

Evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart im Dialog

Von Walther von Loewenich

Die folgenden Überlegungen beanspruchen nicht den Rang einer erschöpfenden Darstellung. Es ließe sich heute von der Stofffülle her gesehen unschwer ein Buch über die evangelische Lutherdeutung der Gegenwart, ein zweites über die katholische und eventuell ein drittes über das Gespräch zwischen beiden Deutungen schreiben.¹ Die Bemühung um Luthers Theologie hat in der evangelischen Forschung der letzten zwei Menschenalter extensiv und intensiv einen Höhepunkt erreicht, der gegenüber früheren Zeiten als einzigartig bezeichnet werden muß. Fast könnte man versucht sein, von einer gewissen Übersättigung auf diesem Gebiet zu sprechen. Es wird noch davon zu reden sein, in welcher Richtung auch in den nächsten Jahrzehnten weitergearbeitet werden muß. Der Lutherforschung stehen noch große Aufgaben bevor. Dafür ist nicht zuletzt der Umstand bedeutsam geworden, daß vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten in der katholischen Theologie eine lebhaftere und immer mehr sich steigernde Bemühung um ein echtes Lutherverständnis eingesetzt hat. So sieht sich die evangelische Lutherforschung einem Konkurrenten oder, besser gesagt, einem Mitarbeiter gegenüber, der das »Gespräch« sucht und es zu einer sachlichen Notwendigkeit erhebt. Überdies schärft das Ökumenismusdekret den »Dialog« als vornehmste Pflicht ein,² was von evangelischer Seite dankbar aufgegriffen werden wird. Es liegt nahe, daß sich dieser »Dialog« in starkem Maße auf die rechte Deutung Luthers konzentrieren wird, was bereits geschehen ist. Es ist im folgenden gar nicht möglich, ihm in allen Einzelheiten nachzugehen; wir müssen uns auf einige Hauptthemen und grundsätzliche Erwägungen beschränken. Wenn dadurch einiges zur Klärung der Situation beigetragen wird, ist die mit diesem Aufsatz verbundene Zielsetzung erfüllt.

1 Für die evangelische Lutherdeutung sei an erster Stelle auf die fortlaufenden Berichte im Luther-Jahrbuch und die dortigen Bibliographien verwiesen. Vgl. ferner: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus, 18. bis 23. August 1956. Berlin 1958. - Das seit langem angezeigte Buch von Werner Beyna: Das moderne katholische Lutherbild (Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie. Hrsg. von Th. Sartory. Bd. 7) ist leider immer noch nicht greifbar. Vgl. jetzt auch Erwin Iserloh: Luther in katholischer Sicht heute. Concilium 2, 1966, 231-235.

2 I, 4; II, 11.

Bemerkenswert an dieser Situation ist zunächst eben schon beides, daß man von einem katholischen Lutherbild der Gegenwart ohne Übertreibung sprechen kann und daß ein wirkliches Gespräch eingesetzt hat. Beides ist ein Zeichen einer gewandelten Situation, von der man nur hoffen kann, daß sie nicht eine vorübergehende Episode darstellt, sondern wirklich eine neue Epoche einleitet. Wenn man heute mit einer gewissen Emphase von dem neuen konfessionellen »Klima« spricht, so darf man ja nicht vergessen, daß es etwas Ähnliches in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bereits schon einmal gegeben hat; man denke an die Aufklärung oder an den ökumenisch milden Sailer.³ Aber auf diese Zeit einer konfessionellen Annäherung folgte die Ära des Ultramontanismus und eines erstarkten lutherischen Konfessionalismus. Die Geschichte ist das Reich von Wandlungen, die nicht immer »sinnvoll« sind. Darum kann man keine zuverlässigen Prognosen geben; man kann aber hoffen und arbeiten und für das als sinnvoll Erkannte eintreten. Und dazu gehört heute zweifellos der »Dialog«. Er wird heute da geführt, wo früher die Polemik und die Kontroverse herrschten. Wie sich die Zeiten geändert haben, wird einem deutlich, wenn man sich etwa an die Enzyklika »*Militantis ecclesiae*« von Leo XIII. vom 1. August 1897 erinnert, in der die Reformation als »*rebellio lutherana*« charakterisiert wurde, aus der die »*ruina morum ultima*« folgte, oder an die Borromäusenzyklika von Pius X. vom 26. Mai 1910 mit ihren vernichtenden Urteilen über die evangelischen Fürsten des 16. Jahrhunderts und über den destruktiven und korrupten Charakter der Reformation. Die beiden bedeutendsten und wirksamsten Lutherdarstellungen von katholischer Seite in Deutschland kurz vor dem ersten Weltkrieg waren die Werke von HEINRICH DENIFLE und HARTMANN GRISAR.⁴ Denifle war einer der besten Kenner des mittelalterlichen Geisteslebens. Sein Lutherbuch hat das Verdienst, den Blick energisch auf die *initia Lutheri* gelenkt zu haben; es hat außerdem eine Reihe der gängigen Lutherlegenden zerstört. Es ging auf Luthers Verhältnis zu seinen mittelalterlichen Quellen ein. So hat dieses Werk durchaus seinen Platz in der ernsthaften Lutherforschung; OTTO SCHEEL und KARL HOLL haben sich ausgiebig mit ihm auseinandergesetzt. Aber leider ist sein wissenschaftlicher Wert schwer beeinträchtigt durch die maßlose Polemik und Voreingenommenheit gegen Luthers Person, wodurch das Ganze zu einer groben Verzeichnung

3 Friedrich Wilhelm Kantzenbach: J. M. Sailer und der ökumenische Gedanke. Nürnberg 1955.

4 Heinrich Denifle: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I. Mainz 1904; weitergeführt von A. M. Weiß I, 2. 1906; II, 1907. - Hartmann Grisar: Luther. 3 Bde. Freiburg 1911 f., 3. Aufl. 1924 f.; Luthers Leben und sein Werk. Freiburg 1926, 2. Aufl. 1927.

wird. Die Reformation Luthers hat nach Denifle zwei Hauptursachen: 1. Luthers »Ignoranz«; hätte er etwas von Thomas verstanden, dann hätte er seine »Reformation« unterlassen können; 2. Luthers korrupte Moral, sein schmutziges Gemüt. Luther war ein »Auswurf der Menschheit«. Um seine Sinnlichkeit und sein schändliches Leben zu rechtfertigen, erfand er seine Rechtfertigungslehre, die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Das Werk des Jesuiten Grisar hebt sich im Ton vorteilhaft von demjenigen Denifles ab; es bemüht sich stärker um Objektivität und zeugt von gründlicher Belesenheit in Luthers Schriften. Trotzdem ist der feindselige Affekt gegen Luther nicht zu verkennen. Er erschwert auch hier ein wirkliches Verstehen. Für Grisar ist Luther kein Schurke, sondern ein im Grunde bedauernswerter, kranker Mensch. Er war erblich belastet, er litt unter Komplexen, die er durch Selbstüberhebung und gesteigerte Leistungen zu kompensieren versuchte. Zum Teil mögen diese psychopathischen Erscheinungen auch körperlich bedingt gewesen sein. Eine »entfernte epileptische Anlage« werde man Luther wohl zuschreiben dürfen. Auch könne an dem Gerede, Luther sei Syphilitiker gewesen, etwas Wahres sein. Man hat geurteilt: Während Denifle Luther mit Keulenschlägen bearbeite, tue Grisar dies mit Nadelstichen. Die Methode von Grisar hat eine vergrößerte Fortsetzung gefunden in dem Werk des katholischen dänischen Psychiaters PAUL J. REITER.⁵ Was dieser sich an boshaften, unbewiesenen Hypothesen über körperliche und seelische Abnormitäten bei Luther leistet, verläßt den Boden einer wissenschaftlichen Argumentation. Wir brauchen auf seine und ähnlich gerichtete Äußerungen anderer hier nicht weiter einzugehen.⁶ In umfassender Weise unterrichtet das dreibändige Werk des katholischen Kirchenhistorikers ADOLF HERTE⁷ über das katholische Lutherbild vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Er weist nach, in welchem erstaunlichen Maß das katholische Lutherbild bis in die Gegenwart hinein von der Darstellung des grimmigen Luthergegners Cochläus bestimmt war. Der stupende Fleiß, mit dem Herte auch das entlegenste Material herangezogen hat, läßt sich nur aus seiner

5 Paul Reiter: Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie. 2 Bde. Kopenhagen 1937/41.

6 In neuerer Zeit geht in eine ähnliche Richtung Erik H. Erikson (ev.): Young man Luther. A study in psychoanalysis and history. New York 1962, deutsch: Der junge Mann Luther. München 1964.

7 Adolf Herte: Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus. 3 Bde. Münster 1943. Vgl. mein Buch: Der moderne Katholizismus. 6. Aufl. Witten 1963, 314-325.

Absicht begreifen: Es geht ihm darum, die konfessionelle Atmosphäre zu entgiften. Er versucht dies auf dem Weg einer Revision des Geschichtsbildes, um die er seinerseits auch die protestantischen Historiker bittet. Das Unglück wollte es, daß ein großer Teil der Auflage seines Werkes bei einem Luftangriff auf Münster verbrannte. Auch fehlte es nicht an Anfeindungen. Nach dem Krieg ist es merkwürdig still um Herte geworden; gedankt hat man ihm anscheinend nicht. Aber seine Tendenz, dem Katholizismus zu einem gerechteren Lutherbild zu verhelfen, hat sich durchgesetzt; auch die sich nicht auf ihn berufen, sind in dieser Beziehung seine Bundesgenossen geworden. Die Töne, wie sie uns bei Denifle und auch noch bei Grisar entgegenklingen, sind heute, zum mindesten im Raum des deutschen Katholizismus, fast völlig verstummt. Freilich muß man, wie immer im Leben, mit vereinzelt Rückschlägen rechnen. So hat REINHOLD WEIJENBORG OFM seine phantastische Konstruktion zur Erklärung der Reformation, leider in einem durchaus offiziellen Organ, im »Antonianum«, der römischen Zeitschrift der Franziskaner, vortragen können.⁸ Seine haltlosen Thesen wurden von ERWIN ISERLOH in der Festschrift für Joseph Lortz⁹ ebenso sachlich wie entschieden zurückgewiesen, mit dem ausdrücklichen Vermerk, »hier eine Lutherinterpretation anzeigen zu müssen, die den Fortschritt von Jahrzehnten wieder zu gefährden droht« (16). Etwas rückschrittlich wirkt auch die Einführung von HENRY DANIEL-ROPS zu dem Werk von Christiani »Luther, wie er wirklich war« (Stuttgart 1957). Es heißt hier zwar: »Er [Luther] hat sich Gott und den entscheidenden Geheimnissen, dem einzigen Problem, gestellt« (9). Als historische Persönlichkeit ist Luther »von außergewöhnlicher Bedeutung« (12). Aber er ist im Grunde gescheitert. Er starb in Verbitterung über den moralischen Verfall und über das Lehrchaos, die mit der Reformation verbunden waren. Was war Luther schließlich geworden? »Der Führer einer Sekte«. Die Züge seines abschreckenden Totenbildnisses lassen erkennen, er fühlt sich von dem Bilde seiner Anfangszeit gerichtet (44). Den Frieden des Herzens hat Luther nicht gefunden (46). Sein tragisches Leben war ein »immanentes Gericht« (47).¹⁰ Als Verzeichnungen bzw. als Entgleisungen wird man aufs Ganze wohl auch das Lutherdrama von JOHN OSBORNE¹¹ und das Fernsehstück von LEOPOLD AHLSEN »Der arme Mann

8 Reinhold Weijenborg: *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?* *Antonianum* 31 (1956), 246-300.

9 Erwin Iserloh: *Luther-Kritik oder Luther-Polemik? Zu einer neuen Deutung der Entwicklung Luthers zum Reformator*. Festgabe Joseph Lortz. Bd. I. Baden-Baden 1958, 15-42.

