

beträchtliche Verschiedenheit zwischen den biblischen Autoren in ihrer Darstellung dessen, was wesentlich sei. Laien sind heute ebenso mit dieser Problematik vertraut wie Theologen (Quanbeck).

Ungeachtet solcher Schwierigkeiten gibt es jedenfalls kein Anzeichen dafür, daß selbst ökumenische Lutheraner drauf und dran wären, hier zurückzuweichen (Vajta); die kritische Neueinschätzung Luthers

verwickelt sie vielmehr in Fragestellungen, die ihre eigenste theologische Identität berühren. Mehr als irgendeine andere christliche Gemeinschaft hat das Luthertum seine Identität immer mit Hilfe seiner Lehre bestimmt. Nun aber rufen ökumenische und ethische Erfordernisse sie auf, Neuland zu erschließen. Ihr Gründervater bietet dazu einen gesunden Rat an: «Ihr sollt Christi Jünger sein, nicht Luthers Jünger.»

Bibliographische Hinweise

Im Folgenden werden die Werke der erwähnten Autoren genannt; darüber hinaus bin ich zahlreichen anderen zu Dank verpflichtet.

U. Duchrow, *Between Power and Suffering. The Christian Identity of the Lutheran Churches Today*: *Lutheran Quarterly* 27 (1975) 125 – 138. Ds., *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart 1970). L.C. Greene, *The Political Ethos of Luther and Lutheranism. A Reply to the Polemics of Hans Tiesel*: *Lutheran Quarterly* 26 (1974) 330 – 335. S.H. Hendrix, «We Are All Hussites»? *Hus and Luther Revisited*: *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974) 134 – 161. H. Kirchner, *Luther and the Peasant's War*. Übers. von D. Jodoch (Philadelphia 1972). Dts. Erstveröffentlichung in H. Foerster (Hg.), *Reformation heute* (Berlin und Hamburg 1967) 218 – 247. Leuenberger Konkordie. Dokument der Einigung reformatorischer Kirchen in Europa: *Lutherische Monatshefte* 12 (1973) 271 – 274. B. Lohse, *Conscience and Authority in Luther*: H. Oberman (Hg.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leiden 1974) 158 – 183. I. Ludolph, «Die ganze Christenheit auf Erden». Eine Untersuchung zur Stellung Luthers zur Ökumene: *Theol. Literaturzeitung* 97 (1972) 89 – 96. *Lutherans and Catholics in Dialogue I – V*, Hg. P. Empie und T. Murphy (Minneapolis 1965 ff.). Dt. Übers. von III und IV: *Um Amt und Herrenmahl*. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Hg. G. Gassmann u.a. (Frankfurt 1973). Dt. Übers. von V (in Auszügen): *LWF/LWB information* Nr. 16, 20. März 1974; *UNA SANCTA* 29 (1974) 92 – 94. E. Mühlhaupt, *Was ist an Luther überholt und was*

nicht?: *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 41 (1970) 111 – 119. J. Pelikan, *Luther Comes to the New World: Luther and the Dawn of the Modern Era* (aaO.) 1 – 10. W. Quanbeck, *Search for Understanding: Lutheran Conversations with Reformed, Anglican and Roman Catholic Churches* (Minneapolis 1972). H.-H. Schrey (Hg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen = Wege der Forschung* 107 (Darmstadt 1969). H. Tiesel, *The German Lutheran Church and the Rise of National Socialism*: *Church History* 41 (1972) 326 – 336. Ds., *Use and Misuse of Luther During the German Church Struggle*: *Lutheran Quarterly* 25 (1973) 395 – 411. V. Vajta, «Therefore I Cannot and Will Not recant»: *Lutheran World* 18 (1971) 319 – 331.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES SAMUEL PREUS

Seit 1973 Associate Professor im Department of Religious Studies der Indiana University in Bloomington, Indiana. Er promovierte an der Harvard University Divinity School, an der er auch von 1966 bis 1973 lehrte. Veröffentlichungen: *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation From Augustine to the Young Luther* (Cambridge 1969); *Carlstadt's «Ordinaciones» and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement, 1521 – 1522* (Cambridge 1974); mehrere Zeitschriftenartikel über Luther. Anschrift: Dept. of Religious Studies, Indiana University, Sycamore Hall 230, Bloomington, Ind. 47401, USA.

Johannes Brosseder Die katholische Luther-Rezeption

Ein erster Blick auf das Thema «Die katholische Luther-Rezeption» suggeriert, daß hier ein relativ schlichter und eindeutiger Sachverhalt zur Darstellung zu bringen wäre. Der zweite Blick jedoch könnte angesichts der Fragen, die entstehen, mutlos machen, sich überhaupt einem so globalen Thema in dieser Kürze zuzuwenden.

