

DER ÖKUMENISCHE LUTHER

*Revision des katholischen Lutherbildes**

Die Jubiläumsfeiern, Bücher, Rundfunksendungen, Zeitungsberichte und Sonderbriefmarken zu Luthers 500. Geburtstag haben Martin Luther selbst wieder in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gerufen. Ein Sprecher der Evangelischen Kirche in Deutschland dürfte sich nicht geirrt haben, als er bereits im Jahr 1982 erklärte: „Im Vergleich zu Luther wird das gerade vergangene Preußenjahr ein sanftes Säuseln gewesen sein!“¹ Es mag dahingestellt sein, ob es in der evangelischen Kirche angesichts des Gewichts aktueller theologischer und kirchenpolitischer Probleme in der Diskussion eine „Luthervergessenheit“ gab, der das Lutherjahr abhelfen konnte. Sicher bot aber das Jubiläum Gelegenheit, eine größere Öffentlichkeit mit dem Lutherverständnis der neueren Forschung bekannt zu machen.² Das ist nicht mehr das Bild des von seinen liberalen Vertretern gefeierten, deutschen Geist und deutsches Wesen verkörpernden protestantischen Nationalhelden, der am Ende des finsternen Mittelalters mit kräftigen Hammerschlägen seine Thesen an der Wittenberger Schloßkirche angebracht, sein Vaterland dem Zugriff der römischen Kurie entrissen und die Freiheit des Gewissens vor der Macht des Papstes gelehrt hat.³ Das ist vielmehr das Bild eines sehr sensiblen und frommen, aber unvollkommenen und im theologischen Streit mit seinen Gegnern nicht gerade zurückhaltenden Menschen, der von seiner Frage nach Gerechtigkeit vor Gott umgetrieben war und inmitten der theologischen Traditionen und der Zwangsläufigkeiten kirchlicher und politischer Verhältnisse ein radikales und befreiendes Verständnis des Evangeliums erfahren und bezeugt hat. Das Evangelium ist für Luther die Botschaft von der versöhnenden Liebe Gottes in Jesus Christus, derer sich der Mensch im Glauben gewiß sein darf. Seither ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade das Zentrum der evangelischen Frömmigkeit und Theologie, und diese Lehre scheint bei genauem Hinsehen auch heute aktuell zu sein: Der Mensch muß sich nicht durch eine auf sich selbst bezogene Leistung seiner selbst vergewissern, sondern seine Freiheit ist in seinem Menschsein vor Gott begründet, und sein Tun folgt aus seinem Sein. Dieser Abschied vom Kampf der Selbstbehauptung

* Die Studie wurde 1984 abgeschlossen.

des Menschen vor sich selbst ist der Anfang der Freiheit des christlichen Glaubens.⁴

Inzwischen gibt es eine internationale Lutherforschung, an der sich auch römisch-katholische Wissenschaftler beteiligen.⁵ Luther wird in zunehmendem Maße nicht nur aus kontrovers theologischer Sicht gesehen; auch die römisch-katholische Theologie löst sich von der Jahrhunderte hindurch mehr oder weniger unkritisch praktizierten Rezeption der Lutherkommentare des Johannes Cochläus von 1549, die durch die leidenschaftliche und erbitterte Polemik der Zeit der Gegenreformation geprägt sind. Luther war für Cochläus und dessen getreue Schüler eine Ausgeburt des Teufels, ein triebhaft polemischer, verlogener und skrupelloser Demagoge, ein hemmungsloser Egozentriker, der seine Gelübde gebrochen, die Einheit des Abendlandes zerstört, die Kirche gespalten und eine entlaufene Nonne geheiratet hat. Demnach galt er als ein Häretiker, der in unverantwortlicher Weise unzählige Seelen ins Verderben gestürzt und unermeßliches Elend über die Christenheit gebracht hat.⁶ Seine Schriften wurden verboten, und die Folge des Trienter Index war, daß der Zugang zu Luthers Schriften für römisch-katholische Theologen zumindestens erschwert und nur mit den notwendigen Dispensen möglich, der Allgemeinheit gar nicht erlaubt war. Es fehlte an der ernsthaften Bemühung, Luthers Werdegang und sein Anliegen zu verstehen. Kaum wurde die Tatsache berücksichtigt, daß es im Mittelalter ein weit verbreitetes, großes Verlangen nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gab. Zwar war es dem Konstanzer Konzil (1414–1418) gelungen, das abendländische Schisma zu beseitigen; es vermochte aber nicht das Problem der innerkirchlichen Erneuerung zu lösen. Nach dem Urteil des katholischen Kirchengeschichtlers Hubert Jedin, das er 1966 während der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vorgelesen hat, „ist das Klischee vom verkommenen Mönch, dem sauf- und rauflustigen Libertiner, dem Revolutionär und Erzhäresiarchen, dem Spalter der Kirche mit erschreckender Konstanz durch die Jahrhunderte getragen worden“.⁷ Noch heute wird die Reformation im römisch-katholischen Sprachgebrauch als Glaubensspaltung verstanden.

Nur gelegentlich gab es, vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung und des Josefinismus, katholische Bemühungen, Luther kritischer und objektiver zu sehen. Aber noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts verstand Ignaz Döllinger Luthers Rechtfertigungslehre als das Einfallstor für die falsch verstandene evangelische Freiheit, weshalb er Luthers Kampf gegen die römische Kirche scharf ablehnte.⁸ Im Jahre 1959 wurde Laurentius von Brindisi von Papst Johannes XXIII. zum Lehrer der Kirche proklamiert, der die zwangsweise Rekatholisierung Donauwörth's betrieb und in Luther einen niederträchtigen, verabscheuungswürdigen und herunter-

gekommenen Gesellen gesehen hat.⁹ In einer 1968 veröffentlichten Untersuchung über Luther in der katholischen Dogmatik stellt August Hasler fest, daß „weitaus die größte Zahl aller gegenwärtig gebräuchlichen Handbücher der katholischen Dogmatik“ noch völlig in der alten Kontroverstheologie steckengeblieben sind, „keine eigene Beschäftigung mit Luthers Theologie verraten und seine Lehre zum größten Teil verzeichnet und entstellt wiedergeben“, auch wenn sie im Ton nicht polemisch sind. Einige Handbücher sind in Ton und Urteil polemisch gehalten, und nur „eine sehr kleine Gruppe bildet die dritte Kategorie Manualien, die teilweise eine Vertrautheit mit Luthers Theologie verraten und Ansätze zu einer richtigen Interpretation zeigen.“

Unter den Dogmatikern ist vor allem Michael Schmaus zu nennen, der nach Haslers Auffassung bemüht ist, „die gängigen kontroverstheologischen Klischees zu durchbrechen und wirklich auf die reformatorische Theologie zu hören. Darin hebt er sich in hohem Maße von allen anderen Dogmatikern ab und verwirklicht wichtige ökumenische Forderungen“.¹⁰ Eine Änderung in der wissenschaftlichen Diskussion um Luther trat erst ein, als sich die katholische Kirchengeschichtsforschung in zunehmendem Maß am Studium der Schriften Luthers zu beteiligen begann. Charakteristisch dafür sind nach der Jahrhundertwende die Werke von Heinrich Denifle und Hartmut Grisar, die den Werdegang Luthers berücksichtigt und auf die Bedeutung der Frage nach dem jungen Luther hingewiesen haben.¹¹ Aber vor allem Grisars psychologisch-pathologische Deutung und die damit verbundene Abwertung der Persönlichkeit Luthers werden dem Reformator keineswegs gerecht. Dennoch wirken sie sich auch heute noch im römisch-katholischen Verständnis Luthers und der Reformation aus.