10 Hans Asmussen hat zu diesem Buch ein Vorwort geschrieben.

Luther« bezeichnen müssen. Man darf sie aber kaum dem katholischen Lutherbild der Gegenwart zur Last legen.

Grundsätzlich wird zu der Frage nach Luthers »Persönlichkeit« folgendes zu bedenken sein: Es gab in der evangelischen Christenheit Deutschlands eine Zeit der Lutherapotheose. Bezeichnenderweise trat übrigens die »Persönlichkeit« um so mehr in den Vordergrund, je mehr die »Sache« der Reformation verblaßte. So schreibt GOETHE an Knebel (am 22. August 1817): »Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache [der Reformation] nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das Einzige, was einer Menge wirklich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.« Man hat sich für das »Genie« und für den »großen Deutschen« begeistert. Man hat geglaubt, die Widersprüche in seinem Wesen ausgleichen und die befremdlichen Züge in seinem Charakter verklären zu müssen. Heute werden wir urteilen: Luther war zwar sicher ein tief frommer Mensch, aber er war kein »Heiliger«. Auch dem, der Luther liebt, können die Widersprüche in seinem Wesen zu schaffen machen. Neben keuscher Zartheit findet sich abstoßende Derbheit, neben tiefinnerlicher Demut ein fast provozierendes Selbstbewußtsein, neben einer bezwingenden Fähigkeit zu unbedingter Liebeshingabe schroffste, maßlose Intoleranz. Keinem seiner Gegner ist Luther gerecht geworden, er hat ihnen das Christsein abgesprochen. Auch der alte Vorwurf, Luther sei der »Doctor hyperbolicus« gilt in gewissem Maße. Es muß ernsthaft gefragt werden, wie weit sich das Persönliche in den theologischen Äußerungen Luthers auswirkt; zweifellos ist seine Theologie stark erlebnismäßig bedingt. Wir werden uns jedenfalls hüten müssen, einzelne Äußerungen Luthers allzu sehr zu systematisieren; es muß stets ihre Situationsbedingtheit und ihr erlebnismäßiger Charakter mitbedacht werden. Man soll es niemand verwehren, sich mit Luther psychoanalytisch zu beschäftigen; es lassen sich dadurch manche interessante Aufschlüsse gewinnen. Man darf dabei nur nicht die Möglichkeiten und Grenzen dieser Betrachtungsweise verkennen. So wenig man das Werk eines Goethe oder Beethoven in seinem überpersönlichen Gehalt nicht einfach als Ausdruck bestimmter psychischer Strukturelemente zu erklären vermag, so wenig läßt sich auch das religiös-theologische Grundanliegen der Reformation Luthers auf mehr oder minder zufällige psychische Vorgegebenheiten reduzieren. Damit soll nicht geleugnet werden, daß das Verhältnis von

11 John Osborne: Luther. Frankfurt 1963. = Fischer-Bücherei 527; vgl. dazu Manfred Hausmann: John Osborne und Martin Luther. Lu 34 (1963), 91-94.

Werk und Person ein äußerst kompliziertes, wahrscheinlich nie völlig aufzuhellendes Problem aufgibt.

Die entscheidende Wendung im katholischen Lutherbild der Gegenwart besteht darin: Man sucht Luther als *religiöses* Phänomen zu verstehen. Man fing an zu begreifen, daß man weder mit der billigen dogmatischen Verketterung noch mit der moralischen Verurteilung noch auch mit einer psychopathologischen Analyse in die Tiefe dieses Phänomens einzudringen vermag. Man kann sich ihm nur erfolgreich nähern, wenn man zunächst einmal anerkennt: Luther war ein homo religiosus und muß als solcher verstanden werden, ganz gleich, wie man sich zu dem Wahrheitsgehalt seiner religiösen Aussagen stellt. Soviel ich sehe, geschieht dies zum erstenmal in einem Aufsatz des damaligen Regensburger Domdekans, früheren Würzburger Professors, FRANZ XAVER KIEFL (gest. 1928) mit dem Titel »Martin Luthers religiöse Psyche als Wurzel eines neuen philosophischen Weltbildes«.¹² Auch Kiefl setzt, wie Grisar, dem er durchaus verpflichtet ist, bei Luthers Psyche ein; aber er gibt sich nicht mit einer pathologischen Erklärung zufrieden, sondern versucht sie religiös zu verstehen. Die *religiöse* Psyche Luthers ist der »tiefste und lebendigste Grund«, aus dem »alles Spätere wie aus einem Kern hervorgewachsen ist«. »Die Grundidee Luthers, welche der Reformation auf Jahrhunderte hinaus das Gepräge gegeben hat, ist in ihrem Ausgangspunkt ohne Zweifel eine religiöse«. Diese Grundidee ist die Alleinwirksamkeit Gottes, zu der Luther in einseitiger Zuspitzung des biblischen Gedankens von der Allwirksamkeit Gottes gelangt ist. Aber auch »dieser eigentliche Ausgangspunkt Luthers, die Idee der Alleinwirksamkeit Gottes, ist ein tiefreligiöses Moment, ja der Quellpunkt aller tieferen Religiösität«. Von ihr aus geht dann Luther freilich zu einer radikalen Leugnung der menschlichen Freiheit über, was zum Spinozismus führen mußte. Wir brauchen auf das Einzelne nicht weiter einzugehen. Entscheidend ist der neue Ansatz in einer religiösen Deutung.

1929 erschien der von dem später zum Katholizismus konvertierten ALFRED VON MARTIN herausgegebene Sammelband »Luther in ökumenischer Sicht«, an dem evangelische und katholische Verfasser beteiligt waren. Der Beitrag von SEBASTIAN MERKLE hatte den bezeichnenden Titel »Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln«; er wandte sich scharf gegen Denifle. JOHANN ALBANI (Konvertit zum Katholizismus) stellte fest: Luther hat nicht mit der Kirche, sondern mit dem Priestertum gebrochen, aber erst, nachdem das Priestertum mit ihm

12 Hochland 15 (1917), 7-28; erweiterter Abdruck in: Kiefl, Franz Xaver: Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg 1922, 17-38.

gebrochen hatte. Derselbe Albani wandte sich gegen die Rede von Luthers »Subjektivismus«. Der katholische Dekan ANTON FISCHER hat den schönen Aufsatz beige-steuert: »Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat«. Die Ansicht von dem tief religiösen Grundzug von Luthers Wesen hat sich seit-her weitgehend durchgesetzt, was die Kritik an seiner Persönlichkeit und an dem Wahrheitsgehalt seiner theologischen Aussagen nicht auszuschließen braucht. Es sei dafür etwa auf ANDREAS BIGELMAIR,¹³ HUBERT JEDIN,¹⁴ KONRAD ALGER-MISSEN,¹⁵ oder THOMAS SARTORY¹⁶ verwiesen. Die warmherzigste Würdigung, die der religiöse Genius Luthers von katholischer Seite erfahren hat, ist wohl das Büchlein von Johannes Hessen »Luther in katholischer Sicht«.¹⁷ Luther war kein Subjektivist. Sein Grunderlebnis ist nur der Form nach subjektiv, dem Inhalt nach dagegen so objektiv wie nur möglich. Luther kämpft weder gegen das Dogma noch gegen die guten Werke, sondern gegen Intellektualismus, Moralismus, Sakramentalismus und Institutionalismus. In Luther tritt uns der prophetische Typus entgegen, den die Kirche dringend benötigt. Freilich ist er in seinem Kampf extrem geworden. Darum darf die Reformation nicht verabsolutiert werden, sondern bedarf ihrerseits der Reformation. Der Protestantismus muß manche Einseitigkeiten ablegen. Den heutigen Katholizismus aber könnte Luther vor Moralismus und falschem Mystizismus schützen und ihn das rechte Beten lehren. Eine religiöse, wenn auch höchst eigenwillige Deutung Luthers gibt auch ERICH PRZYWARA in seinem Buch »Humanitas« (1952). Das Grundanliegen Luthers ist seine *theologia crucis* und seine Anschauung von dem *felix commercium* zwischen Christus und dem Christen. Es will allerdings nicht recht einleuchten, inwiefern dann Przywara Luther als den Vollender des albigensischen Manichäismus betrachtet und in Nietzsche den größten Jünger Luthers erblickt.

All das bisher Genannte tritt freilich, was die Fülle der Gesichtspunkte, die Energie der Durchführung und die Breite der Wirkung anlangt, weit zurück hinter dem Lutherbild, das JOSEPH LORTZ in genialem Wurf und immer erneutem Bemühen zur Geltung gebracht hat.¹⁸ Seine Lutherdarstellung ist so bekannt und

13 Luther. LThK 6 (1934), 721-732.

14 Luther. LThK 6 (21961), 1223 ff.

15 Konrad Algermissen: Konfessionskunde. 7. Auflage. Paderborn 1957.

16 Thomas Sartory: Martin Luther in katholischer Sicht. Una Sancta 16 (1961), 38-54.

17 Johannes Hessen: Luther in katholischer Sicht. Bonn 1947, 2. Aufl. 1949.

18 Joseph Lortz: Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. Freiburg 1939/40, 4. Aufl. 1962; Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Trier 1948; Geschichte der Kirche in ideen-geschichtlicher Betrachtung. Bd. 2. 21. Aufl. Münster 1964, § 79-84; Martin Luther: Grund-

hat mit Recht ein solches Aufsehen erregt, daß sich eine Würdigung im einzelnen an dieser Stelle erübrigt.¹⁹ Denifle und Grisar sind hier endgültig überwunden. Luther erscheint ganz und gar als der homo religiosus. »In Luther war eine große Kraft des Betens« (I, 388). Luther rang in sich einen Katholizismus nieder, der nicht mehr katholisch war, wenn auch auf häretische Weise. Seine Kreuzestheologie, sein Gottvertrauen, seine einzigartige Hingabe an die Bibel werden positiv gewürdigt. Luther wollte die Kirche nicht spalten. Er glaubte an eine machtvolle objektive Wirklichkeit. Aber er konnte seinen Objektivismus nicht durchhalten; er konnte sich von seinem »wurzelhaften Subjektivismus« nicht frei machen. Er war kein »Vollhörer« der Heiligen Schrift; er las sie einseitig unter seinen Gesichtspunkten. Er hatte keinen Sinn für die »Kirche«; er begriff nicht die Notwendigkeit eines objektiven Lehramtes. So wurde die »Spaltung« zu einem Wesenselement des Protestantismus. Der Abfall von der Kirche bleibt auch nach Lortz die eigentliche Sünde Luthers. Lortz übt auch Kritik an Luthers Maßlosigkeit (»Doctor hyperbolicus«) und an seinem mangelnden Heiligkeitsstreben. Aber allen diesen Urteilen stehen bei Lortz sofort Gegenerwägungen entgegen; wo er anklagt, entschuldigt er zugleich, wo er entschuldigt, klagt er zugleich an. So entsteht ein äußerst bewegtes Bild von Luther, das nie im Ja oder Nein verharret, sondern immer die Dialektik von Ja und Nein zur Geltung zu bringen sucht. Jeder These wird die Antithese zur Seite gestellt, um so die »katholische Synthese« ins Blickfeld zu bekommen. Sie wird als Ideal der häretischen Einseitigkeit entgegengesetzt, zu der aller Protestantismus neigt, der aber auch der Katholizismus streckenweise in seiner Geschichte verfallen ist. Auf's Ganze scheint mir die Beurteilung Luthers bei Lortz im Lauf der Jahre immer positiver geworden zu sein, was freilich auch mit der jüngsten innerkatholischen Entwicklung zusammenhängt.²⁰ Je mehr sich der Katholizismus dem Ideal der echten Katholizität öffnet, desto aussichtsvoller muß es Lortz erscheinen, auch Luther der »katholischen Synthese« einzuordnen. So stoßen wir in seinen neueren Veröffentlichungen immer wieder auf den Satz: Luther ist katholischer, als wir es wußten.²¹ Die

züge seiner geistigen Struktur. In: Reformata Reformanda. Festgabe f. Hubert Jedin. Münster 1965, 214-246.

