

Tragik oder Befreiung der Reformation?

Unzeitgemäße Überlegungen aus ökumenischer Sicht

In früheren Zeiten waren die reformatorischen Kirchen von einer überbordenden Reformationseuphorie getragen, die zumeist an den Reformationsfesten ans Tageslicht trat. An diesen pflegten reformierte Christen nicht selten auf die Reformation als auf das Ereignis der Überwindung der mittelalterlichen Papstkirche zurückzublicken, das sie in der elementaren Wiederentdeckung des Evangeliums von der souveränen Gnade Gottes und der freien Unmittelbarkeit des Glaubens begründet betrachteten. Insofern dienten die Reformationsfeste in der Vergangenheit vor allem der Garantierung der eigenen konfessionellen Identität sowie der konfessionalistischen Selbstabgrenzung. Heute jedoch vermag eine solche ungebrochene und unproblematische Verherrlichung der Reformation keineswegs mehr einer differenzierten reformierten Identität zu entsprechen, und zwar vor allem deshalb nicht, weil die ökumenische Sensibilität, die in den letzten Jahrzehnten trotz aller ökumenischen Resignation und Stagnation gewachsen ist, auch die Schattenseiten der Reformation hat wahrnehmen lassen, die mit ihren Lichtseiten unentwirrbar verbunden waren und bis heute sind. In dieser historischen Relativierung erscheint das Ereignis der Reformation nicht nur als evangelische Befreiung der europäischen Christenheit, sondern auch als geschichtswirksame Tragik in der europäischen Christentumsgeschichte.

Dieser ökumenischen Sensibilität dürfte es zuzuschreiben sein, daß an der Reformationfeier ein katholischer Theologe eingeladen wurde, aus seiner Sicht über die Reformation zu sprechen¹. Mit dieser Geste wird nicht nur dem ökumenischen Ernstfall entsprochen. Dieser liegt in der fundamentalen Lebensregel, daß dort, wo eine Konfession leidet, alle anderen mitleiden, genauso wie dort, wo eine Konfession sich freut, sich alle anderen mitfreuen. Mit dieser Geste ist vielmehr auch die offensichtliche Erwartung verbunden, das Ereignis der Reformation einmal mit anderen, genauerhin katholischen Augen wahrzunehmen, und zwar in der Überzeugung, aus dieser Warte etwas zu sehen zu bekommen, was ansonsten gerne verborgen zu bleiben pflegt. Wie aber wird ein katholischer Theologe die Reformation betrachten? Auf jeden Fall dürfte er seiner Rolle nicht gerecht werden, wenn er nicht zunächst über die Tragik der Reformation sprechen würde, um sich dann allerdings auch am Segen zu erfreuen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat.

Tragik der Reformation

Blickt man aus heutiger Sicht auf die Reformation und vor allem auf ihre Fernwirkungen zurück, kommt man nicht darum herum, von einer großen Tragik zu sprechen, und hat man zunächst Anlaß zu einer großen Portion Trauer und zu einem ehrlichen und wechselseitigen Schuldbekenntnis. Denn Schuld war zweifellos auf beiden Seiten des damaligen kirchlichen Konflikts vorhanden. Daß auf der einen Seite Luther mit seinem notwendigen Reformanliegen und seiner dringenden Appellation an ein Konzil in Rom auf taube Ohren stieß, daß auf der anderen Seite dann aber, als – freilich arg spät – Rom einzulenken gedachte, Luther und seine Anhänger nicht mehr wollten: Diese geschichtlichen Ereignisse sind mit so viel Tragik, allzu menschlichem Versagen und menschlicher Schuld verbunden, daß die allererste Reaktion auf sie nur in einem gemeinsamen und deshalb ökumenischen Schuldbekenntnis liegen kann.

Dieses Schuldbekenntnis, das aller geschichtlichen Erfahrung nach die eigentliche „Gebärmutter“ aller wahrhaften Ökumene darstellt, wäre freilich völlig verfehlt, würde man aus ihm folgern, das Reformanliegen Luthers und der anderen Reformatoren wäre nicht notwendig und heilsam gewesen. Es verhält sich vielmehr umgekehrt. Es war in Anbetracht der argen Mißstände in der damaligen Kirche nur allzu Notwendend. Am Vorabend der Reformation war die damalige römische Kirche zu sehr von tiefgreifenden Unbußfertigkeiten und Verfälschungen des christlichen Evangeliums verzerrt, als daß sich nicht innerhalb der römischen Kirche selber eine breite Reformbewegung entwickeln konnte und mußte, die auch nach der Reformation in der römisch-katholischen Kirche lebendig geblieben ist. So war, um nur ein Beispiel herauszugreifen, der Hadamarer Pfarrer und Humanist Gerhard Lorich im 16. Jahrhundert der berechtigten Überzeugung, daß eine höchst notwendige katholische *Reform* die protestantische *Reformation* hätte überflüssig machen können, und daß diese katholische Kirchenreform mit der Reform des Papst- und Bischofsamts und der geistlichen Erneuerung seiner Träger hätte beginnen müssen². Da diese innerkirchliche Reformbewegung zudem von allem Anfang an mit der Konzilsidee verknüpft gewesen ist, hat Albert Brandenburg rückblickend mit Recht sagen können, Luther habe erst – und endlich! – „sein Konzil gefunden“³ mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn ohne jeden Zweifel stellt dieses Konzil das schönste Zeugnis der Reformwilligkeit und der Reformfähigkeit auch und gerade der römisch-katholischen Kirche dar.

