

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	13-14 (1966-1967)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Reform und Reformation
<b>Autor:</b>	Pförtner, Stephanus
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761617">https://doi.org/10.5169/seals-761617</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

STEPHANUS PFÜRTNER OP

## Reform und Reformation \*

Das Thema trifft die kritische Mitte unserer zwischenkirchlichen Beziehungen. Um das zu verdeutlichen, braucht man es nur ein wenig zu erweitern und zu fragen: Ist eine Reform der Kirche durch die Reformation geschehen? – Wir wissen, es ist ein Geschenk, daß wir heute, zur 450-jährigen Wiederkehr des Reformationsbeginns als evangelische und katholische Christen gemeinsam diese kritische Frage stellen können. Damit ist das Gespräch auch in sich bereits sinnvoll, selbst wenn es zu keinem zukunft-weisenden Erfolg führen sollte. Aber die wiedergefundene Brüderlichkeit nimmt unserer «Auseinander-Setzung» doch nicht den erregenden Ernst. Ist die Reformation Ereignis der Segnung und der Stärke, oder Zeichen des Unheils und der spalterischen Mächte in der Christenheit? Die Veranstalter des Treffens taten recht daran, die Frage so schroff zu stellen. Es war ebenfalls gut, daß darauf hingewiesen wurde, es könnte uns dabei kaum um eine «Revision der Geschichte» gehen, sondern darum, daß wir das Thema angesichts unseres heutigen Auftrags durchdächten. Wenn man die Erwartungen von Welt und Christenheit in Betracht zieht, möchte man meinen, es sei nicht mehr in unser Ermessen gestellt, eine Lösung zu suchen. Die Ungeduld, die uns – eben nicht nur seitens der Gläubigen – entgegenkommt, ist zu groß.

\* Der Artikel ist ein Gesprächsbeitrag des Verfassers für ein ökumenisches Seminar, das vom 29. April bis 1. Mai 1967 im Institut für ökumenische Forschung in Straßburg unter Vorsitz von Landesbischof Dr. H. Lilje anlässlich der 450-jährigen Wiederkehr des Reformationsbeginns stattfand. Der Anlaß wie auch die Diskussionsform des Seminars bestimmten die Abfassung des Artikels. Er ist zusammen mit denen der anderen Gesprächsteilnehmer (Bischof H. L. Martensen – Kopenhagen, Y. Congar OP von katholischer Seite, P. Brunner – Heidelberg, H. Meyer – Genf, G. Wingren – Lund von evangelischer Seite) im Oktoberheft 1967 der Lutherischen Rundschau veröffentlicht.

### Zur Sprachregelung

Bevor wir das Thema angehen, müssen wir zunächst feststellen, was die beiden Begriffe «Reform und Reformation» meinen. Denn sie sind weder aus sich heraus noch aus ihrer Sprachgeschichte eindeutig<sup>1</sup>. Es kann hier zwar nicht um eine philologische oder sprachgeschichtliche Untersuchung gehen. Aber wir müssen wenigstens für unsere gegenseitige Verständnisbemühung eine Sprachregelung treffen.

Wiederholen wir zu diesem Zweck noch einmal die thematische Frage: Hat die Reform der Kirche in der Reformation eine entscheidende Grundlegung erhalten? Wie werden in dieser Gegenüberstellung beide Worte gebraucht? «Reform» wird doch hier offenbar als Auftrag der Kirche verstanden, sich neu ihrer ureigenen «Forma» zuzuwenden. Eben das findet sich bei einer ersten Betrachtung im Wortsinn von «reformare»: die eigentliche Form wieder erstellen. Was das näherhin für die Kirche bedeutet, hängt natürlich entscheidend davon ab, worin man die «Forma» der Kirche sieht, also vom Kirchenverständnis, das man hat. In den Auffassungen darüber, worin die Reform zu bestehen habe, werden die Konfessionen daher bereits in wichtigen Punkten auseinandergehen. Um uns an dieser Stelle noch jeder Auseinander-Setzung zu enthalten, greifen wir auf das Gemeinsame in unserem Bekenntnis zurück. Wir sehen wohl miteinander den Ursprungsgrund der Kirche im heilsgeschichtlichen Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung, ihre Endbestimmung aber in ihrer Vollendung durch die eschatologische Ankunft ihres Herrn. Daher muß Reform wohl als universaler geistlicher Auftrag verstanden werden, die ursprüngliche heilsgeschichtliche Gestalt der Kirche zurückzugewinnen und zugleich ihre eschatologische Fülle zu verwirklichen. In diesem Sinn soll der Begriff hier verwandt werden: als Auftrag der Kirche, sich von ihrem Herrn zu der von ihm verfügten Gestalt – Forma – herausfordern zu lassen und sich von jeder Fremdform oder Fremdherrschaft stets neu zu reinigen.

<sup>1</sup> Vergleiche zu beiden Begriffen, ihrer Begriffsgeschichte und ihrer ekklesiologischen und kulturgeschichtlichen Komplexität W. MAURER, *Reformation*, in: RGG V (Tübingen 1961), 858–873; Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l’Eglise*. Paris 1950; J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg i. Br. 1948 (Lit. Bd. II, 310–321); K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1785*. 6 Bde. Leipzig 1933–40; Stuttgart 1965; P. BRUNNER, *Reform und Reformation*. In: *Lutherische Rundschau* 17 (1967) Oktoberheft.

Der Begriff Reformation ist im deutschen Sprachgebrauch einfacher zugänglich. Im allgemeinen verstehen wir heute unter Reformation das kirchengeschichtliche Ereignis, das durch die Reformatoren vorab durch Martin Luther, ausgelöst und weitgehend geprägt wurde, also jenes Geschehen, das zur Entstehung der reformatorischen Kirchen geführt hat.

