

ERWIN ISERLOH: Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. Aschaffenburg 1974. 122 S.

Die vorliegenden Beiträge (entstanden 1957–1969) zu einem ökumenischen Lutherverständnis wollen deutlich machen, »weshalb in der Rechtfertigungslehre, dem ›articulus stantis et cadentis ecclesiae‹, heute keine kirchentrennenden Unterschiede mehr angenommen werden müssen« (5). Nicht das ›Reformatorsche‹, d. h. die Rechtfertigung aus Glauben, ist kirchentrennend, auch nicht die daraus notwendig entspringende Kritik Luthers an der Kirche seiner Zeit, sondern das Unverständnis und die wenig priesterliche Haltung der damaligen Bischöfe und des Papstes, die Luthers subjektivistisch bestimmte reformerische Ungeduld nicht pastoral aufgefangen haben. Erst Luthers Polemik 1518 ff. gegen Kirche, Papsttum und priesterliches Amt wirkte kirchentrennend und ist es bis heute. Diese Feststellungen I.s gründen auf der Lortzschen These, daß »Luther . . . in sich selbst einen Katholizismus« niederrang, »der nicht katholisch war« (114). »Die Reformation ist eine katholische Angelegenheit im Sinne katholischer Mitverantwortung und also Mitschuld . . . Wir müssen unsere Schuld auf uns nehmen« und sind aufgerufen, »Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuzholen.« (115). Der Weiterentwicklung dieser These dient I.s sorgfältige und kenntnisreiche Interpretation Luthers, die im einzelnen folgende Themenkreise berührt: 1. »Die Ursachen der Reformation« (I) liegen trotz aller Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche durch die Renais-

sancepäpste und ihrer Reformbedürftigkeit (Gravamina) in der Zersetzung der religiösen Substanz durch die spätmittelalterliche Theologie des Nominalismus. »Im Niederringen dieser nicht bibelnahen und semipelagianischen, damit wesentlich unkatholischen Theologie ist Luther zum Reformator geworden« (25). Gnade ist in dieser Theologie nicht mehr eine Kraft, die sich dem Menschen mitteilt, kein neues Sein, das zu einem neuen Handeln befähigt, wie bei Augustin und Thomas, sondern bloße Annahme des aufgrund natürlicher Kräfte möglichen verdienstvollen Handelns des Menschen. Luthers dagegen gerichtete Betonung des ›sola gratia‹ entdeckt nur dessen vollkatholischen Sinn bei Thomas und Augustin wieder. 2. »Luthers Stellung in der theologischen Tradition« (II) ist die eines antithetischen Ockhamismus, die dessen moralischen Optimismus durch die Rezeption Augustins überwindet. 3. »Der junge Luther und der Beginn der Reformation« (III) kreisen um die Entdeckung der fremden Gerechtigkeit Gottes in Christus und der daraus resultierenden Ablaßpolemik und Kirchenkritik. Da nach I. die von außen eingegossene Gnade der fremden Gerechtigkeit Gottes mit dem vollkatholischen ›sola gratia‹ übereinstimmt, verfolgt Luther hier ein urkatholisches Anliegen.

Daß Luther sich 1517 ff. zur Ablaßpolemik und Kirchenkritik treiben ließ, liegt an seiner subjektiven Ungeduld wie an der Veräußerlichung der Kirche und deren seelsorgerlich-pastoralem Versagen. 4. Das Thema »Luther und die Mystik« (IV) betont, daß Luthers Christismystik antispekulativ und

antipsychologisch auf dem Boden der sakramental zu verstehenden, geistlichen Christusgemeinschaft bleibt. 5. »Gratia und donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers »Wider den Löwener Theologen Latomus« (1521)« (V) beschreiben Luthers Nähe zum katholischen Gnadenbegriff. Die äußere Gnade wird als donum in uns effektiv und reißt uns immer mehr in die Christusgemeinschaft hinein. In der Macht der effektiven Gnade beherrschen wir die in uns verbleibende Sünde. Die Formel »simul iustus et peccator« ist nicht dialektisch und statisch zu verstehen, sondern meint den durch die Gnade ermöglichten Prozeß der Heiligung in uns wider die Sünde. 6. »Luther in katholischer Sicht gestern und heute« (VI) weist die von Cochläus herkommende, bis zu Denifle und Grisar reichende moralisch-psychologische Lutherkritik zurück und betont im Anschluß an J. Lortz, daß der »katholische Luther« nicht mehr länger allein den Protestanten zu überlassen ist, wenn auch Luthers Kirchenkritik, Schriftverständnis und Ablehnung der Lehrautorität des Papstes faktisch noch »kirchentrennend« sind. —

