

# LUTHER ZWISCHEN TRADITION UND REVOLUTION

Probleme gegenwärtiger Lutherforschung <sup>1</sup>

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Wenn man sich innerhalb der evangelischen Kirche heute auf Luther besinnt und sich trotz einer zwar verständlichen, aber eigentlich unbegründeten Lutherermüdigkeit nicht davon abhalten läßt, wird man feststellen, daß das wissenschaftliche Bemühen um Luther zwar derzeit kein verbindliches, exemplarisches Lutherbild aufzuweisen hat, dennoch aber zu einem neuen, nicht idealisierten Lutherbild unterwegs ist, dessen Umrisse sich erst vage abzeichnen beginnen. Hatte sich schon in den zwanziger Jahren die durch K. Holl inaugurierte Lutherrenaissance von dem nationalen Heros Luther abgewendet, der wider Kaiser und Papst das nationale Selbstbewußtsein der deutschen Nation wie die Freiheit des Gewissens gegenüber der Übermacht der Institution verkörperte, und sich statt dessen dem Werk Luthers zugewandt und bei diesem Hilfe und verbindliche »Werte« in der Kulturkrise in und nach dem 1. Weltkrieg gesucht, so ist diese Tendenz durch die sogenannte hermeneutische Lutherforschung vertieft und differenziert worden. Das gilt sowohl im Blick auf die historische Frage nach den »initia Lutheri« im Horizont spätmittelalterlicher Theologie als auch für die systematisch-theologische Frage nach der Bedeutung der Entklerikalisierung der mittelalterlichen Welt durch Luther für das Verständnis der neuzeitlichen Säkularität.

Die Wende von der Person zu dem Werk Luthers - besonders nach einer gewissen Repristinierung der Idee des nationalen Luther im dritten Reich - und dessen Verständnis im Horizont der spätmittelalterlichen Theologie ließ die Genesis des Lutherischen Denkens historisch besser erkennen, brachte aber noch eine andere Frucht mit sich, nämlich ein völlig verändertes und versachlichtes Interesse der katholischen Forschung an Luther. Nach J. Lortz' in dieser Hinsicht epochemachendem Werk »Die Reformation in Deutschland« <sup>2</sup> begann man Luther als spätmittelalterlichen »katholischen« Theologen ernstzunehmen. Nach Lortz entdeckte Luther mit dem »sola gratia« ein schon durch Thomas verfolgtes ureigenstes Interesse der katholischen Theologie wieder, das durch semi-

<sup>1</sup> Vortrag vor der Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Dekanats Balingen in Tübingen am 11. Nov. 1975.

<sup>2</sup> J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. 2 Bde (1939/1940) <sup>3</sup>1949.

pelagianische Tendenzen der nominalistischen Theologie wie durch mancherlei klerikale Mißstände im 16. Jh. in den Hintergrund getreten war. Zieht man Luthers subjektivistische Befangenheit in eigenem Erleben und seine oft maßlose Polemik gegen Kirche und Papst ab, so stößt man auf ein theologisches Urgestein, das man nicht mehr länger allein den Protestanten überlassen darf. Von hier aus ergibt sich der merkwürdige Sachverhalt, daß für die Erforschung der Theologie Luthers heute wesentliche Impulse gerade von der katholischen Lutherforschung ausgehen.

Über die hermeneutische Lutherforschung hinaus oder besser in Ergänzung zu ihr zeichnet sich heute ein anderer Zugang zu Luther ab. Fragte die hermeneutische Lutherforschung vor allem nach der Genesis von Luthers Theologie und versuchte diese im Horizont der spätmittelalterlichen Theologie zu verstehen, so wurde in den letzten Jahren vor allem Luthers Verhältnis zu seinen eigenen reformatorischen Zeitgenossen und deren Reformprogrammen, d. h. insbesondere seine Beziehung zum sogenannten linken Flügel der Reformation Gegenstand des Interesses. Erwartungen, die Luthers reformatorische Wende wachrief, wurden nicht nur in seinem Sinne beantwortet, sondern auch von anderen reformatorischen Zeitgenossen aufgegriffen und zu erfüllen versucht. So drängten z. B. die Täufer auf eine lebendige Gemeinschaft in der Kirche, die sich zugleich größere Freiheit gegenüber einer nicht immer das Interesse des Evangeliums verfolgenden Obrigkeit wahrte. So erkannte Thomas Müntzer, daß der Predigt und dem Verständnis des Evangeliums nicht leicht zu bagatellisierende Schwierigkeiten sozialer Art entgegenstanden. Denn wie konnte der gemeine Mann das Evangelium verstehen, wenn soziales Elend und Bildungsbarrieren ihn strukturell hemmten. Mußte er nicht die Verkündigung von der Freiheit eines Christenmenschen allzu schnell mißverstehen in Richtung auf ein soziales Programm?

Hier geht es um einen Problemkreis, den - abgesehen von seiner burlesken Darstellung bei Dieter Forte - namentlich die marxistische Reformationsforschung aufgriff. Aber im Banne ihrer ideologischen Prämissen machte sie Luther zum »Fürstenknecht« und Thomas Müntzer zum »sozialen Revolutionär«, der gegenüber äußerem Elend kritisch bewußt machte und - wenn auch für das 16. Jh. in utopischer Gestalt-intendierte, was durch Luthers Freiheitsbegriff scheinbar vorschnell verinnerlicht wurde bzw. nur aktuell war innerhalb der Klassenschranke des Stadtbürgertums.

Sehen wir einmal von der ideologischen Bedingtheit dieser Reformationsforschung ab, so ist durch sie die wichtige Frage nach den Bedingungen gestellt, unter welchen die Reformation wirksam wurde. Ent-

sprechend bedarf eine hermeneutisch-theologische Lutherforschung einer komplementären Reflexion auf die strukturellen Zwänge soziologischer und psychologischer Art, unter denen das Wirksamwerden der reformatorischen Theologie im 16. Jh. stand. Ging es doch in diesem um eine umfassende Identitätskrise des Menschen, deren Bewältigung sich nach E. Erikson<sup>3</sup> u. a. an Luthers Leben und Werk exemplarisch nachzeichnen läßt.