### **Reformation und Reformgeschehnisse in der Christenheit**

Schon ein erster Blick in die Kirchengeschichte zeigt, daß Reformbemühungen in vielfältigster Gestalt das Leben der Kirche durchwirkt haben. Reformbemühungen stehen schon im ersten christlichen Jahrhundert, die neutestamentlichen Schriften weisen darauf hin. Das frühe Mönchtum hat in der Reformidee einen maßgeblichen Impuls seiner Entstehung. Die mittelalterlichen Bettelorden verdankten ihre Existenz wesentlich dem Reformgedanken, der damals wesentlich im Zeichen des Evangeliums stand. Das Evangelium ohne Abstrich über sich stellen: diese Entscheidung wird zum Nachfolge-Prinzip für Franz von Assisi und Dominikus von Osma<sup>2</sup>. Die Erwartung des Reformkonzils, besonders unmittelbar vor der Reformation, gehört in die Reformgeschichte der Christenheit. Für uns heutige Christen, verständlicherweise besonders für die Katholiken, liegt das II. Vatikanum vornehmlich im Aufmerksamkeitsfeld. Johannes XXIII. hat dieses Konzil wesentlich unter der Reformidee einberufen.

Was bedeutet angesichts dieser hier nur skizzenhaft benannten Vorgänge die Reformation und ihre geschichtliche Wirksamkeit für die Christenheit, zumal etwa unter Berücksichtigung des II. Vatikanum? Erwuchs nicht gerade den evangelischen Beobachtern oder der evangelischen Christenheit anlässlich der Konzilsvorgänge gelegentlich die Frage: Was soll nach einem solchen Um- und Aufbruch in der katholischen Kirche noch die Reformation? (Vielleicht entfaltete sich hie und da sogar ein heimlicher evangelischer «Konzilskomplex», der sich etwa in der schon im voraus negativ beantworteten Frage ausdrückte: was haben wir Protestanten diesem umfassenden Ereignis an die Seite zu stellen? Haben die reformatorischen Kirchen noch weiterhin eine Exi-

<sup>2</sup> Vgl. M.-H. VICAIRE OP, *L'Imitation des Apôtres*. Paris 1963 (Edit. du Cerf); DERS., *Histoire de Saint Dominique*. Paris 1957. 2 Bde. Bd. 1: *Vir evangelicus*.

stenzberechtigung?) Aber prüfen wir unabhängig davon. Haben die Reformationskirchen wirklich so eindeutig den Reformauftrag Christi in der Geschichte manifest gemacht, daß sie das Wort «Reform» zum zentralen Bestandteil ihres Namens machen können? Wäre das nicht nur dann berechtigt, wenn die Reformation und ihre Gemeinschaften das geistliche Leben in Kirche und Welt mehr als die anderen Kirchen «erneuert», «vom Ursprung her vertieft», mehr Menschen durch das Evangelium erfaßt, sie tiefer aus dem Glauben geformt, sie gläubiger und frömmmer, dem Evangelium gemäßer gemacht hätten?

Wir wollen nicht behaupten, daß diese Vergleichskriterien für unsere menschliche Urteilsbildung belanglos sind. Aber – das ist nicht zuletzt zu uns Katholiken gesprochen, wenn wir etwa den geringeren Kirchenbesuch der evangelischen Christen anführen –: wir müssen uns hüten, von kirchlichen Erfolgsdaten und -chancen in erster Linie zu rechnen. Einmal ist es sehr schwer, geistliche Gegebenheiten wirklichkeitsgemäß durch empirisch-soziologische Befunde auszumachen. Kirchenbesuch und Sakramentsempfang geben nur einen Gesichtspunkt aus der Fülle der religiösen oder geistlichen Verhältnisse an. Bei der Benutzung statistischer oder soziologischer Daten zur Ermittlung der religiösen Wirksamkeit einer Kirche kann man sich wohl nie genug an das paulinische Wort erinnern, wonach letztlich allein dem Herrn das Urteil über das zukommt, was jemand – und entsprechendes gilt für die Gemeinde – geistlich ist und gewirkt hat. Schließlich macht H. Meyer auf einen Umstand aufmerksam, der es noch einmal mehr unmöglich macht, aus kirchensoziologischen Erfolgsdaten apologetische Beweise für die größere Wahrheit des Katholizismus zu ziehen. Denn welche «Erfolge» waren der katholischen Kirche in Lateinamerika beschieden, wo sie ungestört von der Reformation wirken konnte? Welche Glaubensdurchdringung des Volkes ist ihr dort wirklich gelungen<sup>3</sup>? (Allerdings muß die gleiche Frage auch umgekehrt für die Länder etwa Skandinaviens gestellt werden, in denen die Reformationskirchen ihrerseits ohne unmittelbare Konfrontation mit der römisch-katholischen Kirche wirken konnten.)

Freilich würden wir katholische Christen an die evangelischen Brüder auch eine Revisionsbitte richten, nämlich ihrerseits das in Frage zu stellen, was mir etwa im Beitrag von G. Maron zum «Reformkatholizismus» als gedanklicher Hintergrund festzustehen scheint: daß nämlich

<sup>3</sup> Vgl. H. MEYER, Christenheit ohne Reformation. In: Lutherische Rundschau 17 (1967) Oktoberheft.

jede Reform als geschichtlicher Vollzug und als herausfordernde Idee nicht anders als von der «reformatorischen Reform» bemessen werden kann<sup>4</sup>, daß also alle anderen Bemühungen, die nicht im Reformatorischen münden, entweder im Vorläufigen stecken geblieben sind oder sogar eine Verkehrung des eigentlichen Reformauftrages der Kirche darstellen<sup>5</sup>. Geht das nicht auf eine Voraussetzung hinaus, die zu überprüfen uns unser Thema gerade aufgibt: daß wir nämlich wüßten, wie die «Forma» der Kirche, zu der umzukehren ist, sei, wie und was also die Kirche Jesu Christi ausmacht? Mit der Aufstellung von Behauptung und Gegenbehauptung, von Thesis und Antithesis, – hat die Christenheit sich bis zu den Religionskriegen hin zerstritten. Und die Parteien konnten doch nicht zum Zeugnis voller Überzeugungskraft gelangen, weder voreinander noch vor der nichtchristlichen Welt. Im Gegenteil! Es erhebt sich daher die Frage, ob wir unsere Ausgangspositionen künftig weiterhin als «Thesen» oder als «Hypothesen» aufstellen sollten, als theologische Arbeitshypothesen, als «heuristische Prinzipien», denjenigen der empirischen Wissenschaften vergleichbar, um dann vergleichend abzuwägen, wo sich der größere Wahrheitsgehalt findet.