19 Vgl. Der moderne Katholizismus, 332-344; Überkonfessionelle Kirchengeschichtsschreibung? ThLZ 90 (1965), 497-502. Für weitere Besprechungen vgl. Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geschichte. Heidelberg 1955, 109, Anm. 2.

20 Das wird am deutlichsten in dem umfassenden Aufsatz in der Festgabe für Jedin.

21 Z. B. Geschichte der Kirche. 2, 128; Festgabe für Jedin, 218.

Hoffnung, Luther katholisch zu integrieren, wird immer lebhafter; die Überzeugung, daß es sich bei der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert weithin um schuldhaftes Mißverständnisse von beiden Seiten und um ein Versagen im eigentlich Christlichen handelt, wird immer stärker.

Das Werk »Die Reformation in Deutschland« war zur Zeit seines Erscheinens ein äußerst kühner Vorstoß; daß sich seine Grundgedanken durchsetzen würden, war durchaus nicht sicher vorauszusehen. Heute können wir urteilen: Es hat reiche Frucht getragen. Die in ihm eingeschlagene Richtung ist durch das Vaticanum II offiziell bestätigt, und man kann sich schwer vorstellen, daß es noch einmal ein Zurück hinter die schwer erkämpfte Position geben sollte. Die Liebe zu Luther ist in Kreisen deutscher katholischer Theologen in einer Weise im Wachsen, die einen evangelischen Christen geradezu beschämen kann.

Im übrigen vollzieht sich bei Lortz bereits der Übergang zu der zweiten Phase im heutigen katholischen Lutherbild: Luther wird nicht nur als religiöses, sondern auch als *theologisches* Phänomen verstanden. Man konzidiert Luther nicht nur eine tiefe persönliche Frömmigkeit, wie sie auch einem notorischen Irrlehrer nicht abgesprochen zu werden braucht, sondern man fragt ernsthaft nach dem theologischen Wahrheitsgehalt seiner religiösen Aussagen, ohne die Verurteilung schon im Hintergrund bereit zu halten. Im Gegenteil: Man ist mehr und mehr davon überzeugt, daß die theologische Auseinandersetzung mit Luther von der bisherigen Kontroverstheologie noch gar nicht wirklich in Angriff genommen wurde und daß sie zugleich zu einer kritischen Selbstbesinnung auf das, was nicht nur antireformatorisch, sondern wirklich katholisch ist, führen muß. Es ist erstaunlich, wie intensiv sich heute katholische Theologen mit der Lehre Luthers beschäftigen. Eine Fülle von gelehrten Untersuchungen, deren Titel nicht alle genannt werden können, liegt bereits vor, und noch befindet sich die Produktivität auf diesem Gebiet in einer ansteigenden Kurve. Man studiert Luthers Rechtfertigungslehre, man vergleicht ihn mit Thomas von Aquin, man schreibt gelehrte Werke über die Anfänge Luthers und seine Beziehung zur mittelalterlichen Tradition, man setzt sich mit der evangelischen Lutherforschung der Gegenwart gründlich auseinander.

Einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung des modernen katholischen Lutherbildes gibt THOMAS SARTORY in dem Aufsatz »Martin Luther in katholischer Sicht« (Una Sancta 16 [1961], 38-54). Er macht vor allem auf die Wendung von der religiösen zur theologischen Würdigung Luthers aufmerksam. Eine sehr abgewogene Untersuchung über die »Grundanliegen« von »Luthers Römer-

briefvorlesung« hat JOSEPH LORTZ vorgelegt.²² Er behandelt darin die »Schwierigkeiten und formalen Eigenarten der Vorlesung« (129-141), die Anschauung von der Sünde (141-149), die Theologia crucis (149-153; 216-222), die Rechtfertigung (222-238), die Charitas (238-247). Dabei setzt er sich fortlaufend mit der evangelischen Lutherinterpretation auseinander. Ergebnis: »Es dürfte schwerfallen, dieser original lutherschen, oft gewundenen Prägung das Zeugnis zu verweigern, sie bleibe innerhalb der katholischen Lehre« (247). Bereits 1935 hatte sich ROBERT GROSCHE für ein katholisch mögliches Verständnis von Luthers Formel »Simul peccator et iustus« eingesetzt.²³ Luther meint damit ursprünglich nichts anderes als einen »heilsgeschichtlichen Sachverhalt« (136), nämlich den Sachverhalt der Rechtfertigung »in statu viae« (135). Die Gerechtigkeit ist noch nicht vollendet, hat aber schon angefangen (134). Freilich kann das »simul« bei Luther mißverständlich wie eine ontologische Formel klingen im Sinn einer reinen imputatio, welche jede Gerechtigkeit in uns leugnet. In diesem Verständnis wäre sie freilich katholisch untragbar. Aber Luthers Sprache ist nicht die der Ontologie, sondern die der religiösen Wirklichkeit (137). Wer das bedenkt, kann die Formel durchaus katholisch verstehen. Mit dem Willen zur Objektivität, aber doch einseitig informiert die Schrift von PETER BLÄSER über den »Rechtfertigungsglauben bei Luther« (1953). Von größter Aktualität ist das bekannte Buch von HANS KÜNG, »Rechtfertigung - Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung« (1957).²⁴ Es kommt zu dem Ergebnis, daß Karl Barths Rechtfertigungslehre in allen entscheidenden Punkten mit der tridentinischen übereinstimme bzw. daß letztere durchaus evangelisch interpretierbar sei. Küng bejaht die Gnade als favor Dei, die iustificatio impii, das simul iustus et peccator, das sola fide, das soli Deo gloria gegen eine falsche Verdienstfrömmigkeit. Wir können hier nicht in eine ausführliche Auseinandersetzung mit Küng eintreten und verweisen dafür auf Schott.²⁴ Man wird wohl behaupten müssen, daß Küng das Tridentinum zu »evangelisch« und die evangelische Rechtfertigungslehre zu »katholisch« interpretiert. Aber als Symptom für die heutige Bereitschaft zum

22 Luthers Römerbriefvorlesung, Grundanliegen. Trierer Theol. Zeitschrift 71 (1962), 129 bis 153; 216-247.

23 Simul peccator et iustus. Bemerkungen zu einer theologischen Formel. Cath 4 (1935), 132-139; abgedruckt in R. Grosche: Pilgernde Kirche. Freiburg 1938, 147-158.

24 Kritische Auseinandersetzungen mit Küng gibt Erdmann Schott: Einig in der Rechtfertigungslehre? LuJ 26 (1959), 1-24, und in MD 10 (1959) 21-27: Annäherungen in der evangelischen Rechtfertigungslehre; vgl. auch Karl Rahner: Zur Theologie der Gnade, Theol. Quartalschrift 138 (1958), 40-77; abgedruckt in: Schriften zur Theologie 4 (1964), 237-271.

»Dialog« und als Anregung zu kritischer Prüfung überkommener Positionen ist sein Buch von hoher Bedeutung. - Dem rechten Verständnis des lutherischen »simul« geht REINHARD KÖSTERS in sorgfältigen Untersuchungen nach, die sich auch in vorbildlicher Weise mit evangelischer und katholischer Literatur auseinandersetzen.²⁵ Rudolf Hermann dient ihm dabei als »kompetenter Lutherinterpret« (19, 223); das Interesse ist aber auf Luther selbst gerichtet. Kösters wendet sich mit Hermann (und Wilfried Joest) gegen Wilhelm Link und andere, gegen ein Verständnis des simul als einer »dialektisch-zeitlosen Formel«; es muß vielmehr in einem »dynamisch-geschichtlichen Sinn« verstanden werden, wie das bereits Grosche getan hat. Luthers Lehre behauptet eindrucksvoll die Wirklichkeit der Rechtfertigung; eine rein imputative Deutung ist abzulehnen. Der Gerechtfertigte unterscheidet sich in seinem Sündersein wesentlich vom Gottlosen. Damit entfällt der entscheidende Einwand der katholischen Rechtfertigungslehre gegen Luther (19, 223). Die Heilsgewißheit Luthers ist nicht empirische Sicherheit (*securitas*), sondern *certitudo*, Gebetsgewißheit, Glaubensgewißheit. Recht verstanden ist auch sie katholisch »unbedenklich« (19, 224). Die simul-Formel kann nicht als *die* Grundformel von Luthers Rechtfertigungslehre gelten; dazu ist sie auch evangelischerseits zu vielen Mißdeutungen ausgesetzt. Aber als *eine* wahre Grundformel der Rechtfertigungslehre darf und muß Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich« auch von der katholischen Theologie anerkannt werden (18, 77).

Der Formel »Gerecht und Sünder zugleich« hat auch KARL RAHNER eine theologische Besinnung gewidmet.²⁶ Er führt sie auf das reformatorische Erlebnis von dem bleibenden Gegensatz zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen als Sünder zurück. Das *Geschehen* der Rechtfertigung deckt sich aber nicht mit der Rechtfertigungsverfahren. Von daher resultiert das »katholische Nein« zu dieser Formel: In der Rechtfertigung als heilsgeschichtlichem Vorgang geschieht wirklich etwas. Das Neue steht nicht unter einem gleichbleibenden »Zugleich«. Der Zustand des Gerechtfertigten ist nicht eine »schwebende Dialektik zwischen Sündigkeit und Heiligkeit« (267 f). Aber es gibt auch ein richtig verstandenes katholisches Ja zu dieser Formel. Es folgt aus der Reflexion auf die bleibende »Heilungsangewißheit« und die bleibende Sündigkeit auch des Christen, hinter dessen

25 Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«. Cath 18 (1964), 48-77 und 193-217; Cath 19 (1965), 136-160 und 210-224.