1. Die Frage der Rezeption

Um welche entmutigenden Fragen handelt es sich? Folgende Überlegungen seien einleitend angestellt:

Was ist überhaupt präzise Rezeption? Geht es in diesem Vorgang darum, daß ein einzelner das von einem anderen Gesagte *als Ganzes* nur so wiederholt, wie es der andere gesagt hat? Das liefe, bis ans Ende gedacht, auf eine Kopie des Werkes eines anderen hinaus, die schon deshalb nicht gelingen kann, weil der biographische, politische und gesellschaftliche Kontext des zu rezipierenden Werkes nicht wiederherstellbar ist¹, ein Kontext, ohne den das zu rezipierende Werk selbst aber nicht erklärbar ist. Dieser Weg ist aber auch im Blick auf den Rezipienten nicht gangbar. Derjenige nämlich, der rezipiert, ist ja seinerseits in einen bestimmten biographischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext hineingestellt, ist von ganz bestimmten geistigen Fragestellungen und Gegebenheiten schon geprägt, die ihn von vornherein das zu Rezipierende mit einer bestimmten Perspektive lesen lassen, so daß jede Rezeption immer schon eine ganz bestimmte Interpretation voraussetzt. Welche Wandlungen dabei das zu Rezipierende durchläuft, wäre eigens

zu untersuchen. Die angedeuteten Schwierigkeiten potenzieren sich, wenn dargestellt werden soll, wie in einer bestimmten Gemeinschaft das Gesamtwerk eines einzelnen als rezipiert betrachtet werden kann, vor allem wenn man bedenkt, daß die angesprochene Gemeinschaft keine uniforme Größe ist, sondern ihre Einheit vielfältig lebt. Dürfte also die Rezeption eines gesamten Oeuvres in jeder Hinsicht unmöglich sein, dann kann folgerichtig von Rezeption nur dann gesprochen werden, wenn bestimmte *Teilaspekte* in die eigene Sehweise und in das eigene Denken einfließen. Fraglich bleibt dann immer noch, ob diese Teilaspekte dann konstitutives Gewicht erhalten oder lediglich mitbedacht sein wollen. Das wiederum hängt von dem Themenkreis ab, der gerade zur Debatte steht, und von seinem Zusammenhang. Nun könnte man sagen, etwas kann dann als rezipiert gelten, wenn der Grundgedanke eines Gesamtwerkes und seine wesentlichen Ausfaltungen dem eigenen Denken einverleibt worden sind. Schwierig wird es aber in diesem Zusammenhang dann, wenn derjenige, der rezipiert werden soll, etwas als wesentliche Entfaltung seines Grundgedankens angesehen hat, was heute sachlich als unwesentlich einzustufen ist².

Angesichts der angedeuteten und hier nicht ausdiskutierten Schwierigkeiten der allgemeinen Rezeptionsproblematik ist nicht nur das spezielle Thema der Luther-Rezeption, sondern das noch speziellere Thema einer katholischen Luther-Rezeption nicht gerade einfach zu beantworten. Wie generell, so gilt auch hier: was Rezeption genannt wird, zerfällt «in eine Vielzahl von Rezipierenden sowie von Rezeptionsweisen höchst unterschiedlicher Qualität und Intensität: Diesem genügt ein Satz, ein Stichwort, das er begreift, ein anderer benötigt das gesamte Oeuvre. Jener hält sich an Hauptwerke oder Schlüsseltexte, andere wieder greifen auf die sogenannte Sekundärliteratur zurück. In all diesen Fällen geschieht Rezeption. Die Frage jedoch, welche Art von Rezeption als die beste oder die genaueste zu gelten habe, läßt sich generell und normativ nicht entscheiden»³.

Schließlich muß einleitend noch gefragt werden, ob es heute im 20. Jahrhundert überhaupt sinnvoll ist, die Theologie einer historischen Persönlichkeit, diejenige Martin Luthers, zu rezipieren. Die Frage bleibt auch dann bestehen, wenn die katholische Theologie unserer Zeit ein wesentlich anderes Urteil über Luther und die Theologie des Reformators fällt als die Kirche des 16. Jahrhunderts. Wenn aber heute ein weitgehender ökumenischer Konsens in der Beurteilung von Werk und Person Martin Luthers gegeben ist oder zumindest als möglich angesehen werden muß, dann weitet sich die Frage ganz allgemein zu dem Problem aus, wie von

einer Rezeption der Tradition in der gegenwärtigen Theologie gesprochen werden kann und wie solche Rezeption überhaupt sachgemäß zu geschehen hat. Auch dieser Problemkreis kann hier nur angesprochen, aber nicht ausdiskutiert werden.