Greifen wir nun für die Frage nach einem sich neu abzeichnenden Lutherbild aus der Fülle der Aspekte zwei heraus, nämlich die Diskussion um Luther nach der Versachlichung des katholischen Interesses an Luther einerseits und die Veränderung der Frage nach Luther infolge der Aufwertung des linken Flügels der Reformation andererseits.

## I.

Mit H. Denifle<sup>4</sup>, jenem gelehrten, aber für Luther völlig verständnislosen Dominikaner, und der Lutherbiographie von H. Grisar<sup>5</sup>, der letztlich nicht daran interessiert war, Luther geschichtlich zu verstehen, sondern ihn mit historischen Mitteln zu bekämpfen, kommt die moralisch-psychologische Lutherkritik seit Cochläus zu einem Abschluß. J. Lortz' schon erwähntes Werk »Die Reformation in Deutschland« brachte (vorbereitet durch Kiefl, Ehrhard, Merkle, Herte u. a.) die Wende in der katholischen Lutherforschung. An die Stelle der »entwaffnenden Mißdeutung Luthers durch Denifle und de(s) eiskalten Verhör(s) durch Grisar«<sup>6</sup> tritt das Bemühen, Luther als einen spätmittelalterlichen »katholischen« Theologen ernstzunehmen und zu verstehen. Lortz erkennt »das geschichtliche Recht und die geschichtliche Notwendigkeit der Reformation bei dem damaligen Zustand der spätmittelalterlichen Kirche an, ohne ihrem Widerspruch gegen die römisch-katholische Lehre beizutreten.«<sup>7</sup> Luther entdeckt nach Lortz mit dem »sola gratia« ein urkatholisches Anliegen wieder, das im 16. Jh. durch die semipelagianische Überbewertung der ethischen Möglichkeiten des Menschen (*facere quod in se est*) in der nominalistischen Theologie depraviert war, was mit Recht Luthers religiös-prophetischen Zorn hervorrief, der jedoch – infolge Luthers Subjektivismus und seiner überstarken Polemik – mit dem Lehramt der Kirche nicht in Einklang zu bringen war. Umgekehrt gehört es zur Tragik

- 3 E. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. (1958) dt. 1970.
- 4 H. Denifle, Luther und Luthertum. I (1904) <sup>2</sup>1904/06, II (1909).
- 5 H. Grisar, Luther. 3 Bde (1911) <sup>3</sup>1924/25.
- 6 J. Lortz, Die Welt. 16. Juni 1949.
- 7 H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. (1955) <sup>2</sup>1970, 185 f.

des 16. Jhs., daß jenes Lehramt ein wirkliches Verständnis für Luther weder dogmatisch noch pastoral aufbrachte.

»Luther ist viel katholischer, als ich damals wußte«<sup>8</sup>, bekennt J. Lortz 25 Jahre nach dem Erscheinen seines Werkes. Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen ist inzwischen das Programm der durch diese Einsicht angeregten katholischen Lutherforschung, zu der u. a. neuerdings E. Iserloh<sup>9</sup> wichtige Beiträge geliefert hat. Auch nach Iserloh liegen die Ursachen der Reformation trotz aller Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche durch die Renaissancepäpste und der Reformbedürftigkeit der Kirche (Gravamina) in der Auflösung der religiösen Substanz durch die spätmittelalterlich-nominalistische Theologie. »Im Niederringen dieser nicht bibelnahen und semipelagianischen, damit wesentlich unkatholischen Theologie ist Luther zum Reformator geworden«<sup>10</sup>. Semipelagianisch war diese Theologie, weil sie lehrte, daß das sittlich gute Handeln des Menschen auf den Empfang der heiligmachenden Gnade disponiert (*facienti quod in se est, deus non denegat gratiam*). Im Gnadenverständnis selbst legte sie wiederum den Ton nicht so sehr auf das neue Sein, das zu einem neuen Handeln befähigte, wie Augustin und Thomas, sondern auf die huldvolle Annahme (*acceptatio divina*) des verdienstlichen Handelns des Menschen durch Gott zum ewigen Leben. Theoretisch (*de potentia dei absoluta*) war es sogar denkbar, daß Gott ohne eingegossene Gnade den Menschen zum ewigen Leben annimmt. Faktisch jedoch (*de potentia dei ordinata*), d. h. aufgrund der durch die Offenbarung erfolgten Anordnung Gottes, korrespondiert der Annahme durch Gott die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Wenn Luther gegen diese semipelagianische Verdienstlehre scharfe Angriffe im Namen des »*sola gratia*« richtete, entdeckte er nach Iserloh nur dessen vollkatholischen Sinn bei Thomas und Augustin wieder.

Bezeichnet Luther die Gerechtigkeit des Glaubens als eine fremde, von außen kommende, so deckt sich das nach Iserloh auch mit der äußeren eingegossenen Gnade, die Gott vor allem verdienstlichen Handeln uneingeschränkt gewährt. »Die katholische Lehre . . . betont mit Luther, daß allem Suchen des Menschen die erbarmende Gnade Gottes voraufgeht, der Mensch nicht durch seine Gerechtigkeit, sondern durch die ihm von außen eingegossene Gnade, wenn man es so versteht, also durch die fremde Gerechtigkeit in Ordnung kommt«<sup>11</sup>. Die äußere Gnade vergibt

8 J. Lortz, Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur. In: *Reformata reformanda*. Festg. f. H. Jedin 1965, I, 218.