26 In: Geist und Leben 36 (1963), 434-443; abgedruckt in: Schriften zur Theologie 6 (1965), 262-276.

»läßlichen Sünden« sich Tieferes verbirgt. Die Gerechtigkeit ist kein »statischer Besitz«, sie ist letzten Endes »unverfügbare Gerechtigkeit« (274). Von uns aus sind wir immer Sünder; als »Pilger« ist der Christ gerecht und Sünder zugleich. Nur darf aus dem »simul« keine »statische Dialiktik« gefolgert werden (275). Ist es zuviel behauptet, wenn wir sowohl in dem »katholischen Nein« als in dem »katholischen Ja« ein Bekenntnis zu dem genuinen Sinn von Luthers »simul« erblicken?

Der damit verwandten Frage nach Glaube und Werke, Glaube und Liebe bei Luther ist PETER MANNS in einer Spezialuntersuchung über den Großen Galaterkommentar nachgegangen.²⁷ Manns bekennt sich zu der These von der »Katholizität der reformatorischen Grundanliegen«. Luthers Betonung der »fides absoluta«, d. h. des exklusiven »sola fide« gilt nur der Ablehnung jeder Art von Werkgerechtigkeit, bleibt aber offen für das Anliegen der »fides incarnata«, d. h. des in der Liebe wirksamen Glaubens. Sein begreiflicher Kampf gegen die Formel »fides charitate formata« verleitet Luther zu polemischen Fixierungen und zu einer Umdeutung der Liebe als »Werk«. In Wirklichkeit hat aber die Liebe als fides incarnata einen zentralen Platz im reformatorischen Bekenntnis. Der Ausschluß der Liebe aus der Rechtfertigung wendet sich nur gegen eine charitas, die getarnte Werkgerechtigkeit ist. Luther hat die notwendige Verbindung Glaube und Liebe erkannt, scheut sich aber aus den genannten Gründen von ihrer Heilsnotwendigkeit zu sprechen. Im Glauben besitzt der Christ schon jetzt die Liebe.

Während bei Küng und bis zu einem gewissen Grade auch bei Kösters die Luthersche Rechtfertigungslehre mit der des Tridentinums verglichen bzw. ganz allgemein nach der Möglichkeit ihrer »katholischen« Interpretation gefragt wird, konfrontiert man daneben Luther auch direkt mit dem Fürsten der Scholastik, mit Thomas von Aquin, dessen System ja im neueren Katholizismus eine fast kanonische Geltung erlangt hat. Man muß dabei wissen, daß man in der katholischen Theologie heute vielfach zwischen »thomasisch« oder »thomanisch« und »thomistisch« unterscheidet. Wir haben es dabei offenkundig mit einem parallelen Vorgang zu der bei uns üblich gewordenen Unterscheidung zwischen Luther und Luthertum zu tun. Man betont gerne, man dürfe Thomas nicht nur nach seinen »Summen« interpretieren, also einseitig nach seiner Systematik und Philosophie, sondern man müsse den Bibelausleger Thomas viel ernster nehmen als bisher. So kommt es zu dem Thema: Thomas und Luther im Gespräch. ALBERT

27 Fides absoluta und Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar. Festgabe für Jedin 1 (1965), 265-312.

BRANDENBURG hat in einer Nachbemerkung zu der Besprechung des Buches »Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin« von MAX SECKLER (1961) durch OTTO M. PESCH²⁸ für dieses Gespräch einige Richtlinien skizziert.²⁹ Es empfiehlt sich, zunächst Einzelvergleiche durchzuführen, wie das Stephan Pfürtner (s. u.) betreffs der Heilsgewißheit getan hat. Man wird dabei den Gesamtbezug der Lehren nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Man wird hinter den unverkennbar verschiedenen Denkansätzen dennoch ein großes Gemeinsames entdecken; es geht Luther und Thomas um Gottes Gottheit. Luther und Thomas, den wir inzwischen als einen ganz großen Schrifttheologen erkannt haben, müssen beide nach der Schriftgemäßheit ihrer Theologie befragt werden. Denn nicht an dem System des Aquinaten, das nicht als absolut gelten kann, ist Luther zu messen, sondern das Gespräch zwischen beiden muß an der Berechtigung und Gültigkeit ihrer Schriftdeutung orientiert sein. Man braucht nicht eigens hervorzuheben, wie weit diese Richtlinien von der Haltung der Neuscholastik im 19. Jahrhundert entfernt sind oder von den Maßstäben, nach denen ein Denifle Luther verurteilt hat. Bahnbrechend hat in dieser Richtung das Buch von STEPHANUS PFÜRTNER »Luther und Thomas im Gespräch - Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung« (Heidelberg 1961) gewirkt. Luther warf der katholischen Lehre den Mangel an Heilsgewißheit vor; das Tridentinum verurteilte die lutherische Heilsgewißheit. Der Gegensatz scheint unversöhnlich zu sein. Es ist aber sehr die Frage, ob das Tridentinum wirklich das getroffen hat, was Luther meinte. Es ist umgekehrt zu fragen, ob der Vorwurf Luthers sachlich berechtigt ist. Beides wird von Pfürtner verneint. Thomas hat die persönliche Heilsgewißheit gelehrt, freilich als eine Gewißheit des Vertrauens und der Zuversicht, nicht als eine Sicherheit des Besitzes (109). In Trient wurde die thomasische Lehre von der Hoffnungsgewißheit nicht voll ausgewertet (113). Man hat aber auch Luther nicht richtig verstanden. Grund der Heilsgewißheit ist für Luther nicht die psychische Erfahrung einer gnadenhaften Wirkung Gottes im Menschen, sondern die im Wort zugesagte, im Glauben aufgenommene Gnade Gottes. Heilsgewißheit ist für Luther keine angemessene Selbstsicherheit, keine securitas, sondern certitudo (146). Es gibt auch für Luther, wie für Thomas, das Zugleich von Heilsgewißheit und Heilsbedrohung (150), wenn sie auch nicht gleichwertig nebeneinander stehen (156), so wenig wie Gesetz und Evangelium gleichrangig sind. Der Vorwurf des »Subjektivismus« ist Luther gegenüber nicht angebracht:

28 Instinkt und Glaubenswille. Cath 16 (1962), 69-77.

29 Thomas und Luther im Gespräch. Cath 16 (1962), 77-79.

»Luther hat die Heilsgewißheit nur dadurch entdecken können, daß er sich von der Befangenheit in seine subjektive Innenwelt löste und der objektiv gültigen Heilsbotschaft zuwandte« (162). Die Aufgeschlossenheit Pfürtners für Luthers Grundanliegen muß dankbar begrüßt werden; sein Vorstoß ist überdies geeignet, festgefahrene terminologische Mißverständnisse in der Gnadenlehre zu klären. Evangelischerseits wird man sich zu einer kritischen Revision eines einseitig antireformatorisch gesehenen Thomasbildes aufgerufen sehen. Man darf vor allem über dem »Philosophen« Thomas den »Theologen« nicht vergessen. Die Arbeit in dieser Richtung ist bereits in Gang gekommen, wie die beiden Werke von ULRICH KÜHN³⁰ und HANS VORSTER³¹ dokumentieren. Beide sind von OTTO M. PESCH einer eingehenden Besprechung und eines aufrichtigen Dankes gewürdigt worden.³² Auch in der (katholischen) Dissertation »Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin« von MAX SECKLER (Mainz 1961) sieht Pesch nicht nur eine »Herausforderung« an die evangelische Theologie (73), sondern auch eine »Verheißung« für das kontroverstheologische Gespräch (75).³³ »Thomas denkt von Gott her, er ist Theologe, nicht Philosoph. Gegenteilige Vorstellungen werden fallen müssen« (76 f). Das Grundanliegen des Thomas ist dasselbe wie das der Reformation, nämlich die »Ehre Gottes« zu wahren (77). Unterdessen hat Pesch selbst mit einer 1465 Seiten starken Dissertation in das »Gespräch zwischen Luther und Thomas« eingegriffen, die mir leider noch nicht vorliegt.³⁴ Bereits 1963 erschien von PESCH eine längere Abhandlung über »Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther«.³⁵ Ergebnis: »Luther arbeitet, wenn er die Freiheit leugnet, mit einem anderen Freiheitsbegriff, als Thomas, wenn er sie behauptet« (211). Luthers Unfreiheitsthese ist eine theologische These, keine philosophische (215). Luther fragt nicht nach der Freiheit auf der Stufe der Wahlfreiheit, sondern nach der Freiheit als Wesensfreiheit (218). Pesch

30 Ulrich Kühn: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. Göttingen, Berlin 1964. = *Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evang. Bundes* 9.

31 *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. Göttingen 1965. = *Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evang. Bundes* 8.

32 Zum »Gespräch zwischen Luther und Thomas«. *Cath* 18 (1964), 27-47 (Besprechung der beiden Arbeiten, damals noch in Maschinenschrift).

33 Siehe Anmerkung 28.

34 *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Dissertation. München 1965; erscheint demnächst im Druck.

35 *Cath* 17 (1963), 197-244.

sucht nachzuweisen, daß »die Freiheit, die Luther leugnet, nicht die Freiheit ist, die Thomas behauptet«, und »daß die Unfreiheit, die Luther behauptet, nicht die Unfreiheit ist, die Thomas leugnet« (219). Ja, es fragt sich, »ob sich nicht gar die Unfreiheit, die Luther behauptet, in irgend einer Form auch bei Thomas findet«, und »ob sich nicht für die Freiheit, die Thomas behauptet, Platz findet bei Luther« (219). Im übrigen ist die Theologie des Thomas keineswegs nur »objektivierend« und Luthers Theologie nie rein »existenziell« (244). Das »Gespräch« zwischen beiden ist darum möglich und nötig.

Handelt es sich dabei im wesentlichen um eine grundsätzliche, systematische Besinnung, so berührt die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Ockham zugleich ein vordringliches historisches Problem der heutigen Lutherforschung. Es ist noch lange nicht aufgearbeitet; gerade an diesem Punkt wird man die Mitarbeit katholischer Theologen besonders begrüßen. In seiner für den Druck erweiterten Habilitationsschrift handelt ERWIN ISERLOH über »Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham - Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation«. ³⁶ Joseph Lortz hat eine Einleitung dazu geschrieben. Auf die Einzelheiten der gelehrten Untersuchung kann hier nicht eingegangen werden. Im wesentlichen erscheint Ockham als ein Wegbereiter der Reformation im negativen Sinn. Der Hauptgrund seiner »destruktiven Wirkung« liegt »in der nominalistischen, d. h. von der Offenbarung abgelösten Weise des Denkens, in der Unterschlagung zentraler Offenbarungswahrheiten, in der Unverbindlichkeit und Anonymität, mit der der Theologe sich und sein Leben aus seinem Theologisieren herausnimmt . . .« (283). Lortz unterstreicht diese These; er findet in den Untersuchungen von Iserloh eine Bestätigung seiner Auffassung von dem Katholizismus vor der Reformation, der nicht mehr voll-katholisch war (XXIV). Das Übergewicht der logistischen Manipulationen über das eigentlich theologische Denken ist erschreckend (XXIX). »Soweit ein Mensch, der die Lehrverkündigung aus der Offenbarung angenommen hat und wesentlich bewahrt, in diesem Sinne Nicht-Hörer sein kann, ist Ockham dies gewesen« (XXV). Ockhams Denken war im tiefsten a-sakramental (XXXI). Seine Übersteigerung der *potentia absoluta* (XXVI) führt zur Bedeutungslosigkeit der Gnade (XXVII). Iserloh stellt die Frage nach dem »Pelagianismus« des Ockham (126 ff). Seine Betonung der *acceptatio divina*, die auf Luther stark eingewirkt hat, konnte doch den von Luther leidenschaftlich bekämpften moralistischen Pelagianismus nicht verhindern, weil Ockham die Bedeutung der faktischen Heilsordnung, der *gratia*