Natürlich wirft eine solche Methode neuerlich grundlegende Probleme auf. Woher nehmen wir den Maßstab für die Beurteilung der verschiedenen «Hypothesen»? Aus den neutestamentlichen Schriften, aus unseren Glaubenstraditionen, vom Lehramt, aus unserer Geschichtserfahrung, aus unserem Glaubensbewußtsein, wobei wir uns auf das Zeugnis des Heiligen Geistes in uns berufen? Und weiterhin: Treten wir mit einer solchen «relativierenden Methode» dem eigenen Standpunkt gegenüber nicht in einen ausgesprochenen Gegensatz zu den Reformatoren und dem Reformationszeitalter? Für Luther war der Heilige Geist kein Skeptiker<sup>6</sup>, Bischof Martensen weist darauf hin; er hebt hervor, daß jene Zeit nicht ohne feste «Assertiones» verstanden werden kann, ja, eine ökumenische Bemühung, die «den anderen» von seinen festen Zustimmungen fortziehen will, ihrem Wesen nach fragwürdig ist<sup>7</sup>. Am radikalsten stellt Peter Brunner wohl das Problem, indem er

<sup>4</sup> In RGG V (Tübingen 1961) 896–903.

<sup>5</sup> Diese Revisionsbitte würde sich als Ergänzung dem Ansinnen anschließen, das O. PESCH in seinem Beitrag «Ein katholisches Anliegen an evangelische Darstellungen der Theologie Luthers» äußerte (in: Catholica 16 (1962), 304–316).

<sup>6</sup> Vgl. De servo arbitrio WA 18, 603 f.

<sup>7</sup> H. L. MARTENSEN, Reform und Reformation. In: Lutherische Rundschau 17 (1967), Oktoberheft.

zugleich die grundsätzliche Mitte der geschichtlichen Entscheidung Luthers freilegt: Konnte Luther vor Cajetan noch widerrufen, nachdem ihm nach seinem eigenen *Zeugnis* unmittelbar Enthüllung des Evangeliums zuteilgeworden ist, eine *Revelatio Evangelii*, die der «*doctrina et praxis*» der Kirche seiner Zeit entscheidend widersprach<sup>8</sup>?

So grundlegend diese Erwägungen sind, wir müssen sie für unseren heutigen Auftrag wohl ergänzen. Denn was wäre, wenn wir die «*Assertiones*» unserer Väter «einfach festhielten»? Wir kämen zu einer Wiederholung des Bisherigen. Dagegen aber steht die Erfahrung und der aus ihr erwachsene geistliche Auftrag, die wir aus unserer Vergangenheit für die Gestaltung unseres Lebens miteinander heute empfangen haben. Aber eröffnet der Dialog als theologische Methode nicht die Möglichkeit, die gewonnenen und fest vertretenen Bekenntnisse unserer Väter oder unserer kirchlichen Traditionen in vollem Maße ernst zu nehmen und sie zugleich doch dahingehend zu überprüfen, wie weit sie vor einem uns aufgegebenen größeren Wahrheitshorizont bestehen können. Diese dialogische Methode schließt die «*Assertio*» fester Bekenntniswahrheiten ein und lebt zugleich doch aus dem Bewußtsein, die Wahrheit Gottes immer neu und größer einholen zu müssen<sup>9</sup>.

Das heuristische Prinzip wäre demnach im ursprünglichen Sinne des Wortes (und jetzt anders als in den Naturwissenschaften) zu fassen: als Prinzip zur Wahrheitsfindung, dessen innerer Wahrheitsgehalt nicht verneint, sondern im Gegenteil auf seine universalere Bedeutung durchsucht wird. – In diesem Sinne soll hier Luthers reformatorische Erkenntnis als heuristisches Prinzip zugrunde gelegt und auf ihre Bedeutung für die katholische Kirche oder die Christenheit überhaupt befragt werden.

<sup>8</sup> WA Br. 2, Nr. 455. Siehe P. BRUNNER, Reform – Reformation. A. a. O.

<sup>9</sup> Karl Rahner formuliert diesen Gedanken folgendermaßen: «Auch der Bekenner einer absoluten Gesinnung kann sich auf dem Weg wissen; er geht ihn aber nur, wenn er sich auf den Dialog einläßt, sich öffnet, sich von anderen anfechten läßt, zu lernen gewillt ist, wo er lehrt ...» [Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft. In: Stimmen der Zeit Bd. 176 (1965), 321–330; hier: S. 327]. Zu der Frage, wie weit das auch dem katholischen Dogma gegenüber gilt, vergleiche das Kapitel «Ist eine katholische Kritik am Tridentinum möglich?» In: S. PFÜRTNER OP, Luther und Thomas im Gespräch. Heidelberg 1961, S. 38 ff. – Englische Übersetzung: Luther and Aquinas on Salvation. New York (Sheed and Ward) 1965, S. 46 ff.