Zur eigentlichen Wende zu einer römisch-katholischen Lutherforschung, die Luther wissenschaftlich gerecht zu werden und vorurteilsfrei zu verstehen sucht, kam es erst mit den Veröffentlichungen von Autoren wie Sebastian Merkle, Johannes Hessen, Hubert Jedin, Franz Xaver Kiefl und anderen.¹² Vor allem aber brachte das 1939/40 in erster Auflage erschienene Werk von Joseph Lortz über die Reformation in Deutschland einen Durchbruch zu einer die Grundanliegen Luthers verstehenden und seine theologische und kirchliche Bedeutung würdigenden Sicht,¹³ der wohl auch im Zusammenhang mit der damaligen Situation zu sehen ist: In Deutschland sind sich die Konfessionen unter dem Druck der nationalsozialistischen Politik oder wenigstens der Folgen dieser Politik näher gekommen. Heute ist die römisch-katholische Kirche bereit, die Mißstände in der spätmittelalterlichen Kirche und die Problematik der nominalistischen Theologie, wie sie Luther in Erfurt kennengelernt hatte, unumwunden anzuerkennen; darüber hinaus sieht man Luther als einen spätmittelalterlichen katholischen Menschen,

schränkt aber mit Lortz ein, daß er in sich einen Katholizismus niederkämpft habe, der gar nicht katholisch gewesen sei.¹⁴ Man bedauert, daß Luther zu seiner Zeit keinem romtreuen Theologen von vergleichbarer Kraft und Substanz begegnet ist und sieht eine römische Mitschuld an der Kirchentrennung ein.¹⁵ So hat zuletzt sogar Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1980 im Dommuseum in Mainz vor Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, die er als geistliche Erben Martin Luthers bezeichnete, erklärt: „Wir wollen aber einander unsere Schuld eingestehen.“¹⁶ Freilich kann man nach Lortz aus der Anerkennung der Schwierigkeiten der Reformationszeit nicht schließen, daß eine Übereinstimmung Luthers mit dem katholischen Dogma bestünde. Auch der Lortz-Schüler Erwin Iserloh, der Luthers religiöses Anliegen anerkennt, stellt fest, daß Luthers Berufung auf das in der Schrift bezeugte Evangelium letztlich nicht Reform der Kirche, sondern ein Angriff auf ihre Struktur bedeute: Luther ist ein Revolutionär von unerhörtem Subjektivismus.¹⁷ Remigius Bäumer schließlich schreibt in seinem Beitrag zu der von den römisch-katholischen Bischöfen der Bundesrepublik Deutschland approbierten und anläßlich des Papstbesuches in der Bundesrepublik Deutschland 1980 herausgegebenen Kleinen deutschen Kirchengeschichte: „Der Subjektivismus Luthers und seine Verwerfung der höchsten Autoritäten wird in seinen Worten offenkundig.“¹⁸

Diese Lutherdeutung liegt ganz auf der Ebene der offiziellen Interpretation Luthers, die sich noch immer an die alten Klischees zu halten scheint. Am 16. November 1960 gab der Assessor des Heiligen Offiziums, Erzbischof Pietro Parente, im *Osservatore Romano* zu verstehen, daß Luther an die Stelle des dogmatisch definierten Glaubens ein blindes Gefühl des Vertrauens gesetzt, den Subjektivismus auf religiösem Gebiet zur Herrschaft gebracht und die althergebrachte Vermittlung der Kirche ausgelöscht habe. „Indem er das Mysterium der Kirche ausschaltete, entstellte Luther das Mysterium Christi und seines Erlösungswerkes.“¹⁹ Parente wendet sich ausdrücklich gegen die Mode, Luther zu rehabilitieren.

Das ist heute der entscheidende Punkt der römisch-katholischen Lutherkritik: Luther war Subjektivist. Er hätte nicht gegen das alte Gebilde von römischem Geist und christlichem Glauben anrennen und die Kirche spalten dürfen; er hätte sich in Demut unter die Autorität des christlichen Glaubens, der Kirche und des Papstes beugen müssen. Selbst als sich die zuständigen Bischöfe der Reformation verweigerten, an die er sich zunächst pflichtgemäß und gleichsam unter Einhaltung des Dienstweges gehalten hat, hätte er sich nicht an die Öffentlichkeit wenden und die von ihm selbst nicht vorausgeahnte Bewegung auslösen dürfen. Aber gerade dieser Vorwurf des Subjektivismus zeigt, daß die Kontroverse um das Lutherverständnis nicht auf die

Probleme unterschiedlicher Denkstrukturen und Sprachgestalten oder gar die Feststellung bloßer Mißverständnisse zusammengeschmolzen ist, sondern einen sehr wesentlichen Kern hat.

Wer Luther einen Subjektivisten nennt, sieht nicht, daß der Augustinermönch, der sicher auch von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, der monastischen Theologie und bestimmten Formen der Mystik geprägt war und den spätmittelalterlichen Ockhamismus schon vor seiner ersten Psalmenvorlesung „in Rückbesinnung auf Augustinus“²⁰ überwunden hatte, die befreiende Heilsgewißheit im Evangelium von Jesus Christus fand; Luther beruft sich auf den gekreuzigten Christus, in dem er die Nähe Gottes erkennt, und auf den Heiligen Geist, der ihm diese Erkenntnis gegeben hat. Luthers Frömmigkeit ist im Zusammenhang mit der Christumystik zu sehen, deren Heilsweg in der Verinnerlichung des Sterbens und der Auferstehung Jesu besteht.²¹ Aber Luther stand der bloß spekulativen Mystik, die vom *verbum incarnatum* absieht, ebenso kritisch gegenüber wie der Leidensfrömmigkeit, die eine *imitatio* auf psychologisch-moralischer Ebene sucht, ehe es zur *conformatio* gekommen ist, und die „Christus als exemplum nachstrebt, bevor er zum sacramentum geworden ist“.²² Luther begnügt sich also nicht mit einem nur ethischen effectus der Versenkung in das Leiden Christi; er hält diese gar nicht für möglich „ohne eine Verbindung mit Christus in einer Personenschicht, die allem Tun vorgeordnet und der Erfahrung normalerweise nicht zugänglich ist“.²³

Diese Christusverbundenheit wird im Glauben unmittelbar als Gottesgemeinschaft *sub contrario* gegeben und ist nicht nur eine Frucht der durch die theologische Tradition geprägten Erfahrungen; die Erfahrung kann nur die Christuserfahrung bezeugen und deuten, nicht aber bewirken. Nicht der reflexive Glaube, der das Ich in den Glauben einbezieht und das Heil des Ich an die Stelle der Kirche im Glaubensbekenntnis stellt, begründet daher die Heilsgewißheit, sondern Christus selbst, dem sich der Glaubende vorbehaltlos anvertrauen darf, ist das Heil und wirkt die Gewißheit der Erlösung.²⁴ Glaube ist kein durch Reflexion und rationale Entscheidung, also durch einen intellektuellen Akt gewonnener Zustand. Der römisch-katholische Lutherforscher Erwin Iserloh hat das gesehen, als er in Würzburg erklärte: „Luther fürchtet, daß man die Gnade als bloße Zugabe versteht und der Mensch im Grunde derselbe bleibt. Er will aber betont wissen, daß der Mensch ein ganz anderer wird, ihm in der Rechtfertigung eine vollständige Erneuerung geschenkt wird. Gnade ist keine bloße Handreichung, kein Akzidenz, kein Zusatz zur menschlichen Natur. Der Mensch muß sterben, um neu werden zu können.“ Iserloh belegt seine Äußerungen mit einem Zitat von Luther: „Solange der Mensch selber lebt, solange er nicht aufgehoben und verwandelt wird durch die erneuernde Wirksamkeit der Gnade, kann er es mit keinen Werken dahin bringen, daß er nicht unter der Sünde und dem Gesetz steht.“²⁵

