschieden vom Glauben des Einzelnen selbst. Als Gegensatz wird der konfessionelle Lutheraner Wilhelm Löhe eingeführt. Er habe Danz zufolge die Spannung Luthers in Richtung einer Identifikation von sichtbarer und unsichtbarer Kirche aufgelöst, sodass sich an der Stellung des Einzelnen zur Kirche auch die Stellung zu Gott entscheide.

Danz recurriert also auf Luther, aber nicht direkt, sondern vermittelt über die weitere Auslegungsgeschichte seiner Ekklesiologie. Das von Luther eröffnete Spannungsfeld von sozialer Vermittlung des Glaubens und individueller Gottesbeziehung muss Danz zufolge in der Neuzeit stets neu austariert werden. Für diese Aufgabe ist Luther als ursprünglicher Impulsgeber von bleibender Bedeutung, weil er den Ursprungsort der unaufhebbaren Spannung markiert. Zugleich wird Luther aber auch positionell in Anspruch genommen, und zwar für eine entschieden subjektorientierte Ekklesiologie, die die Sichtbarkeit der Kirche eindeutig in ihrer Instrumentalität für die individuelle Glaubenskonstitution lokalisiert und auch auf sie beschränkt.¹⁷

1.2 Christoph Schwöbel: Kirche als Gemeinschaft des Glaubens

a) *Position.* Christoph Schwöbel entwirft die Ekklesiologie anders als Danz ganz vom *communio*-Gedanken her.¹⁸ Er bestimmt die Kirche als „Sozialgestalt des christlichen Glaubens“¹⁹ und sieht es als ein Defizit der lutherischen Theologie an, das kirchliche Leben als ein Gemeinschaftsleben traditionell nicht ausreichend theologisch ernstgenommen zu haben. Deshalb tritt bei Schwöbel zur bei Danz stark gemachten instrumentellen Funktion der Kirche für die Begründung des Glaubens beim Einzelnen auch das Moment der Kirche als Realisierungsort des Glaubens hinzu.

Das Anliegen, den Charakter der Kirche als Gemeinschaftsleben verstärkt in den Blick zu nehmen, kommt in der Beschreibung von Grund, Gestalt und Auftrag der Kirche zum Ausdruck.²⁰ Der Grund der Kirche ist nach Schwöbel die trinitarische Selbstmitteilung Gottes mit dem Ziel, Menschen in Gemein-

¹⁷ Damit ist in der Sache erstaunlicherweise nicht nur Löhe, sondern auch Schleiermacher widersprochen, der die Kirche sowohl in Glaubensvermittlung als auch in der Glaubensrealisierung im starken Sinne als besonderes Gemeinschaftsleben denkt. Vgl. *Schleiermacher*, *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 248–251.

¹⁸ Christoph Schwöbel, *Kirche als Communio*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 379–435.

¹⁹ A.a.O., 385.

²⁰ A.a.O., 423–428.

schaft mit sich zu bringen. Durch die Begründung dieser Gottesgemeinschaft werden die angesprochenen Menschen aber auch zur Gemeinschaft untereinander verbunden. In der Gemeinschaft der Glaubenden kommt demnach geradezu zum Ausdruck, *dass* die Menschen durch Christus in die Gemeinschaft mit dem Vater aufgenommen sind. Die Gestalt der Kirche ist entsprechend am Charakter ihrer spezifischen Sozialität orientiert. Die Gemeinschaft der Kirche ist von allen anderen Formen von Sozialität unterschieden durch den Bezug auf den gemeinsamen Glauben und transzendiert dadurch alle „natürlichen, ethnischen, sozialen, funktionalen oder interessebedingten Gemeinschaften“.²¹ Schließlich beschreibt Schwöbel auch den Auftrag der Kirche als sozial bestimmt mit dem Begriff der „Zeugnisgemeinschaft“. Damit ist angedeutet, dass auch die Vermittlung des Evangeliums in ihrer Form als eine Aktivität der *communio* zu verstehen sei.

So interpretiert Schwöbel den auch bei Danz zugrunde gelegten Gedanken der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft durchgehend im Hinblick auf eine soziale Gemeinschaft als Raum des Glaubens der Einzelnen. Zwar kann auch Schwöbel, so wie Danz, von einer strikt funktionalen Wesensbestimmung der Kirche für die Konstitution des Glaubens sprechen.²² Dabei ist aber auch der durch Sozialität konstituierte Glaube des Einzelnen wiederum auf Gemeinschaft ausgerichtet. Bei Schwöbel ist mithin die Sozialität des Glaubens auch als *Ziel*, nicht nur als *Mittel* der kirchlichen Kommunikation vorgestellt. Während sich bei Danz die Sozialität der Kirche transzendiert und im Selbstverstehen des Einzelnen zur Aufhebung kommt, erfüllt sich bei Schwöbel der Glaube des Einzelnen gerade in seiner Partizipation an der Gemeinschaft der Glaubenden. Bei Danz hat die Begründung des Glaubens Sozialcharakter, bei Schwöbel hat sowohl die Begründung als auch das Leben des Glaubens Sozialcharakter.

b) Rekurs auf Luther. Schwöbels Lutherrezeption setzt in gewisser Weise dort an, wo Danz' Rezeption endete. Denn Schwöbel nimmt die Frage auf, ob sich der Kirchenbegriff Luthers tatsächlich so vollständig auf die Dimension der Glaubensbegründung beim Einzelnen beschränke, dass er in Hinsicht auf die sichtbare Gestalt der Kirche zum Spiritualismus neige und den Konnex zur sozialen Gestalt der *communio sanctorum* vernachlässige. Schwöbel versucht zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist, sondern die im Neuen Testament betonte Sozialität kirchlichen Lebens sich auch bei Luther wiederfinde.²³ Dafür greift Schwöbel auf den Abendmahlssermon von 1519 als Zeugnis einer explizit sozial angelegten Ekklesiologie zurück. Damit weist er einen starken Akzent auf dem Gemeinschaftsaspekt im Kirchenbegriff bei Luther nach, den er auch in

²¹ A.a.O., 427.

²² A.a.O., 428.

²³ Vgl. die Rekonstruktion der neutestamentlichen Ekklesiologie: A.a.O., 394–403.

der Vermittlung der christlichen Freiheit mit der Liebe zum Nächsten in der Freiheitsschrift von 1520 wiederfindet.