Bei aller sorgfältigen historischen Analyse bemühen sich I.s Beiträge darum, Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen, seine Antithese zum Katholizismus jedoch dem Bereich des theologiegeschichtlich bedingten, Polemischen und Subjektiven wie dem Versagen der mittelalterlichen Kirchenpraxis zuzuschreiben. Luthers reformatorische Entdeckung geht aber nicht nur über die depravierte Gestalt des Katholischen im Nominalismus, sondern über den mittelalterlichen Katholizismus überhaupt hinaus. Die Entdeckung der fremden

Gerechtigkeit Gottes in Christus überwindet nicht nur den ethischen Pelagianismus des Nominalismus, sondern auch den »ontologischen« der aristotelisch-thomanischen Scholastik. Denn die von außen kommende Gnade ist für Luther nicht mehr die die substanzial vorhandene Seele qualifizierende gratia habitualis, die in der Selbstbewegung der Heiligung (fides caritate formata) das neue Sein des Menschen vor Gott operationell verwirklicht, sondern die nicht in unseren Selbststand übergehende geistliche Macht der fremden Gerechtigkeit Christi, die allein im Glauben an die Verheißung Gottes eine neue Person als ein in Gott existierendes neues Sein vor allem Handeln schafft. In der fremden Gerechtigkeit Christi extra nos ist die radikale Sünde in uns bleibend überwunden. Als fremde Gerechtigkeit bleibt die Gerechtigkeit Christi das souveräne Subjekt der Gnade, die als »donum« in uns wider die bleibende Sünde effektiv wird. Entsprechend meint das »simul iustus et peccator« nicht einen psychologisch-moralischen Heiligungsprozeß, sondern die Dialektik unseres neuen Seins vor Gott, d. h. daß wir außerhalb von uns in Christus als ganze gerecht, innerhalb von uns aber als ganze bleibend Sünder sind, die nun aber in der Macht der äußeren Gerechtigkeit in täglicher Reue und Buße beginnen, die Macht der Sünde zu überwinden. Das »simul iustus et peccator« bewahrt die Notwendigkeit und Externität der Gnade vor dem Zugriff des sündigen Selbst des Menschen. Diese kritische Funktion hat es auch gegenüber der mystischen Unmittelbarkeit des Seelengrundes. Diese bietet keine ontologische Basis der Soteriologie mehr, weil der sündige Enthusias-

mus des Menschen auch diese Schicht des Personseins beherrscht. Die mystische Vorstellung des Raptus interpretiert zwar die ekstatische Funktion des Glaubens bei Luther, wird aber umgekehrt durch den allein an der Verheißung Gottes hängenden Glauben aller mystischen Unmittelbarkeit und Eigenmächtigkeit entkleidet. Der in Luthers »Christusmystik« vollzogene fröhliche Wechsel zwischen Christus und der Seele ist deshalb nicht als ein sakramental vermittelter Heiligungsprozeß zu verstehen, sondern als die Partizipation des Glaubens an der allein sich im Wort zueignenden Macht der fremden Gerechtigkeit Christi. Lu-

thers Theologie läßt so weiterhin zu einem offenen ökumenischen Gespräch ein, das nicht der konfessionellen Verfestigung des christlichen Glaubens dient, sondern der Wahrung der Möglichkeit von Gott in Christus gewährter Freiheit wider die Aporien unserer psychologischen und operationellen Praxis. Um diese Freiheit geht es in der auf der Schrift fußenden Verkündigung der Kirche. Der Zusammenhang von reformatorischer Entdeckung, Schriftverständnis und Kirchenkritik ist kein akzidenteller, sondern ein wesentlicher.

Karl-Heinz zur Mühlen