Gibt es etwas für den christlichen Glauben „Objektiveres“ als das Evangelium von Jesus Christus? Hat Luther nicht ausdrücklich auf die Externität des Wortes verwiesen? Johannes Hessen anerkennt sogar, daß Luthers Erlebnis der Form nach subjektiv, dem Gehalt nach dagegen so objektiv wie nur möglich sei.²⁶ Luther sei ein prophetischer Mensch gewesen, aber weder Subjektivist noch Individualist. Er habe mit dem Dogma nicht gebrochen, sich aber zu einer extremen und exzessiven Haltung fortreißen lassen und die Ehrfurcht vor dem geschichtlich Gewordenen und das Verständnis für den Wert fester Formen des religiösen Lebens vermissen lassen.²⁷ Hat Walther Köhler vielleicht recht, wenn er vor sechzig Jahren geschrieben hat, daß ein völliges Verstehen Luthers die Aufhebung der Konfessionsunterschiede bedeuten würde; wer uns hier ganz verstehe, der sei schon der Unsrige und nicht mehr Katholik?²⁸ Dazu paßt dann auch Hubert Jedins Äußerung auf einer Luthertagung der Katholischen Akademie in Freiburg im Breisgau im Jahre 1967, wonach die katholische Theologie Luther mit großer innerer Freiheit gegenüberstehe, aber wer den ganzen Luther katholisch machen wolle, werde selbst Lutheraner. „Es war stets der Vorzug der katholischen Kirche, daß sie ihren Gläubigen eindeutig sagte, was sie zu glauben und zu tun haben. Soll es anders werden?“²⁹

Die Frage, ob es anders werden soll, ist nicht unbegründet. Im Jahr 1966 fand in Järvenpää bei Helsinki der Dritte Internationale Kongreß für Lutherforschung statt, zu der der Lutherische Weltbund auch römisch-katholische Gelehrte eingeladen hatte. Zur Vorbereitung des Kongresses hatte der damalige Dominikanerpater Otto Hermann Pesch einen Forschungsbericht veröffentlicht, in dem der Stand der römisch-katholischen Lutherforschung dargelegt wurde.³⁰ Es schien zu einem ökumenischen Aufbruch in der Lutherforschung zu kommen. Während der Tagung wurde aber deutlich, daß Pesch zu den jüngeren römisch-katholischen Lutherforschern gehört, die sich über die strenge historische Fragestellung der Schule um Joseph Lortz hinaus der systematisch-hermeneutischen Methode der existentialtheologischen Lutherinterpretation zuwenden. Nach Meinung von Peter Manns, der diese Entwicklung und ihre Vertreter streng kritisierte, sind dabei Einflüsse des evangelischen Theologen Gerhard Ebeling unverkennbar.³¹ Manns warnt eindringlich vor der „tödlichen Gefahr“, „um des gehorsamen ‚Hörens‘ willen das preiszugeben, was dieses ‚Hören‘ erst personal und geistlich ermöglicht und fruchtbar macht.“ Es geht ihm „um die ganze Botschaft vom Kreuz, wie Gott sie in seinem Sohn handelnd und sprechend offenbarte und wie Luther sie als getreuer ‚Zeuge‘ der gefährdeten Christenheit seiner Zeit in ihrer tropologischen und lebensrettenden Bedeutsamkeit ins Gewissen rief und wie wir sie schließlich, trotz und durch das tragische Scheitern hindurch, in ihrem wahren Sinn

für unsere Zeit zu erschließen haben.“ Manns konstatiert letztlich eine verschiedene Stellung zur Wahrheitsfrage und schließt im Blick auf die Alternative von „historisch-theologischer“ oder „existentialer Deutung“ jeden Kompromiß von vornherein aus.³²

Nun ist aber auch die These des protestantischen Theologen Walther Köhler einseitig: Luther war nämlich Katholik, und seine Krise muß aus dem katholischen Glauben heraus verstanden werden. In einer Zeit, in der die Erinnerung an das Schisma und die gegenseitige Ächtung der gespaltenen Teile der abendländischen Kirche durch die einander widerstreitenden Päpste noch lebendig war, hat sich Luther in seiner Kirche unter das Evangelium gestellt. Als kirchenleitendes Organ sah er das Konzil, wenngleich er einräumte, daß es irren könne.³³ In einer umfangreichen Untersuchung zur Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin kommt Otto Hermann Pesch zu dem Ergebnis, daß im Blick auf die Rechtfertigungslehre die Gegenüberstellung zwischen Luther und Thomas an keiner Stelle vor einen solchen Gegensatz zur Sache geführt habe, der ein beiderseitiges Anathema unvermeidlich gemacht hätte. „In entscheidenden Fragen denken und antworten Luther und Thomas in einer verschiedenen, ja gegensätzlichen Begrifflichkeit bei gemeinsamen theologischen Intentionen. Sie dokumentieren damit aber keinen Gegensatz in der Sache, sondern die Transzendenz des göttlichen Heilswortes, der keine menschliche Verstehensweise je gewachsen ist. Die verschiedene kategoriale Aussageform braucht daher als solche nicht nur zu keinem Anathema führen, sondern realisiert – jedenfalls in dem untersuchten Problemkreis der Rechtfertigung – eine legitime Pluralität von Artikulationsweisen des einen zuletzt immer unsagbaren Mysteriums, daß Gott dem Menschen nahe kommt.“ Luther denkt dezidiert christozentrisch-soteriologisch, Thomas heilsgeschichtlich-schöpfungsbezogen. „Beide Konzeptionen, die über Methoden, Stellung und Lösung aller materialen Einzelfragen entscheiden, können gleichberechtigt nebeneinander bestehen bleiben, weil sie methodisch nicht auf der gleichen Ebene liegen und daher nicht schon apriori in ausschließenden Gegensatz geraten – was sich daran zeigt, daß sich beide Theologen stellenweise auch im Ansatz des anderen zu bewegen in der Lage sind –; weil ferner weder der mit der Schrift in Einklang befindliche soteriologische noch der hinter die gegenwärtige Heilssituation auf den Schöpfer Gott zurückfragende heilsgeschichtliche Ansatz als christlich illegitim angesehen werden können; und weil schließlich der heilsgeschichtlich-schöpfungsorientierte Ansatz des Aquinaten nicht zu einem christlich zweifellos nicht mehr legitimen Erdenken-Wollen Gottes und einem Erwirken-Wollen seiner Gnade führt.“³⁴ Zunächst hat Luther sogar ja auch den Papst und den damals noch umstrittenen römischen Zentralismus anerkannt, aber als ihm der Papst den Bann androhte, verbrannte

Luther das kirchliche Rechtsbuch und bekannte sich ausdrücklich zum Primat des Evangeliums über dem Jurisdiktionsanspruch des Bischofs von Rom. Daß es zu dem Bruch kam, liegt mindestens auch an den politischen und kirchlichen Umständen und an der Unfähigkeit der Kurie, Luthers reformatorisches Anliegen theologisch zu würdigen, und nicht nur an unterschiedlichen Ansätzen und Strukturen des Denkens in jener Zeit und an Luthers Persönlichkeit. Die Kirche erscheint durchweg als Eigentum, „das wirtschaftlich Nutzen und Genuß bringen sollte“. „Der Substanzverlust, die mangelnde religiöse Kraft und die leichtfertige Sorglosigkeit Leo X. werden besonders deutlich in der Art, wie er der Reformation begegnete bzw. es versäumte, Luther entschieden und von der Mitte der Religion her entgegenzutreten,“ schreibt Iserloh.³⁵