1. Gelingen oder Scheitern der Reformation?

Im Kontext dieser damals breiten Reformbewegung innerhalb der katholischen Kirche lag das wohl entscheidende und letztlich eine Anliegen der Reformatoren in einer durchgreifenden Reform der ganzen Kirche und gerade nicht in

der Reformation im Sinn der mit ihr schließlich zerbrochenen Einheit der Kirche und des Entstehens von neuen reformatorischen Kirchen. Ihnen ging es um eine umfassende *Erneuerung* der *ganzen* Kirche und gerade nicht um die *Entstehung* von *neuen* Kirchen. Nicht nur begann ihre Reformarbeit nicht am Nullpunkt, sondern sie wollten auch keineswegs die Trennung von der Kirche vollziehen. Sie wollten vielmehr die ganze Kirche von ihren gefährlichen Verfälschungen trennen. Es war deshalb nur konsequent, daß sich beispielsweise Luther energisch dagegen verwahrt hat, daß sich seine Anhänger nach seinem Namen nennen, und er hat sie mit der sarkastischen Frage konfrontiert, ob *er* denn für sie ans Kreuz gegangen sei.

Die geschichtliche Entwicklung hat aber die wahren Intentionen der Reformatoren Lügen gestraft, insofern letztlich etwas völlig anderes eingetreten ist, als die Reformatoren gewollt hatten. Von daher muß man in der fatalerweise eingetretenen Kirchenspaltung und im Entstehen besonderer evangelischer und reformierter Kirchen nicht nur das katastrophale Versagen der damaligen römischen Kirche erblicken, sondern auch und vor allem das Scheitern der Reformation selbst und auf keinen Fall ihr Gelingen. Dieses Urteil drängt sich jedenfalls dem evangelischen Theologen und engagierten Ökumeniker Wolfhart Pannenberg unumgänglich auf: Den Reformatoren lag nichts ferner „als die Abtrennung evangelischer Sonderkirchen von der einen katholischen Kirche. Das Entstehen eines besonderen evangelischen Kirchentums war eine Notlösung; denn das ursprüngliche Ziel der Reformation war die Reform der ganzen Kirche. Daran gemessen bringt die Entstehung besonderer evangelischer und reformierter Kirchen nicht das Gelingen, sondern das Scheitern der Reformation zum Ausdruck.“⁴

Das wirkliche Gelingen der Reformation wird man von daher allererst in der Überwindung der ererbten Spaltungen in einer erneuerten ökumenischen Kirche aller Christen als erreicht betrachten können. Deshalb wird man auch und gerade als Katholik der weiteren Überzeugung Pannenberg's nur beherzt zustimmen, daß die Reformation im 16. Jahrhundert zumindest unvollendet geblieben ist und daß sie so lange unvollendet bleiben muß, „bis die Einheit einer aus dem Evangelium von Jesus Christus erneuerten wahrhaft katholischen Kirche wiederhergestellt sein wird“⁵. Insofern geht es bei der ökumenischen Bewegung der Gegenwart um das – freilich arg verspätete – Gelingen der Reformation selbst und um die Vollendung des Werks der Reformatoren. Müßte diese Einsicht die Protestanten nicht dazu motivieren, sich als Protagonisten der ökumenischen Bewegung zu verstehen und zu bewähren, bei der doch gleichsam ihre ureigene Sache auf dem Spiel steht, so daß sie im Blick auf die ökumenische Bewegung eigentlich zu bekennen hätten: „Nostra res agitur“? Selbstverständlich können und dürfen dabei auch die Katholiken nicht zurückbleiben, sondern sie haben vielmehr die große Schuld ihrer vorreformatorischen Vorfahren an der Kirchenspaltung.

tung selbstkritisch und öffentlich einzugestehen und entschiedene Wege der Versöhnung zu suchen und zu gehen.