9 E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. 1974.

10 E. Iserloh, aaO. 25.

11 AaO. 50 f.

die Sünde, wird als »donum« in uns wirksam und reißt uns immer mehr in die Christusgemeinschaft hinein. Luthers Formel »simul iustus et peccator« ist deshalb nicht dialektisch oder statisch zu verstehen, sondern meint den durch die Gnade ermöglichten Prozeß der Heiligung in uns wider die Sünde. Interpretiert man Luthers reformatorisches Erlebnis so, dann ergibt sich, daß Luther »etwas Urkatholisches neu entdeckt hat, daß seine Rechtfertigungslehre, die er für den entscheidenden Punkt hielt, nicht kirchentrennend zu sein braucht«<sup>12</sup>. Nicht die Rechtfertigungslehre, sondern erst die polemischen, von Luthers subjektiver Ungeduld bestimmten »Auseinandersetzungen des Jahres 1518 haben Luther zu seinen Auffassungen über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt gebracht, zu Auffassungen, die ihn außerhalb der damaligen Kirche stellten und die auch heute noch kirchentrennend sind«<sup>13</sup>.

Nun bedarf es keines historischen und theologischen Scharfsinns um zu erkennen, daß Luthers Kirchenkritik 1518 ff. nicht allein einer durch klerikale Mißstände provozierten Polemik und subjektivem Eifer zuzuschreiben ist, sondern zutiefst in seinem neuen Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben gründete. Doch wenn das so ist, repräsentiert dieses dann nur ein in der spätmittelalterlich-nominalistischen Theologie vergessenes urkatholisches Anliegen? Soviel ist an Iserlohs These richtig: Bei Thomas findet sich in der Tat ein allem verdienstlichen Handeln vorangehendes und jenes begründendes »sola gratia«. Gott belohnt im Menschen die durch seine Gnade bewirkten Verdienste. Und doch ist dieses »sola gratia« nicht ohne die Verdienste zu denken, d. h. nicht ohne ihre Realisierung in der menschlichen Praxis. Die Gnade allein ist ohne die Verdienste nicht wirksam, ja sie rechtfertigt auch nicht ohne die Verdienste. Denn Gott läßt seine Gnade so in uns wirksam werden, daß er die von ihm geschaffene Aktionsstruktur des Menschen mitwirkend in sein Gnadenhandeln einbezieht. Die im Menschen wirksame Gnade bedarf der Mitwirkung des von Thomas ontologisch vorausgesetzten freien Willens des Menschen. Die rechtfertigende Gnade ist für Thomas trotz ihres Verständnisses als Vergebung zu Beginn des Gnadengeschehens identisch mit der heiligmachenden Gnade. Das ist u. a. bedingt durch den Aristotelismus des Thomas.

Nach Aristoteles gibt es keine Verwirklichung menschlichen Seins, es sei denn als Verwirklichung der Entelechie der Seele durch sittliche Akte, d. h. durch Praxis. Wird für Thomas die Praxis auch durch die Gnade allein vervollkommenet, so bleibt doch das Gnadenwirken ontologisch durch die Praxis bedingt. Deshalb ist für Thomas das »sola gratia« auch nicht identisch mit dem »sola fide«, d. h. dem vor aller Praxis rechtferti-

<sup>12</sup> AaO. 60.

<sup>13</sup> AaO. 118.

genden Glauben, sondern mit der Liebe, die das durch den Glauben nur kognitiv ergriffene Heil im Menschen selbst und in der menschlichen Praxis, d. h. in der Heiligung, verwirklicht. Da die Heiligung als Praxis des Menschen stets unabgeschlossen und unvollkommen bleibt, gibt es nach Thomas strenggenommen keine Gnadengewißheit, es sei denn eine solche, die sich vermutungsweise aus dem Gelingen der Heiligung schließen läßt<sup>14</sup>.

Das von Iserloh für Luther und Thomas in Anspruch genommene »sola gratia« unterscheidet sich bei beiden Theologen wie das »sola fide« und die »fides caritate formata«. Will man sich nicht auf den Standpunkt stellen, daß die aristotelischen Interpretamente der thomanischen Gnadenlehre zufällig und auswechselbar seien, so kann man zugespitzt formulieren, daß die Entdeckung der Gerechtigkeit allein aus Glauben durch Luther nicht nur den ethischen Pelagianismus der spätmittelalterlich-nominalistischen Theologie überwindet, sondern auch den »ontologischen« der aristotelisch-thomanischen Scholastik. Die von außen kommende Gnade ist für Luther nicht mehr die eine substantiell vorhandene Seele akzidentell vervollkommnende Gnade (*gratia habitualis*), die in der Selbstbewegung der Heiligung (*fides caritate formata*) das neue Sein des Menschen vor Gott in der Praxis verwirklicht, sondern die nicht in einen vorhandenen Selbststand übergehende geistliche Macht der fremden Gerechtigkeit Christi, die allein im Glauben an die Verheißung Gottes eine neue Person als ein in Gott eksistierendes neues Sein vor aller Praxis schafft, dessen wirksame (aber nicht rechtfertigende) Frucht die Liebe ist. Nicht die Werke, auch nicht die gnadenhaft gewirkten, machen die neue Person, sondern die durch die Gnade neu geschaffene Person tut neue bzw. gerechte Werke.

Entsprechend meint das Lutherische »simul iustus et peccator« nicht einen psychologisch-moralischen Heiligungsprozeß, sondern die Dialektik eines neuen Seins aus der Beziehung zu Gott, d. h. außerhalb von uns in Christus sind wir als ganze gerecht, in uns aber sind wir als ganze bleibend Sünder, die nun aber in der Macht der äußeren Gerechtigkeit Christi die bleibende Sünde beherrschen bzw. in täglicher Reue und Buße überwinden können.