## **Luthers theologische Reformidee und Reformgeschehen auf dem II. Vatikanum**

Bekanntlich ist bis zur Stunde der Disput, worin die eigentliche reformatorische Entdeckung Luthers bestände, nicht zur Ruhe gekommen. Diese Frage ist sozusagen ein integrales Element der Lutherforschung geworden, auf deren Einzelheiten wir hier nicht eingehen können. Die Vielfalt der neuen und neuesten Interpretationsversuche, den zentralen «Gedanken» der Theologie Luthers, also das «Reformato-rische» in seiner Entdeckung überzeugend herauszustellen, ist überraschend, bisweilen sogar verwirrend. Die alte katholische Kontroverstheologie hat dem deutschen Reformator deshalb oft den Vorwurf einer unklaren Vielköpfigkeit gemacht. Die heutige katholische Lutherforschung dagegen beginnt immer mehr mit der evangelischen die Überzeugung zu teilen, daß die Mannigfaltigkeit Luthers Ausdruck einer geradezu epochalen Kraft seiner religiösen Persönlichkeit, ja, seiner zentralen theologischen Einsicht war. Aber worin bestand diese? – Wenn wir die Beiträge der Gesprächsteilnehmer betrachten, so sieht Peter Brunner sie wohl in der «Revelatio Evangelii», kraft derer Luther glaubte, dem päpstlichen Legaten widerstehen zu müssen, Gustav Wingren spricht in kritischer Abgrenzung gegen das katholische Amtsverständnis allgemeiner vom «Wort», außerhalb dessen die Kirche keine Möglichkeit besäße, eine Sicherung oder eine Garantie aufzubauen<sup>10</sup>. Luther selbst beschreibt bekanntlich seine «Entdeckung» im Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsgeschehen<sup>11</sup>. Aber sind diese auseinandergehenden Deutungen nicht verschiedene Aspekte einer einzigen zentralen Einsicht? Denn die rechte Lehre von der Rechtfertigung ist für Luther zugleich auch «articulus stantis et cadentis Ecclesiae». Wie für ihn das Evangelium vor und über der Kirche, ja selbst ohne Kirche, nämlich in Gott sein kann<sup>12</sup>, die Kirche also «creatura Evangelii» ist<sup>13</sup>, so ist auch nur dort wahres kirchliches Leben und Bekennen, wo die Oberhoheit Gottes und seines Handelns im Rechtfertigungsgeschehen gegenüber allem geschöpflichen Wirken – also auch der Kirche – gelehrt wird.

<sup>10</sup> Vergleiche die Anmerkung zu Beginn des Artikels.

<sup>11</sup> Im sogenannten großen Selbstzeugnis: WA 54, 186.

<sup>12</sup> WA 30/2 S. 681 ff.

<sup>13</sup> WA 2, 430; WA 7, 721.

Nicht in der Rechtfertigungslehre oder der Soteriologie oder der Entdeckung des Evangeliums in sich, sondern in Verbindung all dessen mit der Ekklesiologie ließe sich daher der eigentlich reformatorische Beitrag oder wenn man will, die reformatorische Entdeckung Luthers sehen. Denn die Rechtfertigung des Sünder z. B. ist in der Abwehr gegen die verschiedenen Spielarten des Pelagianismus längst vor Luther als ungeteilt gnädige Tat Gottes theologisch und kirchlich verkündet, – darin hat Denifle recht. Das Neuartige des deutschen Reformators liegt nicht nur in der geistlichen Kraft, mit der diese Botschaft in ihm aufbrach, sondern in der Einsicht, welche Bedeutung sie im Hinblick auf die Kirche und zwar für deren Lehre und Praxis habe. Jedenfalls dürfte er darin geschichtlich am wirksamsten geworden sein, daß er einen Prozeß des kirchenkritischen Bewußtseins aus seinem theologischen Grundprinzip, sei es nun der Rechtfertigung oder des «Evangeliums» heraus einleitete. Er forderte, mit dem Bekenntnis zur Oberhoheit Gottes in dem gesamten Heilsgeschehen die Zuständigkeit und Wirksamkeit der Kirche und aller geschöpflichen Instanzen kritisch in Frage zu stellen.

Von größter Bedeutung dürfte es dabei sein, will man der durch ihn ausgelösten Reformation treu bleiben oder gerecht werden, daß er die Kirche keineswegs geleugnet, er also ihre Zuständigkeit und ihr Ministerium nie zurückgewiesen hat<sup>14</sup>. Er hat vielmehr diese Kirche lediglich unter das Gericht und Evangelium Gottes stellen, sie also in ihrer gesamten Lehre und Praxis «fragwürdig» (im doppelten Sinne des Wortes!) machen wollen.

Veranschlagt man gewisse Epochen in der Geschichte der theologischen Vergewisserung der Kirche (die trinitarisch-christologische in der Auseinandersetzung zur Zeit des Arianismus, die soteriologisch-anthropologische seit Augustin in der Bewältigung des Pelagianismus), dann könnte man versucht sein zu sagen, Luther habe mit der Bewußtmachung des kirchenkritischen Prinzips eine neue Epoche eingeleitet: die der Ekklesiologie. Dann bestände sein zentraler Impuls darin, diese Kirche herausgefordert zu haben, sich ihrer selbst und ihres eigentlichen Auftrages vor Gott zu vergewissern und sich stets neu aus dem Evangelium oder aus dem theologischen Bekenntnis der Rechtfertigung «durch Gott allein» formieren und reformieren zu lassen.

<sup>14</sup> Vgl. P. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, S. 248–298; H. J. IWAND, Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. Ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von Karl Holl. In: Festschrift für Günther Dehn. S. 145–166.

Bei Luther und nicht weniger in den reformatorischen Kirchen fächert sich das kirchenkritische Prinzip sehr vielgestaltig auf. Es fällt daher, zumal bei den Abweichungen in der Lutherdeutung heute, nicht leicht zu beweisen, daß gerade im kirchenkritischen Bewußtsein aus dem Rechtfertigungsbekenntnis heraus der Schlüssel zu seiner theologischen und geschichtlichen Leistung liegt. Aber die anderen geistesgeschichtlichen Vorgänge, die durch die Reformation signiert werden, lassen sich ihm zuordnen, wenn man mit einer derartigen Systematisierung ihren Eigencharakter nicht verkennt: Vorgänge, wie die Neubesinnung auf das Christus-Ereignis als den eigentlichen Lebensgrund der Kirche, wie die «Neuentdeckung» der Schrift für das Sprechen und Glauben in der Kirche, die Freigabe der säkularen Welt aus der kirchlichen Führung ohne sie der Oberhoheit Gottes zu entziehen, der Durchbruch zur muttersprachlichen Kultur in der Kirche, die Personalisierung des Glaubensvollzuges, die Sprengung der einseitig hierarchischen Struktur mit der Neuentdeckung des «Volkes» (der Laien) als vollwertigem Anteil der Kirche, die In-Frage-Stellung aller geschichtlich entwickelten Traditionen in der Kirche, zu denen Luther bekanntlich auch die katholische Deutung des Petrus-Amtes zählte, usf. Ohne Zweifel hat das alles nicht die genau gleiche Akzentuierung im reformatorischen Verständnis wie in der Deutung durch das Vatikanum II. Aber ebenso wenig läßt sich erkennen, daß das Konzil ohne tiefgreifende Impulse der Reformation auf diesen und anderen Gebieten nicht denkbar ist.