2. Weltlosigkeit des Christentums aufgrund der Reformation

Nimmt man dieses geschichtstheologisch unumgängliche Urteil über die Reformation und Kirchenspaltung wahr und ernst, läßt sich das Reformationsfest gewiß nicht mehr in konfessionalistischer und schon gar nicht mehr in antikonfessioneller Engstirnigkeit, sondern nur noch in ökumenischer Offenheit begehen. Nur auf diesem Wege vermag der Reformationstag eine elementare ökumenische Beunruhigung, und zwar sowohl für Katholiken wie für Protestanten, zu bewirken. Dies gilt zumal im Blick auf eine weitere Tragik, die mit der Reformation unentwirrbar verbunden ist und die die christlichen Konfessionen schicksalhaft zusammenschließt. Diese Tragik tritt dann unerbittlich vor Augen, sobald man die historische Diagnose nicht scheut, daß die in der neuzeitlichen Gesellschaft dominant gewordene Privatisierung und damit Weltlosigkeit des christlichen Glaubens zu den zwar ungewollten, aber fatalen Folgewirkungen der abendländischen Kirchenspaltung gehören, die man eben aus diesem Grund als die größte Katastrophe der abendländischen Kirchengeschichte einschätzen muß⁶.

Es macht dabei wiederum das große Verdienst von Wolfhart Pannenberg aus, stets auf der geschichtstheologischen Feststellung insistiert zu haben, daß der neuzeitliche Prozeß der Privatisierung des Christentums, genauerhin der Prozeß der Entkleidung der christlichen Kirche von ihrer systematischen Bedeutung für den gesellschaftlichen Frieden im Sinn der Grundlegung, Erhaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Lebensordnung und der Erklärung des christlichen Glaubens zur Privatsache, gleichsam zum persönlichen Geschmack des einzelnen Menschen, vom europäischen Christentum selber verschuldet worden ist. Denn die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt zunächst von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen und letztlich vom Christentum selbst muß verstanden werden als Ergebnis und Erschöpfungsende der Kirchenspaltung und der anschließenden Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Denn in deren tragischer Folge war das Christentum historisch nur noch greifbar in der Gestalt der verschiedenen Konfessionen, die sich einander bis aufs Blut bekämpften. Diese geschichtliche Konstellation mußte zur unvermeidlichen Konsequenz haben, daß der konfessionelle Friede um den für den christlichen Glauben teuren Preis zu erkaufen war, daß von den konfessionellen Differenzen und, in Fernwirkung, vom Christentum überhaupt abgesehen wurde und werden mußte, um dem gesellschaftlichen Frieden eine neue Basis geben zu können. Und diese Ausklammerung der konfessionell strittigen Religionsfragen bei der Neubegründung des gesellschaftlichen Lebens ist schließlich zur historischen Legitimation für die religiöse Neutralität der modernen Staaten geworden.

Diesen für das Christentum katastrophalen geschichtlichen Vorgang hat Pan-

nenberg mit Recht dahingehend charakterisiert: „Wo die Säkularisierung der Neuzeit die Form einer Entfremdung vom Christentum angenommen hat, da ist das nicht als ein äußerliches Schicksal über die Kirchen gekommen, sondern als die Folgen ihrer eigenen Sünden gegen die Einheit, als Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der unentschiedenen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Menschen in konfessionell gemischten Territorien gar keine andere Wahl ließen, als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen.“⁷ Die christlichen Kirchen und die ökumenische Bewegung sind von daher auch heute gut beraten, wenn sie die Tatsache stets in ihrem historischen Gedächtnis aufbewahrt halten, daß die neuzeitliche Entwicklung der Erklärung des christlichen Glaubens zur Privatsache des einzelnen Menschen und deshalb auch der weitgehenden Weltlosigkeit der christlichen Kirchen in einer ungemein tragischen Weise vom Christentum selber verschuldet worden ist, daß es sich also – gemäß der präzisen Diagnose von Johann B. Metz – um eine „sozusagen ‚hausgemachte‘ Privatisierung des Christentums“ handelt⁸.

3. Sein oder Nichtsein der christlichen Kirche

Wenn sich die christlichen Kirchen von der sensiblen Wahrnehmung dieser geschichtlichen Entwicklungen her zur entschiedenen Buße rufen lassen, kann vollends deutlich werden, was mit der fortbestehenden Kirchenspaltung auf dem Spiel steht, und zwar nicht nur für die gegenwärtigen Gesellschaften, sondern auch und gerade für das Christentum und seine eigene Glaubwürdigkeit und damit sein Sein oder Nichtsein überhaupt. Denn der christliche Glaube kennt nur die Einheit der Kirche, nicht hingegen ihre Trennung, weshalb Christen im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbol „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ bekennen. Von daher muß die Spaltung und Trennung dieser einen Kirche Jesu Christi als die tödliche Krankheit des gegenwärtigen Christentums diagnostiziert werden. Wenn nämlich Jesus Christus der eine Herr seiner Kirche ist, das eine Fundament und die eine Mitte, die alle Christen eint und zu einer verpflichteten Gemeinschaft führt, dann können und dürfen sich Christen mit der Spaltung der einen Kirche Jesu Christi niemals selbstzufrieden abfinden und diese tödliche Krankheit zu einer bloß harmlosen „Grippe“ bagatellisieren. Die Spaltung der einen Kirche Jesu Christi ist vielmehr ein fundamentales Ärgernis vor der Welt und angesichts des Herzensanliegens Jesu, „daß alle eins seien“ (Joh 17, 21), schlechthin ein Skandal. Mit Recht hat deshalb das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über den Ökumenismus von der weiterbestehenden Kirchenspaltung gesagt, sie widerspreche „ganz offenbar“ dem Willen Christi: „Sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.“⁹