Mit Blick auf den Großen Katechismus fällt zwar auf, dass der Kirchenbegriff ganz auf die Instrumentalität für die Begründung des Glaubens zuläuft, ohne die Beziehung der Glaubenden untereinander eigens zu thematisieren. Schwöbel meint jedoch, diese Leerstelle sei im Großen Katechismus anderweitig gefüllt, und zwar durch die Auslegung des Dekalogs. Hier findet er ausführlich die Sozialgestalt des Glaubens expliziert in der Zuwendung zum Nächsten. So gleicht die zweite Tafel des Dekalogs gleichsam das soziale Defizit des Kirchenbegriffs aus.²⁴

Methodisch wird Luther in diesem Entwurf gemeinsam mit der *Confessio Augustana*²⁵ als bleibend gültiger Ausdruck reformatorischer Ekklesiologie ins Spiel gebracht. Während Danz Luther als Startpunkt versteht, von dem her sich die protestantische Ekklesiologie im „Dauerstreit“²⁶ entwickelt, greift Schwöbel auf Luther als fundierende Instanz einer konfessionell bestimmten Ekklesiologie zurück. Mit dem Abendmahlssermon und dem 3. Credo-Artikel im Großen Katechismus werden zwei tatsächlich ekklesiologisch ausgerichtete Texte vorgestellt, wenngleich auch hier andere zentrale Texte wie *Von Konzilien und Kirchen* (1539) oder *Wider Hans Worst* (1541) auffälligerweise fehlen. Leitend ist das Bemühen, scheinbare Spannungen innerhalb des Kirchenbegriffs bei Luther (frühe soziale Ausrichtung, späte instrumentelle Zuspitzung) auszugleichen. Luthers ekklesiologische Wirkung wird nicht, wie bei Danz, in der Eröffnung eines Spannungsfeldes gesehen, sondern in der Gestalt einer schlüssigen Lehre von Begründung und Sozialgestalt der Kirche.

Die Vorordnung der neutestamentlichen Texte zeigt zwar die grundsätzliche Korrigierbarkeit auch dieser Instanz durch die Schrift an. Faktisch aber sieht Schwöbel in Luthers Kirchenbegriff eine sachlich angemessene Fortschreibung der neutestamentlichen Ekklesiologie(n). Von Luther und der CA kann Schwöbel darum unmittelbar übergehen zu eigenen Überlegungen in Hinsicht auf Grund und Gestalt der Kirche.

1.3 Wolfhart Pannenberg: Kirche als Antizipation des Reiches Gottes

a) Position. Bei Pannenberg ist die Ekklesiologie eingebunden in eine am Begriff des Reiches Gottes ausgerichtete Geschichtstheologie. Das für Pannenberg seit „Offenbarung und Geschichte“ (1961) charakteristische Interesse an der geschichtlichen Beschreibung des Christentums setzt sich auch im Kir-

²⁴ A.a.O., 406–419.

²⁵ Hier wird eine ähnliche interpretatorische Strategie angewendet: Der instrumentell zuge-spitzte 7. Artikel wird vor dem Hintergrund der vorangegangenen Artikel gelesen, wobei sich vor allem aus dem 6. Artikel die ethisch-soziale Implikation ergebe. Vgl. a.a.O., 419–423.

²⁶ Danz, Wort Gottes, 155.

chenbegriff fort. Deshalb setzt Pannenberg – anders als Danz und Schwöbel – nicht zuerst beim Kommunikationsbegriff an, sondern beim Reich-Gottes-Gedanken.²⁷ Das Wesen der Kirche erschließt sich ihm zunächst nicht durch die Funktion für die Glaubensbegründung beim Einzelnen, sondern durch den Bezug auf die „Zukunft der Gottesherrschaft“. Damit ist die Zweckbestimmung der Kirche in ihrem Inhalt „politisch bestimmt“: Sie ist bezogen auf die Bestimmung der Menschen zu einer in Frieden und Recht vollendeten Gemeinschaft.²⁸ Diese vollendete menschliche Gemeinschaft bildet die Kirche vorlaufend zeichenhaft ab. Die Kirche ist demnach zwar nicht selbst das Reich Gottes, aber sie ist Zeichen des Reiches Gottes – und zwar insofern in ihr schon zeichenhaft die eschatologisch neue Gemeinschaft greifbar wird. Von daher erklärt sich die Zentralstellung des Abendmahls für Pannenberg's Ekklesiologie. Denn die Abendmahlsgemeinschaft interpretiert er als „Antizipation der [...] Gemeinschaft der Menschen in der Heilszukunft der Gottesherrschaft“.²⁹

Die Inkorporation in diese Gemeinschaft verläuft freilich auch bei Pannenberg über das Individuum und seinen Glauben. Pannenberg hebt gerade auch die moderne Entwicklung zur Mündigkeit des Einzelnen positiv hervor und betont, ähnlich wie Danz, ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Christus, das sogar den kirchlichen Vermittlungsprozess vergessen lassen könne.³⁰ Die Einbettung des Kirchenbegriffs in den sozialen Reich-Gottes-Begriff sorgt allerdings dafür, dass dieser individuelle Glaube stets orientiert bleibt auf die „Gliedschaft am Leibe Christi“ und also die Zugehörigkeit zur konkreten Gemeinschaft der Ortsgemeinde, die für Pannenberg die Grundgestalt der Kirche darstellt.³¹ Das Phänomen einer kirchendistanzierten Christlichkeit muss demnach als Kritik an der gegenwärtigen Gestalt der Kirche ernstgenommen werden, hebt aber nicht den prinzipiell sozialen, in der Abendmahlsgemeinschaft zum Ausdruck kommenden Charakter der Kirche auf.³²

b) *Rekurs auf Luther.* Schon der Ansatz der Ekklesiologie Pannenberg's beim Reich-Gottes-Begriff macht deutlich, dass sich sein Rückgriff auf Luther von Danz und Schwöbel unterscheidet. Denn Pannenberg setzt zunächst nicht ein mit den in der protestantischen Ekklesiologie üblichen Formeln *creatura euangelii* und *communio sanctorum*, um von hier aus einen Kirchenbegriff der Kommunikation des Evangeliums zu entwickeln, sondern bestimmt die Kirche als Vor-Zeichen des Reiches Gottes. Dafür stützt er sich nicht auf Luther, sondern kann diesen sogar eher kritisch als Beispiel einer problematischen Identi-

²⁷ Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie III, 40–51.

²⁸ A.a.O., 115.

²⁹ A.a.O., 44.120.

³⁰ A.a.O., 143.

³¹ A.a.O., 117–128.

³² A.a.O., 144–145.150.