36 Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Bd. 8. 1956.

creata, vernachlässigt und dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, aus natürlichen Kräften alle Akte des Glaubens und der Hoffnung zu setzen, wobei er freilich dem menschlichen Tun, dem natürlichen wie dem übernatürlichen, die Ursächlichkeit in bezug auf das menschliche Heil nimmt. »Gott kann einen Begnadigten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke aufzuweisen hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen« (129). »Das Verhältnis Luthers zu Ockham ist also ein doppelseitiges, ein positives und negatives zugleich« (131). Luther lehnt die bibelfremde Weise des ockhamistischen Theologisierens ab, ist aber andererseits von der ockhamistischen Theologie seiner Zeit so stark geprägt, »daß eine Reihe seiner Grundansichten deren Züge tragen und sie ihn daran hindert, zu einem ›vollkatholischen‹ Verhältnis hindurchzustoßen« (132). Iserloh gibt aber zu, daß hier noch weitere Untersuchungen nötig seien (ib). WERNER DETTLOFF³⁷ ist davon überzeugt, daß in der Akzeptationslehre, vor allem über Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel, eine geschichtliche Linie von Duns Scotus zu Luther führt (71), behandelt aber in seinem Buch Luther selbst nicht mehr.³⁸ Daß auch die protestantische Forschung neuerdings dem schwierigen Problem von Luthers Ockhamismus erhöhte Aufmerksamkeit zuwendet, beweisen die Arbeiten von BENGT HÄGGLUND,³⁹ LEIF GRANE⁴⁰ und vor allem das große, auf drei Bände geplante Werk über »Spätscholastik und Reformation« von HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN.⁴¹ Eine materialreiche historische Orientierung über »Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1505« gibt ERICH KLEINEIDAM in der Festschrift für Jedin, was hier am Rande vermerkt sei.⁴²

37 Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. 1963. = Beitr. zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Hrsg. von M. Schmaus. 40 / 2 vgl. dazu die Besprechung von L. Hödl: Wissenschaft und Weisheit 28 (1965), 140-142.

38 Vgl. aber die These 56 in Luthers »Disputatio contra scholasticam theologiam« (WA 1, 227, 4 f = Luthers Werke in Auswahl, Bd. V. Hrsg. von E. Vogelsang. 1933, 324, 20, These 57!). - Über das Verhältnis Luthers zu Ockham ist noch hinzuweisen auf die Arbeiten von Paul Vignaux, siehe bei Oberman, 412 (vgl. Anm. 41).

39 Bengt Hägglund: Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie der doppelten Wahrheit. Lund 1955.

40 Leif Grane: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Kopenhagen 1962 = Acta Theologica Danica 4; vgl. LuJ 31 (1964), 129-135 (Lau).

41 Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Deutsche Übersetzung. Zürich 1965.

42 Reformata Reformanda 1, 142-195.

Nach Erwin Iserloh⁴³ hat Luther seinen Ockhamismus durch Rückbesinnung auf Augustin und im Anschluß an den mittelalterlichen Augustinismus überwunden (247). Das Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* in Anwendung auf die Bedeutung Christi hat Luther aus *De trin.* IV, cap. 3, n. 6, übernommen. Es findet sich nicht nur in den frühen Schriften Luthers, sondern in seinem ganzen Lebenswerk (254). Man kann demnach nach Iserloh nicht unbesehen von einer »bloß imputativen Rechtfertigungslehre« bei Luther sprechen (264). Als ein besonderer Kenner des mittelalterlichen Augustinismus darf ADOLAR ZUMKELLER OESA gelten.⁴⁴ Bereits in seinem Aufsatz über »Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters«⁴⁵ hatte er nachgewiesen, »daß der junge Augustiner [sc. Luther] seine religiös-monastische Bildung in einem Milieu empfing, dem der Gedanke an die Mängel der guten Werke und aller menschlichen Gerechtigkeit offensichtlich nicht so fern lag, als man bis jetzt anzunehmen geneigt war« (305). Freilich haben die von Zumkeller aufgeführten Prediger mit ganz wenigen Ausnahmen nicht die Konsequenz gezogen, daß das Ungenügen der Werke die Verdienstlichkeit der Werke unter der Gnade ausschlosse. Sie kämpften gegen die Selbstgerechtigkeit, blieben aber dabei im Rahmen der katholischen Glaubensüberzeugung (auch Staupitz). So steht Luther mit seiner Kritik an der Werkgerechtigkeit in einer mittelalterlichen, augustini-schen Tradition. Aber auch mit seiner Kritik an Aristoteles knüpft Luther an eine solche Tradition an. Das sucht Zumkeller in seinem Aufsatz im ARG nachzuweisen. Er geht aus von den Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen des Lombarden (1509/10). Freilich begegnete Luther schon als Student der artes in Erfurt (1501-1505) einer gewissen kritischen Haltung gegenüber Aristoteles, so bei Bartholomäus Arnoldi von Usingen (19) und Jodocus Trutvetter (20). Aber Luthers Kritik geht weit über deren Äußerungen hinaus und findet in ihnen nicht ihre volle Erklärung. Auch der Hinweis auf Peter von Ailly und Gregor von Rimini genügt nicht. Dagegen dürfte Luther zu seiner Kritik an Aristoteles und der Philosophie überhaupt unmittelbar durch die Werke zweier Augustinertheo-logen angeregt worden sein, nämlich durch die 15 Bücher »De gestis Salvatoris«

43 *Sacramentum et exemplum*. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie. *Reformata Reformanda* 1, 247-264.

44 Für seine früheren Arbeiten vgl. die Literaturangaben bei Obermann, 413. Zur Ergänzung jetzt der wichtige Aufsatz: Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. *ARG* 54 (1963), 15-37.

45 *ZKTh* 81 (1959), 265-305.

des italienischen Augustiners Simon Fidati von Cascia (gest. 1348) und durch den Sentenzenkommentar von dessen Mitbruder Hugolin von Orvieto (gest. 1373). Die »Gesta« waren in den deutschen Augustinerklöstern weit verbreitet. Johannes von Paltz hat sie reichlich verwertet. Von dem Sentenzenkommentar des Hugolin ist nur eine einzige deutsche Handschrift bekannt, die ziemlich sicher ursprünglich dem Wittenberger Augustinerkloster gehörte. Die Parallelen mit Luther sind frappant. Zudem waren Luther die Äußerungen Hugolins gegen die aristotelische Gotteslehre aus dem Sentenzenkommentar des Peter von Ailly bekannt. Soviel ist deutlich: Die These von dem »nicht voll-katholischen« Ockhamismus des vorreformatorischen Luther bedarf noch einer genauen Nachprüfung, sowohl hinsichtlich der Bedeutung augustiner Traditionen in dem theologischen Unterricht, den Luther genoß, als auch hinsichtlich des Ockhamismus selbst, der eine komplexere Erscheinung gewesen sein dürfte, als man bisher annahm, worauf vor allem die Forschungen von Oberman aufmerksam machen können. Jedenfalls wird die Problematik »Luther und die mittelalterliche Tradition« einschließlich der exegetischen Tradition das Forschungsthema Nr. I für die Lutherforschung der kommenden Jahrzehnte sein müssen. Einige Aussicht auf seine Bewältigung besteht nur, wenn katholische und evangelische Gelehrte gemeinsam daran arbeiten. Eine Reihe von Anregungen und Hinweisen bietet dafür die philosophische Dissertation von GOTTFRIED EDEL (evangelisch),⁴⁶ die freilich trotz der Fülle des Gebotenen - über die Hälfte des Buches sind Anmerkungen - weder systematisch-theologisch noch dogmengeschichtlich ganz befriedigen kann;⁴⁷ sie will allerdings nicht mehr als »Beiträge zu einer methodischen Grundlegung« bieten.

Eine vorzügliche, zuverlässige historische Studie über »Luther und das Konzil« hat ALBERT EBNETER vorgelegt.⁴⁸ Berechtigtes Aufsehen erregte der Versuch von ERWIN ISERLOH,⁴⁹ nachzuweisen, daß Luther die 95 Thesen nicht angeschlagen, sondern nur an seine kirchlichen Vorgesetzten, den Erzbischof Albrecht von

46 Das gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther. Beiträge zu einer methodischen Grundlegung. Marburg 1962. = Oekumenische Texte und Studien. Hrsg. von Reiner-Friedemann Edel 21.

47 Vgl. die zurückhaltende Beurteilung bei Franz Lau, LuJ 31 (1964), 153 und Horst Beintker, ThLZ 89 (1964), 681 f.

48 ZKTh 84 (1962), Heft 1. = Sonderdruck im Verlag der Orientierung. Zürich 1962.

49 Erwin Iserloh: Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? Wiesbaden 1962 = Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 31; jetzt zusammenfassend: Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster 1966.

Mainz und den Bischof Hieronymus Schultz von Brandenburg, geschickt habe. Luther habe demnach durchaus kirchlich korrekt gehandelt; alle Last der Verantwortung für die weiteren Folgen fällt auf die Adressaten. Angeregt zu seinen Nachforschungen war Iserloh durch die Behauptung von Hans Volz, der Thesenanschlag habe nicht am 31. Oktober, sondern am 1. November stattgefunden. Auf die Argumente für und wider kann hier nicht eingegangen werden; wir verweisen dafür auf den instruktiven Aufsatz von Bernhard Lohse sowie auf das Quellenheft von Kurt Aland.⁵⁰ Auch der Historikertag in Berlin, Oktober 1964, hat sich mit der Frage beschäftigt,⁵¹ ohne daß völlige Einigung erzielt wurde.