Schon 1518 machte Luther im Gespräch mit Kardinal Cajetan deutlich, daß er das Opfer Christi vom Schatz der Kirche unterscheide. Dies ist die Gnade, deren Verkündigung der Kirche anvertraut ist. Das Opfer Christi geschah um dieses Schatzes willen, ist aber nicht identisch mit dem Schatz der Kirche! Für Cajetan bedeutete aber Luthers Position „eine neue Kirche bauen“. Nachdem Luther 1520 die Theologie des Wortes entwickelt und die Bannandrohungsbulle und das Kanonische Rechtsbuch verbrannt hatte, war klar, daß er kein römischer Katholik mehr war. Aber Katholik wollte er sein und bleiben. Die Bahn zur Überwindung des Bruchs, der damals entstanden ist, und zur Wiedervereinigung der Kirchen wird nach Meinung von Johannes Hessen nur frei, wenn die Katholiken das Prophetisch-Evangelische an Luther mit Freude aufnehmen, die Evangelischen aber das einseitig Häretische an Luther entschlossen abstoßen; das heißt aber, Luther unter die Autorität der Gesamtkirche zu stellen.³⁶ Dies ist aber weder im Sinne Luthers noch der evangelischen Christen, die gewiß nicht umgekehrt die Gesamtkirche unter die Autorität Luthers stellen wollen. Vielmehr müssen sich im Sinne Luthers evangelische und römisch-katholische Christen unter die Autorität des Evangeliums und der altkirchlichen katholischen Tradition stellen!

Der schwedische Theologe Per Erik Persson hat in einer Studie über das Verhältnis von ratio und relevatio in der Theologie des Thomas von Aquin gezeigt, daß die Tradition bei Thomas nicht wie in der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologie eine die Heilige Schrift ergänzende Tradition darstellt, sondern daß sie eine interpretierende Aufgabe hat. Nach Thomas besteht das Kriterium für die Richtigkeit der Lehre in ihrer „Übereinstimmung mit den Propheten und Aposteln“. „Man vertraut also dem, was in der Kirche gelehrt wird, weil und in dem Maß, wie es mit der Schrift übereinstimmt.“ Nur so bilden Schrift und Lehre der Kirche für Thomas eine Einheit. Luther stand also in einer engeren Kontinuität zur alten und mittelalterlichen Kirche als die Gegner seiner Zeit und als die moderne rö-

misch-katholische Lehre von der Kirche.³⁷ Wenn das so ist, dann ist die Frage nach den Chancen für eine Verständigung über Luther eine entscheidende ökumenische Frage. Was nach Erich Przywara die häretische Wahrheit Luthers ist, daß es ihm um die Gottheit Gottes gegangen sei, daß er aber aus dem „realen Kreuz, das allein in der Kirche durchlitten werden kann“, geflohen sei, das ist nach Luther gerade die evangelische Wahrheit,³⁸ denn Kirche ist für ihn primär die konkrete Versammlung der Christen unter dem Evangelium und zur Feier des Sakraments in der Ortsgemeinde und nicht eine Institution des Kanonischen Rechts, die über die reine Wahrheit des Evangeliums und über die Gnadenmittel verfügt. Die Frage nach Luther wird damit zur Testfrage für das Kirchenverständnis in der Ökumene.

Luther war Katholik. Auch Erwin Iserloh bescheinigt, daß „in der Rechtfertigungslehre, dem ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘, heute keine kirchentrennenden Unterschiede mehr angenommen werden müssen.“³⁹ Wenn aber Luthers reformatorische Erkenntnis sogar nach Remigius Bäumers Meinung nur die Wiederentdeckung einer katholischen Überzeugung ist, „wie sie von den meisten Exegeten des Mittelalters vertreten worden war“⁴⁰, dann kann das Häretische bei Luther und damit das authentisch Lutherische nur sein Bruch mit dem Papsttum und der römischen Kirche sein, und damit ist das eigentliche Problem der heutigen Lutherforschung und Lutherdeutung gar nicht mehr das Rechtfertigungsverständnis Luthers. Jetzt geht es vielmehr um das Kirchenverständnis, und da sind die römische und die reformatorischen Kirchen nach dem Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil noch weiter voneinander entfernt als zur Zeit Luthers, in der Papst Leo X. Luther wegen der Wiederentdeckung einer katholischen Überzeugung den Bann androhen konnte. Das ist freilich mehr als nur die Frage nach einer historischen Wahrheit. Das hat heute noch Konsequenzen, denn Luther gilt offiziell in der römisch-katholischen Kirche auch heute noch als Häretiker, wie Remigius Bäumer in seiner verständnis- und lieblosen Ketzer-Schelte – obwohl Kardinal Willebrands im Auftrag Papst Paul VI. gegenüber dem Lutherischen Weltbund in Evian ausdrücklich Luther als gemeinsamen Lehrer des Glaubens und der Liebe erklärt hat⁴¹ – vielen Betroffenen in schmerzliche Erinnerung rief: Für Luther war (und ist) angesichts seiner subjektiven Äußerungen und seiner grundsätzlichen Abkehr vom Dogma „in der katholischen Kirche kein Platz mehr“.⁴²

Angesichts dieser Situation war es besonders verdienstlich und ein Zeichen ihrer ökumenischen Weite, daß die Katholische Akademie Freiburg im Breisgau zum zweiten Mal innerhalb von fünfzehn Jahren zu einer Luthertagung eingeladen hat. War die erste Tagung, die von Helmut Gehrig geleitet wurde, eine vorsichtige Bestandsaufnahme und aus der Sorge um die konfessionelle Abgrenzung und Identität nach dem Zweiten Vatikanum entstan-

den, so ist diese Tagung Anfang und Zeichen eines neuen Dialogs. Akademiedirektor Dietmar Bader hat die Veranstaltung unter das Thema „Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten“ gestellt. Als Referenten hatte er von evangelischer Seite die Professoren Martin Brecht, Bernhard Lohse, Gerhard Müller – jetzt Bischof in Braunschweig –, Martin Honecker und den Historiker Ernst Schulin, von römisch-katholischer Seite Otto Hermann Pesch gewonnen; die Tagung wurde mit einer Gesprächsrunde abgeschlossen, die der damalige Freiburger Dogmatiker und Ökumeniker und jetzige Bischof von Mainz, Karl Lehmann, leitete. Die Vorträge dieser Tagung sind als Buch veröffentlicht worden.⁴³ Dietmar Baders einleitende Frage umriß den Spannungsbogen dieser Veranstaltung, die lebhaftes Interesse fand: „Ist der Protest Luthers gegen die Mißstände als urkatholisches Anliegen zu verstehen, oder ist die Neuentdeckung der Liebe des gnädigen Gottes etwas echt Reformatorisches?“ Martin Brecht hielt die Frage für entscheidend, ob sich das *Sola Fide* kirchentrennend auswirkte oder ob es erst nach dem Ablaßstreit zur Trennung gekommen sei. Indem er darauf hinwies, daß Luther bis 1517 eine Demutstheologie vertreten habe und erst 1518 im Zusammenhang mit den Resolutiones, der Hebräerbriefvorlesung und der Auseinandersetzung mit Kardinal Cajetan zum reformatorischen Durchbruch gekommen sei, wandte er sich gegen Iserlohs Abkoppelung der Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit vom Beginn der Kirchentrennung.⁴⁴ Die Spätdatierung der Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit und der Bedeutung des Wortes als Gnadenmittel hat nach Brecht entscheidende Konsequenzen für das Verständnis des Amtes, des Sakraments, der Kirche und der Ethik.⁴⁵