fikation von Kirche und Reich Gottes anführen.³³ Prominent wird der Lutherbezug erst bei der genaueren Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Einzelnem. Hier, also nachdem mit dem Reich Gottes der Rahmen der Ekklesiologie bereits gesetzt ist, wird mit Luther und der CA der Begriff der *communio* zum Ausgangspunkt. Der konkrete Gehalt des *communio*-Konzepts wird allerdings nicht mit Hilfe von Luther expliziert. Vielmehr greift Pannenberg dafür Entwicklungen der ökumenischen Theologie auf und konzentriert die *communio* auf die Kirche als Abendmahlsgemeinschaft. Während bei Schwöbel in ähnlicher Weise die *communio* als Leitbegriff aus der ökumenischen Diskussion aufgegriffen, dann aber durch ausführliche Rückversicherung bei Luther spezifisch konfessionell begründet wird, genügt Pannenberg eine knappe Anmerkung: Auch bei Luther finde sich die vorgeschlagene Verknüpfung von Kirchenbegriff und Abendmahl.³⁴ Diese nachträgliche Feststellung der Übereinstimmung mit Luther ist charakteristisch für Pannenburgs Lutherbezug in der Ekklesiologie: Wesentliche Weichenstellungen finden zunächst ohne Luther statt – sei es durch Bezug auf eine historisch-kritisch informierte biblische Theologie³⁵ oder Einsichten der jüngeren Theologie³⁶. Im Zuge einer Darstellung der christlichen Theologiegeschichte kann dann auch Luther ins Spiel kommen, immer wieder auch als besonders wichtige Figur, nicht aber im Sinne einer konfessionell verbindlichen Größe.³⁷ Argumentationsstrategisch ist der Rekurs auf Luther nicht sachentscheidend, sondern additiv oder ergänzend zu verstehen: Auch Luther konnte die Dinge ähnlich sehen. Insofern ist die ekklesiologische Lutherrezeption bei Pannenberg am stärksten selektiv und der ursprünglichen Begründung nachgeordnet. Die direkteste Berufung auf Luther findet dort statt, wo Pannenberg die Unmittelbarkeit des Glaubenden zu Christus herausstellt. Luthers Lehre vom „allgemeinen Priestertum“ ist für Pannenberg die „klassische Gestalt“ der Einsicht in dieses Unmittelbarkeitsverhältnis. Auch hier aber fehlt nicht der Hinweis auf die Allgemeinchristlichkeit dieses Gedankens und seine vorreformatorischen Gestalten, etwa in der Mystik oder im spätmittelalterlichem Augustinismus.³⁸ Was Luther sieht und sagt, haben auch andere vor oder nach ihm gesehen und gesagt. Der Rück-

³³ Vgl. a.a.O., 47, Anm. 103.

³⁴ A.a.O., 121 (Anm. 16). „Auch Luther konnte diese besondere Verbindung zwischen Abendmahl und Kirchenbegriff hervorheben.“ Es folgt der Hinweis auf den Sakramentssermon von 1519 sowie auf Darstellungen bei Paul Althaus.

³⁵ Zu Kirche und Reich Gottes vgl. a.a.O., 40–45; zum Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche vgl. a.a.O., 122 (Anm. 20).

³⁶ So im Falle der sakramentalen *communio*, vgl. a.a.O., 122–125.

³⁷ Vgl. a.a.O., 117: Die reformatorische Deutung der *communio sanctorum* ist nicht originell, sondern bereits in der scholastischen Theologie nachweisbar. 122: Die Gesamtkirche als Gemeinschaft der Ortskirchen ist ein Grundgedanke bei Jean-Marie Tillard und sei „im Prinzip“ schon von Luther vertreten worden.

³⁸ A.a.O., 146 (Anm. 83) und 147.

griff auf Luther ist für Pannenberg demnach hier und da sinnvoll, jedoch nicht konstitutiv.³⁹

1.4 Fazit

Mit Danz, Schwöbel und Pannenberg liegen drei Typen gegenwärtiger protestantischer Ekklesiologie im Rückgang auf Luther vor. Sie unterscheiden sich teilweise in ihrer sachlichen Bestimmung des Verhältnisses von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft, alle aber in ihrer Form des argumentativen Gebrauchs der Ekklesiologie Luthers.

Sachlich liegt bei Danz eine am glaubenden Subjekt orientierte Ekklesiologie vor, die den modernen Individualismus als Ausgangsvoraussetzung der Kirchenlehre annimmt und die Kirche dem Subjekt als Lieferant von Deutungsangeboten zuordnet. Bei Schwöbel dagegen wird die für den individuellen Glauben konstitutive Funktion der Kirche ergänzt um den Akzent der Gemeinschaftsorientierung des Kirchenbegriffs. Damit wird Ekklesiologie stärker gemeinschafts- als subjektorientiert akzentuiert. Bei Pannenberg wird zwar ähnlich wie bei Danz die Emanzipation des Individuums als Errungenschaft der Moderne positiv hervorgehoben, schließlich aber doch die „zeichenhafte“ Aufhebung der Konkurrenz von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche als *communio* anvisiert⁴⁰ – insofern sachlich also der Akzent ähnlich gesetzt wie bei Schwöbel.

Der *Rückgriff auf Luther* hingegen ist bei allen drei Typen verschieden angelegt: Danz sieht Luther als Impulsgeber einer evangelischen Ekklesiologie. Sein wesentlicher Impuls ist die Zentralstellung der Glaubensunmittelbarkeit des Individuums und die instrumentelle Zuordnung der Kirche zur Konstitution dieses individuellen Glaubens. Spätere Gestalten evangelischer Ekklesiologie haben mitunter diese Zuordnung revidiert (Konfessionalismus) und zeigen damit die nach wie vor offene Debatte um einen evangelischen Kirchenbegriff an. Danz selbst aber greift auf Luther als Unterstützer einer am Individuum und seiner Glaubensausübung orientierten Ekklesiologie zurück. Bei Schwöbel liegt eine breitere Aufnahme von Texten Luthers vor, die auch explizit ekklesiologische Texte einbezieht. Er sieht bei Luther eine maßgebliche und schlüssige Gestalt der Ekklesiologie, die im Ergebnis das Bild eines sozialen Kirchenbegriffs liefert. Bei Pannenberg ist Luther aufgrund der intendierten Orientierung an der gesamten Christentumsgeschichte keine autoritative Gestalt. Ekklesiologische Entscheidungen werden bisweilen mit Luther abgestimmt, ohne aber verbindlich Rekurs zu nehmen.

³⁹ Pannenberg weist übrigens auch auf die aus seiner Sicht exegetisch problematische Verknüpfung von Glaubensunmittelbarkeit und Priestertum aller Gläubigen bei Luther hin: a.a.O., 148.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 150.

2. Individuum und Gemeinschaft in Luthers Ekklesiologie

Wie ist nun die sachlich unterschiedlich beurteilte Frage nach dem Verhältnis von Glaubenssubjekt und Glaubensgemeinschaft von Luthers Ekklesiologie her zu bewerten? Ist mit Danz dafür zu votieren, den Kirchenbegriff auf die funktionale Begründung des Glaubens des Einzelnen zu beschränken, oder steht Schwöbels Ausrichtung des Glaubens auf eine kirchliche *communio* näher an Luthers Sicht der Kirche? Oder ist eine leistungsfähige Ekklesiologie für die Gegenwart besser ohne konstitutiven Bezug auf Luther zu gestalten, wie bei Pannenberg?⁴¹

2.1 Funktionale Definitionen

Überblickt man die wichtigsten ekklesiologischen Definitionen Luthers, so fällt auf, dass das Gemeinschaftsleben der Gemeinde hier keine entscheidende Rolle zu spielen scheint. In den Schmalkaldischen Artikeln kann Luther zwar von den „heiligen Gläubigen“ sprechen, die „ihres Hirten Stimme hören“.⁴² Er denkt also offenbar bei der Kirche zuerst an eine personale Gemeinschaft.⁴³ Die Vollzüge ihres Gemeinschaftslebens werden jedoch nicht eigens thematisiert. Stattdessen geht Luther auf die Korrelation von Wort und Glaube genauer ein und nimmt also die Funktion der Kirche für die Konstitution der Gottesbeziehung der Gläubigen in den Blick. Dies entspricht auch dem Befund im Großen Katechismus. In der Auslegung des 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses wird die Kirche als Mittel eingeführt, durch die der Heilige Geist das Wort austeilte und die Heiligung der Glaubenden begründet und fortführt.⁴⁴ Das Gemeinschaftsleben wird zwar als „einträchtig in der Liebe“⁴⁵ angesprochen, bleibt jedoch in seinen Konkretionen unausgeführt.