So sehr durch die Arbeiten von Lortz und Iserloh sich das Klima in der ökumenischen Bemühung um Luther entschieden geändert hat, so droht

14 Vgl. St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. 1961. Diese interessante Studie vertritt die These, daß das, was Luther mit der Heilsgewißheit meinte, von Thomas als Hoffnungsgewißheit artikuliert wurde. Doch scheint u. E. dabei nicht genügend berücksichtigt zu sein, daß für Luther Glaube und Hoffnung nicht auswechselbar sind, sondern diese jenen als Fundament voraussetzt.

ihr doch als Gefahr »die heimliche Verkürzung des *theologischen* Problems Luther zum Problem vom Entstehen der Theologie Luthers und der Reformation . . . Man wird . . . in Zukunft im evangelisch-katholischen Gespräch neue Wege gehen und Luthers Theologie *in ihrer Sache selbst* ausdiskutierten müssen, so wichtig auch die Fragen nach ihrer Genese bleiben«<sup>15</sup>. Diese Kritik von O. H. Pesch an dem so verdienstlichen Neuanfang der katholischen Lutherforschung bei Lortz und Iserloh trifft sich mit unserer Beobachtung, daß die Feststellung eines gemeinsamen »*sola gratia*« bei Luther und Thomas von Iserloh eben nicht genügend ausdiskutiert wurde und deshalb die ökumenische Übereinstimmung in der Rechtfertigung zu früh konstatierte.

An dieser Stelle führt nun O. H. Pesch mit seiner umfangreichen Monographie »Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin«<sup>16</sup> den interkonfessionellen Dialog über Luther weiter. Wenn er gegenüber Lortz und Iserloh die Forderung erhebt, die Theologie Luthers »auszudiskutieren«, so versteht er darunter nicht die Konstatierung einer konfessionellen Differenz, sondern es geht ihm darum, sowohl Thomas' als auch Luthers Denken zu hinterfragen als zwei verschiedene Weisen, die Sache der Theologie zu verantworten. »Es ist heute keine neue Erkenntnis mehr, wenn man sagt, daß man dem lutherisch-katholischen Gegensatz nicht schon durch Vergleich in den Einzelthemen, sondern erst durch die Konfrontation der Denkstrukturen und Verstehenshorizonte wirklich auf den Grund kommt.« Es muß vielmehr apriori damit gerechnet werden, »daß unterschiedliche und gar gegensätzliche Artikulationen der Glaubenslehre mit einem tiefen metakonzeptionellen Konsens in der Sache zusammengehen können«. Man wird deshalb »dem zu weit getriebenen Streit um Begriffe und Worte absagen müssen«<sup>17</sup>.

Entsprechend dieser hermeneutischen Voraussetzungen befragt Pesch Luther und Thomas auf einen metakonzeptionellen Konsens und konstatiert — abgesehen von der Differenz in der theologischen Denkstruktur — eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Luther. Dies gilt nach Pesch z. B. für das Verständnis der im Glauben ergriffenen fremden Gerechtigkeit Gottes. Nach Luther besagt die These, daß die Gerechtigkeit des Glaubens eine fremde, von außen geschenkte und nicht aus menschlicher Praxis resultierende Gerechtigkeit ist, daß das »Subjekt

15 O. H. Pesch, Die Rechtfertigungslehre in katholischer Sicht. In: Ders./U. Kühn, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther. 1967, 40.

16 O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. 1967.

17 O. H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch . . . , 78.

von Gerechtigkeit und Rechtfertigung ... nicht der Mensch, sondern etwas ›außerhalb‹ von ihm, ihm ›Fremdes‹ ist. »Gott und sein personales Zugewandtsein zum Menschen sind des Menschen Gerechtigkeit. Der Mensch ist dabei völlig passiv und kann das wegen seiner bleibenden Sünde beständig neu notwendige rechtfertigende Verzeihen Gottes nur je und je neu erleiden«<sup>18</sup>.

Für Thomas artikuliert die fremde Gerechtigkeit Gottes schöpferische Liebe, die sich umgestaltend im Menschen auswirkt. Sofern Thomas bei der Interpretation der Liebe von einem aristotelisch formalen Vorverständnis von der Aktionsstruktur des Menschen bestimmt ist, wird das geschöpfliche »Ankommen der Liebe Gottes im Menschen nach Analogie einer qualitativen Tätigkeitsvorprägung begriffen«<sup>19</sup>, die deutlich macht, wie Gottes Gnadenwirken dem Menschen ganz innerlich ist und ihn zugleich im Bereich der Naturexistenz beschenkt. Die Vorstellung von der inhärierenden Gnadenqualität bringt nach Pesch die Gnade dabei nicht unter die Verfügung des Menschen, sondern zielt vielmehr auf die Frage, »in welcher Weise das innere Gepacktheitsein des Menschen vom Treiben des Geistes und die innerste Kommunikation mit Gott sich in die Struktur des menschlichen Aktionsorganismus hinein übersetzen und *auch ontologisch verständlich* zur innersten Spontaneität des Menschen werden. Man kann diese Frage für überflüssig halten und es bei der Aussage des inneren Treibens des Geistes im Gerechtfertigten genug sein lassen. Aber man kann nicht bestreiten, daß es um ein Verstehen eben jener neuen Spontaneität des Gerechtesprochenen geht, die auch Luther zu betonen nicht müde wird«<sup>20</sup>. Es geht also bei dem aristotelisch formalen Vorverständnis des Thomas um ein erklärendes, letztlich möglicherweise überflüssiges Interpretament des inneren Treibens des Geistes, das nach Pesch nicht, wie Luther mit einer Kritik der *gratia habitualis* meinte, die Freiheit und Notwendigkeit der Gnade in Frage stellt<sup>21</sup>.

Ähnlich wie die fremde Gerechtigkeit so befragt Pesch auch andere traditionell strittige Themen wie das Verständnis von »Gesetz und Evangelium«, das Verständnis des »*simul iustus et peccator*«, des »*sola fide*«, der »Heilsgewißheit« und der »Alleinwirksamkeit Gottes und des unfreien Willens« auf einen möglichen metakonzeptionellen Konsens hin. Dabei zeigt sich nach Pesch, daß zwischen Thomas und Luther letztlich nicht in der Sache, wohl aber in der theologischen Denkweise, sie zu begreifen und darzustellen, die konfessionelle Differenz liegt.