Bernhard Lohse meinte aber doch zurückfragen zu müssen, ob die Gründe für die Eskalation wesentlich in Luthers Theologie oder in spätmittelalterlichen kirchenpolitischen Verhältnissen zu suchen seien. Er forderte, Luther und die Reformation im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Situation des 16. Jahrhunderts zu sehen, aber nicht zu verabsolutieren, sondern in die Gesamtkirchengeschichte einzubinden; andernfalls kämen Luther und der Reformation eine Autorität zu, die dem evangelischen Traditionsverständnis nicht entspreche. Auch Gerhard Müller wandte sich gegen eine Überhöhung Luthers, der sich bekanntlich dagegen ausgesprochen habe, daß seine Anhänger nach ihm genannt würden. Luther ging es um das Evangelium, nicht um sich selbst. Wie oft aber die Person Luthers in den folgenden Jahrhunderten wichtiger war als das Evangelium, zeigte der Freiburger Historiker Ernst Schulin in seinem engagierten Rückblick auf das Lutherverständnis im Laufe der Geschichte. Der Bonner Sozialethiker Martin Honecker unterschied die theologische Diskussion der Reformation von der ethisch-politischen und betonte die theologischen Anliegen Luthers. Die Unterscheidung theologi-

scher Glaubensaussagen von politischen Urteilen sei daher wichtig. Andererseits trage aber gerade Luthers Theologie zur Entideologisierung der Politik bei. Die Unterscheidung von „vor Gott“ und „vor der Welt“ verbiete es, politisches Handeln als Gottesdienst zu begreifen. Honecker lehnte eine „politische Theologie“ unter Berufung auf Luther ab.

Otto Hermann Pesch, der im Fachbereich Evangelische Theologie der Hamburger Universität Professor für Katholische Theologie ist und über das Thema „Katholiken lernen von Luther“ sprach, schlug mit der Frage, ob man schon zur Zeit Luthers voneinander hätte lernen können, wenn nicht fatale Ungeschicklichkeiten und Mißverständnisse aufgekommen wären, eine Brücke zwischen den Konfessionen. Hätte sich die Christenheit im 16. Jahrhundert so wie Luther auf das Wesentliche und Eigentliche besonnen, so wäre nach Peschs Meinung die Spaltung der Kirche sogar vermeidbar gewesen. Bedauerlicherweise habe aber mancher Gesprächspartner Luthers dessen eigentliche Lehre gar nicht verstanden. Luthers Theologie ist nach Pesch heute noch für viele Christen aktuell und hilfreich, und Katholiken lernen von Luther, ohne Lutheraner zu werden. Eine Katholisierung Luthers komme für katholische Christen nicht in Frage.

Auch Pesch reklamierte Luther als Entdecker einer urkatholischen Wahrheit. Wenn der Glaube eine Beziehung zu Gott sei, dann sei Unglaube die Selbstherrlichkeit des Menschen. Hilfreich ist Peschs Unterscheidung von Glaube und Sünde als Eigenschaften und Beziehungen, weil damit unterschiedliche Strukturen des Denkens deutlich werden, die sich weder zwischen den Konfessionen noch zwischen der Historie und der Gegenwart als trennend auswirken müssen. Pesch bekannte sich als Befürworter einer Aufhebung des Kirchenbanns gegen Luther; allerdings gab er dieser Forderung wenig Chancen zur Verwirklichung. Stattdessen sollten aber Rom oder wenigstens die Deutsche Bischofskonferenz zum Jubiläumsjahr etwas Positives über Luther aussagen. Es müsse deutlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die Kirche um des Evangeliums willen da sei und nicht umgekehrt. Die katholische Kirche müsse für Lutheraner und für Katholiken Platz haben.

Im Sinne Luthers muß man allerdings darauf hinweisen, daß Luther katholisch war, und die Christen, die sich später nach ihm nannten oder nach ihm genannt wurden, verstanden sich als Katholiken. Erst im 17. und 18. Jahrhundert wurde dieser Begriff zu einer Konfessionsbezeichnung.⁴⁶ Pesch hätte daher besser gesagt: Die katholische Kirche muß Platz für reformatorische und römische Katholiken haben. Ein derart ökumenisches Lutherbild wäre freilich auf allen Seiten ein Fortschritt. Brecht meinte zu Recht, daß eine ökumenische Verständigung nur über die historische Beschäftigung mit Luther möglich sei, und Lohse erklärte, bei kaum einem anderen Theologen der Kirchengeschichte werde man so schnell und so konse-

quent in die Mitte theologischer Fragen geführt wie bei Luther. Es wird bald deutlich werden, ob der katholische Luther eine Vision oder eine Realität ist und ob die am Neuen Testament orientierte Christologie und die Verkündigung des Wortes Gottes nach dem Zeugnis der Schrift oder die kanonische Einheit von katholischer Tradition und universaler hierarchisch-kirchlicher Amtsautorität die Katholizität der Kirche begründen. Immerhin gibt es auch römisch-katholische Lutherforscher, die in Luthers Ekklesiologie und in seiner Lehre vom Sakrament und Amt katholische Anliegen und keine konsequenten theologischen Neubegründungen erkennen wollen. Dann verlöre die Qualifikation „reformatorisch“ ebenso ihre Bedeutung wie die des Häretikers, und der Bruch beruhte auf Mißverständnissen und praktisch-historischen Notwendigkeiten.⁴⁷ Es bleibt aber doch die Frage nach der Bedeutung der geschichtlichen Kontinuität der römischen Kirche für die Verkündigung des Evangeliums offen, oder anders gesagt, es geht um das Verhältnis von Ekklesiologie und Christologie und um die Frage, ob Reformation ein Wesenselement der Kirche sein muß.⁴⁸

Luther stand in der Tradition seiner Kirche und war durch aktuelle Probleme und durch Fragestellungen beeinflusst, die ihm durch den Lauf der Ereignisse aufgedrängt wurden. Der Fribourger Dominikaner Guy Bedouelle weist in seinem Artikel über Faber Stapulensis in der Theologischen Realenzyklopädie darauf hin, daß Faber, dessen Psalterium Luther bei seiner Psalmenvorlesung 1513–1515 kannte, in einem 1512 erschienenen Kommentar zu den Paulus-Briefen seine Theologie der Gnade und der Erlösung zum Ausdruck gebracht habe. Die biblische Hermeneutik, der Christozentrismus, das Verständnis der Gnade als Geschenk und damit die Grundlagen der reformatorischen Theologie lagen vor, ehe Luther 1515 in Wittenberg mit der Auslegung des Römerbriefs begann: „Die Ausdrücke *solus Christus* und *sola gratia* hob Luther sehr gern bei Faber hervor und sah hier einen Gegensatz zwischen diesem und Erasmus.“⁴⁹ Wie stark der Glaube an die rechtfertigende Gnade, der sich auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus beruft, bei Luther war, betont Wolfgang Schwab, wenn er meint, daß das Absolutionswort der Buße beim Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahls Pate gestanden habe. Indem Luther das Wort gegenüber dem Zeichen im Sakrament betonte und damit die Realpräsenz durch das Wort aktualisierte, wollte er die Realpräsenz aus ihrer Isolierung lösen. Wenn er an der Realpräsenz festhielt, schlug sich darin aber nicht nur die Auseinandersetzung mit deren Bestreitung bei Karlstadt, Zwingli, dem Humanisten Hoen oder in der neuplatonischen Sakramentstheologie des Erasmus nieder, sondern „sein Ja gründet vielmehr im Gehorsam gegen Gottes Wort“.⁵⁰ Die Gabe des Abendmahls ist der durch das Wort vergegenwärtigte und vermittelte Opferleib Christi und mit ihm die Sündenvergebung und die Einverleibung in