⁴¹ Es sei angemerkt, dass die drei beschriebenen ekklesiologischen Modelle nicht das ganze Spektrum dessen abdecken, was Luther selbst ekklesiologisch formuliert. Insbesondere Luthers Konzept der Kirche als einer göttlich eingesetzten Institution spielte keine Rolle, da der Mainstream der gegenwärtigen deutschsprachigen Dogmatik davon, soweit ich sehe, keinen Gebrauch macht. Dabei wird freilich ausführlich von der Kirche als Institution gesprochen, allerdings im sozialwissenschaftlichen Sinne einer menschlichen Organisationsform mit einem spezifischen Handlungsziel, nicht aber im Sinne einer strikt *de iure divino* existierenden Einrichtung. Im letzteren Sinne aber spricht Luther von der Kirche als Institution. Meine kritischen Beobachtungen beziehen sich im Folgenden auf jene Punkte, die zwischen den beschriebenen Typen faktisch kontrovers sind, also insbesondere die Verhältnisbestimmung von Glaubenssubjekt und kirchlicher Gemeinschaft. Ob eine stärkere Akzentuierung des Aspekts der göttlichen Einsetzung einen Ausweg aus den Problemen gegenwärtiger Ekklesiologie und des kirchlichen Lebens überhaupt bieten könnte, lässt sich diskutieren. Ich gebe allerdings zu, dass ich darin kein allzu großes Rettungspotenzial im Kontext säkularisierter Gesellschaften erkennen kann.

⁴² BSLK 459,20–22.

⁴³ Vgl. Paul *Althaus*, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1963, 253–254.

⁴⁴ BSLK 657,42–658,2.

⁴⁵ BSLK 657,31–32.

Als *notae ecclesiae* der wahren Kirche führt Luther 1520 das Evangelium und die Sakramente ein und zeichnet damit die funktionale Kirchenbestimmung von CA 7 vor.⁴⁶ Auch in den erweiterten Listen in *Von Konziliis und Kirchen* (1539) und *Wider Hans Worst* (1541) spielt der *communio*-Aspekt keine eigene Rolle: Neben Wort und Sakrament kommen hier die Schlüssel und die Ämter, der öffentliche Gottesdienst, Leiden und Verfolgung unter dem Kreuz,⁴⁷ das Ehren der Obrigkeit und des Ehestands sowie der Gewaltverzicht des Christen in eigenen Dingen hinzu.⁴⁸ Luther dringt also in den späteren Bestimmungen zwar auf die ethischen Folgen des Glaubens in der Welt, thematisiert aber nicht die Gemeinde als spezifische christliche Lebensform.

Dort, wo Luther die wesentlichen Merkmale der wahren Kirche benennt, liegt also tatsächlich eine Konzentration auf die glaubenskonstituierenden Elemente – Wort und Sakrament – vor. Eine eigene Beschreibung der Gemeinde und ihres Soziallebens fehlt. Insofern kann sich Danz zu Recht auf Luther beziehen, wenn er die Kirche wesentlich über ihre Vermittlungsfunktion für den Glauben bestimmt.

2.2 Die *communio*-Ekklesiologie um 1520

Jenseits dieser klassischen Bestimmungen gibt es allerdings bei Luther auch Texte, in denen ausführliche und emphatische Beschreibungen der Kirche als Sozialraum der *communio* der Glaubenden zu finden sind. Allen voran ist hier an den Abendmahlssermon von 1519 zu denken. Anders als in seinen späteren Abendmahlsauslegungen⁴⁹ interpretiert Luther das Altarsakrament hier ganz unter Hinsicht auf seine gemeinschaftsstiftende Funktion der Christen untereinander.⁵⁰ Wer am Abendmahl teilnimmt, nimmt vermittelt über die Gemeinschaft an Christus auch an der Gemeinschaft der Glaubenden teil. Luther spricht deshalb vom „Sakrament der Liebe“⁵¹ und bezieht die Wandlung im Sakramentsgeschehen auf die Verwandlung der Kommunikanten in eine durch gegenseitige Liebe verbundene Gemeinschaft.⁵² Konkret wird diese sakramental begründete Gemeinschaft durch das Anteilnehmen und Anteilgeben der Glaubenden untereinander. Sie teilen miteinander Glück, Freuden, Reichtum und Erfolge, aber auch Unglück, Leiden, Armut und Scheitern. Die gegen-

⁴⁶ WA 6,301,3–4.

⁴⁷ Dies die *notae* nach *Von Konziliis und Kirchen*: WA 50,628–643.

⁴⁸ Dies die über Konziliis hinausgehenden *notae* in *Wider Hans Worst*: Vgl. Martin Abraham, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin/New York 2007, 39.

⁴⁹ *Althaus*, *Theologie*, 278.

⁵⁰ WA 2,743,7–8: „Die bedeutung odder das werck dißes sacraments ist gemeynschafft aller heyligen.“

⁵¹ WA 2,745,25.

⁵² WA 2,748,24–26: „Also werden wir ynn eynander vorwandelt und gemeyn durch die liebe, an wilche keyn wandell nit geschehen mag.“ S.a. WA 2,751,15–17.

seitige Hilfe wirkt sich handfest und praktisch aus in der Unterstützung der Bedürftigen, weshalb Luther auf die ursprüngliche Bedeutung der Kollekte in der Messe verweist, mit der einst die Sammlung von leiblichen Gütern für die armen Geschwister verbunden war.⁵³ Darüber hinaus denkt Luther aber vor allem auch an die geistliche Anteilnahme und Unterstützung untereinander. Wer schwach und angefochten im Glauben sei, finde in der Gemeinschaft von Brot und Wein die Gelegenheit, sein Leid der Gemeinde zu übergeben und bei der Versammlung der Glaubenden Hilfe zu suchen.⁵⁴ Umgekehrt ist das Ertragen der Sünde des Mitschwestern eine der wichtigsten und vornehmsten Pflichten eines Christen und ein egoistischer Sakramentsempfang interessiert sich nur für den eigenen Vorteil und verweigert sich der Solidarität mit der leiblichen und geistlichen Bedürftigkeit der anderen.