Dieses Urteil gilt zumal, wenn man die göttliche Sendung der christlichen Kir-

che in der Welt ernst nimmt. Sie ist von Gott her dazu bestimmt, mitten in der heutigen, von Spaltungen, Feindschaften und unversöhnten Interessengegensätzen so sehr zerissenen Welt als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen untereinander, ja für die Einheit der ganzen Schöpfung zu leben und zu wirken. Im Blick auf diese dringend notwendige wie großartige Weltsendung des Christentums muß aber seine eigene Zerstrittenheit zum fundamentalen Ärgernis werden: Wie sollen denn die christlichen Kirchen Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen für die heutige Welt sein können, wenn sie vor derselben Welt weithin nichts anderes bieten als das peinliche Schauspiel ihrer eigenen Gespaltenheit? Und dementieren die christlichen Kirchen nicht selber durch ihre sichtbare Gestalt ihr eigenes Glaubensbekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche?

Gemäß der ökumenisch gemeinsamen Überzeugung des Weltrats der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils steht und fällt deshalb mit der weiterbestehenden Kirchenspaltung die Glaubwürdigkeit der Sendung des Christentums in der heutigen Welt und damit zugleich sein Sein oder Nichtsein überhaupt. Von daher müssen die Reformation und die aus ihr hervorgegangene Kirchenspaltung nicht nur als die weitreichendste Katastrophe der Christentumsgegeschichte Europas beurteilt, sondern theologisch noch viel radikaler als strukturelle Sünde und als bis in die konfessionskirchlichen Strukturen hinein institutionalisierte Häresie diagnostiziert werden.

Segen der Reformation

Von diesem – gewiß harten, theologisch jedoch indispensablen – Urteil darf nichts zurückgenommen werden, den heutigen und in allen Konfessionen vorhandenen Tendenzen der Beschwichtigung und Verharmlosung des christlichen Skandals der Kirchenspaltung zum Trotz. Dennoch ist mit dieser Diagnose nur die eine Seite des mit der Reformation gegebenen Problems angesprochen. Auf der anderen Seite ist nämlich die weitere Diagnose ebenso fällig, daß die Einheit der christlichen Kirche sowohl gemäß der Verheißung des Neuen Testaments als auch gemäß dem Dogma der Alten Kirche zunächst eine elementare Wirklichkeit des christlichen Glaubens darstellt, und zwar insofern sie in eins mit der Apostolizität und Katholizität als für das Sein und Wesen der christlichen Kirche schlechterdings konstitutiv zu betrachten ist. Diese bereits *vorgegebene* Einheit der christlichen Kirche besteht im zentralen Kern im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, der die eine Mitte der Kirche ist, und in der ebenso gemeinsamen Teilhabe an ihm durch Taufe und Eucharistie. Von dieser vorgegebenen Einheit der Kirche drängt sich das Urteil von selbst auf, daß der Bruch dieser Einheit in der Reformation und in der anschließenden Kirchenspaltung

tung nicht bis in die Wurzeln gereicht hat, daß vielmehr das, was uns eint, viel größer ist als das, was uns – noch – trennt. Da in diesem Zusammenhang die Reformation viele gemeinsame Grundüberzeugungen der christlichen Kirchen in neuer und frischer Weise wiederentdeckt und zur Geltung gebracht hat, ist es, auch und gerade in katholischer Sicht, würdig und recht, nicht nur von der Tragik, sondern auch vom Segen der Reformation zu sprechen.

1. Gläubige Rechtfertigungsunmittelbarkeit

Der größte Segen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat, liegt ohne jeden Zweifel in der Revitalisierung der biblischen, insbesondere paulinischen Grundüberzeugung von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott in Jesus Christus. Diese reformatorische Fundamentalerkenntnis gehört zentral zu jenen kostbaren „Edelsteinen“ des christlichen Glaubens, die im Lauf der Kirchengeschichte verlorengegangen und durch die Reformation neu zum Funkeln gebracht worden sind. Sie besagt in ihrem elementaren Kern, daß das Heil Gottes dem Menschen nicht zukommt aufgrund seiner eigenen guten Werke, daß es ihm vielmehr geschenkt wird durch Gott allein in seiner Zusage des Heils im Evangelium und damit „gratis“, aus reiner Gnade, so daß der Mensch von Gott gerechtfertigt wird allein im Prozeß des Hörens auf das Wort Gottes und des Glaubens an die Zusage Gottes. Demgemäß braucht der Mensch Gott nichts anzubieten, weil Gott sich selbst in Jesus Christus längst zuvor dem Menschen zugewendet hat. Der Rechtfertigungsgrund liegt deshalb nicht im Anbieten des Menschen, sondern in der liebevollen Zuwendung Gottes zum Menschen und in seiner Gerechtsprechung durch Gott. Rechtfertigung bedeutet deshalb nicht die Anrechnung der religiösen *Leistung* des Menschen, sondern die Zurechnung von Gottes *Gnade*¹⁰.