In ganz anderer Weise, aber für die Fachkreise nicht weniger aufregend war das Erscheinen eines Buches von ALBERT BRANDENBURG mit dem Titel »Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung«.⁵² Es wurde gleich nach seinem Bekanntwerden von der Herder-Korrespondenz in ihrem Literaturheft Nr. 4/1961 als »bahnbrechend« und im Luther-Jahrbuch 1961 von Franz Lau als ein Werk »von . . . einzigartiger Bedeutung für die Lutherforschung und für das Verhältnis zwischen Katholizismus und Luthertum«⁵³ begrüßt. Dagegen wurde es von ERWIN ISERLOH⁵⁴ als »groteske Fehldeutung« (82) eindeutig abgelehnt und von HANS GEISSER⁵⁵ einer eingehenden scharfen Kritik unterzogen. Brandenburg beruft sich für seine Lutherdeutung auf Gerhard Ebeling, der ihm als der beste evangelische Lutherinterpret der Gegenwart gilt.⁵⁶ Im ersten Teil stellt Brandenburg den Begriff *iudicium* als »das theologische Urwort«, als »das Grundexistential« bei Luther heraus. *Iudicium* ist das Urteil Gottes, das im Wort ergeht, das Gericht, das dem Demütigen, der ihm recht gibt, zum Evangelium wird. Um diesen Zentralbegriff gruppieren sich die anderen

- 50 Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag. Lu 34 (1963), 132-136. Martin Luthers 95 Thesen nebst dem Sermon von Ablass und Gnade 1517. In: Kleine Texte 142 (1962); s. dort 5.
- 51 Bericht über die 26. Versammlung deutscher Historiker in Berlin, 7. bis 11. Oktober 1964 = Beiheft zur Zeitschrift »Geschichte in Wissenschaft und Unterricht«, 37-42.
- 52 Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien. Bd. 4. Hrsg. vom Joh. Adam Möhler-Institut, Paderborn 1960.
- 53 Luthers Worttheologie in katholischer Sicht. LuJ 30 (1963), 110-116; im übrigen meldet Lau eine Reihe von kritischen Bedenken an.
- 54 »Existenziale Interpretation« in Luthers erster Psalmenvorlesung? ThRe 59 (1963), 73-84.
- 55 Das Abenteuer der Lutherinterpretation als verbindendes Element zwischen den Konfessionen. MD 14 (1963), 81-90; dort 81, Anm. 2 und 82, Anm. 4 noch weitere Äußerungen zu Brandenburg. Vgl. auch Edel: AaO, 69, Anm. 78.
- 56 Vgl. 14 f u. a. Brandenburg hält sich vor allem an den Aufsatz von Ebeling: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 48 (1951), 172-230.

Hauptbegriffe, wie *absconditas* (»ein Wurzelbegriff bei Luther«), und die bekannten Gegensatzpaare, wie *spiritus - littera*, *sapientia dei - sapientia mundi* usw. Der zweite Teil entfaltet die »Theologie des Wortes« in den *Dictata*. Dabei kommt es zu schockierenden Sätzen über die Konsequenzen von Luthers topologischer Methode: »Die letzte Entscheidung, ob Gottes Wort *ist*, fällt nun beim Menschen« (47). »Die historische Einmaligkeit von Christi Inkarnation wird kaum beachtet« (52). Die »Konsequenzen« in »kritischer Besinnung und Distanzierung« zieht der dritte Teil. Luther gelangt angeblich zu einer Koinzidenz von Heilsgeschehen und Heilsverkündigung im Wort (105). Alles geschieht eigentlich nur im Wort, und das Wort geschieht nur, indem es geglaubt wird. Das »factum« wird erst im Erkennenden und für den Erkennenden heilsexistent (136). Bei Luther fehlen die ontologischen Strukturen; die heilsgeschichtlichen Relationen werden aufgelöst. Christus und die *fides Christi* fließen ineinander (143). Das Geschehen des *opus Dei* in Christus ist ungeschichtlich, »zeitabgehoben«, »völlig unzeitlich« gefaßt (51 f). »Unbekümmert sieht Luther über das Historische hinweg« (143), wenn er es auch nicht leugnet. So kommt es bei Luther zu Einseitigkeiten und Verkürzungen. »Das Problem ›Kerygma und Dogma‹ hebt beim Luther der Psalmenvorlesung an« (148). Die »existenziale Interpretation« Bultmanns, Gogartens, Ebelings kann sich mit Recht auf Luther berufen; das scheint die Meinung von Brandenburg zu sein, wenn er sie auch nur zögernd ausspricht (17. 110. 112 f), was von seinen Kritikern m. E. übersehen wird. Natürlich hat Iserloh recht: Luther läßt die »Kirche« in seinem Denken durchaus nicht aus (76). Luther bekennt sich nicht *nur* zum Wort, sondern durchaus zu Wort *und* Sakrament (77). Das Uns-gleichzeitig-Sein nimmt nichts weg von dem einmaligen historischen Geschehen (80). Hat Luther wirklich »alle Voraussetzungen dafür geschaffen, daß das Wort Gottes nur je im Vollzug des gläubigen Menschen geschieht und sich ereignet« (Iserloh 80 gegen Brandenburg 102)? Sicherlich redet Luther an der von Brandenburg zitierten Stelle über die *ascensio* (WA 3, 124, 7 ff) nicht von der Himmelfahrt Christi, sondern von der Gotteserkenntnis (81 gegen Brandenburg 139 f). Man kann auch die Bedenken von Iserloh und Lortz gegen die negativen Folgen einer solchen Lutherdeutung für das ökumenische Gespräch teilen (82-84). In der Kritik an Brandenburgs Lutherinterpretation geht Geißer weithin mit Iserloh konform. Er versucht darüber hinaus, Ebeling gegen die Beanspruchung durch Brandenburg in Schutz zu nehmen. »Was bei Ebeling Summe und Resultat ist, mit Akribie errechnet, versucht Brandenburg als feste, schon vorhandene Größe, in die Rechnung selbst einzusetzen« (86). Der

Ausdruck »existenziale Interpretation« steht bei Ebeling »als Reflexionsformel auf der vorletzten Seite seines Aufsatzes« (86)! Man muß aber m. E. doch zugeben, daß die dortigen Äußerungen Ebelings mindestens mißverständlich und einseitig formuliert sind.⁵⁷ Lau stellt fest (110): »Leicht zu lesen ist das Buch nicht.« Das hängt aber doch wohl zusammen mit den von Iserloh und Geißer konstatierten »Unklarheiten« und »Widersprüchen« in Brandenburgs Lutherinterpretation.⁵⁸ Manche Behauptungen erscheinen bei ihm auch wieder als bloße Vermutungen und Andeutungen, aus »Konsequenzen« werden bloße »Gefahren«. Als katholischer Theologe übt Brandenburg Kritik an dem von ihm in der angegebenen Weise verstandenen Luther; aber man hat gleichzeitig den Eindruck, daß er sich von der »existenzialen Interpretation« Luthers theologisch angesprochen fühlt. »In der zeitgenössischen katholischen Theologie ist das Wissen um das Kerygma neu lebendig geworden« (151). »Katholische Theologie wird heute mit der evangelischen Theologie neu nach dem Wesen des Wortes Gottes fragen« (163). In der Problematik der »Theologie des Wortes« sieht Brandenburg »die eigentliche Not der evangelischen Theologie, eine Not, die irgendwie auch uns berührt« (158). Er bemerkt dazu: »Die wahrhaft katholische Antwort kann nur gegeben werden durch die rechte Verhältnissetzung vom Wort zur sichtbaren, auf den Aposteln gegründeten Kirche« (ib). Man kann aber nicht sicher erkennen, ob Brandenburg der Meinung ist, diese rechte Verhältnissetzung sei bereits in der katholischen Lehre vorhanden, oder ob er sie als eine der heutigen katholischen Theologie gestellte Aufgabe betrachtet. In seinem Beitrag zu der Festgabe für Jedin⁵⁹ versichert Brandenburg: »Wir denken nicht im Ernst daran, aus Luther einen existenzialistischen Denker zu machen« (329). Will sich Brandenburg damit gegen Mißverständnisse seiner Kritiker wehren oder will er seine These von der »existenzialen Interpretation« bei Luther zurücknehmen? Oder besagt dieser Satz nur, daß selbstverständlich zwischen einem Vertreter der »existenzialen Interpretation« und einem »existenzialistischen Denker« noch ein gewaltiger Unterschied besteht? In demselben Aufsatz findet sich am Schluß der wahrhaft bemerkenswerte Satz: Wir stellen fest, »daß der Reformator ein Lutherus praesentissimus ist, dem wir Menschen dieser Zeit zu begegnen haben«

57 Ich darf dafür auf meine Ausführungen in: Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963, 353-365 verweisen.

58 Iserloh, 73, Geißer, 84 ff.

59 Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherverständnis. Anmerkungen zur Lutherdeutung nach den Prinzipien des Konzildekretes De oecumenismo. Reformata Reformanda 1, 313-329.

(329). Man wird trotz aller nötigen Kritik dem Buch von Brandenburg das Zeugnis nicht verweigern können, daß in ihm der ernsthafte Versuch einer solchen Begegnung vorliegt, ganz gleich, ob man ihn als geglückt oder als ein »Abenteuer« beurteilt.

Unser, gewiß unvollständiger, Überblick über das heutige katholische Lutherbild sei damit beendet. Er zeigt jedenfalls, daß in der gegenwärtigen katholischen Theologie in einer bisher noch nie dagewesenen Weise eine ernsthafte Begegnung mit Luther gesucht und verwirklicht wird. Damit ist eine völlig neue Situation entstanden: Luthers Theologie ist zu einem ökumenischen Anliegen geworden, das nur in Zusammenarbeit katholischer und evangelischer Theologen bewältigt werden kann. Was in der Patristik schon lange selbstverständlich ist, muß in Zukunft auch in der Bemühung um die Scholastik und um Luther betätigt werden.

Die Gesprächssituation wird dadurch erschwert, andererseits zugleich belebt, daß sich auch das Lutherbild der evangelischen Theologie in Bewegung befindet. Im 19. Jahrhundert war es lange Zeit von der Aufklärung und dem deutschen Idealismus bestimmt. Man sah in Luther den Vorkämpfer für das Recht der Freiheit und der Vernunft. Bei näherem Zusehen entdeckte man freilich bei Luther noch »katholische Reste«, die man zu beseitigen hoffte. In der Zeit des aufstrebenden Nationalismus feierte man Luther als den großen Deutschen, als den Kämpfer gegen alles »welsche Wesen«. ⁶⁰ Die große Wendung hat sich in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg vollzogen. Epochemachend wurden damals die Lutherdarstellung von KARL HOLL und die Anfänge der dialektischen Theologie bei KARL BARTH. Erst dadurch wurde das aufklärerische und nationalistische Lutherbild völlig überwunden. Karl Holl war Schüler von Adolf von Harnack und wurzelte in den Traditionen der »liberalen«, historisch-kritischen Theologie. Aber sein Lutherbild führte an theologischer Tiefe weit darüber hinaus. An ihm imponierte nicht nur die einzigartige Quellenkenntnis, sondern vor allem der unerbittliche sachliche Ernst. Durch Holl wurde die Theologie Luthers für die eigene theologische Fragestellung zurückgewonnen. So hat Luther eine Wirkung auf die gesamte Theologie und kirchliche Verkündigung bekommen, wie sie im ganzen 19. Jahrhundert nicht feststellbar ist. Charakteristisch ist bei Holl die theozentrische Auffassung von Luthers »Religion«. Luthers Gottesbild ist die

⁶⁰ Vgl. Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Gießen 1907, 2. Aufl. Berlin 1951; Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Heidelberg 1955; Otto Wolff: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Stuttgart 1938.

spannungsreiche Einheit zwischen unbedingter Heiligkeit und bedingungslos schenkender Liebe. Die Forderung Gottes wird im Gewissen als unbedingtes Sollen erfahren; Luthers Religion ist »Gewissensreligion«. In der Religion geht es nicht um das Bedürfnis des Menschen, sondern um die Ehre Gottes. Das hat Luther mit Calvin gemeinsam. Die Paradoxie von Zorn und Liebe wird in der Rechtfertigung erlebt. Diese wird von Holl nicht rein forensisch, sondern effektiv, als wirkliche Erneuerung verstanden. Holl rückt Luther vom späteren Luthertum ab; dieses hat die Tiefe seiner religiösen Intention lehrmäßig nicht festhalten können. Das alte Dogma spielt nach Holl im Denken Luthers keine entscheidende Rolle; er hat es beibehalten, weil er es nicht für unbiblich hielt. Alle Kritik, die man auch an Holls Lutherbild üben kann, darf eines nicht übersehen: die epochale Wendung, die sich durch ihn in unserem Lutherverständnis vollzogen hat. Das hat entscheidend dazu beigetragen, den Vorkriegsliberalismus in unserem theologischen Denken zu überwinden.