Aus dieser Deutung der Abendmahlsgemeinde entsteht das Bild einer Gemeinschaft in enger persönlicher Verbundenheit, in der der Christusglaube sich in einer affektiven und praktischen Anteilnahme am Leben der anderen Glaubenden realisiert. Im Abendmahlssermon von 1519 bündeln sich dabei eine Reihe von Motivsträngen, die bei Luther im Zeitraum um 1520 auch in anderen Texten zu finden sind:

- Die Verbindung von Gal 6,2 („Einer trage des anderen Last“) mit 1Kor 12,12ff. (Leib und Glieder), die auf die Einheit der Gemeinde in der gegenseitigen Anteilnahme zielt.⁵⁵
- Die Metaphorik der Glaubenden als „ein kuche“, mit der Luther die unlösliche Verbundenheit der Glaubenden sowohl mit Christus als auch untereinander bezeichnen kann.⁵⁶
- Die Interpretation der Abendmahlsgaben von Brot und Wein als Zeichen für die Gemeinschaft der Kommunikanten: Wie die Körner im Brot und die Trauben im Wein eins geworden sind, so würden auch die Glaubenden durch die Teilnahme am Mahl untrennbar eins.⁵⁷
- Die Stellvertretungslogik, nach der – analog zum Christusverhältnis – unter den Glaubenden die Güter und Tugenden der einen für die anderen aufgewendet werden.⁵⁸

In den *Tessaradecas consolatoria* von 1520 bietet Luther sogar eine ekklesiologische Definition, die im Gegensatz zu den späteren und in die Bekenntnisschriften eingegangenen Definitionen ihren Ausgang von diesem Gedanken der solidarischen *communio* nimmt: „Das heißt es, wenn wir sprechen: Ich

⁵³ WA 2,747,14–25.

⁵⁴ WA 2,745,2–4.

⁵⁵ WA 2,743,38–744,1 und 745,32f.; WA 2,606,4–10; WA 6,131,10–14.

⁵⁶ WA 2,748,18; WA 12,490,1–6. Auch noch in der Auslegung von Joh 17 im Jahr 1528, dann allerdings ohne Sakramentsbezug: WA 28,149,10.33.

⁵⁷ WA 2,748,6–26; WA 12,488,1–14.

⁵⁸ WA 2,745,38–746,5; WA 6,131,16–20; WA 12,488,19–489,3.

glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche. Was heißt an die heilige Kirche zu glauben als an die Gemeinschaft der Heiligen zu glauben? Und worin besteht diese Gemeinschaft? Nämlich im Guten wie im Schlechten: Alles gehört allen, wie das Altarsakrament anzeigt in Brot und Wein. Wie der Apostel sagt: Ein Leib, ein Brot, ein Kelch.⁵⁹ Die gegenseitige Anteilnahme in Freud und Leid ist hier der Inbegriff der *communio*, die durch die Sakramentsfeier begründet ist.

Das besondere Gewicht dieses theologischen Motivkreises für die Frage nach der konstitutiven Bedeutung der sichtbaren *communio* der Glaubenden für den Kirchenbegriff liegt darin, dass Luther die geschilderte Solidargemeinschaft als Implikat des Abendmahls ausweist. Wenn also Wort und Sakrament als *notae ecclesiae* in allen ekklesiologischen Bestimmungen wiederkehren, so bieten jedenfalls die frühen Texte Anlass dazu, das Sakrament auch als Haftpunkt einer spezifischen Sozialgemeinschaft der Glaubenden, nämlich als enge Verbundenheit in Anteilnahme und gegenseitiger Unterstützung, zu verstehen. Eine Auslegung von CA 7 und den Parallelen bei Luther unter Ausschluss dieser konkreten sozialen Verbundenheit der Sakramentsempfänger wäre dann als reduktionistisch zu bezeichnen.

2.3 Das Zurücktreten des *communio*-Motivs

Es ist allerdings kein Zufall, dass in den späteren Bestimmungen der *notae ecclesiae* die Ausrichtung auf die Solidargemeinschaft der Glaubenden fehlt. Denn darin spiegelt sich ein allgemeines Zurücktreten des beschriebenen Motivkreises in Luthers Texten. Paul Althaus bemerkt, dass die Verknüpfung von Abendmahl und karitativer *communio sanctorum* nur bis 1524 reicht und sich danach das Interesse auf die Realpräsenz verschiebt.⁶⁰ Von einem echten „Sprung im Kirchenbegriff“ konnte Martin Rade sprechen, weil er mit dem Verschwinden der Deutung von 1519/20 auch das Verschwinden der konkreten sozialen Gemeinschaft im Kirchenbegriff Luthers insgesamt diagnostizierte.⁶¹

Tatsächlich lässt sich ein echter Mangel der in der Frühphase so stark betonten Dimension gegenseitiger sozialer Zuwendung in der Gemeinde in den späteren Behandlungen sowohl des Kirchenbegriffs als auch des Abendmahls feststellen. Weder in den Auslegungen von 3. Artikel und Einsetzungsworten im Großen Katechismus noch in den Beschreibungen der *notae ecclesiae* in *Von Konziliis und Kirchen* oder *Wider Hans Worst* finden sich Parallelen zu

⁵⁹ WA 6,131,35–132,3: „Hoc est quod dicimus ‘Credo in spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam’. Quid est credere Ecclesiam sanctam quam sanctorum communionem? Quo communicant autem sancti? nempe bonis et malis: omnia sunt omnium, sicut figurat sacramentum altaris in pane et vino, ubi unum corpus, unus panis, unus potus ab Apostolo dicimur.“

⁶⁰ Althaus, *Theologie*, 278.

⁶¹ Martin Rade, *Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff und die Entstehung der Landeskirche*, in: ZThK 24 (1914), 241–260, bes. 246–254.

jenen Passagen des frühen Sakramentssermons, der *Tessaradecas consolatoria* und entsprechender Predigten.⁶² Die *communio sanctorum* wird hier zwar als durch Wort und Sakrament begründete Gemeinde benannt, eine wirkliche Beschreibung ihres Soziallebens aber fällt aus. Christoph Schwöbel weist in kritischer Auseinandersetzung mit Martin Rades These nun darauf hin, dass die sozialetischen Ausführungen im Rahmen des Kirchenartikels etwa im Großen Katechismus zwar fehlten – nicht aber die sozialetische Dimension überhaupt. So habe Luther über die zweite Tafel des Dekalogs jenes Sozialethos der solidarischen Nächstenliebe wieder eingeholt, das im Kirchenbegriff ausgespart bleibe. In der Gesamtstruktur der katechetischen Darstellung des christlichen Glaubens liege deshalb keine Leerstelle vor. Luthers Dekalogauslegung mit ihrer Ausrichtung auf die Erfüllung der Gebote im Glauben übernehme jenen Akzent der „Gemeinschaft des Glaubens“ als „Handlungsgemeinschaft“, der in der frühen Phase durch die Verbindung von Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft im Abendmahl gesetzt wurde.⁶³