das „Volk der Gnade“.⁵¹ Die Kirche ist eine Gemeinschaft in Christus, deren Merkmal die Solidarität ist.⁵² Weder die Lehre von der Kondeszendenz Gottes als eines Strukturprinzips der Offenbarung, noch die Christologie im Sinne der Zweinaturenlehre und der Ubiquitätslehre oder die Betonung der Leiblichkeit und das Interesse an einer „handgreiflichen“ Versicherung des Heils, aber auch nicht spätmittelalterliche Meßopfervorstellungen begründen Luthers Abendmahlsauffassung, sondern allein der Gehorsam gegenüber dem biblischen Wort. Sicher hat Luther Akzente gesetzt, die er in der damaligen Situation für notwendig hielt; aber sie hätten innerkirchlich geklärt werden können und kein Grund für eine Kirchenspaltung sein müssen. Sie lassen sich durchaus im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie verstehen, wie sie in Artikel VII der Augsburger Konfession nach Meinung der Vertreter der reformatorischen Bewegung in Übereinstimmung mit deren Gegnern zum Ausdruck kommt, wonach die Kirche die Versammlung der Getauften unter Wort und Sakrament ist. Züge dieser Ekklesiologie sind auch in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, vor allem aber im Lima-Text zur Eucharistie zu finden. Versteht man Katholizität mit dem russisch-orthodoxen Theologen Nikolaj Afanassieff nicht quantitativ-universell als Ausdruck der hierarchisch geordneten Weltkirche, sondern qualitativ als Kennzeichen jeder Ortsgemeinde, die sich vor dem einen Schöpfergott im Gedächtnis des einen Christus unter Anrufung des Heiligen Geistes im eucharistischen Gottesdienst versammelt – Afanassieff spricht von einer eucharistischen Ekklesiologie⁵³ –, dann war Luther auch nach dem Bruch mit der römischen Kirche katholisch.

Im Rückblick auf das Lutherjahr bescheinigt Otto Hermann Pesch Luther eine „originelle, aber unbezweifelbar kirchentreue Position“. Luther habe dem heilsmittlerischen Tun der Kirche keine Absage erteilt. „Es kann auch keine Rede davon sein, mit der Betonung der Heilsgewißheit offenbare Luther exemplarisch jenen ‚Subjektivismus‘ und ‚Individualismus‘, der, nach verbreitetem katholischen Urteil, das Grundübel seiner Theologie sei. Denn Luther fordert ja gerade, alle subjektive Ungewißheit dadurch und *allein* dadurch zu überwinden, daß man sich auf das Objektivste verläßt, was es in der Kirche gibt: das Wort Gottes, das in der Vollmacht Jesu durch die Absolution des Beichtvaters laut wird.“⁵⁴ Die ekklesiologische Frage wurde Luther aufgedrängt; er wollte, daß die Kirche Kirche des Evangeliums sei, und das ist die Kirche des ersten Jahrtausends ohne die Vorherrschaft des kanonischen Rechts. Im übrigen hätte sie die Kirche mit Bischöfen und dem Papst bleiben können. Aber „diese Kirche hätte sich nach den theologischen Maßstäben und den kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Reformvorschlägen, mit denen Luther ja keineswegs allein stand, zu einer umfassenden Selbstkorrektur verstanden. Das

zu fordern war vielleicht nach Lage der Dinge eine Überforderung der damaligen Kirche als ganzer, aber wahrhaftig kein theologisches oder moralisches Unrecht“.⁵⁵ Soweit das nicht gelang, verstanden sich die unter Luthers Einfluß stehenden reformatorischen Territorialkirchen als die alte Kirche, und „die Kirche des Papstes ist wahrhaftig eine neue Kirche“.⁵⁶ Wie sehr freilich auch die lutherischen Kirchen noch Kirchen des lateinischen Westens sind, in denen das juridische Denken das vorrangige Grundmuster für das Verständnis des Gottesverhältnisses ist, wird in den ökumenischen Begegnungen mit den orthodoxen Kirchen des Ostens deutlich, für die es keine Erlösung durch Christus gibt, die nicht eine Erlösung in Christus und seiner mystischen Gegenwart im eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde ist.

Mit seinem Ruf zur Buße könnte Luther heute über den historischen Abstand von 450 Jahren hinweg einen Anstoß zur Fortsetzung der unvollkommenen Reformation geben, denn die Reformation muß man nach Heinrich Bornkamm „nicht als die kühne Empörung eines eigensinnigen Mönchs, sondern als den flehentlichen Ruf, die Kirche möge auf ihrem Weg umkehren“, verstehen.⁵⁷ Reformation wäre dann eine andauernde Aufgabe der Kirche, und wer die Einheit der Kirche sucht, wird diesen Ruf nicht überhören dürfen. Es geht nicht nur um die historische Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes Luthers und schon gar nicht um den Versuch, Luthers Theologie systematisch zu aktualisieren und ihn als einen „Lutherus praesentissimus“ existentialtheologisch zu deuten und zum obersten Lehrer der Kirche zu machen, sondern es geht im Grunde um das Verständnis des Evangeliums selbst und um das Verständnis der Kirche und ihres Herrn, wozu man bei Luther manches lernen kann. In einer Predigt über Luther sagte der römisch-katholische Theologe Peter Manns 1980 in Hannover: „Luther ging nicht – so stark und trotzig er war und auch sein mußte, und wer hätte das ausgehalten –, er wurde geführt, und wie es bei Joh. 21,15 heißt, im Endeffekt wurde er hingeführt, wohin er nicht wollte.“ Manns meinte, Luther habe den Herrgott gesehen, wenn auch nur, wie er selbst sage, von hinter. Aber „er hat ihn gesehen, und er ist gezeichnet von seiner Wahrheit, und wir wollen ihn als Vater im Glaubenehnen, und die katholische Kirche wäre nicht nur gut beraten, sie kann nicht anders“.⁵⁸

Inzwischen gehört das Lutherjahr der Vergangenheit an. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie ergab nicht nur eine Stärkung des Protestantismus durch das Lutherjahr, sondern auch, daß statt bisher 34 Prozent der kirchennahen Katholiken nun 47 Prozent die Reformation für besonders wichtig halten. 51 Prozent aller Protestanten und 42 Prozent aller Katholiken in der Bundesrepublik bejahen den Satz: „Alles in allem hat das Leben und das Wirken Martin Luthers auch in der katholischen Kirche vieles zum Besseren verändert.“⁵⁹ Die Katholische Akademie in Freiburg im

Breisgau hat mit einer weiteren Luthertagung Anfang des Jahres 1984 Konsequenzen aus dem Lutherjahr zu ziehen versucht. Eindeutige Ergebnisse des Jubiläums konnten noch nicht sichtbar gemacht werden, aber „Spuren“: Begegnungen waren unausweichlich, man kam ins Gespräch über Ursachen und Urheber der Spaltung, und eine neue Selbstverständlichkeit zeichnete sich ab. Luther gehört nicht nur einer Konfession; er gehört heute der Ökumene. Aus dem Gespräch über Luther wurde ein Miteinander im ökumenischen Geist. Aus der protestantischen Frage nach Luther wurde eine gemeinsame Frage nach der Geschichte der abendländischen Kirche, und Luther ermahnte gleichsam seine Nachfahren, nicht allein über ihn zu reden, sondern seine Sache, das Evangelium, zur Sprache zu bringen. Wer sich auf Luther einläßt, setzt sich der Wirklichkeit Gottes aus. Diese Begegnungen nötigen aber auch die evangelischen Christen, worauf der Straßburger lutherische Theologe Professor Harding Meyer in gut katholischer Tradition hinwies, nicht nur auf Luther allein zu blicken, sondern Luther als einen Zeugen in der „Wolke der Zeugen“ der Kirche zu verstehen und sich mehr als bisher der Vielzahl der Zeugen zuzuwenden.