Das gilt freilich noch mehr von dem Aufbruch, der sich in der sog. Dialektischen Theologie ereignet hat. Er fällt zusammen mit dem Erscheinen der zweiten Auflage des Römerbriefes von Karl Barth (1922). Karl Barth richtete seinen Generalangriff gegen den Neuprotestantismus, gegen den Historismus und Psychologismus der liberalen Theologie, aus der er selbst herkam. Der eigentliche Gegenstand der Theologie sind nicht historische Fakten und seelische Erlebnisse, sondern das Wort Gottes, der unerhörte Anspruch der Bibel: Gott hat geredet. Diesen Anspruch geltend zu machen, ihn abzugrenzen gegen jede Verwechslung mit anderen, noch so fromm klingenden Ansprüchen ist die einzige Aufgabe der Theologie. Diesen Ruf zur eigentlichen Sache der Theologie vernahm man auch bei Luther in einzigartiger Weise. Luther ist nicht in erster Linie der Vorkämpfer der Freiheit, das religiöse Genie, der deutsche Held, sondern schlechthin der Zeuge des Wortes Gottes, der nichts sein will als ein ausgestreckter Zeigefinger, der hinweist auf Christus, den Gekreuzigten, in dem das Wort Gottes Mensch geworden ist. So ergeben sich als Grundgedanken dieses Lutherverständnisses: 1. Gott ist schlechthin erhaben über alle menschlichen Gedanken, Erlebnisse und Religionen. Er bleibt darum auch in seiner Offenbarung immer zugleich der Verborgene. Er läßt sich keiner menschlichen Regel unterstellen, sondern behält sich seine souveräne Freiheit vor. 2. Alles, was der Mensch von sich aus aufbringen kann, seine Spekulation, sein Ethos und seine Religion, fallen coram Deo unter das Verdikt: *servum arbitrium*, durch die Sünde geknechteter Wille, bloß menschliche Möglichkeit. 3. Ohne die Offenbarung und Erlösung durch Christus bleibt

der Mensch im Banne des geknechteten Willens. Darum gründet alle Theologie in der Christologie. Echte Theologie ist *theologica crucis*, Erkenntnis Gottes nicht in seiner Majestät und Herrlichkeit, sondern im Kreuz und Leiden Christi. 4. Eben daraus folgt aber der eschatologische Vorbehalt alles Redens von Gott: Wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen. Die Herrlichkeit Gottes bleibt unter dem Kreuz verborgen. Über dem Reich Christi liegt der Schatten des Kreuzes. Das System bleibt offen; den Schlußstein kann nur Gott selbst setzen. Abzulehnen ist das pietistische, das humanistische und das liberale Lutherbild; aber auch das konservativ-lutherische genügt nicht. Luther verstehen, das heißt wissen vom Worte Gottes, von der Gnade Gottes, von der Freiheit Gottes. Das Ganze war zweifellos eine gewaltige Vertiefung und Befruchtung unseres Lutherbildes. Was hier mit dem Schwung einer jungen revolutionären Bewegung vorgetragen wurde, ist weithin Gemeingut aller theologischen Gruppen und Richtungen geworden. Die Gefahr der Einseitigkeit und die Bagatellisierung der unerledigten Fragen aus dem neuprotestantischen Lutherverständnis waren freilich die Mängel dieses Lutherbildes.

Darum sind unbeschadet der überall zu konstatierenden Einwirkungen von Holl und Barth auch noch andere Tendenzen in der heutigen evangelischen Lutherforschung lebendig. Es gibt auch heute namhafte Vertreter eines mehr konservativ-lutherischen Lutherbildes. Luther und das Luthertum werden hier in Kontinuität gesehen. Die Rechtfertigung wird streng forensisch verstanden. Man betont die Bedeutung des alten Dogmas für die reformatorische Theologie. Die orthodoxe Christologie erscheint als die unabdingbare Voraussetzung für die Rechtfertigungslehre. Die chalcedonensische Zweinaturenlehre, tropologisch ausgelegt, ergibt das simul der Rechtfertigung. Man bekennt sich zur streng lutherischen Abendmahlslehre. Luther wird scharf gegen Calvin abgegrenzt.

Wir sprachen eben von den unerledigten Fragen aus dem neuprotestantischen Lutherverständnis.⁶¹ Es erscheint mir als wichtig, daß auch diese Anliegen wieder aufgegriffen werden. Luther war selbstverständlich kein »Aufklärer«; aber es führt trotzdem auch eine positive Linie von Luther zur Aufklärung und zum Liberalismus. Luther hat sich gegenüber aller kirchlichen Autorität auf die Freiheit seines Gewissens berufen. Dieses Gewissen war zwar gebunden an Gottes Wort; aber das Wort Gottes kann nur im Gewissen erfahren werden. Luther war kein Subjektivist; aber von einem subjektiven Ansatz in seinem Denken muß man wohl sprechen. Indem Luther sich allein auf Gottes Wort, wie er es nach

61 Vgl. dazu: Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963.

bestem Wissen und Gewissen verstand, berief, hat er zugleich alle andere Autorität relativiert. Die Reformation war ein Aufbruch zum »mündigen Christentum«. ⁶² Luther war zwar kein Bilderstürmer, aber doch ein Revolutionär großen Stils. Aus seinem Schriftprinzip ergeben sich Folgerungen, die er selbst noch nicht ahnen konnte. Die Reformation Luthers war nicht eine der vielen kirchlichen Reformbewegungen, sondern grundsätzlich kirchenkritisch.

Eben das wird aber von einer anderen Lutherdeutung innerhalb der evangelischen Theologie bestritten, die man als katholisierend bezeichnen kann. Sie legt der nicht zu leugnenden historischen Verbundenheit Luthers mit der Tradition ein großes theologisches Gewicht bei. Die reformatorische Verkündigung hat sich angeblich organisch aus dem Dogma der alten Kirche entwickelt. Der Liberalismus sprach kritisch von den »katholischen Resten« bei Luther; hier stellt man sie mit Freuden fest und glaubt in ihnen die Basis für ein interkonfessionelles Gespräch zu haben. Sie sollen ja nicht vollends beseitigt, sondern eher noch verstärkt werden. Man spricht in diesen Kreisen mit Emphase, aber reichlich mißverständlich von dem »katholischen Luther«.

Starkes theologisches Interesse beansprucht in der Gegenwart die Lutherdeutung der »kerygmatischen« Theologie. Sie ist sozusagen eine Anwendung der bei Bultmann erarbeiteten Erkenntnisse auf die Lutherforschung. Als ihr Hauptvertreter kann z. Z. GERHARD EBELING gelten. Die Nachwirkung von Holl und Barth ist nicht zu verkennen; aber auch Probleme aus dem Neuprotestantismus sind sichtbar. Jedenfalls unterscheidet sich diese Auffassung von der konservativ-lutherischen und der katholisierenden Deutung. Die Reformation Luthers wird verstanden als der Ausdruck einer neuen Hermeneutik, eines neuen Verstehens der Heiligen Schrift. Luther ist als »Sprachereignis« zu deuten; es geht um das »Wortgeschehen«. Bekanntlich hat Luther neben dem *sensus litteralis* den *sensus tropologicus* der Schrift bevorzugt. Luther befragt den biblischen Text nach seiner Bedeutung für die persönliche Existenz bzw. nach dem darin enthaltenen Existenzverständnis. Man nennt das heute »existenziale Interpretation«. Existenziale Interpretation heißt, einen Text auf das in ihm liegende Existenzverständnis hin interpretieren. In diesem Sinn kann man bei Luther von »existenzialer Interpretation« sprechen, nicht nur von existentiellern Verstehen. Es wäre allerdings eine unangebrachte Modernisierung, darin eine Gleichgültigkeit Luthers gegenüber dem »factum« des Heiles zu sehen. Die »Objektivität« des Heilsgeschehens wird für Luther keineswegs dadurch belanglos, daß sich das Heil in der Ver-

62 Vgl. meinen Aufsatz: Die Reformation und das »mündige Christentum«. Lu 37 (1966), 10-18.

kündigung je und je für mich »ereignet«. Als Mensch des 16. Jahrhunderts war im übrigen Luther von der Historizität der meisten in der Bibel berichteten Ereignisse überzeugt. Nur die ersten Anfänge einer historischen Kritik sind bei Luther bemerkbar. Aber Luther hat sich nie mit einem »historischen Glauben« zufrieden gegeben; im Glauben geht es um meine persönliche Existenz vor Gott. Als eine Aussage über diese Existenz, als »Gericht und Evangelium«, versteht er auch den biblischen Text. Die Lutherdeutung der »kerygmatischen« Theologie begnügt sich nicht mit einer historischen Darstellung der »Theologie Luthers«, sondern sie versucht durchzustoßen zu der Frage nach dem christlichen Existenzverständnis Luthers. Hier wird Luther selbst existential interpretiert. Es ist nicht zu leugnen, daß dabei Verstehensmöglichkeiten zutage treten, die bei Holl und in der Dialektischen Theologie so noch nicht sichtbar wurden.

Die Skizzierung der genannten sechs Richtungen innerhalb der heutigen evangelischen Lutherdeutung kann natürlich nur den Wert einer notwendig vereinfachenden Schematisierung besitzen. Im einzelnen gehen zwischen ihnen mannigfache Querverbindungen hin und her. Es wurde darum auch darauf verzichtet, einzelne Namen auf einzelne Richtungen festzulegen, soweit sie nicht in signifikanter Weise mit ihnen verknüpft sind. Mit allen diesen Deutungen ist nun auch die katholische Theologie ins Gespräch gekommen. Das liberale Lutherbild hat zunächst in ihr am stärksten gewirkt. Von daher erklärt sich die These von Luthers sog. Subjektivismus. Sie wird heute evangelischer- und katholischerseits bestritten und enthält doch einen Wahrheitskern; der »subjektive Ansatz« im Denken Luthers läßt sich nicht leugnen. Am meisten Sympathie bringt man begreiflicherweise der »katholisierenden« Lutherdeutung entgegen. »Luther ist katholischer, als wir dachten«, heißt es bei Lortz. Aber Lortz sieht auch die Linie, die von Luther zur Aufklärung führt. Er muß »W. v. Loewenich zustimmen: Luther wurde gegen seinen Willen, aber mit unvermeidlicher logischer Folge der Vater des liberalen Protestantismus«.⁶³ Viel Beachtung, nicht nur bei Brandenburg, hat auch die Lutherdeutung durch Gerhard Ebeling gefunden. Man glaubt freilich, der existentialen Interpretation die Notwendigkeit einer ontologischen Denkweise und das Recht auf theologische Metaphysik entgegensetzen zu sollen. Allgemein kann man sagen: In der heutigen katholischen Kirche wächst die Hoffnung, Luther theologisch integrieren zu können. Man ist gewillt, in Luthers Denken die christlichen Wahrheiten anzuerkennen. Aber Luther habe diese Wahrheiten vielfach in einseitiger Weise herausgestellt und verabsolutiert. Dadurch