Daran ist richtig, dass natürlich nicht von einem Ausfall der ethischen Konsequenzen des Glaubens beim späten Luther gesprochen werden kann. Der Zusammenhang von Glaube und Liebe bleibt die konstante Größe in Luthers Theologie und wird durch die Antinomier-Kontroverse auch in ihrer Bedeutung für den Kirchenbegriff nochmals gestärkt.⁶⁴ Allerdings muss im Vergleich der ekklesiologischen Texte und Passagen dennoch von einer echten Differenz zwischen frühen und späteren Äußerungen gesprochen werden. Diese Differenz betrifft nicht den Stellenwert der ethischen Verwirklichung des Glaubens, auch nicht die konkreten inhaltlichen Bestimmungen, insofern Luther durchgehend die stellvertretende Übernahme der Nöte des Nächsten betont. Sie betrifft aber den *Ort*, an dem die Ethik der Nächstenliebe ihren Ausdruck findet. Sowohl im Großen Katechismus als auch in *Von Konziliis und Kirchen* wird das Leben der Christen aus dem Glauben und in der Liebe als eine Lebensbewegung in den geschöpflichen Strukturen der Welt, nicht als Liebesgemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, beschrieben. Es sind die Beziehungen zu Eltern und Obrigkeit, zum Ehepartner, zum Nächsten in Nachbarschaft, Geschäftsbeziehungen und Rechtsstreitigkeiten, in denen sich die christliche Liebe bewähren soll. Wie ein Blick auf Luthers Dekalogauslegungen seit den *Decem praecepta* von 1518 zeigt, ist diese Orientierung der Ethik auf die Weltbeziehungen der Christen von Anfang an ein stabiles Moment in seiner Theologie. Bis 1524 wird diese aber ergänzt durch die Beschreibung der besonderen ethischen Gemeinschaft, in die sich der Christ im Kontext der Abendmahlsgemeinschaft gestellt findet. Dieses Moment fällt in den späteren Ausführungen

⁶² Vgl. Althaus, *Theologie*, 262, Anm. 28.

⁶³ Schwöbel, *Communio*, 416–419.

⁶⁴ Dies zeigt sich in der Betonung der 2. Tafel in *Von Konziliis und Kirchen*, vgl. WA 50,626,15–627,33; 643,6–26.

fort, sodass das christliche Leben nun ganz als Leben in den Ordnungen der Welt und in der Beziehung zum Nächsten – unabhängig von dessen Zugehörigkeit zur *communio sanctorum* – gekennzeichnet wird. Dass Luther unter der historischen Voraussetzung der weitgehenden Deckungsgleichheit von politisch-gesellschaftlicher und kirchlicher Gemeinschaft dabei keinen Bruch in seiner Theologie wahrgenommen hat, liegt nahe. Aus der Rückschau und in einer veränderten kirchlichen Ausgangslage ist die Differenz allerdings auffällig.

Zur Illustration sei dafür Luthers Auslegung von Gal 6,1ff., einem zentralen Referenztext seiner *communio*-Ekklesiologie, von 1519 mit derjenigen von 1531 verglichen. In der frühen und dem Abendmahlssermon zeitlich unmittelbar nahestehenden Auslegung finden sich typische Motive der solidarischen Abendmahlsgemeinschaft: die gegenseitige Stellvertretung der Glaubensgeschwister⁶⁵, die Übernahme der Sünden der anderen als Ausdruck der christlichen *fraternitas*,⁶⁶ das Zuwenden der eigenen Güter (Gelehrsamkeit, Keuschheit, Weisheit, Macht, Reichtum) zu den bedürftigen Gliedern am Leibe Christi nach 1Kor 12.⁶⁷ Das gegenseitige Tragen der Lasten ist hier das Prinzip des Soziallebens der *communio sanctorum*. In der späteren Auslegung von 1531 liest sich die Auslegung desselben Verses dagegen so:

„Die Liebe ist süß, gütig, geduldig, sie lebt nicht im Empfangen, sondern im Hingeben, sie hat Nachsicht in vielen Dingen und trägt sie. In der *Ecclesia* sehen fromme Lehrer viele Irrtümer und Sünden, die müssen sie tragen. In der *Politia* muss die Obrigkeit nachsichtig sein [...], sonst taugt sie nicht zur Regierung. In der *Oeconomia* (Hausstand) unterläuft auch viel, was den Hausvätern missfällt, aber wenn wir unsere eigenen Sünden und Fehler ertragen können [...], sollen wir auch die anderer tragen.“⁶⁸

Das von Luther propagierte Handlungsprinzip ist hier unverändert: Die Glaubenden sollen der Liebe dadurch Ausdruck verleihen, dass sie die Fehler und Schuld anderer geduldig ertragen. Allerdings wird dieses Prinzip nun eingezeichnet in die gesellschaftliche Struktur der drei Stände *ecclesia*, *politia* und *oeconomia* und kommt in der Existenz der Christen im Raum der Welt

⁶⁵ WA 2,603,8–22.

⁶⁶ WA 2,603,23–27.

⁶⁷ WA 2,606,2–19.

⁶⁸ WA 40/III,144,25–145,15: „Caritas ergo dulcis, benigna, paciens est, non in recipiendo, sed exhibendo, cogitur enim ad multa connivere et ea portare. In Ecclesia vident doctors pii errata et peccata multa, quae portare coguntur. In Politia numquam respondet obedientia subditorum legibus Magistratus, ideo nisi norit Magistratus dissimulare, non erit idoneus ad Republicam gubernandam. In Oeconomia multa fiunt, quae displicent patrifamilias. Sed si ferre et egregie connivere possumus ad nostra vitia et peccata, quae quotidie multa committimus, feramus etiam aliorum.“

zum Ausdruck. Besonders fällt auf, dass das Lastentragen in der Kirche nun auf die Lehrer und ihren Umgang mit den Schwächen der Glaubenden bezogen wird, nicht mehr auf die versammelte Gemeinde als ganze. Christliches Handeln realisiert sich jetzt in der Eingebundenheit des Christenmenschen in private Bezüge einerseits und in Amtspflichten andererseits.⁶⁹ Die *communio sanctorum* als eigene Lebensform wird nicht erwähnt.