### **Die Kirche – heilig und sündig zugleich**

Ein Lehrelement möchte ich besonders hervorheben. Das Konzil hat nicht nur die Deutung der Kirche als «Corpus Christi Mysticum» durch den Begriff «Volk Gottes» erweitert. Es hat darüber hinaus unter (bewußter oder zufälliger?) Anlehnung an das «simul justus et peccator» Luthers bekannt, daß diese «Ecclesia sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequenda» sei<sup>15</sup>. Das aber bedeutet, die Kirche darf sich in keinem ihrer Repräsentanten und ihrer Funktionen einfach mit Christus identifizieren, so sehr sie auch von ihm

<sup>15</sup> ... daß diese «Kirche zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ist, (also) immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung» zu gehen habe. In: Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» Kap. 1 Nr. 8.

leben und sein Mysterium in der Geschichte zu enthüllen hat<sup>16</sup>. Sie ist in einer Gegebenheit radikal verschieden: «Während 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 Schoß. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ...»<sup>17</sup>. Man kann den Inhalt der ersten Sätze bereits bei Pius XII. in seiner Enzyklika vom «Mystischen Leib Christi» finden<sup>18</sup>. Der letzte Satz geht meines Erachtens darüber hinaus. Prinzipiell dürfte hiermit ein entscheidender Schritt im katholischen Denken vollzogen sein, dessen Tragweite allerdings von den meisten im Augenblick wohl kaum überschaut wird. Die «Theologia gloriae Ecclesiae» muß künftighin wesentlich durch die «Theologia crucis et peccati Ecclesiae» kontrapunktiert werden.

Denn von wem ist die Rede, wenn von «der Kirche» in der eben genannten Art gesprochen wird? Wie ist dieses «Zugleich» (simul) zu verstehen, unter dem die Kirche sich zu bekennen hat? Die Ausdeutung und Anwendung auf das konkrete kirchliche Leben wird zweifellos noch erhebliche theologische Arbeit kosten. Eines aber kann man schon vorweg sagen: Das Bekenntnis, die Kirche sei in ihrer geschichtlichen Existenz auch und immer der Erneuerung bedürftig, kann nicht aufgeteilt werden. Man kann es nicht so verstehen: die Kirche hat leider auch Sünder, aber sie hat auch Heilige, und die besonders kirchlichen Menschen, zumal die Träger des Amtes, stehen aufseiten der Heiligen. Oder: in einigen Lebensbezirken der Kirche ist noch das Gesetz der Sünde wirksam, aber es gibt Funktionsbereiche, in denen herrscht nur das Gesetz

<sup>16</sup> Vgl. ebenda.

<sup>17</sup> Ebenda. – Diese grundsätzliche Einsicht wird im Ökumenismusdekret aufgenommen, aber dabei neu formuliert und vor allem auch in seiner Konsequenz für die Lehrverkündigung benannt: «Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget; ita ut si quae, pro rerum temporumque adiunctis, sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiandae modo – qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet – minus accurata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur». («Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reformation gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit recht- und pflichtgemäß erneuert werden»): Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio» Nr. 6.

<sup>18</sup> Vgl. Acta Apost. Sedis 35 (1943) 200 ff.; Hier: S. 202, Nr. 23.

des Heiligen. Eine derartige Ausdeutung muß zur Rechenakrobatik führen. Man kann zwar logisch zwischen Amt und Amtsträger unterscheiden und sagen, das Amt kommt von Gott, die Amtsträger aber bleiben sündige Menschen. In der Ausübung ihrer Funktionen jedoch bringen die Amtsträger ihre Begrenzung, ja ihre Sündhaftigkeit in ihr Amt mit ein. Deshalb ist die Rede von der «Ecclesia sancta simul et purificanda» nur dann sinnvoll, wenn das «simul» total genommen wird, wenn also die Kirche als ganze und in all ihren Funktionen sich als heilig und sündig zugleich bekennt und grundsätzlich kein Amt, kein Glied von diesem Bekenntnis ausnimmt, auch nicht das Lehr- und Hirtenamt. Das Ökumenismus-Dekret deutet eine derartige Konsequenz an<sup>19</sup>.

Wie erwähnt, wird es Sache der kommenden theologischen Arbeit sein, diese prinzipielle Einsicht mit der bisherigen Tradition, vor allem mit dem Unfehlbarkeits-Charisma des Lehramtes, zu konfrontieren. Denn mit dem eben Gesagten soll dieses keineswegs einfach verneint werden. Das Bekenntnis, daß die Kirche auch heilig und nicht nur sündig ist, bietet dafür durchaus auch Raum. Muß die Präsenz des Heiligen Geistes in der Kirche nicht konkret-geschichtlich wirksam werden? Warum sollte eine derartige Auswirkung nicht unter anderem in der pneumatischen Führung des höchsten Lehramtes durch den Herrn liegen? Das Infallibilitäts-Charisma des Petrus-Nachfolgers bezieht sich gemäß Vatikanum I nur auf jene äußersten Weisungen, die mit der Lehrverkündigung «ex cathedra» gekennzeichnet werden und somit nur die eigentlichen Heilsfragen betreffen. Nach katholischem Verständnis ist der Kirche somit nur verheißen, daß sie eine letzte Grenze in der Vergewisserung ihres Heilsglaubens nicht überschreiten und die Menschheit darin nicht in die Irre führen wird. Eine derartige Verheißeung schließt aber nicht aus, daß sich die Kirche als ganze und mit ihr das Lehramt diesseits der genannten Infallibilitätsgrenze stets neu in kritischer Selbstprüfung dem Gericht des lebendig geglaubten Evangeliums unterwirft.