Mit bestem Recht hat die Reformation diese Grundüberzeugung als „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ eingestuft, genauerhin als jenen Glaubensartikel, mit dem die christliche Kirche steht oder fällt. In diesem fundamentalen Charakter enthält er eine ungemeine Provokation an die ganze Kirche. Denn er mutet ihr zu, einzig und allein um des Evangeliums willen Existenzberechtigung zu haben und auf gar keinen Fall umgekehrt das Evangelium um der Kirche willen da sein zu lassen. Von daher darf man den großen Segen der Reformation im Pathos der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott in Jesus Christus erblicken. Diesen Segen auch heute in frischer und glaubwürdiger Weise zu spenden, dazu sind die reformierten Christen in besonderem Maß berufen und verpflichtet. Deshalb würden sie ihr eigenes Erbe verraten, wenn sie um der – dann freilich falsch verstandenen – Ökumene willen ihre Grundüberzeugung abschwächen oder gar preisgäben. Gerade als katholischer Christ darf man mit Recht von den reformierten Christen erwarten, daß sie die reformatorische Grundüberzeugung der Rechtfertigung immer wieder neu profilieren und auf

diesem Weg die katholische Kirche zur heilsamen Erkenntnis „reizen“, daß alle ihre Vermittlungsgestalten von Amt, Sakrament und Recht, wie notwendig und indispensabel sie auch sind, immer wieder mit dem Ferment der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott in Jesus Christus durchdrungen und von den – gerade in der gegenwärtigen Kirche wieder wuchernden – Spaltpilzen des Klerikalismus, Juridismus, Sakramentalismus und Institutionalismus befreit werden müssen.

Insofern handelt es sich beim Rechtfertigungsglauben um jene gemeinchristliche und von der Reformation neu profilierte Glaubenswahrheit, die auch in der katholischen Kirche durch eine glaubwürdige und konsequente kirchliche Praxis revitalisiert werden muß. Auf exemplarische Weise hat dabei Kardinal Johannes Willebrands diese reformatorische Provokation für die katholische Kirche angenommen, wenn er in seinem Referat auf der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Evian im Jahr 1970 im Blick auf das Glaubenszeugnis Martin Luthers bekannte, dieser Reformator möge „uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat“¹¹.

2. Freiheit des Christenmenschen

Die Reformatoren, allen voran Martin Luther, haben allerdings die mit der Rechtfertigungsbotschaft unaufschiebbar gewordene Frage nach dem genaueren Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Kirche niemals *gegen* die Kirche beantwortet. Sie haben diese Frage vielmehr dahingehend beantwortet, daß für sie die Spannung zwischen der Kirche und der Freiheit des Christenmenschen als für das Christsein selber konstitutiv erschienen ist. Dies aber bedeutet, daß man zwar nur in der Kirche und auch nur durch die Kirche Christ sein kann, nie aber aufgrund der Kirche und gleichsam zu ihren Bedingungen¹². Denn kein Christ kann und darf seinen persönlichen Glauben und sein authentisches Gewissen an die Kirche delegieren, sondern jeder kann gleichsam nur auf das eigene Risiko hin glauben.

Genau in dieser Anerkennung der evangelischen Freiheit und der aus ihr fließenden Gewissensfreiheit des Menschen liegt der zweite Segen der Reformation, der von selbst aus dem ersten fließt. Deshalb ist es kein Zufall, daß bereits Martin Luther in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ den Rechtfertigungsglauben mit dem Stichwort der Freiheit hat übersetzen können. Und genau diese Respektierung der Freiheit des Christenmenschen macht die Kirche zur wahrhaft christlichen Kirche. Insofern kommt auch in katholischer Sicht dem Rechtfertigungsartikel ein konstitutives Richteramt zu und hat die Rechtfertigungslehre als jener Artikel zu gelten, mit dem auch die römisch-katholische Kirche steht oder fällt, und zwar nicht nur in ihrem Sein, sondern auch hinsichtlich der glaubwürdigen Wahrnehmung ihrer Sendung in der heutigen

Welt. Denn für die Vermittlung des Glaubens wird sich, worauf der Linzer Pastoraltheologe Wilhelm Zauner mit Recht hinweist, in der Gegenwart und in der Zukunft das Glaubenszeugnis vieler überzeugter Christen als wichtiger erweisen als das bloße Funktionieren der kirchlichen Institution. Wiewohl zwar der einzelne Christ in der pluralistischen Welt von heute nur existieren kann, wenn er selber in einer lebendigen Gemeinde verwurzelt und von ihr getragen wird, ist auf der anderen Seite mit dieser kirchlichen Einwurzelung mehr und anderes gemeint als das bloße Vertrauen auf die kirchliche Institution: „Nicht der Panzer des Goliath wird die Kirche befähigen, das Evangelium auszubreiten, sondern die Beweglichkeit und das Vertrauen des David. Nicht eine Perfektionierung der Organisation, eine noch größere Ausstattung und Technisierung der Institution Kirche wird überzeugend wirken, sondern die Überzeugung des einzelnen – unabhängig davon, wer oder was er in der Kirche ist.“¹³