Wie kommt es zu diesem auffälligen Zurücktreten der Gemeinde als sozialer Lebensform? Berücksichtigt man, dass das Verschwinden des beschriebenen Motivkomplexes in die Mitte der 1520er-Jahre fällt, so liegt die Vermutung nahe, dass es mit dem Auftreten separatistischer Gruppierungen im evangelischen Lager zu tun haben könnte. Luther musste sich nun abgrenzen von reformatorischen Tendenzen, in denen die Gemeinde der Glaubenden entweder als eigene Sozialform der Bürgergemeinde radikal gegenübergestellt wurde oder die Bürgergemeinde durch die Ideale der Gemeinde umfassend transformiert werden sollte.⁷⁰ In der Deutschen Messe beschreibt Luther selbst noch 1526 eine „dritte Weise“ des Gottesdienstes, in dem in nicht-öffentlicher, vom „Volk“ separierter Form die ernsthaften Christen zusammenkommen, um Wort und Gebet zu pflegen.⁷¹ Aber er deutet an, dass eine solche Form der Gefahr der sektiererischen Abspaltung nahe steht, und verzichtet auf ihre Umsetzung. Die Vermeidung jeder Form von Selbstüberhebung der Frommen gegenüber den Schwachen und damit einhergehender Separation ist ein Leitmotiv der Ekklesiologie Luthers und findet sich gerade auch dort, wo Luther die solidarische Lebensform der Gemeinde beschreibt. Das Tragen der Lasten innerhalb der Gemeinde nach Gal 6,2 verbietet für Luther gerade die Trennung vom Sünder und die Etablierung einer besonderen Gemeinschaft der Geheiligten.⁷² Das für ihn abschreckende Beispiel der separatistischen Teile der Reformation mag Luther bewogen haben, die Behandlung einer besonderen Gestalt der *communio sanctorum* als eigene Lebensform im Unterschied zu Stadt und Bürgergemeinde einzuschränken und stattdessen die Verantwortlichkeit des Christen in der Welt als den Ort seiner christlichen Liebestätigkeit hervorzuheben.

2.4 Fazit

Für die Frage nach der *communio sanctorum* als Lebensform des Glaubens liegt in Bezug auf Luther also ein komplexer Befund vor: Für Danz' Modell einer strikten Funktionalisierung der Kirche für die Begründung des Glaubens beim Einzelnen und eine Hermeneutik der Lebensformen statt einer Kirchlichkeit als eigener Lebensform spricht Luthers zunehmende Zurückhaltung

⁶⁹ Vgl. dazu auch Luthers Auslegung der Bergpredigt, WA 32,299–544.

⁷⁰ Vgl. Hans Schneider, Art. Separatisten/Separatismus, in: TRE 31,153–160.

⁷¹ WA 19,75.

⁷² Vgl. Luthers Kritik der Böhmen: WA 2,605,3–34.

gegenüber einer Beschreibung der *communio sanctorum* als ethischer Gemeinschaft. Diese Zurückhaltung hat theologische Gründe: zum einen die Bestimmung der *communio sanctorum* als verborgener Gemeinschaft, die gegen jede Identifizierung einer konkreten, sichtbaren Personengemeinschaft mit der Gemeinschaft der Heiligen festzuhalten ist. Darum Luthers Verzicht auf die „dritte Weise“ des Gottesdiensts der ernsten Christen. Zum anderen die Betonung der Weltzugewandtheit des christlichen Lebens, die einer drohenden Selbstbezüglichkeit der Kirche entgegensteht und den Ort der Bewährung des Glaubens vor allem im Raum der alltäglichen Weltbeziehungen der Christen sieht.

Für das von Christoph Schwöbel vertretene Modell einer Kirche als *Communio*, in der die Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur eine vermittelnde Funktion für den Glauben des Einzelnen besitzt, sondern prinzipiell auch als Form der sozialen Glaubensverwirklichung bestimmt wird, spricht zum einen Luthers frühe Betonung der Abendmahlsgemeinschaft als Solidargemeinschaft der Glaubenden. Wie gezeigt wurde, legt Luther hier die *nota ecclesiae* der sakramentalen Kommunikation so aus, dass sie den Zusammenschluss der Glaubenden zu einer lebendigen Gemeinschaft gegenseitiger Anteilnahme impliziert. Zum anderen ist auch dort, wo bei Luther diese spezifische Motivik zurücktritt, die bleibende Ausrichtung auf den verpflichtenden Gemeinschaftscharakter des Glaubens zu berücksichtigen. Auch wenn zunehmend die funktional-geordnete Welt der Geschöpflichkeit der Ort der ethischen Realisierung wird und die geschwisterliche *communio* der Glaubenden in den Hintergrund tritt, ist damit doch keinesfalls eine Entlassung der Glaubenden in die Sphäre der unbestimmten Individualität intendiert. Vielmehr liefert auch das Ethos der 2. Dekalogtafel eine klar strukturierte Einweisung in die Sozialität christlichen Lebens, die in unbeeinträchtiger Weise die Solidarität mit dem Nächsten zur Ausdrucksgestalt des Glaubens erklärt.

3. Luther und die Gegenwart

Für die Frage nach einem der Gegenwart angemessenen Kirchenbegriff ist freilich die Feststellung des Befundes bei Luther alleine nicht ausreichend. Die Einschätzung der Akzentsetzungen Luthers muss auch für eine in lutherischer Tradition stehende Ekklesiologie vermittelt werden mit der Einschätzung der eigenen geschichtlichen Situation und ihren Herausforderungen und Anforderungen an einen evangelischen Kirchenbegriff. Hier zeigen sich nun zweifellos erhebliche Veränderungen der Ausgangslage gegenüber Luthers Situation.⁷³

⁷³ Für die Grundzüge der folgenden Analyse vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2002, 57–96, und *A Secular Age*, Cambridge/London 2007, 473–535.

Diese betreffen zum einen den Übergang von einer gesellschaftlichen Konfiguration, in der politische Gemeinschaft und Kirche theoretisch unterschieden, praktisch aber annähernd deckungsgleich waren, zu einer Konfiguration, in der die christlichen Konfessionen und Kirchen als sozial definite Gruppierungen innerhalb einer Gesamtgesellschaft existieren, die auch andere religiöse Gruppierungen beherbergt. Damit ist in rein soziologischer Hinsicht eine Separation der Kirchen von der Gesellschaft bereits vollzogen. Die für Luther tatsächlich noch angestrebte Bewahrung einer religiösen Einheit des Volks ist für eine gegenwärtige Ekklesiologie darum keine Aufgabe mehr. Die Pluralisierung der Gesellschaft und die damit in westlichen Gesellschaften teilweise einhergehende Ablösung von spezifisch christlichen Prägungen mag man als Verlust an ethischer Orientierung beklagen oder auch als Klärung vormals uneindeutiger Gemengelagen begrüßen. In jedem Fall resultiert daraus eine Präzisierung der Kirchen als von der Gesamtgesellschaft nicht nur prinzipiell, sondern auch faktisch klar unterschiedener Gemeinschaften. Die Reflexion auf die Gestaltung dieser begrenzten Gemeinschaften ist Aufgabe einer gegenwärtigen Ekklesiologie. Sie hat dafür eine weitere Veränderung gegenüber der Situation Luthers zu berücksichtigen.

Die durch kirchliches Handeln zu begleitende und mitzugestaltende Religiosität der Gegenwart ist geprägt durch unterschiedliche Entwicklungen seit der Aufklärung und kann in ihrem Ergebnis heute mit Charles Taylor als expressiv-authentische Religiosität bezeichnet werden. Das Paradigma religiöser Authentizität ist die Suche nach der Verwirklichung des Selbst auf dem Feld des Religiösen, das Streben nach einem Glauben, in dem sich der Einzelne authentisch selbst zum Ausdruck bringt. Die wesentlichen Merkmale des authentischen Expressivismus nach Taylor sind dreifach: Maßgeblichkeit der Gefühle für die Akzeptanz religiöser Positionen, eine Haltung des Nonkonformismus und ein Ethos des Toleranz.