Aus den genannten Gründen und infolge der angesprochenen Schwierigkeiten muß die Darstellung der katholischen Luther-Rezeption mit Unschärfen behaftet bleiben. Da es heute sachlich nicht darauf ankommen kann, Luther als Ganzen oder in *beliebigen* Teilaspekten seines Werkes nur zu wiederholen, sei im folgenden nur die Luther-Rezeption behandelt, die die Luther bewegenden zentralen Anliegen und Motive aufgenommen hat, ohne in der Formulierung sklavisch an Luther zu hängen. An in der Theologie Luthers selbst wichtigen Themen sei dies näher entfaltet. Im wesentlichen wird dargestellt, wie wichtige Anfragen Luthers an die Kirche des 16. Jahrhunderts heute von der katholischen Theologie gesehen werden. Ein Ausblick gilt der Frage, ob auch dort von Luther-Rezeption gesprochen werden kann, wo zentrale Einsichten Luthers heute neu und eigenständig verantwortet werden.

2. Rezeption wichtiger Grundanliegen

a. Kirchenreform

Luthers Anliegen galt der Reform der ganzen Kirche. Der Ruf zur Reform ist schon oft in der Kirche des Mittelalters erhoben worden. Immer wieder ist die Reform an Haupt und Gliedern gefordert, doch nie umfassend verwirklicht worden. Von hier aus gesehen reiht sich Luther würdig ein in die Reihe derjenigen, die den Ruf zur Reform schon vor seiner Zeit erhoben hatten. Luthers Ruf zur Reform galt aber nicht lediglich einigen Teilaspekten der damaligen kirchlichen Lebenswirklichkeit (einschließlich der Lehre), er erstreckte sich vielmehr auf den Gesamtaspekt kirchlichen Lebensvollzuges überhaupt. Insofern enthält Luthers erste Ablassthese ein Programm: «Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt, tut Buße, so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.»⁴ Das Umdenken ist hier nicht eingegrenzt gesehen auf den Bereich des Bußsakramentes, sondern als umfassende Dimension des christlichen Lebens verstanden und im weiteren Verlauf der Reformation als umfassende Kategorie kirchlichen Lebensvollzuges überhaupt entdeckt worden, Lehre und Verfassung der Kirche nicht ausgenommen.

Dieses Anliegen hat die katholische Kirche heute zu ihrem eigenen gemacht, wenn sie erklärt: «Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu

dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist, was also etwa...im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung...nicht genau bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.»⁵ Der Sache nach ist hier Luthers Anliegen theoretisch rezipiert, wenngleich die praktische Verwirklichung im Leben der katholischen Kirche noch vielfach in den Anfängen steckt.

b. Rechtfertigungslehre

Der «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» ist das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders vor Gott⁶. Ist es der Mensch, der gewissermaßen an Christus vorbei im Pochen auf seine Leistungen und Werke Gott versöhnt und die Erlösung des Menschen bewirkt, oder ist es Gott, der in seinem Handeln in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnt und unsere Erlösung bewirkt hat? Die vielfach entartete Frömmigkeits- und Bußpraxis der damaligen Kirche legte eine Antwort im zuerst genannten Sinne nahe; Luther suchte und fand die Antwort im zuletzt genannten Sinne: Nicht wir erlösen uns selbst, sondern Christus hat uns schon erlöst; seiner Erlösung werden wir teilhaftig durch den Glauben⁷, über den einerseits unsere Sünde auf Christus «fährt», der alle Sünde des Menschen in seinem Tod schon «ersäuft» hat, und über den andererseits Christi Gerechtigkeit zu uns wirklich kommt.

Das überkommene Glaubensverständnis erhielt durch eine solche Sicht eine neue Dimension: Der Glaube ist mehr als bloßes Fürwahrhalten bestimmter, von der Autorität der Kirche vorgelegter Glaubensinhalte, er ist als Glaubensvollzug gläubiges Vertrauen auf Gottes Handeln in Jesus Christus, ein Glaubensvollzug, der seinerseits in dem tragfähigen Fundament Gottes, dem zentralen Glaubensinhalt, selbst gründet. Aber auch die Werke erhielten durch eine solche Sicht wieder ihren richtigen Platz. Nicht die nach dem Empfang des Bußsakramentes zu übenden Werke der Frömmigkeit sind im eigentlich christlichen Sinn gutes Werk, sondern dieser Glaube, dessen höchste Form das Gebet, die lobpreisende Anerkennung der Gottheit Gottes ist, lebt sich konkret aus in der praktizierten Nächstenliebe, die die Feindesliebe mit einschließt. Ohne solchen Glauben ist dem guten Werk «der Kopf abgeschlagen»; das Werk offenbart dann nämlich nicht mehr konkret die Anerkennung der Gottheit Gottes, sondern den Versuch, gegen Gottes Weg die eigenen Wege zu gehen, und damit nicht Gott, sondern uns selbst in das Zentrum zu rücken. Das aber ist Äußerung des Unglaubens, der die Sünde schlechthin ist.

Sünde ist daher das Sich-Auflehnen gegen Gott. Hiermit gewann Luther gegenüber der traditionellen Unterscheidung von läßlicher und schwerer die eigentliche Tiefendimension des Sündenbegriffs zurück.