Von daher enthält der Segen der Reformation an die römisch-katholische Kirche die große Provokation, alle ihre Institutionen, Strukturen und Ämter mit dem Ferment der im Evangelium begründeten christlichen Freiheit zu durchsäuern. Da die katholische Kirche diese Lektion der Reformation im Zweiten Vatikanischen Konzil schon einmal begriffen hat, darf man mit Fug und Recht erwarten, daß sie diese evangelische Freiheit auch heute öffentlich einräumt und durch ihre Praxis glaubwürdig dokumentiert, daß die Kirche um des Evangeliums willen da ist und keineswegs umgekehrt das Evangelium um der Kirche willen, und daß sie aus dieser Erkenntnis die (über-)fälligen praktischen Konsequenzen zieht. Denn allein auf diesem Weg läßt sich der damals berechtigte Vorwurf der Reformatoren aus der Welt schaffen und zu den Akten der Kirchengeschichte legen, die katholische Kirche stelle sich zwischen Christus und den einzelnen Glaubenden, ja sie setze sich sogar an die Stelle Jesu Christi selber.

3. Unterscheidung von Religion und Politik

Wegen der in der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott begründeten reformatorischen Betonung der menschlichen Freiheit hat man früher die Reformation als Ursprung und Beginn der europäischen Neuzeit überhaupt eingeschätzt. Dieser Festlegung der historischen Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Reformation hat zwar bereits der protestantische Theologe Ernst Troeltsch widersprochen mit der These: „Aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus kann kein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führen.“ Vielmehr sei allererst mit dem „Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts“ das Mittelalter „grundsätzlich beendet“ worden¹⁴. Auch wenn man dieser historischen Zuordnung der Reformation in den Zusammenhang des Mittelalters zustimmt, lassen sich auf der anderen Seite doch ideelle Zusammenhänge der Neuzeit mit der Reformation ausmachen¹⁵. Dies gilt, wie nicht anders zu erwarten ist, in ganz besonderem Maß für den

Freiheitsgedanken, der bereits von Cromwell und Milton als die zentrale Leit-idee der Reformation und der Neuzeit herausgestellt worden ist.

Von diesen tieferliegenden ideellen Zusammenhängen zwischen der Reformation und der europäischen Neuzeit her erschließt sich zugleich der dritte Segen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat. Dieser liegt in seinem zentralen Kern darin, daß die Rechtfertigungsbotschaft als Grundthema der Reformation nicht nur als eine Angelegenheit für Kirche und Theologie betrachtet werden kann, sondern auch von eminenter Bedeutung für das politische und gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen ist. Diese Bedeutung wurzelt dabei im ersten der „Zehn Gebote“. Vor allem der Kasseler evangelische Systematiker Christian Gremmels hat gezeigt, daß dieses Gebot zwei Seiten aufweist¹⁶. Die erste Seite bezieht sich auf die Ehre Gottes und das Bekenntnis zu ihm, das impliziert, daß Gott der alleinige Herr der Schöpfung und Spender des Heils ist. Als innere Konsequenz folgt darauf aber die zweite Seite, die den grundlegenden Imperativ für alle gesellschaftliche Praxis enthält, jedwede Vergöttlichung von menschlichen Schöpfungen und Autoritäten wie von menschlichen Einrichtungen und Traditionen zu vermeiden und abzulehnen. Denn das erste Gebot und das in ihm fundierte Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn der Geschichte enthalten die äußerst relevante und kritische Glaubensaussage, daß Gott allein Gott ist, alle Menschen aber nichts als Menschen sind. Deshalb widerspricht, wie Stephan H. Pfürtnner mit Recht hervorhebt, „jegliche Form von Gotteseiphanie in irgendwelchen Menschen und ihrem Willen“ dem fundamentalen Imperativ des Ersten Gebots¹⁷.