18 AaO. 63.

19 AaO. 64.

20 AaO. 65.

21 Vgl. dazu K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. 1972, 152 ff.

Im Sinne dieser Differenz unterscheiden sich Luthers und Thomas' Theologie wie existentielle und sapientiale Theologie. Während die Lutherische Theologie sich auf die Heilsfrage konzentriert und dabei als eine existentielle Theologie zu beschreiben ist, die in »der theologischen Aussage den existentiellen Ort des Aussagenden als des *Gläubigen* und *Bekennenden* stets mitbedenken, mitaussagen, mitthematisieren will«<sup>22</sup>, geht es bei Thomas um sapientiale Theologie, die »objektivierend« Gottes Handeln in Natur und Geschichte im Lichte der Offenbarung nachdenkt bzw. Gottes Gedanken mitbedenkt und den Glauben mehr als Licht, denn als Wagnis versteht. Auch solche Gestalt einer nachdenkenden Theologie kann ein Ausdruck existentieller Hingabe sein.

Es ist verständlich, daß dieser progressive Versuch einer ökumenischen Verständigung über Luther bei katholischen Theologen selbst nicht auf allzu große Gegenliebe stieß<sup>23</sup>. Aber auch u. E. ist zu fragen – wenn wir auch das offene und sachliche Eingehen von Pesch auf Luther nur begrüßen können –, ob man den historischen Gegensatz zwischen Thomas und Luther, der dazu bei Pesch einer bestimmten idealtypischen Konstruktion unterliegt, da Luther nicht direkt mit Thomas allenfalls mit bestimmten Thomisten konfrontiert war<sup>24</sup>, in jener Weise metakonzeptionell relativieren darf. Immerhin verhindert Thomas im 16. Jh. nicht eine der größten Identitätskrisen des europäischen Geistes, während es offensichtlich Luther gelungen ist, diese Krise für die meisten seiner Zeitgenossen zu bewältigen. Ferner, wenn man die Denkstrukturen beider Theologen hinterfragt, ist man dann nach Pesch an die das theologische Denken transzendierende Sache im Sinne des »*Deus semper maior*«<sup>25</sup> gewiesen, der alle theologische Erkenntnis übertrifft und deshalb die streitenden Parteien zur Demut und zur Vorsicht gegenüber ihren theologischen Aussagen mahnt? Sind vor dem »*Deus semper maior*« die existentielle und die sapientiale Theologie als zwei verschiedene, dennoch einander letztlich nicht ausschließende, sondern sich gegenseitig ergänzende Denkstrukturen zu bestimmen und zu relativieren?

Nun ist gar nicht zu bestreiten, daß auch im Sinne Luthers die einzelne theologische Aussage im Blick auf die Wahrheit der Theologie zu hinterfragen ist, nur geschieht das bei ihm nicht im Namen des »*Deus semper maior*«, sondern im Namen des »*Deus revelatus*« bzw. unter Berufung

22 O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch . . .*, 81. Vgl. Ders., *Theologie der Rechtfertigung . . .*, 935 ff.

23 P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*, 1967, 75.

24 Vgl. dazu H. A. Oberman, *Thomas and Luther*. In: *Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks* 1976.

25 Vgl. O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch . . .*, 82.

auf die Hl. Schrift. Denn der »Deus semper maior« hat sich der Erkenntnis so verborgen, daß er sich zugleich unwiderruflich an seine Offenbarung gebunden hat. Im Sinne Luthers ist deshalb eine theologische Aussage nicht auf den »Deus semper maior« hin zu transzendieren, sondern kritisch vom »Deus revelatus«, d. h. von der Hl. Schrift her zu verifizieren<sup>26</sup>. Die Unterscheidung von »Deus semper maior« und theologischer Aussage bzw. Denkweise sei es nun im Sinne existentieller oder sapientialer Theologie macht letztlich die theologische Rede unterschiedslos und liefert sie dem verborgenen Gott aus<sup>27</sup>. Die Unterscheidung von Hl. Schrift als sich selbst in der Sache des Heils auslegender Erkenntnisquelle und theologischer Aussage macht auch diese unterschiedlich und erlaubt den distinkten Streit um die Sache der Theologie. Dementsprechend gründet auch der Unterschied zwischen Thomas und Luther letztlich nicht in der Differenz zweier verschiedener Denkstrukturen, sondern wird sich daraus ergeben, welche Relevanz man der von Luther behaupteten Klarheit der Schrift für die soteriologische bzw. theologische Erkenntnis einräumt.

Die durch J. Lortz inaugurierte katholische Lutherforschung hat in der Tat die von Cochläus bis zu Denifle und Grisar reichende psychologisch-moralische Lutherkritik überwunden und einem sachlichen Gespräch über Luther die Bahn gebrochen. Doch genügt es nicht, die Entstehung der Reformation theologiegeschichtlich zu erklären und den »katholischen Luther« in die katholische Theologie und Kirche zurückzuholen, ohne die sachlichen Konsequenzen der Theologie Luthers offen ausdiskutieren. In dieser Richtung führt Pesch das ökumenische Gespräch wirklich weiter, wenn auch seine Frage nach einem metakonzepzionellen Konsens zwischen Thomas und Luther ihr Kriterium an der Hl. Schrift als dem alleinigen principium cognoscendi der Theologie findet. Die Berufung auf den die theologische Aussage transzendierenden und so relativierenden »Deus semper maior« ist jedenfalls für diese hermeneutische Fragestellung ungeeignet, weil sie letztlich die Theologie unterschiedslos der Verborgenheit Gottes ausliefert. Luther gelangte zu seiner reformatorischen Theologie durch die Exegese der Hl. Schrift. Entsprechend war es auch nur folgerichtig, wenn Luther z. B. seinen Streit mit Erasmus über den freien Willen zuspitzte auf die Frage der Klarheit der

26 Vgl. dazu auch U. Kühn, Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses? Zur jüngsten Phase katholischer Bemühung um Luther. ThLZ 93, 1968, Sp. 881–898.