Nur auf der Grundlage des paradox klingenden «simul» kann die Kirche zur geschichtlichen Wahrhaftigkeit vor Gott, vor sich selbst und vor der Welt kommen. Sie muß nicht ständig um ihre Glaubwürdigkeit fürchten, wenn sie Fehlentwicklungen, ja Sündigkeit und Irrung zugibt. Sie muß nicht ständig um ihre Selbstapologie bemüht sein. Garantiert wird ihr der Fortbestand als wahres Volk Gottes nicht durch die eigene Integrität, sondern durch den Herrn und seine Verheißeung.

<sup>19</sup> Vgl. Anmerkung 17.

Hierbei ist noch eines zu beachten: Dieser Verheißung können wir uns letztlich nur durch Glauben vergewissern. Alle Bemühungen, Gewißheit auf dem Weg historischer Beweisführung zu erhalten und zu vermitteln, müssen als «vor-läufig» erkannt werden. Wir glauben die Kirche als Heilsgemeinschaft Gottes, ein empirisch-historischer Beweis im strengen Sinn dafür ist nicht möglich. Wollte man ihn antreten, würde man das eigentliche Wesen der Kirche verkennen und verfeile dem Rationalismus. Und was von der Kirche als ganzer gilt, gilt auch von ihrem Lehramt. Zugleich klingt jeder einseitige Versuch dieser Art heute mehr denn je in den Ohren «der anderen» unglaubwürdig. Denn so großartig auf der einen Seite das Zeugnis der Kirche durch Glaube, Hoffnung und Liebe inmitten einer skeptischen und zerstrittenen Welt ist, so fragwürdig ist diese Kirche auf nicht wenigen Strecken ihrer Geschichte. Auch die römisch-katholische muß ja wie andere bekennen, daß sie in ihrer Vergangenheit beispielsweise gegen die religiöse Toleranz und damit gegen die Liebe Christi gesündigt hat. Und unter dem Gesetz der Sünde hat nicht nur die Praxis, sondern auch ihre «amtliche» Lehre gestanden. Wir alle müssen einsehen, daß unsere Kirchen noch vor wenigen Jahrzehnten, geschweige denn vor Jahrhunderten z. B. in der Sozial-, Strafrechts- und Kriegsethik Thesen vertreten und praktiziert haben, die sich vor unserem heutigen sittlichen Bewußtsein als Anklage gegen uns ausweisen. Menschlich mögen wir sie aus den historischen Umständen erklären, vor Gott müssen wir sie als sündige Befangenheit erkennen und auch benennen, ohne Beschönigung.

Nur knappe Andeutungen zum Gesamtkomplex unseres Problems! Zudem wird mancher einwenden, daß die Erkenntnis von der Bedeutung der Konzilsaussage über die «Ecclesia sancta simul et ad perennem reformationem a Christo vocata»<sup>20</sup> im katholischen Raum bisher kaum breit zum Tragen gekommen ist, zumal in ihrer Konsequenz für Amt und Lehre. Das mag sein. Das Konzil hat auch in anderer Hinsicht einen Aufbruch eingeleitet, dessen geschichtliche Wirkung zur Zeit noch gar nicht zu übersehen ist. Immerhin, die grundsätzliche Einsicht ist eröffnet und wird in ihrer wertimmanenten Werbekraft nicht mehr aufzuhalten sein. Es muß der Reformation zuerkannt werden, diesen Gedanken um der Größe des Evangeliums willen und damit zugleich auch zum wahren Aufbau der Kirche in unser Bewußtsein eingetragen zu haben.

<sup>20</sup> ... über die heilige und zugleich «zur immerwährenden Erneuerung von Christus gerufenen Kirche»; in: Dekret über den Ökumenismus Nr. 6.

### Reformation im Zeichen der Segnung oder der Spaltung?

Kehren wir zur Eingangsfrage zurück. Darf Spaltung in der Kirche sein? – Die Frage so gestellt, ermöglicht eine klare Antwort: Nein. Die apostolischen Weisungen an die Gemeinden sind eindeutig (1 Cor. 1,10 ff.; 3,3 f.; 11,18 f.), ebenso die Bitte Jesu für die Seinen (Jo. 17,22 f.). Nur wer Frieden, nicht wer Feindschaft stiftet, steht unter der Seligpreisung (Mt. 5,9). Was immer noch in unserem Fragenkreis zu sagen ist, die Bestimmung zum Friedensdienst unter den Glaubensbrüdern ist Wesensbestand des neuen Gebotes (Jo. 13,34 f.). – Aber es gibt auch eine andere Art, die Reformation auf ihre Vertretbarkeit zu befragen: Das Wort Gottes ist wie ein Schwert, das scheidet (Akp 1,16), Faules vom Lebendigen, verdornten Rebzweig vom fruchttragenden (Jo. 15,2). Muß nicht die Abtrennung in Kauf genommen werden, wenn es um die Reinheit des Evangeliums geht? Droht anders nicht der «faule Friede», der Opportunitätskompromiß als Verrat am Wort der Wahrheit? Konnte Luther, um noch einmal mit Peter Brunner zu fragen, nach der ihm zuteilgewordenen «Revelatio Evangelii» noch von dieser ablassen und vor dem päpstlichen Legaten Widerruf seiner Lehre leisten?

Wo beginnt der Geist der Unversöhnlichkeit und wo der des «faulen Kompromisses»? Hierin liegt das Problem, daß zugleich Liebe in Wahrheit geübt und Wahrheit in Liebe vertreten werden soll<sup>21</sup>. Hier liegt die Schwierigkeit des rechten Urteils, wo das eine dem anderen geopfert, oder wo das andere durch das eine erhöht und vollendet wird. Die Ein- und Ausübung dieses «Zugleich», dessen sind wir uns inzwischen immer deutlicher bewußt geworden, ist ein eminent schwerer Vorgang, im theologischen Bereich nicht weniger als im praktischen. Es hat seit dem Alten Testament wohl in der Kirche stets zwei Weisen gegeben, das Wort Gottes zu verkünden, die Art in sapientialer Geduld und die in prophetischem Ungestüm. Mußten nicht beide, aber in gegenseitiger Ergänzung, sein?