Wenngleich Luthers Versuch, von diesen Perspektiven aus (gewissermaßen in einer Ontologisierung der Struktur des christlichen Gebetes) zu einem letztlich negativen Urteil über die guten Werke der Heiden und der Menschen anderer Religionen und zu einem negativen Urteil über deren Heilsmöglichkeit zu gelangen⁸ m.E. als verfehlt angesehen werden muß, kann – innerchristlich gesprochen – keine christliche Theologie sachlich zu einem anderen Ergebnis als Luther kommen: Nicht wir sind es, die das Heil heraufführen, sondern Gott ist es, der das Heil der Welt in Jesus Christus anfanghaft schon gebracht hat und es am Ende der Tage endgültig herbeiführen wird. Auch kann kein Gebet sich christlich nennen, in welchem der Mensch und seine Leistung im Mittelpunkt steht, vielmehr gebührt der Dank auch für vom Menschen Vollbrachtes Gott selbst. Eine solche Sicht entbindet nicht davon, gründlich darüber nachzudenken, was der Mensch im einzelnen konkret zu tun hat. Aber dieses Tun ist einzubeziehen in das Gebet des Menschen, in welchem Gottes Gottheit gepriesen wird. Eine solche Sicht ist heute der Sache nach auch Allgemeingut der katholischen Theologie, ohne daß dies hier näher belegt werden mußte.

c. Abendmahlsverständnis

Luthers Einsicht in die Rechtfertigung des Sünders hatte unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis des eucharistischen Gottesdienstes. Die damalige Theologie und Gestalt der Messe waren es, die am meisten dem Artikel von der Rechtfertigung widersprachen, und derentwegen, wie Luther sagte, wir ewiglich geschieden und widereinander sind und bleiben. Wieso kam Luther zu dieser Überzeugung? Neben vielem anderen, was den Gottesdienst umlagert und überlagert hatte, nicht in sein Zentrum gehörte und dieses mehr verdunkelte als erhellte, war Luther am anstößigsten, daß die Eucharistiefeier als menschliches Opfer ausgegeben und verstanden wurde. Luther sagte: Die Priester «bilden sich alle ein, sie opfern Christus Gott dem Vater als ein vollgültiges Opfer und tun ein gutes Werk für alle, denen sie vortragen, daß es ihnen nützlich sein solle. Denn sie vertrauen auf das vollbrachte Werk, welches sie dem Gebete nicht zu schreiben. Da also nach und nach der Irrtum gewachsen, haben sie dem Sakrament zugeeignet, was dem Gebet zustehet, und die Guttat, die sie dagegen nehmen sollen, Gott gegeben.»⁹ Das Sakrament der Eucharistie ist Gabe Gottes, die «durch die Hand der

Priester allen Menschen dargereicht»¹⁰ wird, um sie zu nehmen und zu empfangen. Dieser Sachverhalt wird verdreht, wenn wir das Sakrament Gott darbringen als unser Opfer, denn nicht wir opfern Christus, sondern Christus hat sich ein für allemal geopfert. Seiner Gemeinschaft werden wir teilhaftig im Nehmen seiner Gaben.

Wenngleich Luther den Aspekt des Opfers Jesu Christi in der konkreten Entfaltung seiner Abendmahlslehre theologisch vernachlässigt hat (die Gegenwart des Opfers Christi im Abendmahl hat Luther aber auch natürlich nicht bestritten), ist heute ein Konsens in der Opferfrage insofern möglich¹¹, als die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl ausdrücklich die Gegenwart des Opfers Christi mit einschließt, wenn sie Gegenwart Jesu Christi sein soll. Abgelehnt hat Luther, durchaus zu Recht, die Rede von einer Wiederholung des einmaligen Opfers Christi am Kreuz im Abendmahl. Vom menschlichen Opfer kann dabei nur insofern die Rede sein, als hierin die Bereitschaft des Menschen angesprochen wird, sich im Glauben in das Opfer Jesu Christi hineinnehmen zu lassen. Abgesehen von den Kontroversen in der Opferfrage stand Luther aber in einem fundamentalen Konsens in der Lehre der Eucharistie mit der Kirche seiner Zeit. Dazu gehört das Bekenntnis zur Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein; dazu gehört auch die Überzeugung, daß die Gegenwart Jesu Christi nicht Produkt des Glaubens der Gemeinde ist, sondern kraft des Geistes Gottes sich ereignet, und schließlich gehört dazu die Überzeugung, daß die Realpräsenz nicht abhängt vom Empfang der Gaben, wohl aber auf diesen ausgerichtet ist.