63 Reformata Reformanda 1, 235; Geschichte der Kirche. Bd. 2. 21. Aufl. Münster 1964, 123.

seien sie zu »Häresien« geworden, obwohl sie an sich keine sind. Es sei die Aufgabe, diese isolierten Teilwahrheiten wieder in die Fülle der ganzen katholischen Wahrheit hereinzunehmen, sie aus der unfruchtbaren Antithese zu befreien und in die »katholische Synthese« zurückzuführen. »Der Katholizismus zur Zeit Luthers war nicht mehr im vollen Sinne katholisch«, lautet eine berühmte These von Lortz. Daraus folgt die geschichtliche Berechtigung von Luthers Antithese. Aber heute hat der Katholizismus die katholische Fülle zurückgewonnen und ist noch immer mehr dabei, dies zu tun; damit entfällt die Notwendigkeit der Antithese. Der Katholizismus macht sich anheischig, Luther und die Reformation zu integrieren. Evangelischerseits wird man diesem Ansinnen größte Beachtung schenken, aber zugleich auch mit höchster Wachsamkeit begegnen müssen. Wir können es nur dankbar begrüßen, daß man nach vierhundertjähriger starrer Ablehnung nunmehr dem reformatorischen Anliegen Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte. Man deutet dieses Phänomen sicher nicht richtig, wenn man dahinter nur eine »Gegenreformation mit anderen Mitteln« vermutet. Es hat eine wahre Entdeckerfreude in bezug auf Luther bei den katholischen Theologen eingesetzt; man ist wirklich offen für Luther, man sucht von ihm zu lernen und hat von ihm gelernt. Luthers Theologie ist heute ein wesentlicher Faktor bei dem Bestreben, den Katholizismus innerlich zu reformieren. Der Einfluß Luthers auf die katholische Theologie war vermutlich noch nie so groß wie in unseren Tagen. Aber es bleibt die kritische Frage, ob das reformatorische Anliegen in seiner ganzen Tiefe und in seinem radikalen Ernst bewahrt werden kann, wenn es der »katholischen Fülle« integriert werden soll. Diese kritische Frage soll zuletzt an vier Punkten exemplifiziert werden, die heute auch einen Gegenstand des Gesprächs zwischen evangelischer und katholischer Lutherforschung bilden müssen.

1. Läßt sich Luthers Rechtfertigungslehre wirklich in die katholische Gnadenlehre einbauen? Wenn sie streng forensisch gemeint war, besteht kaum die Möglichkeit einer katholischen Interpretation. Die forensische Rechtfertigungslehre ist vom Tridentinum scharf abgelehnt worden. Es ist aber auch von der Sache her kaum möglich. Eine größere Aussicht besteht, wenn Luthers »Rechtfertigung« nicht nur forensisch, sondern zugleich effektiv zu verstehen ist, was heute von der überwiegenden Zahl der evangelischen Lutherinterpreten, wie ich glaube, mit Recht angenommen wird. Gerechtsprechung und Gerechtmachung gehören zusammen. Nicht »Gerechtsprechung aufgrund von Gerechtmachung«, wohl aber »Gerechtmachung durch Gerechtsprechung« wäre dann die Formel für die evangelische Überzeugung. Sie läßt sich wahrscheinlich auch »katholisch« be-

jahren. Wenn man von dem »Totalaspekt« (W. Link) des »simul« abrückt und ihm auch einen »Partialaspekt« (Joest) zubilligt, kann es ebenfalls »katholisch« verstanden werden. Daß Luther mit seinem »sola fide« die Werke nicht ausschließen wollte, sondern sie als notwendig forderte, daß er die epigonenhafte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung bei aller abstrakten Scheidung in concreto gar nicht kannte, wird heute evangelischerseits klar erkannt.⁶⁴ Selbst in der Konkordienformel lesen wir: Wir werden zwar »sola fide« gerecht, aber »fides numquam sola est, quin caritatem et spem secum habeat« (Epitome III, 8; Sol. Decl. III, 41, unter Berufung auf Luther). Über die Frage nach der Heilsgewißheit hat Pfürtner (s. o.) m. E. das Nötige gesagt. Nicht unerheblich ist der heute bei katholischen Theologen beliebte Hinweis darauf, daß Luther im Tridentinum nie namentlich verurteilt ist. Man ist also für die eigene Lutherinterpretation nicht lehramtlich gebunden. Auch die Bulle »Exsurge Domine« unterscheidet nicht genau, welche von den aufgezählten »errores« häretisch oder nur falsch oder frommen Ohren anstößig sind. M. a. W.: Gegenseitige Mißverständnisse und terminologische Unzulänglichkeiten im 16. Jahrhundert hinsichtlich der Rechtfertigungslehre sind zuzugeben. An zwei Punkten scheint mir aber einstweilen doch eine bleibende Gegensätzlichkeit zu bestehen: a) Die katholische Lehre kann sich aufgrund des Tridentinums (trotz Küng 264) nicht entschließen, den Verdienstgedanken radikal preiszugeben; der Gerechtfertigte kann durch die guten Werke ein augmentum gratiae wahrhaft verdienen (sess VI, can 32). Hier ist der Gegensatz nicht nur theoretisch, sondern greift tief hinein in das Verständnis der christlichen Existenz. b) Es ist ein Unterschied, ob man mit Luther von dem »Christus in nobis« oder mit der katholischen Lehre von der gratia habitualis spricht. Die Bezeichnung der gratia iustificans als favor Dei schlechthin wird ebenso abgelehnt wie die Einschränkung der fides iustificans auf die fiducia divinae misericordiae (sess VI, can 11 und 12). Es ist gewiß mißverständlich, aber man versteht doch, was gemeint ist, wenn Gerhard Ebeling den Gegensatz

64 Vgl. etwa Albrecht Peters: Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift. Berlin 1962. = Arbeiten zur Geschichte und Theol. des Luthertums 8; dazu Otto M. Pesch: Ein katholisches Anliegen an evangelische Darstellungen der Theologie Luthers. Cath 16 (1962), 304-316; Albrecht Peters: Lutherische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischem Verständnis der Rechtfertigung. LuJ 31 (1964), 77-128. In meinem Buch: Luther als Ausleger der Synoptiker. München 1954, 177-191, bringe ich eine Fülle von Belegen dafür, wie für Luther Glaube, Werke und Liebe zusammengehören. Vgl. jetzt auch Hans Hübner: Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Witten 1965.

auf die Formel »Worthafte und sakramentale Existenz« bringt.⁶⁵ Auch unter dem Partialaspekt des simul bleibt unsere Gerechtigkeit *iustitia aliena*.

2. Luther war vielleicht kein »Vollhörer« der Schrift in additivem Sinn. Das haben u. a. Schlatter, Althaus und von Loewenich bestätigt. Aber die Frage mündet sofort in ein hermeneutisches Problem: Wenn es in der Schrift keine »dogmatische Einheit« gibt, ist dann eine »dogmatische« Auslegung überhaupt möglich? Gibt es sinnvolle Exegese ohne ein hermeneutisches Prinzip? Kann man die »Fülle« der Schrift in den Griff bekommen, wenn man sie nicht von ihrer »Mitte« her versteht? Luthers christozentrisches Prinzip war dann sicher am meisten dem *centrum scripturae* gemäß, wenn auch ergänzungsfähig.

Auch nach katholischer Lehre ist die Heilige Schrift die eigentliche Quelle der christlichen Wahrheit; aber sie kennt keinen Gegensatz zwischen Schrift und Tradition. Das Verhältnis von Schrift und Tradition ist in der heutigen katholischen Theologie umstritten. Früher betrachtete man Schrift und Tradition als zwei selbständige Quellen der christlichen Wahrheit, heute versteht man die Tradition weithin als legitime Auslegung der inhaltlich an sich allein genügenden Heiligen Schrift. In diesem Sinn hat man gegen das »*sola scriptura*« der Reformation nichts einzuwenden. In beiden Fällen aber ist ein Widerspruch zwischen Schrift und Tradition für die katholische Auffassung undenkbar. An der Feststellung eines solchen Widerspruches aber entzündete sich die Reformation. Das lutherische Schriftprinzip ist grundsätzlich traditionskritisch. Daran ändert die historische Feststellung, daß auch die Schrift »Tradition« ist, nicht das geringste. In Worms berief sich Luther auf die Schrift, auf sein Gewissen und auf die *ratio evidens*. Das ist der »subjektive Ansatz«, von dem reformatorisches Christentum nicht abgehen kann, solange es sich selbst richtig versteht. Wird sich der Luther dieses subjektiven Ansatzes katholisch integrieren lassen?

3. Nach katholischer Lehre ist das kirchliche Lehramt der lebendige Garant der »objektiven« Wahrheit. Nach evangelischer Auffassung kann die rechte Auslegung der Heiligen Schrift nicht autoritativ garantiert werden, sondern muß die Aufgabe einer stets erneuten Bemühung bleiben, die vor den Konsequenzen einer streng historisch-kritischen Betrachtung nicht zurückscheuen darf. In der damit verbundenen »Not« besteht die wahre »Verheißung«.

4. Das Gespräch zwischen den Konfessionen kann sich nicht auf die theologie-

65 Jahrbuch des Evang. Bundes 6 (1963), 5-29; abgedruckt in: Wort Gottes und Tradition. Göttingen 1964, 197-216. = Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evang. Bundes 7.

geschichtliche Klärung der Differenzen im 16. Jahrhundert beschränken. Darüber sollten sich beide Konfessionen klar werden. Selbst wenn der historische Luther »katholisch« verstanden werden könnte, wäre damit noch keine letzte Entscheidung über das Recht und die geschichtliche Notwendigkeit des Protestantismus als einer spezifisch neuzeitlichen Ausprägung christlichen Wahrheitsbewußtseins gefallen. Der Protestantismus ist nicht nur eine »Konfession«, sondern ein »geistiges Prinzip« (Ferdinand Christian Baur).

Wieweit sich diese Erkenntnis im Protestantismus selbst wieder durchsetzt, läßt sich nicht voraussagen. Auch über die Entwicklung im Katholizismus wagen wir keine Prognosen. Die Frage »Was ist eigentlich katholisch« ist heute ebenso in Bewegung geraten, wie die nach dem Wesen evangelischen Christentums. Jedenfalls sollte die Epoche konfessioneller Rechthaberei und Abkapselung endgültig vorüber sein. Zukunft hat m. E. nur die Tendenz auf ein Christentum über den Konfessionen, was das Ernstnehmen des jeweiligen konfessionellen Erbes nicht ausschließt. Es geht nicht um seine leichtfertige Eliminierung, sondern um seine Integration in einem wahrhaft christlichen, überkonfessionellen Denken, dem sich dann auch die Verantwortung für das gesamt menschliche religiöse Erbe und Anliegen immer mehr als Aufgabe der Zukunft erschließen muß.

Ein nicht unwichtiger Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel ist das Ringen um das rechte Lutherverständnis. Dieses Ringen ist heute zu einer gemeinsamen Aufgabe evangelischer und katholischer Theologie geworden. Daß dieses Stadium interkonfessioneller Entwicklung erreicht wurde, dafür dürfen wir bei aller kritischen Besonnenheit von ganzem Herzen dankbar sein.