In diesem fundamentalen Imperativ des Ersten Gebots, den Christen auch heute noch in ökumenischer Konsonanz zu besingen pflegen: „Allein Gott in der Höh sei Ehr“, liegt der reformatorische Protest gegen alle Klerikalisierung oder sakrale Überhöhung von Politik und Recht, von Wirtschaft und Wissenschaft begründet, der letztlich freilich nur zu verstehen ist auf dem dunklen Hintergrund der im Mittelalter engen Verbindung der Papstkirche mit der Politik und somit von „Thron und Altar“. Diese reformatorische Absage an alle Vermischung von Politik und Religion hat ihre deutlichste Artikulation in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gefunden, die mit dem theologischen Spitzensatz, daß Gott allein Gott ist, einschärft, daß alle politischen Autoritäten für das, was sie in ihrem „Regiment“ treiben, selber geradezustehen haben und sich selber gerade nicht für eine Epiphanie des Göttlichen halten dürfen. Darin ist jene in der Reformation angelegte Relativierung von Politik und Staat angelegt, die sich freilich in der Geschichte des Protestantismus, auch und gerade des helvetischen, nie ganz durchsetzen konnte und die der evangelische Tübinger Theologe Eberhard Jüngel treffend auf den Begriff gebracht hat: „Für den Christen gehört der Staat zwar ganz zweifellos zur göttlichen Wohlordnung der Welt. Aber er ist auf keinen Fall seinerseits eine Art Kirche. Das politische Gemeinwesen und seine Re-

gierungen haben ihre eigene und nicht zu verscherzende Würde. Der Staat hat durchaus seine Ehre, und seine Repräsentanten sollten sie auch haben. Aber religiöse Verehrung, kultische Ansprüche und was immer in deren Nähe kommt, haben im politischen Gemeinwesen nichts, aber auch gar nichts zu suchen. Im Staat ist nichts und niemand anzubeten.“¹⁸

Neben diesem religiösen Mißverständnis von Politik und Staat gab und gibt es im Protestantismus vor allem der Neuzeit und Gegenwart eine noch verhängnisvollere Verkennung der eigentlichen Wahrheit der Zwei-Reiche-Lehre und der mit ihr formulierten prinzipiellen Absage an alle Vermischung von Politik und Religion, nämlich die umgekehrte Tendenz, im Namen der autonomen und eigengesetzlichen Weltlichkeit der Welt dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums auch auf das öffentliche und politische Leben den Boden zu entziehen. Gegenüber diesem im neuzeitlichen Protestantismus beinahe chronischen Mißverständnis der „Eigengesetzlichkeit“ der Welt hat sich vor allem der evangelische Theologe Wolfgang Huber für die Erkenntnis stark gemacht, daß es in der Sicht des christlichen Glaubens absolut unmöglich und unerträglich ist, die politische Wirklichkeit aus der Verheißung und Herausforderung durch das Evangelium auszuklammern¹⁹. Vielmehr wird die Freiheit zur säkularen Existenz des Christen in der heutigen Welt allererst durch den christlichen Glauben ermöglicht. Zur Bewahrheitung dieser Erkenntnis gehört aber nicht nur die Wiederentdeckung und Wiederinkraftsetzung der politischen Dimension des christlichen Glaubens²⁰, sondern auch der engagierte Kampf von Christen und Kirchen gegen jede „heimliche oder öffentliche Götterdämmerung im gesellschaftlichen Leben“ von heute²¹. Beide Seiten dieser notwendigen Aufgabe sind dabei verankert im erzchristlichen Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn der Geschichte. Und diesen positiven Bekenntnisgrund konsequenzenreich revitalisiert zu haben, macht den wohl größten Segen der Reformation aus, den sie nicht nur für die Christenheit, sondern auch für die europäische Menschheit bedeutet.

Zukunftsfähigkeit der Reformation?

Diesen dreifach-einen Segen der Reformation auch heute zu spenden, darin liegt die besondere Selbstverpflichtung der reformierten Christen. Dieser Segen vermag jedoch die vorher aufgezeigte Tragik der Reformation so lange nicht aufzuheben, als die Reformation ihr eigentliches Ziel noch nicht erreicht hat, nämlich die Wiederherstellung und Erneuerung der ganzen und einer Kirche Jesu Christi. Deshalb kann das Gelingen der Reformation allererst auf dem Weg der Einigung der Christen und Kirchen anvisiert werden.

Von daher wird deutlich, daß die christliche Ökumene heute der stets neuen und frischen Ermutigung in einer elementaren Hoffnung auf das Gelingen des

ökumenischen Prozesses und damit auch auf die Vollendung der Reformation bedarf. Diese ökumenische Hoffnung macht vollends auf den entscheidenden Ernstfall aufmerksam, vor dem die christliche Ökumene heute steht²². Mit Recht hat Anton Hänggi, der Altbischof von Basel, auf dem ökumenischen Symposium in Passau im Jahr 1990 an das Zusammenbrechen der Berliner Mauer erinnert und mit einem leidenschaftlichen Votum betont, daß in einer Zeit, in der die Grenzen zwischen den Staaten gefallen sind, das Fallen der Mauern zwischen den Konfessionen mehr als überfällig geworden sei. Wer jedoch trotzdem noch an der Kirchenspaltung festhalten wolle, begehe „eine Sünde gegen die Integration Europas und auch gegen den Heiligen Geist“. Dieses bewegende Votum dokumentiert in einer heute eher selten gewordenen Offenheit, daß die weiterbestehende Kirchenspaltung den christlichen Glauben betrifft und das Glaubensbekenntnis zur einen Kirche dementiert.