Um zu einer sachgemäßen Feier der Eucharistie zu gelangen, hat Luther das Abendmahl strikt auf den Empfang ausgerichtet und die entgegenstehende Praxis in der damaligen Kirche kritisiert. Kritisiert hat Luther die Praxis der Privatmessen und versucht, den gemeinschaftsstiftenden Charakter des Abendmahls konkret zu verwirklichen. Entsprechend hat Luther die Praxis der Verehrung der eucharistischen Gaben kritisiert, weil diese den Mahlcharakter der Eucharistie verdunkelt. Schließlich hat Luther die Kommunion unter beiderlei Gestalt sowie die Volkssprache eingeführt. Vergleicht man die Theologie der Liturgie des II. Vatikanums¹² und die Reformen, die in seinem Gefolge durchgeführt worden sind, so wird man sagen müssen, daß Luthers Anliegen in geradezu überraschender Weise in der katholischen Kirche gegenwärtig sind¹³, unbeschadet der Tatsache, daß nicht alle gefundenen Lösungen in jeder Hinsicht den gegenwärtigen Gesprächsstand der katholischen Theologie zum Thema Eucharistie widerspiegeln.

d. Amtsverständnis

Es kennzeichnet die Kirche des 16. Jahrhunderts, daß in einem damals weit verbreiteten Verständnis die Kirche aus zwei Ständen bestand, nämlich aus einem weltlichen Stand und aus einem geistlichen Stand¹⁴, wobei dem geistlichen Stand eine größere Nähe zum Heil in Christus zugesprochen wurde. Der geistliche Stand war auf diese Weise über die gewöhnlichen Christen hinausgehoben, und wer in ihm lebte, galt praktisch als Christ höheren Grades. Luther befragte dieses weit verbreitete Verständnis auf seine Legitimität und kam zu dem Ergebnis, daß diese Unterscheidung nicht aufrecht erhalten werden kann, da alle Christen durch die Taufe wahrhaft geistlichen Standes sind. Von hier aus entwickelte dann Luther eine Ekklesiologie, die sich am paulinischen Bild des Leibes Christi orientierte: Alle Christen sind Glieder an dem einen Leib Christi. Jeder hat hier seinen unverzichtbaren Platz, jeder ist gleich nah und gleich fern zum Heil in Jesus Christus, dem Haupt der Kirche.

Luthers Betonung des Sachverhalts, daß alle Christen geistlichen Standes sind, bedeutete jedoch nicht, daß nun das Amt der Kirche abgeschafft worden wäre. Luther hat vielmehr seine Theologie des kirchlichen Amtes eingerückt in ein Gesamtverständnis von Kirche, innerhalb dessen das Amt den unverzichtbaren Auftrag hat, den Dienst an der Wortverkündigung und der rechten Verwaltung der Sakramente zu vollbringen, die beide auf die Einheit der Kirche bezogen sind, insofern sie diese je neu konstituieren. Es ist nicht in das Belieben der Kirche gestellt, ein Amt zu haben oder nicht, da die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zum unverzichtbaren Bestand von Kirche gehören (und insofern, katholisch gesprochen, göttlichen Rechtes sind)¹⁵. Die Art und Weise, wie jemand konkret in das Amt bestellt wird, ist jedoch in der Geschichte der Kirche, sieht man die Tradition umfassend, unterschiedlich gehandhabt worden. Ebenso ist die Gestaltung des Amtes unterschiedlich gehandhabt worden. Luther hat daran festgehalten, daß nur derjenige ein Amt versehen darf, der dazu ordnungsgemäß berufen ist durch die Ordination. Sich selbst mit dem Amt zu betrauen, ist durch ihn ausgeschlossen worden. Dabei ist es die Kirche, die Gemeinde, die in das von Gott der Kirche eingestiftete Amt als solches konkret einweist. In Wiederaufnahme altkirchlichen Gedankenguts hat Luther den Pfarrer als Bischof verstanden; insofern ist es nicht ganz korrekt, wenn gesagt wird, Luther habe das Bischofsamt abgeschafft. Ihm kam es vielmehr darauf an, das Amt wieder in einen konkreten Bezug zur Gemeinde zu bringen.

Es ist hier nicht möglich, alle Aspekte der Amtsfrage in Luthers Theologie darzustellen. Aber schon die Skizzierung einiger wichtiger Grundanliegen in der Theologie eines Amtes, das als Dienst in der Gemeinde verstanden wird, kann deutlich machen, daß einige ganz wichtige Aspekte lutherscher Theologie von der gegenwärtigen katholischen Theologie rezipiert worden sind¹⁶, ohne daß ein offizieller Konsens in der Amtsfrage jetzt schon erreicht ist. Die ökumenische Diskussion um das Amt in der Kirche hat aber deutlich gezeigt, daß ein solcher Konsens theologisch als durchaus möglich erachtet werden kann¹⁷. Sogar erste Verständigungsversuche über ein universales Amt der Einheit der Kirche sind schon gemacht worden¹⁸.