Unsere Väter glaubten, aus Liebe zur Wahrheit im Ungestüm trennen zu müssen. Können wir sie als Schuldige überführen? Wer klagt dann wen mit Recht an? Die «Altgläubigen» die «Neugläubigen», daß sie als Neuerer von der «Mutterkirche» abgefallen und die Christenheit

<sup>21</sup> «... secundum veritatem et animo benevolo peragendum est» (De Oecum. Nr. 9). «... cum veritatis amore, caritate et humilitate progredi debent» (ebd. Nr. 11).

gespalten haben? Die neuen Kirchen die alte, daß sie die Stunde des geistlichen Aufbruchs nicht begriffen hat und verdrängte, was sie in Verständnisbereitschaft im eigenen Raum hätte aufnehmen sollen? Welcher menschliche Geist wäre in der Lage, über die gesamten Faktoren in unserer Geschichte Bilanz zu machen und gültig Recht zu sprechen! Wir müssen uns aus sachlicher Richtigkeit entscheiden, eine Revision der Geschichte auf dem Weg von Klage und Gegenklage aufzugeben. Der Herr muß über uns allen sein gnädiges Recht sprechen. Keine der Kirchen könnte sich selbst gültig rechtfertigen, nicht vor Gott und nicht vor der Geschichte. – Aber wir selbst müssen urteilen, wie wir in unserer Stunde zu handeln haben. Soll Reformation weiter wirken im Zeichen der Spaltung oder können wir eine neue Weise ihrer Wirksamkeit erhoffen?

Ich wage in diesem Zusammenhang eine These: Die katholische Kirche steht vor einer ganz neuen Begegnung mit dem geschichtlichen Erbe der Reformation. Bisher wehrte sie ab. Durch das II. Vatikanum hat sie ihre Tore in all dem, «was wahrhaft christlich ist», geöffnet. Sie ist bereit, es als Beitrag zur eigenen Auferbauung dankbar aufzunehmen<sup>22</sup>. Ist das die Stunde der reformatorischen Reform in der katholischen Kirche? Ich glaube, ja. Aber sie wird doch wohl nur dann voll eintreten, wenn sie zugleich die Stunde der Katholizität für die reformatorischen Kirchen wird. Man muß dies ohne jeden Hintergedanken des Triumphalismus für eine der beiden Seiten hören.

Durchbruch zur Katholizität in den reformatorischen Kirchen? Worin bestände er? Die Katholizität der Kirche liegt wohl wesentlich in ihrer universalen Einheit. Reformatorisches Denken müßte sich ursprünglich und neu dem Auftrag zuwenden, auf die Einheit der Kirche bedacht zu sein. Bisher galt es ihm als oberstes Gesetz, das Wort zu verkünden, gelegen oder ungelegen. Aber birgt dieses Wort nicht selbst den Auftrag zum Frieden in sich? Darf sich kirchenkritische Wirksamkeit im Namen des Evangeliums von der inneren Verpflichtung lösen, Spaltungen in der Kirche zu vermeiden (1 Kor. 1,10 ff.), wo dieses Evangelium selbst die Einheit im Geiste durch das Band des Friedens ist und uns einen Herrn, einen Glauben, eine Berufung zu einer Hoffnung offenbart (Eph. 4,4 ff.)?

Von hier aus müßte sich wieder ein neuer Bezug der reformatorischen Christenheit zu Kirche und Amt ergeben. Ist hie Kirche und Amt, dort Gott allein und sein Evangelium aus biblischem Denken wirklich eine

<sup>22</sup> Vatikanum II., Dekret über den Ökumenismus Nr. 4.

unüberbrückbare Alternative? Hat die *Revelatio Evangelii in Christus* nicht Kirche und Amt geschaffen? Man kann doch wohl nur von der Kirche als *Creatura Evangelii* sprechen, wenn man zugleich bekennt, daß Kirche eben Christus und sein Wort vergegenwärtigt, also von ihrem Wesen her *Evangelium* und Kirche nicht in einem sich ausschließenden Gegensatz stehen können, sondern in ein Ordnungsverhältnis zueinander gestellt sind. Faßt man *Evangelium* als das heilstiftende *WORT Gottes in Christus Jesus*, dann kann es keine andere Beziehung als die der Über- und Unterordnung geben. Dann ist die «*ecclesia sub verbo, passive et ministerialiter*»<sup>23</sup>. Dann darf sie nie zwischen das Wort und den Menschen treten. Dann liegt ihre Größe in ihrem Dienst und Zeugnis des *Evangeliums*. Aber dann ist sie auch «*ministerialiter*» in die Heilsfunktion des *Evangeliums* eingeschlossen.

Aus diesem Ansatz müßte sich auch ein neues Verhältnis evangelischen Denkens zum Papsttum eröffnen. Wie radikal reformatorische Kritik in der Vergangenheit hier auch vorgegangen sein mag – zu Recht oder zu Unrecht, bleibe offen –, es kann wohl nicht ernsthafte Absicht der reformatorischen Christenheit für die Zukunft sein, das Petrus-Amt aus Kirche und Geschichte einfach auszulöschen. Die Kirche hat von Anfang an das petrinische und das paulinische Element in sich vereinigt, das bezeugen unverkennbar die neutestamentlichen Schriften. Deshalb kann keine Kirchengemeinschaft eines von beiden endgültig eliminieren wollen, ohne sich letztlich damit vom Grund ihrer Geschichte zu lösen. Eine bisweilen hereditär erscheinende Allergie in der evangelischen Christenheit gegen «den Papst» müßte mehr und mehr einer sachlichen Unvoreingenommenheit Platz machen.

Freilich müßte auch das Papsttum dabei weiterhin helfen, und zwar zunächst durch eine Fortentwicklung des päpstlichen Selbstverständnisses und der römischen Praxis gegenüber den nicht-römischen Kirchen. Denn es muß als eine Illusion bezeichnet werden – jedenfalls nach den gegenwärtigen Verhältnissen –, daß sich die getrennten orthodoxen und reformatorischen Kirchen dem Lehr- und Leitungsprimat des Papstes unterstellen. Paul VI. weiß, daß dies in den Augen der von Rom getrennten Christen «das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus ist»<sup>24</sup> – ein Hindernis, das umgekehrt auch dem Papsttum eine ge-

<sup>23</sup> «Die Kirche unter dem Wort, empfangend und dienend»: Luther, WA 30/2682.