27 Mit Recht hat neuerdings E. Jüngel diesen Sachverhalt in seiner Studie: *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert. EVTh 32, 1972, 233 ff. hervorgehoben.

sich selbst auslegenden Schrift und die Lehrautorität des Papstes als Vermittlung zwischen der Auslegung der Schrift und dem »Deus semper maior« ablehnte. So mündet die neueste Phase der katholischen Lutherdeutung in die Auseinandersetzung um die theologische Relevanz des Lutherischen »sola scriptura« und dessen Funktion für eine theologische Hermeneutik<sup>28</sup>.

## II.

Der Auflösung der verhärteten Fronten im interkonfessionellen Gespräch über Luther geht eine differenziertere Beurteilung des Verhältnisses Luthers zum sogenannten »linken Flügel« parallel. Hatten schon Dilthey und Troeltsch in dem auf die subjektive Spiritualität drängenden Täuferturn einen progressiven Grundzug des neuzeitlichen Protestantismus gesehen und dieses aus der Sicht des deutschen Idealismus aufgewertet, so bemüht sich seit der Bauernkriegsdarstellung von Friedrich Engels und der Müntzerbiographie E. Blochs (1921) inzwischen namentlich die marxistische Reformationsforschung<sup>29</sup> um eine Rehabilitierung Müntzers.

E. Blochs Müntzerbiographie war vor allem philosophisch an dem utopischen Gehalt des Müntzerschen Denkens interessiert und apostrophierte Müntzer als Theologen der Revolution. Nach Bloch mündet Müntzers Leben »von selber in die Tat ein, in den Verzweiflungsausbruch der Bauern, in den Krieg, von ihm gerufen, von ihm zu bedeutendem Teil geistig gefärbt und geleitet; Müntzer als Erscheinung und Begriff determiniert sich schließlich vollkommen durch Verlauf und Ausgang, Konfliktsinhalt und Idee der großen deutschen Revolution«<sup>30</sup>.

28 Die Frage der Relevanz der Hl. Schrift für das Verständnis einer möglichen Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre stellt sich auch im Blick auf das respektable Unternehmen von H. Küng, der zwar nicht im Blick auf Luther, wohl aber im Blick auf Barth feststellt, daß die Rechtfertigungslehre zwischen den Konfessionen nicht mehr strittig sei. Die traditionell umstrittenen Formeln relativiert er im Sinne der Geschichtlichkeit des Dogmas und seiner immer nur partiellen Explikabilität gegenüber der Fülle der Offenbarung, deren Evidenz für ihn aber nicht der Schrift allein, sondern der Schrift und der Kirche anheimgegeben ist: »Die Heilige Schrift kann nur in der Kirche richtig gelesen werden. Heilige Schrift und Kirche gehören zusammen.« (H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957, 118).

29 Zur marxistischen Reformationsforschung vgl. H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, 176 ff. (Lit.).

30 E. Bloch, *Thomas Müntzer. Als Theologe der Revolution* (1921). 1972 (Bibl. Suhrk. 77), 50.

Dieser emphatische, zum Teil ein legendäres Müntzerbild etablierende Anstoß wurde von marxistischen Forschern wie Smirin, Bensing, Steinmetz, Zschäbitz u. a. aufgenommen und historisch differenziert, zugleich aber auch konsequenter von der marxistischen Ideologie her interpretiert, als dies bei E. Bloch geschah. Müntzer wird dabei zur zentralen Gestalt der sogenannten frühbürgerlichen Revolution, deren erste Etappe Luthers antirömische Bewegung war. Doch Luthers »bürgerlich-gemäßigte Konzeption war indessen nur in der Lage, den Bruch mit dem Papsttum und die Reformation der Kirche herbeizuführen bzw. einzuleiten. Die zweite Etappe bringt die Aufspaltung der ursprünglich einheitlichen Bewegung um die Weiterführung der Kirchenreformation und ihre Hinüberführung in die Volksreformation, die Herausbildung einer revolutionären Ideologie durch Th. Müntzer und das Entstehen eines selbständigen revolutionären Lagers mit der Müntzerpartei als dem radikalen Flügel. Die dritte Etappe ist der Große Bauernkrieg, der gewaltige Höhepunkt der frühbürgerlichen Revolution und die größte Massenerhebung der älteren deutschen Geschichte. Mit dem Nachspiel des Täuferturns und vor allem der Täuferkommune von Münster erlischt das revolutionäre Feuer für lange Zeit in Deutschland«<sup>31</sup>. Während Luther in dieser marxistischen Sicht einen Kompromiß mit den Fürsten suchte, um die Sache der Reformation zu retten, führte Müntzer die Reformation weiter zur Revolution, so sehr auch diese unter den feudalistischen Bedingungen des 16. Jhs. utopisch bleiben mußte.

Dieses von einem ideologischen Klassenstandpunkt aus entworfene Müntzerbild ist inzwischen von der nicht-marxistischen Müntzerforschung bei Franz, Hinrichs, Nipperdey, Goertz, Elliger u. a. historisch wie ideologiekritisch revidiert worden. Eine wichtige Voraussetzung dafür war die 1968 erschienene erste kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Müntzers durch G. Franz<sup>32</sup>. Sie ermöglichte 1975 die umfassende Müntzerbiographie von W. Elliger<sup>33</sup>, die einen ideologischen wie eklektischen Umgang mit Müntzer in Zukunft erheblich erschweren dürfte. Sie zeichnet sich zugleich dadurch aus, daß sie in methodischer, nicht sachlicher Distanz gegenüber Luthers Urteilen das Werden des »reformatorischen« Predigers Müntzer an den verschiedenen Stätten seines Wirkens: in Jüterbog, Zwickau, Prag, Allstedt und Mühlhausen/Frankenhäusen untersucht.

31 M. Steinmetz, Forschungen zur Geschichte der Reformation und des deutschen Bauernkrieges. Zeitschr. f. Geschichtswiss. Sonderband 18, 1970, 338 f.