e. Schrift und Tradition

Luthers Reformen gründen in dem Willen, dem verpflichtenden Ursprung des Christentums gegenwärtig Geltung zu verschaffen. Der sprachliche Ausdruck dieses Verlangens ist gegeben in dem Wort «sola scriptura». Damit ist – neben anderem – gemeint, daß die heilsnotwendige Wahrheit allein in der Schrift enthalten ist, die ihrerseits daher normativen Charakter gegenüber allen kirchlichen Überlieferungen hat. Aufgrund der durch die Bibelwissenschaften vermittelten Einsicht, daß die Schrift ihrerseits Produkt eines Überlieferungsprozesses ist, kann heute von keiner Kirche mehr die theologische Zuordnung von Schrift und Tradition so durchgeführt werden, wie dies im 16. Jahrhundert sowohl vom Protestantismus wie (gegenwärtlich) vom Katholizismus durchgeführt worden ist. Wohl aber kann das Sachanliegen Luthers, das in dem «sola scriptura» zum Ausdruck kommt, auch von der katholischen Theologie rezipiert werden¹⁹, wenn folgendes bedacht wird: Die Kirche bekennt in ihren Glaubensbekenntnissen, daß sie apostolische Kirche ist. Diese Formulierung hat nur dann einen Sinn, wenn sie besagt, daß die Kirche die apostolische Überlieferung festhält und sie weitergibt. Der erste schriftliche, objektive Niederschlag dieser apostolischen Überlieferung ist aber die Schrift, die daher ihrerseits – für jedermann nachprüfbar – die erste Urkunde dessen ist, was apostolische Überlieferung ist. Wenn Kirche in ihrer Verkündigung nichts anderes will als die apostolische Überlieferung festhalten und diese weitergeben, dann kann die nachapostolische Überlieferung ihrerseits nur explikativen Charakter gegenüber der apostolischen Überlieferung haben. In diesem Sinne kann dann auch katholischerseits von einem «sola scriptura» gesprochen werden²⁰.

Dieses Thema kann hier nicht weiter verfolgt werden; zu betonen ist noch, daß sowohl die apostolische

Überlieferung wie die nachapostolische Überlieferung (als deren Explikation) ihrerseits in bestimmter sprachlicher Gestalt und in bestimmten Denkschemata festgehalten sind. Die Bewahrung und Weitergabe des Sachgehalts der apostolischen Überlieferung ist daher nicht allein schon dadurch gewährleistet, daß der reine biblische Wortlaut weitergegeben wird. Das, was die Sache der apostolischen Überlieferung ist, bedarf daher je neuer sprachlicher Artikulation. Das hier Gesagte ist im wesentlichen die zentrale Sicht der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, trotz mancher Unausgeglichenheiten im einzelnen.

Die Bereitschaft der katholischen Kirche, wesentliche Anliegen der Theologie Luthers zu rezipieren und sie für die eigene theologische Denk- und Sehweise fruchtbar zu machen, wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die katholische Lutherforschung unseres Jahrhunderts den Weg dazu geebnet hätte. Der Weg von Sebastian Merkle («Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern») über Joseph Lortz («Luther rang in sich einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war») bis hin zu Otto Hermann Pesch («Luthers Lehre von der Rechtfertigung verläßt zwar den Boden seiner Zeit und Vorzeit, betritt dabei aber kein solches Neuland, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre», wobei dieses Neuland in der existentiellen Denkvollzugsform von Luthers Theologie gesehen wird) sei daher eigens erwähnt, ohne daß es hier nochmals nachzuzeichnen wäre²¹.

3. Offene Fragen

Auf zwei Problemkreise muß aber noch näher hingewiesen werden. Die Rezeption wichtiger Grundanliegen von Luthers Theologie durch die katholische Theologie und Kirche – und das wäre das erste – meint nicht, daß damit das Thema der Luther-Rezeption schon heute abgetan werden kann.

a. Ekklesiologische Fragen

Nach wie vor sind auch wichtige Einzelanliegen von Luthers Theologie noch nicht rezipiert, obwohl dies auch heute sachlich wünschenswert wäre. Erinnert sei lediglich an das zwar theologisch, aber praktisch noch nicht gelöste Problem des Pflichtzölibats für die Amtsträger der Kirche und an das noch nicht gelöste Problem der konkreten Gestaltung des Miteinanders aller mit allen auf allen Ebenen und in allen Bereichen des kirchlichen Lebensvollzuges in der privaten und öffentlichen Verantwortung für die Sache des Christentums wie auch in der konkreten Strukturierung einer

Kirche, die in der Welt glaubwürdig bezeugen will, daß sie als diese Gemeinschaft – von der Eucharistie her gesehen – *sacramentum* für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit sei²². Hier sind noch beträchtliche Wegstrecken zurückzulegen, die zu beschreiten die katholische Kirche (Rückschläge miteingeschlossen) aber schon begonnen hat.