<sup>24</sup> Ansprache beim Empfang von Mitgliedern des Sekretariates für die Einheit der Christenheit Ende April 1967 (KIPA-Meldung).

meinsame Beschußfassung im Weltrat der Kirchen zur Zeit verwehrt<sup>25</sup>.

Aber es bilden sich bereits neue Formen der Verbindungsaufnahme und Verbundenheit heraus, wie sie durch den gegenseitigen Austausch von Beobachter-Delegationen auf Konzil und Kirchenversammlungen, durch die Verbindungskommission zwischen Weltkirchenrat und Vatikan, zwischen Vatikan und Lutherischem Weltbund usf. bezeichnet werden. Ohne daß der Primatsgedanke innerkatholisch aufgegeben werden müßte, könnte sich der Austausch zwischen Papsttum und anderen Kirchenleitungen auf der Basis der vom Konzil proklamierten religiösen Toleranz durchaus noch erheblich entfalten. Ein Papsttum, das selbst oder durch Mitarbeiter und Kommissionen den vom Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen seine Lehreinsicht oder -überzeugung in Freiheit übermittelt, die freie Stellungnahme der anderen nicht durch überzeugungsfremde Maßnahmen oder Prinzipien bedroht, sondern von ihnen mit seinem Lehrzeugnis in Freiheit vernommen werden kann, – ein solches Papsttum dürfte immer offenere und dankbarere Beachtung finden. Es müßte immer mehr verdeutlichen, was Paul VI. kürzlich hervorhob<sup>26</sup>, daß sich nämlich der Träger des Petrus-Amtes ganz im Dienst an der Wahrheit des Evangeliums versteht, ohne aber dadurch die Entscheidungsfreiheit der anderen anzutasten. Im Dienst am Evangelium, durch dessen Wahrheit es gilt, stets neu die Einheit der Christenheit in Gesinnung und Handeln ohne Aufhebung der Mannigfaltigkeit in der Kirche herbeizuführen, dürfte übrigens auch Thomas von Aquin einen entscheidenden Grund für den Primat des Papstes in der Kirche gesehen haben<sup>27</sup>. Im Verhältnis zu den anderen Kirchen wird jeder Gehorsamsanspruch des Papsttums kraft rechtlichen und dogmatischen Primatsverständnisses auf Widerstand stoßen. Aber es ist abzuwarten, ob eine neue Anerkennung seiner Stellung nicht durch die innere Werbekraft seiner Repräsentanten und die überzeugende Kraft ihres Dienstes für das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums erwächst, eine Anerkennung in freier Wertgeschätzung, die eine neue Form der Wirksamkeit des Petrus-Amtes in der Christenheit wäre.

Es gibt noch zahlreiche andere Gesichtspunkte, die in diesem Zusammenhang zu erörtern wären: Die Entfaltung des Kollegialitäts-

<sup>25</sup> Vgl. L. VISCHER, Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen. In: Kerygma und Dogma 12 (1966) 223-234.

<sup>26</sup> Vgl. die in Anmerkung 24 erwähnte Ansprache.

<sup>27</sup> Vgl. Summa theol. II-II 1,10.

bewußtseins im polaren Ausgleich zum Primatsdenken –, die Anerkennung der Reform als Sache der ganzen Kirche (so daß u. a. reinigende und läuternde Impulse nicht nur von der Hierarchie in das Volk, sondern auch von den Gliedern zum Haupte hin anerkannt werden) –, die Offenheit für charismatische Kräfte, auch wenn sie kirchenkritisch wirksam werden –, die Entfaltung des kirchenkritischen Bewußtseins aus dem oben erläuterten theologischen Ansatz heraus auch bei den Trägern des Amtes –, die Überwindung einer falschen Uniformität zugunsten der Pluralität der Gaben in der Kirche, freilich bei Bewahrung einer letzten Einheit in Gesinnung und Handeln usf.

Für die reformatorische Christenheit wird sich die Aufgabe gleichsam in entgegengesetzter Richtung im Vergleich zur katholischen stellen müssen: Es wird von ihr neu zu prüfen sein, ob die Präsenz des erhöhten Herrn in Kirche und Amt nicht tiefer zu verstehen ist als bisher –, ob Gott in der Kraft seines Wortes nicht kirchliche Strukturen schafft, die dem Evangelium nicht entgegen stehen, sondern Medium für die Wirksamkeit des Wortes sind, ob das Bekenntnis zu dem einen Evangelium sich nicht auch geschichtlich-konkret in der Einheit der «Konfessionen» manifestieren muß, usf.

Theologisch scheint mir dabei die «reformatorische Entdeckung» Luthers immer noch die zentrale kritische Frage an uns alle zu bilden, unter welchem Gesichtspunkt man diese Entdeckung auch beleuchten mag. Es geht im Grunde immer noch darum, wie unsere Rechtfertigung ganz als Heilstätte Gottes bekannt wird und doch nicht ohne uns gedeutet wird –, wie «das Evangelium die Kirche schafft» und die geschichtliche Botschaft dieses Evangeliums doch durch die Kirche vernommen und verkündet werden muß –, wie Wort und Sakrament zugleich sein müssen –, wie das Charisma sich im Amt auswirkt und das Amt das Charisma schützt. Es ist das Grundproblem, wie «Christus extra nos» doch zugleich als «Christus in nobis» verkündet werden muß, wie also der erhöhte Herr durch seinen Geist in der Kirche ist, und diese Kirche doch nicht in ihrer Geschichte, ihren Einrichtungen und Gliedern mit dem Herrn einfach zu identifizieren ist. Hierin gründet das Bekenntnis zur «Ecclesia sancta simul et semper reformanda». Es hat uns nach Gottes Ratschluß in verschiedene «Konfessionen» gespalten. Ist aber seine volle Gestalt in Lehre und Praxis weiterhin in der Spaltung zu gewinnen oder können wir die geschichtliche Bedeutung der Reformation in der Gegenwart gültigerweise nur noch als Auftrag für einander und miteinander verstehen?