Menschen wollen religiöse Inhalte als emotional bedeutsam für sich selbst erleben. Religion und Spiritualität sollen sich im Einklang mit den eigenen Gefühlen befinden. Als entscheidend gilt es, sich selbst und seinem Erleben treu zu bleiben. Dies prägt insbesondere auch das Verhältnis zu institutionell formulierten Glaubensinhalten. Die Organisation von Religion in Bekenntnis, Ritual und Institution wird als Äußerlichkeit, mitunter auch als Entfremdung vom eigentlichen Kern des Spirituellen wahrgenommen. Eine nonkonformistische, selektive Einstellung gegenüber durchgeformter Religion wird als authentisch und reif, eine Übernahme des „gesamten Pakets“ als unreif und konformistisch verstanden. Jeder Einzelne hat darum im Einklang mit sich selbst und seinem Erleben zu entscheiden, wie die eigene Religiosität gestaltet wird. Die religiöse Überzeugung und Praxis anderer ist unbedingt zu respektieren. Es herrscht eine ausgeprägte Sensibilität gegenüber jeder Form von Zwang und Manipulation.

All dies bündelt sich in einer betont individualistischen Religiosität. Der

Einzelne ist der genuine Ort des Religiösen und seine Selbstwerdung ist das Ziel einer authentischen Spiritualität. Vergemeinschaftete Religiosität mit ihren Autoritäten, Hierarchien, Ordnungen und Dogmen steht dem tendenziell als äußerlich gegenüber.

Von der Bewertung dieses Paradigmas einer expressiv-authentischen Religiosität ist auch die systematisch-theologische Beschreibung eines gegenwärtigen Kirchenbegriffs abhängig.

Im Modell einer am Glaubenssubjekt orientierten, funktionalen Ekklesiologie drückt sich die prinzipielle Akzeptanz dieses Paradigmas aus, das zugleich als moderne Ausgestaltung des Priestertums aller Gläubigen interpretiert werden kann. Im Modell einer Ekklesiologie, die die Glaubensgemeinschaft als Lebensform des Glaubens begreift, sind kritische Einwände gegen das Paradigma expressiver Authentizität impliziert.

Auch ohne die Absicht, vormoderne Kollektivismen zu romantisieren,⁷⁴ erscheint das zweite, auf die Kirche als Mittel *und* Ziel der Glaubenskommunikation ausgerichtete Modell sachgemäßer. Denn es steht nicht nur den gemeinschaftsorientierten biblischen Begriffen von Kirche (Leib, Volk, Versammlung) näher.⁷⁵ Hier ließe sich noch einwenden, die historische Differenz zwischen vormodernem und modernem Sozialleben sei unzureichend beachtet. Es erscheint aber auch als Implikat des Evangeliums selbst, dass es auf die Schaffung einer erneuerten, versöhnten menschlichen Sozialität aus ist. Glaube realisiert sich zwar stets am Ort des Individuums, aber in der Weise, dass er das Individuum in die Gemeinschaft führt. Und dies geschieht wenigstens auch am Ort der Glaubenskommunikation in Form einer Sammlung der Glaubenden. Soll diese Sammlung aber dem Bild einer durchs Evangelium erneuerten Sozialität entsprechen, wird sie sich in Form der gegenseitigen Zuwendung, Unterstützung und Solidarität ausdrücken.

Dieses Element hat Luther in der Frühphase seiner Ekklesiologie stark gemacht, wie Schwöbel betont und Danz ausblendet. Daran wäre für eine lutherisch orientierte Ekklesiologie anzuschließen. Luthers spätere Zurückhaltung gegenüber einem eigenen Sozialleben der kirchlichen Gemeinschaft mag dabei weiterhin als Warnung verstanden werden, die Weltbeziehung der Glaubenden wie der Kirche als ganzer nicht zu vernachlässigen. Die Befürchtung einer

Separation von Kirche und Gesellschaft hingegen ist durch die sozialgeschicht-

⁷⁴ Vgl. Taylor, Formen, 99: „Manche konservative Seelen meinen, es reiche aus, dieses Zeitalter zu verurteilen, festzustellen, daß es viele Menschen zu unverbindlicher, bequemer Spiritualität verleitet hat. Doch [...] begünstigt nicht jedes Glaubenssystem seine eigenen Formen der Abwegigkeit? Wenn unseres dazu neigt, die etwas seichten und anspruchslosen spirituellen Optionen zu vermehren, sollten wir die spirituellen Kosten verschiedener Arten erzwungener Konformität nicht vergessen.“

⁷⁵ Leib: Röm 12,4–6; 1Kor 12,12–27; Eph 1,22f.; Kol 2,19. Volk: Röm 9,24–26; 1Petr 2,10. Versammlung: 1Kor 1,2; 11,32; 2Kor 1,1; Hebr 2,12.

lichen Entwicklungen überholt. Heute findet sich jede Kirche als Teilelement der Gesellschaft, nicht als ihr übergreifendes Dach vor. Als Gruppierung innerhalb der Gesellschaft hat sie ihr eigenes Sozialleben und sollte dies bewusst im Sinne einer einladenden Solidargemeinschaft der Glaubenden gestalten.

Dabei lässt sich von der Ausweitung des begrifflichen Feldes profitieren, die Pannenberg's Ekklesiologie vornimmt. Denn durch seine Integration der Kirche in den Reich-Gottes-Gedanken wird ein Doppeltes geleistet:

Die kirchliche Gemeinschaft wird zum einen als fragmentarisches Zeichen einer zukünftigen, umfassenderen Gemeinschaft begriffen, die jetzt ihren Ort in der Gemeinschaft der Abendmahl feiernden Glaubenden besitzt. Als Zeichen für die eschatologische Gemeinschaft hat sie aber tatsächlich jetzt schon gemeinschaftlichen Charakter. Damit ist einer Separation des Individuums gewehrt bzw. einer Auflösung des Kirchenbegriffs in eine Menge separierter Individuen.

Zum anderen ist die gemeinschaftliche Orientierung der Kirche ausgerichtet auf ein sie transzendierendes Ziel, das kommende Reich Gottes. Damit ist der sektiererischen Separation einer Gemeinschaft der Glaubenden von der Welt gewehrt, die Luther in der Reaktion auf täuferische Gruppierungen kritisierte. Die Transzendenz der Kirche auf das Ziel des Reiches Gottes muss sich in der Offenheit der Kirche auf die Welt hin manifestieren. Das schließt auch ein Freilassen der Glaubenden in einen selbst verantworteten Glauben und das kirchliche Interesse an starken außerkirchlichen Verbindungen ihrer Mitglieder ein.

Dass Luther diesen begrifflichen Rahmen nicht bietet, ist kein Schaden. Es lassen sich genug wertvolle Impulse bei ihm finden. Eine gegenwärtige Ekklesiologie wird dies als Ressource aufnehmen, ohne sich in allen Akzenten an Luther ausrichten zu müssen.