b. Freiheit und Glaube

Beim zweiten noch zu nennenden Problemkreis geht es um die Frage, ob auch dort von Luther-Rezeption gesprochen werden kann, wo zentrale Themen der Theologie Luthers eine eigene Dynamik entwickelt haben, die andere Lösungsversuche finden ließ als Luther sie gefunden hat. Unstrittig ist, daß das Thema «Freiheit» zu den zentralen Themen der Theologie Luthers gehört. Es dürfte aber ebenso nicht strittig sein, daß es Luther nicht gelungen ist, sämtliche Dimensionen des Themas Freiheit selbst schon umfassend und abschließend auszuloten, wie die Weiterarbeit am Thema Freiheit gerade im 20. Jahrhundert (nicht nur in der evangelischen, sondern gerade auch in der neueren katholischen Theologie²³) eindrucksvoll bezeugt. Wenngleich beim Thema «Freiheit» nicht die Lösung Martin Luthers rezipiert worden ist, so ist doch seine zentrale Thematik aufgenommen und selbständig und in neuen und anderen Zusammenhängen bedacht worden. Es kann dabei insofern von einer Luther-Rezeption gesprochen werden, als durchaus noch nicht entschieden ist, ob die Freiheitsthematik in unserem Jahrhundert ein solches Gewicht bekommen hätte, wenn Luther sie damals nicht in den Vordergrund des durch die Theologie zu Bedenkenen gerückt und den künftigen Generationen zum Weiterdenken mit auf den Weg gegeben hätte.

Analoges gilt für das Thema des Glaubens selbst. Gewiß wird kein christliches Glaubensverständnis daran vorbeikommen, die entscheidende Dimension zu artikulieren, die Luther neu ins christliche Bewußtsein eingebracht hat. Aber nicht diese Dimension ist heute strittig, sondern der Glaube und seine zentralen Inhalte selbst, die Luther als nicht bestritten voraussetzen konnte. Von daher ist es heute erforderlich, wenn über den Glauben nachgedacht wird, ausdrücklich Begründung und Verantwortung des im Glauben Vorgestellten mitzubedenken.

Weiter ist es notwendig, wenn heute über den Glauben nachgedacht wird, diesen ausdrücklich in eine positive Beziehung zur «Mündigkeit» und zur «Emanzipation» der neuzeitlichen Welt von den herrschenden Autoritäten in Staat und Kirche zu bringen²⁴. Dies hat

Luther ausdrücklich umfassend noch nicht getan, sondern lediglich im innerkirchlichen Raum vollzogen; und doch kann auch die neuzeitliche Freiheits- und Emanzipationsgeschichte nicht absehen von Luthers Einsicht in das richtige Verhältnis aller menschlichen Autoritäten gegenüber der Autorität Gottes; der Glaube des einzelnen hängt an Gott – und alle endliche Autorität ist lediglich Mittel, um dieses zu ermöglichen; sie kann als relative Autorität nur dort Autorität beanspruchen, wo sie dem einzelnen dazu verhilft, in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott zu gelangen. Die politische Seite dieses Glaubens hat Luther noch nicht bedacht. Wenn das Gesagte aber heute in die Artikulation des Glaubens selbst einbezogen wird, so ist damit wiederum nicht einfach die Lösung Luthers rezipiert, wohl aber das zentrale Thema seiner Theologie als zentrales Thema auch der heutigen Theologie positiv aufgenommen.

c. Ausblick

Generell kann zur katholischen Luther-Rezeption gesagt werden, daß wesentliche Anliegen der Theologie Luthers rezipiert worden sind. Dazu gehört der Versuch, vom Peripheren zur Mitte zu kommen; dazu gehört auch der Versuch der Konzentration und nicht der flächenhaften Addition aller möglichen Glaubensinhalte²⁶. Beides erst ermöglicht es, den inneren Zusammenhang der christlichen Überlieferung zu sehen und diese selbst somit durchsichtig zur Sprache zu bringen. Last not least darf nicht übersehen werden, daß Luthers ganze Theologie ein pastorales Ziel verfolgte, nämlich das Evangelium verstehbar auszulegen unter positiver Einbeziehung der Menschen, die ihm anvertraut waren mit all ihren Sorgen und Nöten, Freuden und Stärken. Auch dieses Anliegen ist heute in der katholischen Kirche präsent, insofern die Pastoraltheologie eines der wichtigsten Gebiete der Theologie selbst geworden ist, von der auch die übrige Theologie nicht absehen kann und darf.