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach Literatur-Magazin für Kunden des Buchhandels 1982, 3,3.
- 2 Eine kleine Auswahl aus der Fülle der Neuerscheinungen und Neuauflagen: H. Kunst, Martin Luther. Ein Hausbuch, Stuttgart 1982; W. von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und sein Werk, München 1982; B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1982²; J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. Mit einem Nachwort von P. Manns, Freiburg im Breisgau 1982⁶; P. Manns, H. N. Loose, Martin Luther, Freiburg im Breisgau/Lahr 1982; H. Mayer, Martin Luther, Leben und Glaube, Gütersloh 1982.
- 3 Ob Luther die Ablassthesen 1517 an die Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen hat, wie Melanchthon nach Luthers Tod berichtete, ist umstritten (Melanchthon ist erst 1518 nach Wittenberg gekommen). Mit Sicherheit hat Luther die Thesen dem Erzbischof von Magdeburg und Mainz, Albrecht von Brandenburg, mit Datum vom 31. 10. 1517 zugesandt und an Freunde und Kollegen zur Kenntnisnahme weitergegeben. – Zu den Wandlungen des Lutherbildes: H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen 1971², und W. von Loewenich, Wandlungen des evangelischen Lutherbildes, in: Wandlungen des Lutherbildes, hrsg. von K. Forster, Würzburg 1966, S.49–76.
- 4 H. Bornkamm, Das bleibende Recht der Reformation, Hamburg 1963.
- 5 W. Beyna, Das moderne katholische Lutherbild, Essen 1969; E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Luther-Verständnis, Aschaffenburg 1974; W. von Loewenich, Evangelische und katholische Lutherdeutung im Dialog, in: Luther-Jahrbuch 1967; G. Maron, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen, Göttingen 1982; O. H. Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, in: Lutherische Rundschau 16/1966, S. 392–406; O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982.

- Bemerkenswert ist die Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980 in Berlin. Die dort gehaltenen Ansprachen von Politikern, Wissenschaftlern und Theologen wurden unter dem Titel „Martin Luther und unsere Zeit“ 1980 im Aufbau-Verlag Berlin veröffentlicht; 1981 sind in Berlin Thesen über Luther erschienen, die von einer Gruppe von Gesellschaftswissenschaftlern der Akademie der Wissenschaften der DDR und Universitäten unter der Leitung von Prof. Dr. H. Bartel, dem Direktor des Zentralinstituts für Geschichte der Akademie der Wissenschaften, ausgearbeitet wurden: Thesen über Martin Luther zum 500. Geburtstag. Martin-Luther-Ehrung 1983 der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1981. Auf diese Thesen ist im Zusammenhang mit unserem Thema nicht einzugehen. Vgl. dazu S. Breuer, Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achziger Jahre, Berlin 1983; W. Geierhos, Die DDR und Luther, in: Deutsche Studien 20/1982/80, S. 371–384; zur früheren marxistischen Lutherdeutung: H.-G. Koch, Luthers Reformation in kommunistischer Sicht, Stuttgart 1967.
- Ein Überblick über die neuere internationale Lutherforschung findet sich im Luther-Jahrbuch 1977.
- 6 H. Jedin, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Wandlungen des Lutherbildes, S. 80, unter Bezugnahme auf A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus, Münster 1935.
 - 7 H. Jedin, a. a. O., S. 84.
 - 8 H. Jedin, a. a. O., S. 87.
 - 9 nach W. Beyna, a. a. O., S. 170.
 - 10 A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, München o. J.
 - 11 H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. I, Freiburg im Breisgau 1904; Bd. II, Freiburg i. Br. 1907; H. Grisar, Luther, 3 Bände, Freiburg i. Br. 1911 f.; H. Grisar, Martin Luthers Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1926.
 - 12 S. Merkle, Reformationsgeschichtliche Streitfragen. Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen, München 1904; J. Hessen, Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott, (Köln 1936) München 1937²; J. Hessen, Luther in katholischer Sicht, Bonn (1947) 1949²; H. Jedin, Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876, München 1937; F. X. Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche, in: Hochland 15/1917/18, S. 7–28.
 - 13 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. (1939/40) 1963⁴.
 - 14 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg i. Br. 1941², S. 176; J. Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, S. 161; so unter Hinweis auf Lortz z. B. auch A. Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1980⁹, S. 254.
 - 15 E. Iserloh, Luther und die Reformation, Aschaffenburg 1974, S. 7–27 (Die Ursachen der Reformation).
 - 16 Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland 1980. Verlautbarungen des apostolischen Stuhles, Bd. 25A, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, S. 80.
 - 17 E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Wiesbaden 1952, S. 18, zit. nach Beyna, a. a. O., S. 124. Ähnlich schreibt A. Franzen: Luthers reformatorischer Ansatz „ist einem subjektiven Erleben entsprungen. Nicht weil er Ärgernis an kirchlichen Mißständen genommen hatte, wurde er zum Reformator, sondern weil er einen neuen religiösen und theologischen Standort gefunden hatte, der außerhalb der sakramenta-

- len Kirche lag und mit dem kirchlichen Leben der alten Kirche unvereinbar war. Anders als bei Erasmus und anderen Reformern war hier die Kirche selbst in Frage gestellt. Es ging nicht mehr um Reform im Sinne einer innerkirchlichen Reinigung, sondern um Reformation!“, a. a. O., S. 258.
- 18 Freiburg i. Br. 1980, S. 59; vgl. die Stellungnahme aus römisch-katholischer Sicht, von P. Manns, Martin Luther. Ketzer oder Vater im Glauben?, Hannover 1980, die als Heft 4 in der von E. Lohse herausgegebenen Reihe „Vorlagen“ erschienen ist.
 - 19 Zit. nach Beyna, a. a. O., S. 171.
 - 20 E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, a. a. O., S. 31.
 - 21 M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62/1965, S. 381 ff. Das Problem des Einflusses der Augustiner-Theologie auf Luther ist noch nicht gelöst: E. Wolf, Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation, in: Mittelalterliches Erbe – evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262, hrsg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, S. 40 f.; nach Fertigstellung des Manuskripts erschien M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1984, der zeigt, daß Luther nach der ihm durch die Praxis des Ordens überlieferten Weise meditiert hat und aufgrund seiner meditativ-betenden Schriftbetrachtung zu seiner reformatorischen Erkenntnis gekommen sein muß.
 - 22 E. Iserloh, Luther und die Mystik, in: Kirche, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, hrsg. von I. Asheim, Göttingen 1967, S. 61; auch in: Luther und die Reformation, S. 63 f.
 - 23 Iserloh, a. a. O., S. 60 bzw. 65.
 - 24 Gegen P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966.
 - 25 WA 56,335; E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, S. 29 f., und: Luther und die Reformation, S. 38 f.
 - 26 J. Hessen, Luther in katholischer Sicht, Bonn 1949², S. 23.
 - 27 W. Beyna, a. a. O., S. 140 f.
 - 28 W. Köhler, Das katholische Lutherbild der Gegenwart, Bern 1922, S. 51.
 - 29 Zum Wandel des katholischen Lutherbildes, in: Martin Luther. Gestalt und Werk, hrsg. von H. Gehrig, Freiburg i. Br. 1967, S. 46.
 - 30 Vgl. Anm. 5.
 - 31 P. Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch, Wiesbaden 1967. Manns bezieht sich in seiner Kritik auch auf einen Aufsatz, den O. H. Pesch nach Järvenpää veröffentlicht hat: Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie, in: Die neue Ordnung 6/1966, S. 417–430.
 - 32 P. Manns, a. a. O., S. 74 und 75.
 - 33 H. Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart, Berlin/New York 1976, S. 49 f.
 - 34 O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuche eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, S. 949.
 - 35 E. Iserloh, Luther und die Reformation, S. 21.
 - 36 J. Hessen, Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens, Nürnberg o. J. (1959), S. 249 f., zit. nach W. Beyna, a. a. O., S. 140 f.