Aus dieser unerläßlichen Diagnose eröffnet sich zugleich eine in die Zukunft führende Therapie. Soll nämlich das Christentum je wieder einmal seine politische Bedeutung, die es im Gefolge der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts verloren hat, zurückgewinnen und auf diesem Weg der Weltgesellschaft wirklich zum Zeichen und Werkzeug des Friedens und der Versöhnung aus der Kraft der Liebe Gottes zu seiner Menschheit heraus werden können, dann wird dies nicht anders möglich sein als in der erneuerten Gestalt eines ökumenisch wiedervereinigten Christentums, das den allerersten Tatbeweis seiner Glaubwürdigkeit in der Überwindung seiner eigenen schmachvollen Zerrissenheit finden muß. Denn nur ein in sich selber geeintes Christentum vermag sich als exemplarisch zu erweisen für das Zusammenleben der ganzen Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit, in Einheit und Toleranz.

Dieses Glaubenszeugnis bleiben aber Christen und Kirchen nicht nur der heutigen Welt, sondern auch sich selber weithin noch schuldig. An dieser Stelle liegt der tiefste Grund, warum die Tragik der Reformation noch immer über ihren Segen den Sieg davonträgt. Diese unerfreuliche Situation, die man auch und gerade an einer Reformationsfeier nicht verschweigen darf, wird sich erst ändern, wenn die Reformation wirklich zu ihrem eigentlichen Ziel gekommen sein wird. Dies aber wird erst dann der Fall sein, wenn ihre fatalen Folgewirkungen überwunden sein werden. Erst dann wird sich schließlich die Reformation nicht mehr als verhängnisvolle Tragik, sondern als evangelische Befreiung der Christenheit und Menschheit herausstellen. Bis es aber soweit ist, bleibt noch viel zu tun. Deshalb wäre der Kairos einer Reformationsfeier verfehlt, würde sie nur als Anlaß zu einem geschichtlichen und womöglich verklärenden Rückblick in die Vergangenheit genommen. Diesem Kairos kann man nur gerecht werden, wenn eine Reformationsfeier verbunden ist mit einem – durchaus traurigen – Einblick in die gegenwärtige Situation der noch immer gespaltenen Christenheit und mit einem hoffnungsvollen Ausblick in eine gute Zukunft der christlichen Ökumene.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vortrag bei der Reformationsfeier in der evangelischen Stadtkirche St. Laurenzen in St. Gallen am 4. November 1991.
- ² M. Kunzler, Humanistische Kirchenreform und ihre theologischen Grundlagen bei Gerhard Lorich, Pfarrer und Humanist aus Hadamar, in: Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte 31 (1979) 75–110.
- ³ A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien (Paderborn 1969) 146.
- ⁴ W. Pannenberg, Reformation und Einheit der Kirche, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Ges. Aufsätze (Göttingen 1977) 255; vgl. zum Ganzen ders., Christentum in einer säkularisierten Welt (Freiburg 1988).
- ⁵ Ebd. 256.
- ⁶ Vgl. dazu genauer K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989), bes. 74–94.
- ⁷ W. Pannenberg, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, a. a. O. 201.
- ⁸ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 31.
- ⁹ Unitatis Redintegratio 1.
- ¹⁰ Vgl. dazu K. Koch, Brennpunkt „Leistung“. Von der Gnade des Glaubens in einer gnadenlosen Zeit, in: ders., Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum (Zürich 1990) 177–192.
- ¹¹ J. Willebrands, Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene (Paderborn 1989) 124.
- ¹² Vgl. dazu O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche (Freiburg 1982).
- ¹³ W. Zauner, Christsein im neuen Europa, in: ThPQ 139 (1991) 125 f.
- ¹⁴ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906) 31, 45.
- ¹⁵ W. Pannenberg, Reformation und Neuzeit, in: Troeltsch-Studien, hrsg. v. H. Renz u. F. W. Graf, Bd. 3 (Gütersloh 1984) 21–34.
- ¹⁶ Ch. Gremmels, Ethik der Reformation, in: St. H. Pfürtner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, Bd. 2 (Stuttgart 1988) 25–43.
- ¹⁷ St. H. Pfürtner, Auf der Suche nach einer europäischen Identität: Verbindet die Europäer ein gemeinsames Ethos?, ebd. 16.
- ¹⁸ E. Jüngel, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde (München 1979) 29; vgl. auch ders., Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V (München 1984).
- ¹⁹ W. Huber, „Eigengesetzlichkeit“ und „Lehre von den zwei Reichen“, in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (Neukirchen 1983) 53–70; vgl. auch ders., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung (München 1990).
- ²⁰ Vgl. dazu K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989).
- ²¹ St. H. Pfürtner, a. a. O. 17.
- ²² Vgl. dazu auch K. Koch, Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist (Freiburg 1991).