Wenngleich eine mehr rückwärts blickende Theologie, sofern sie Luther rezipiert, ein größeres Interesse daran hat, Luthers *Lösungen* zentraler theologischer Fragen für das eigene Denken fruchtbar zu machen, so muß eine mehr vorwärts blickende Theologie, die Luther rezipiert, daran interessiert sein, die von Luther als zentral erkannten *Themen* als zentrale aufzunehmen und selbständig weiterzubedenken, wobei viele Einsichten Luthers dann auch heute noch Geltung beanspruchen können. Wenn dies letztere geschieht, erst dann ist Luther als Zeuge christlicher Überlieferung sowohl in der Zeit belassen, in der er so machtvoll die Wahrheit des Evangeliums zu artikulieren versucht hat, wie auch im eigenen Denken gegen-

wärtig; nur auf diese Weise ist Luther dann nicht niederdrückende Last der Vergangenheit, sondern befrei-

ende Hilfe bei der Artikulation des Wahrheitsgehalts der christlichen Überlieferung heute.

¹ H.R. Schlette: Wege der deutschen Camus-Rezeption, hg. v. H.R. Schlette (Darmstadt 1975) 1-11, vor allem 3-5 u. 11.

² Man vgl. nur Luthers Stellung zu den Juden; hierzu J. Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum (München 1972).

³ Schlette, aaO. 4f.

⁴ WA 1, 233; MA 1, 31.

⁵ Ökumenismusekret des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 6; vgl. auch Nr. 7 und 8. Zum ganzen Problemkreis katholische Luther-Rezeption siehe H. Fries, Die Grundlagen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 36, Würzburg 1966) 157-191.

⁶ Zum Ganzen der Rechtfertigungslehre vgl. O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Mainz 1967) 31-396.

⁷ Zum Folgenden siehe nur Luthers Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen», WA 7,20-38; MA 2,269-287.

⁸ Vl. J. Brosseder, aaO. 343-392.

⁹ WA 6,522; MA 2,186 (De captivitate babilonica ecclesiae).

¹⁰ WA 6,523; MA 2,186.

¹¹ Siehe hierzu G. Gassmann u.a. (Hg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch (Frankfurt 1974).

¹² Vgl. Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.

¹³ Siehe A. Brandenburg, Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherverständnis: Reformata Reformanda (Festschrift H. Jedin), hg. v. K. Reppen – E. Iserloh, Bd. I (Münster 1965) 326.

¹⁴ WA 6,407; ff.; MA 2,87 ff. (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung).

¹⁵ Vgl. nur WA 50, 632 f.; MA/Erg. 7,117 f. (Von den Konzilien und Kirchen). Zur Sache: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München-Mainz 1973) 202-206.

¹⁶ H. Küng, Die Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1967); H. Küng, Christ sein (München-Zürich 1974) 454-519.

¹⁷ Siehe nur die Literatur in Anm. 11, 15, 16. Ferner K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Freiburg-Basel-Wien 1974).

¹⁸ Siehe den evgl.luth.-röm.kath. Dialog in den USA über das universale Amt der Einheit der Kirche.

¹⁹ Zum Problem siehe nur H. Fries, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis: Zur Auferbau-

ung des Leibes Christi (Festschrift Peter Brunner) (Kassel 1965) 28-40; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 121-138; K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Freiburg-Basel-Wien 1965); J.R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition (Freiburg 1962).

²⁰ K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition: Schriften zur Theologie VI, 133.

²¹ Siehe die Nachweise bei J. Brosseder, Der fremde Luther, in: Der fremde Luther und die fremde Konfessionalität, hg. v. G. Beetz (Göttingen 1974) 24-50, hier 27-31 (mit Lit. der Arbeiten O.H. Peschs u. H. Jedin).

²² Zu diesem Fragenkreis siehe die ekklesiologischen Veröffentlichungen von Hans Küng.

²³ Vgl. K. Rahner, Manipulation und Freiheit in Gesellschaft und Kirche (München 1970); J.B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1973), vor allem 99-125.

²⁴ Vgl. ausdrücklich W. Pannenberg, Reformation zwischen Gestern und Morgen (Gütersloh 1969). Das von Pannenberg Gesagte ist ausdrücklich auch für das Problem einer katholischen Luther-Rezeption zu reklamieren.

²⁵ Vgl. den gründlichen Versuch von H. Fries, Die Grundlagen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 36, Würzburg 1966) 157-191.

²⁶ H. Fries, aaO. 167.

JOHANNES BROSEDER

1937 in Leverkusen geboren. Er studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Bonn und München, ist Doktor der Theologie und Professor für Systematische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn, und Lehrbeauftragter für Ökumenische Theologie an der Universität München. Er veröffentlichte: Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme (München 1976); Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (München 1972); er ist Mitverfasser von «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter» (München-Mainz 1973) sowie von «Konziliarität und Konzil» (Korntal/Stuttgart 1974). Er ist Herausgeber und Bearbeiter von: J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Ersten Vaticanum (Göttingen 1975) sowie seit 1976 verantwortlicher Herausgeber der Internationalen Ökumenischen Bibliographie (ab Bd. 10). Anschrift: Londoner Straße 17, D-5300 Bonn 1.