- 37 P. E. Persson, *Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas av Aquino teologi*, Lund 1957, S. 49 ff., bes. S. 66. Luther folgte in seinem Schriftverständnis auch der ockhamistischen Theologie. In seinem Vortrag über Luthers Stellung in der theologischen Tradition sagt E. Iserloh: „In de imperatorum et pontificum potestate von 1347 zum Beispiel betont der englische Franziskaner gegen die ‚Kirche von Avignon‘, die Irrtümer und offensichtliche Häresien festhalte und hartnäckig verteidige, daß er sich nur den durch evidenten Vernunftschluß oder klare Lehre der Heiligen Schrift feststehenden Wahrheiten beugen wolle. Nicht selten habe die Menge geirrt und sei die Wahrheit bei einem gewesen. Dieses Pathos unterscheidet sich kaum von dem Luthers 1520“, in: *Wandlungen des Lutherbildes*, a. a. O., S. 25, und in: *Luther und die Reformation*, a. a. O., S. 35 (unter Hinweis auf R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, Bd. II, Rom 1914, S. 455).
- 38 E. Przywara, *Mysterium Luther*, in: *Die Besinnung* 8/1953, S. 311, zit. nach W. Beyna, a. a. O., S. 146.
- 39 E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, a. a. O., S. 3.
- 40 R. Bäumer, a. a. O., S. 57.
- 41 P. Manns, *Martin Luther. Ketzler oder Vater im Glauben?* Hannover 1980, S. 16.
- 42 R. Bäumer, a. a. O., S. 59. Die juridifizierte Kirche ist in konsequenter Weise die des Wortes Gottes entleerte Kirche: J. Klein, *Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Göttingen 1958.
- 43 Einen Tagungsbericht hat U. Ruh veröffentlicht: *Zwischen Entmythologisierung und neuer Aktualität. Zu einer Luthertagung der Katholischen Akademie Freiburg*, in: *Herderkorrespondenz* 36/1982/7, S. 354–357. Die Vorträge hat Karl Lehmann herausgegeben: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, München/Zürich 1982.
- 44 „Umschreibt Luther sein reformatorisches Erlebnis inhaltlich richtig als neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, dann ist es zeitlich etwa 1514 in der zweiten Hälfte seiner Psalmenvorlesung von 1513/14 anzusetzen. Dann hat er aber etwas Urkatholisches neu entdeckt, jedenfalls etwas entdeckt, das nicht kirchentrennend zu sein braucht. Denn auch nach katholischer Lehre wird der Mensch nicht durch seine Werke gerechtfertigt, sondern indem er sich im von der Gnade gewirkten Glauben an Christus anschließt und Christus ihm seine Gerechtigkeit mitteilt. Wenn auch bei Paulus das allein durch den Glauben (sola fide) nicht ausdrücklich steht, so aber dem Sinn nach. Thomas von Aquin und Bernhard von Clairveaux gebrauchen aber die lutherische Formulierung wörtlich, Luther hat demnach als Lehre der Kirche etwas bekämpft, was nicht Lehre der Kirche war, sondern eine einseitige Schulmeinung der Theologie seiner Zeit. Bei den nominalistischen Lehrern Luthers, zum Beispiel Gabriel Biel, wird der alte Satz: ‚Wenn der Mensch leistet, was in seinen Kräften steht, versagt ihm Gott die Gnade nicht‘, so verstanden, als könnte der Mensch aus sich heraus sich für die Gnade vorbereiten. Dann würde die Initiative doch beim Menschen liegen. Die katholische Lehre dagegen betont mit Luther, daß allem Suchen des Menschen die erbarmende Gnade Gottes vorausgeht, der Mensch nicht durch seine Gerechtigkeit, sondern durch die ihm von außen eingegossene Gnade, wenn man es so versteht, also durch die fremde Gerechtigkeit in Ordnung kommt. Die Feststellung, daß Luther etwas Urkatholisches neu entdeckt hat, will aber nicht sagen, daß er offene Türen eingerannt hätte. Mit Recht wandte er sich gegen die religiöse Praxis und die Theologie seiner Zeit, die aber eine ungenügende Darstellung des Katholischen waren.“ E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, a. a. O.,

- S. 50 f. Man fragt sich, warum überhaupt Luther für die Kirchenspaltung verantwortlich gemacht wird und nicht die kirchliche Hierarchie!
- 45 Vgl. auch M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981.
- 46 „Das Bekennen der *ecclesia catholica* in der Reformation bleibt zur Hauptsache in den Bahnen der Tradition“: H. Berkhof, *Die Katholizität der Kirche*, München 1964, S. 18.
- 47 P. Manns, *Lutherforschung heute*, a. a. O., S. 30.
- 48 J. Kardinal Döpfner, *Reform als Wesenselement der Kirche*, Würzburg 1964.
- 49 G. Bedouelle, *Faber Stapulensis*, in: TRE, Bd. X, S. 782, unter Hinweis auf WA B 1,90.
- 50 W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Bern 1972, S. 251.
- 51 WA 2, 723.
- 52 P. W. Scheele, „Eyn Volck der Gnaden“. Ekklesiologische Implikationen der sakramentsbezogenen sermones Martin Luthers aus dem Jahr 1519, in: P. Manns, H. Meyer (Hrsg.), *Ökumenische Erschließung Martin Luthers*, Frankfurt/M./Paderborn 1983, S. 154–168.
- 53 Vgl. P. Blank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afans'evs 1893–1966*, Würzburg 1980, und die dort angegebene Literatur.
- 54 O. H. Pesch, *Der Stellenwert der Kirche – Lehren aus dem Lutherjahr*, in: C.-J. Roepke (Hrsg.), *Luther 83. Eine kritische Bilanz*, München 1984, S. 23.
- 55 O. H. Pesch, a. a. O., S. 28.
- 56 O. H. Pesch, a. a. O., S. 29.
- 57 H. Bornkamm, *Das bleibende Recht der Reformation*, Hamburg 1963, S. 96.
- 58 P. Manns, *Martin Luther. Ketzler oder Vater im Glauben*, a. a. O., S. 7 und 26.
- 59 Zit. nach: *Badische Zeitung* v. 1. März 1984. – In der unter dem Titel „Theologisches“ erscheinenden Beilage zur *Offertenzeitung* für die katholische Geistlichkeit Deutschlands schreibt J. Bökmann in seinem Vorwort zu einem Aufsatz über Luther in katholischer Sicht von R. Bäumer im Januar 1984, daß ihn bei der Würdigung Luthers als Mensch und als religiöse Existenz allenfalls tiefes Mitleid ergreife, das „jenes immer erneute Entsetzen“ überlagere, das er eigentlich hege, wenn er über die von Luther „leidenschaftlich gewollte Spaltung“, über die „vielfach grausige Blutspur“ und über den „geradezu testamentarischen Haß, in dem er gestorben ist“, nachdenke. Dieses Mitleid befällt Bökmann angesichts der Verzweiflung Luthers über die Ausweglosigkeit seiner Lehren, die Schrift, Väter, Konzilien und Lehramt umdeuten und „beiseite schieben“, und angesichts Luthers Verzweiflung über die Wirkungen seiner mit persönlichem Unfehlbarkeitsanspruch vorgetragenen Auffassungen und seiner Verzweiflung am Heil. Es ist verständlich, daß der Autor es als ein „schweres religiöses Ärgernis“ empfindet, daß offizielle katholische Sprecher Luthers Bedeutung auch für die katholische Kirche anerkennen. Diese Polemik zeigt, daß der Weg zu einer vollen Anerkennung der modernen katholischen Lutherforschung und zu einem objektiven Lutherverständnis in der römisch-katholischen Kirche noch weit sein kann (vgl. dazu E. Geldbach, *Rechtsradikales Mitleid mit Luther*, in: *Deutsches Pfarrernetz* 1984/4, S. 183).