32 Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Krit. Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von G. Franz (QFRG 33), 1968.

33 W. Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk. 1975.

Dabei wurde deutlich, daß Müntzer durch Luther für die Reformation gewonnen wurde und in Jüterbog bereits die Notwendigkeit des Glaubens allein gegenüber klerikalen Mißständen und monastischer Selbstgerechtigkeit zur Geltung brachte. Doch bleibt sein Glaubensverständnis im Bann der Mystik Taulers und Seuses. Letztere bestimmt sein Verständnis des inneren Wortes und des inneren, bitteren Christus, der allein im Leiden in uns den Glauben schafft. Drängte Müntzer so auf die Entschiedenheit der Glaubenserfahrung, so suchte er diese auch unter Aufnahme chiliastisch-revolutionärer Tendenzen in der politischen Wirklichkeit. Trotz einzelner revolutionärer Aktionen in Halle und Zwickau blieb sein revolutionäres Engagement umschlossen von seinem zentralen »reformatorischen« Anliegen. In Allstedt erzielte er 1523/24 durch seine Verdeutschung liturgischer Formulare im gottesdienstlichen Leben reformatorische Wirkungen. Dennoch fand sich Luther nicht bereit, Müntzer noch als Mitstreiter für die Sache der Reformation anzuerkennen, so sehr er ihn 1520 als Pfarrer nach Zwickau empfohlen hatte. In seiner Allstedter Fürstenpredigt hatte nämlich Müntzer von der kursächsischen Obrigkeit eine gewaltsame Durchsetzung des Evangeliums gefordert. Als die Fürsten sich diesem Ansinnen versagten, suchte Müntzer für die Aufrichtung des Gottesreiches der Erwählten, das auch die strukturellen, durch den Feudalismus bedingten Ungerechtigkeiten beseitigen sollte, die revolutionäre Gewalt von unten in Mühlhausen und Frankenhausen. Doch auch jetzt steht noch das Motiv der Aufrichtung des reinen Gotteswillens auf Erden deutlich im Vordergrund und impliziert lediglich sozial-revolutionäre Tendenzen. Mit Elliger ist deshalb festzustellen, »daß der ›Revolutionär‹ im Namen und Auftrage Gottes weder ein ›Bauernführer‹ noch ein ›sozialer Agitator‹ war, daß es ihm primär nicht auf Menschenrechte und sozialen Fortschritt ankam, sondern auf Gottes Gesetz und eine im Glauben und Leben gotthörige, geistesmächtige Christenheit, die dann, im Gehorsam gegen Gott, auch den Dingen dieser Welt die rechte Gestalt und Ordnung einfach geben muß«<sup>34</sup>.

Es war nicht verwunderlich, daß sich Luther gegen die Usurpation der Reformation durch einen revolutionären Chiliasmus, wie er sich bei Müntzer nun immer mehr herausstellte, scharf abgrenzte und die Verwechslung der eschatologischen Freiheit eines Christenmenschen mit einem handfesten, sozialen Programm der revolutionären Bauern abwies. Dennoch zeigte auch Luther in seiner ersten Bauernschrift »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft zu Schwaben« durchaus Verständnis für die Forderungen der Bauern und stand keineswegs allein auf Seiten der Fürsten. Diesen redete er vielmehr ins Gewissen und machte ihnen deutlich, daß sie durch ihr Schinden und

34 W. Elliger, aaO. 805.

Schaben selbst an dem Aufruhr der Bauern schuld seien und sich nicht wundern sollten, wenn Gott den Aufstand der Bauern als eine Zornesrute gegen sie gebrauchen sollte<sup>35</sup>. Doch die Fronten versteiften sich. Mitte April 1525 »war es zu der Weinsberger Bluttat gekommen, bei welcher die Bauern den Grafen Ludwig von Helfenstein und seine Leute hinmordeten. Es war dies die einzige eigentliche Bluttat, die sich die Bauern zuschulden kommen ließen, und es wäre ganz verfehlt, von ihr her die Bauernerhebung beurteilen zu wollen«<sup>36</sup>. Als Luther davon erfuhr, schrieb er seine im Zorn maßlose Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«, die sich allenfalls aus der konkreten Situation erklären, aber nicht entschuldigen und nachvollziehen läßt. Hier zog Luther eine Konsequenz, die nicht notwendig in der Linie seiner berechtigten Kritik des revolutionären Chiliasmus Müntzers lag.

Wird man dagegen feststellen können, daß die Zurückweisung des revolutionären Chiliasmus auch realpolitisch die Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung im 16. Jh. richtig einschätzte, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie im Engagement für die Sache der Reformation zu wenig die strukturellen Ungerechtigkeiten des weltlichen Feudalismus bewußt machte, die den sozialen Druck der Bauernbewegung auslösten. Hier kommt dagegen bei Müntzer ein Anliegen zum Tragen, das erkennt, daß das Hören auf die Botschaft des Evangeliums erschwert, wenn nicht ja verhindert wird durch strukturell bedingtes Elend. »Es bezeugen fast alle ortheyl in der schriffte, das dye creaturn müssen frey werden, sol sunst das reyne wort Gottis auffgehn«<sup>37</sup>. Damit war von Müntzer die Frage nach den äußeren Bedingungen gestellt, die ein umfassendes Wirksamwerden des Evangeliums erschwerten.

Die Lutherforschung wird diesen Impuls aufnehmen müssen und auch soziologisch nach den strukturellen Bedingungen und Zwängen zu fragen haben, die das Wirksamwerden der Reformation im 16. Jh. behinderten. Die intensive hermeneutisch-theologische Fragestellung wird erst dann richtig zum Tragen kommen, wenn sie die strukturelle Frage<sup>38</sup> ein-

35 Vgl. WA 18; 294, 17 ff. = Cl 3; 49, 20 ff.

36 B. Lohse, Luther und Thomas Müntzer. Lu 45, 1974, 27.

37 Franz, 471, 22–24 (Brief 91, Müntzer an die Erfurter. Frankenhausen 13. 5. 1525. Vgl. dazu auch H. A. Oberman/R. Mokrosch, Theologe der Revolution oder der Reformation? Thomas Müntzer nach 450 Jahren. EvKom 1975, 279–282.

38 Vgl. zu dieser Frage auch B. Moeller, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus. I. Teil. ZSavRG Kan.Abt. 56, 1970, 275–324; II. Teil. ebd. 60, 1974, 213–364 und Ders., Die Ursprünge der reformierten Kirche. ThLZ 100, 1975, 641–653.

schließt, die nach den Bedingungen fragt, unter denen sich die Botschaft des Evangeliums Raum verschaffte und nicht davor geschützt war, mit bestimmten Reformprogrammen des 16. Jhs. verwechselt zu werden. Die Reflexion auf das soteriologische »Elend« des Menschen vor Gott muß die Reflexion auf das soziale Elend einschließen, wenn anders sie dem Vorwurf idealtypischer Isolierung entgehen will.

In anderer Weise hat sich inzwischen auch das Verständnis des Verhältnisses Luthers zum linken Flügel in der Täuferforschung<sup>39</sup> differenziert. Troeltsch' von Max Weber übernommene religionssoziologische Kategorie der sich gegenüber dem Kirchentypus ausbildenden »Sekte« wird dem historischen Phänomen des Täuferturns im 16. Jh. nur sehr bedingt gerecht. Auch G. Williams'<sup>40</sup> Unterscheidung zwischen einer »Radical Reformation« auf dem linken Flügel der Reformation und einer »Magisterial Reformation« in Wittenberg, Zürich und Genf vermag die oft enge Verzahnung von Täuferturn und reformatorischer Theologie einerseits sowie die größere anthropologische und soteriologische »Radikalität« der Theologie der Reformatoren andererseits nicht hinreichend zu erfassen. Die Zürcher Täufer verstanden sich durchaus als auf dem Boden der Zwinglischen Reformation stehend<sup>41</sup>, und Luthers Sakramentssermone von 1519 waren möglicherweise von Einfluß auf die spätere Täufertheologie und durchaus noch offen für eine spiritualistische Deutung der Sakramente, so sehr Luther selbst eine solche schon nicht mehr intendierte<sup>42</sup>. Hinzu kommt, daß man das Täuferturn keineswegs nur als eine separate Entwicklung auf dem linken Flügel der Reformation ansehen kann, sondern als eine ökumenische Laienbewegung verstehen muß, die in einem eigenständigen Problemkontakt mit den Laienbewegungen des Spätmittelalters steht<sup>43</sup>. Theologiegeschichtlich weist ferner der Gedächtnischarakter des Abendmahls bei den Täufem enge Beziehungen zur spätmittelalterlichen Passionsmeditation wie das täuferische Taufverständnis Beziehungen zum spätmittelalterlichen Bußverständnis auf<sup>44</sup>. Entsprechend wird man in Zukunft stärker genötigt sein,

39 Vgl. dazu: Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen. Hg. von H.-J. Goertz, 1975.

40 G. H. Williams, *The Radical Reformation*. 1962.

41 J. M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus*. In: *Umstrittenes Täuferturn*, 19–49.

42 Vgl. M. Brecht, *Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer*. ARG 64, 1973, 147–165.

43 W. Klaassen, *The Modern Relevance of Anabaptism*. In: *Umstrittenes Täuferturn*, 290–304.

44 Vgl. Ch. Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hub-*

»das Täuferium vom Spätmittelalter und seinen Anfängen im reformierten Kongregationalismus her als eine reformerische Laienbewegung innerhalb der allgemeinen Kirche in Blick zu nehmen — als eine Bewegung, die es sich nicht nehmen ließ, einen eigenen Weg zu kirchlicher und sozialer Erneuerung zu suchen«<sup>45</sup>.

### III.

Die zu Anfang beschriebene neuere katholische Lutherforschung hat dadurch zu einem fruchtbaren Dialog über die Theologie Luthers geführt, daß man den Mut hatte, verhärtete polemische Fronten aufzugeben und eine differenziertere, sachliche Begegnung mit dem Werk Luthers zu suchen. Ein derartiger Dialog sollte sich auch ergeben über das Verhältnis Luthers zu seinen reformatorischen Zeitgenossen, auch wenn oder gerade weil sie zu anderen Ergebnissen gelangten als Luther. Bei diesem Dialog sollte man sich ebenfalls nicht darauf beschränken, die Genesis oder Folgen von Luthers Theologie nur theologiegeschichtlich zu erklären, sondern sich bemühen, die *Sache der Theologie* Luthers »auszudiskutieren«, um die Bedeutung Luthers für die Bewältigung jener komplexen Identitätskrise des europäischen Geistes im 16. Jh. besser zu verstehen. Dabei wird der immer wieder aufgrund seiner historischen Bedeutung allzu schnell idealisierte oder idealtypisch isolierte Luther zurücktreten zugunsten eines anderen Luther, der sich sowohl mit seinen spätmittelalterlichen Lehrern als auch mit seinen reformatorischen Zeitgenossen in einer intensiven Auseinandersetzung um die Sache des Evangeliums befand. So sehr die Erhellung dieser Auseinandersetzung weiterhin Gegenstand einer hermeneutisch-theologischen Lutherforschung sein wird, so sehr bedarf diese doch des komplementären Bezugs auf eine soziologische und psychologische Untersuchung der strukturellen Bedingungen, unter denen die Reformation wirksam wurde. Bewahrt diese die hermeneutisch-theologische Fragestellung vor idealtypischer Isolierung, so letztere wiederum jene vor positivistischer Beschränktheit und Leere.

Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Im Schönblick 58, 7400 Tübingen.

maier. In: Umstrittenes Täuferium, 111–137 und Ders., Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1975.

45 So H.-J. Goertz in seiner Einleitung zu Umstrittenes Täuferium, 18.