

Luthers Theologie in katholischen Perspektiven

Spotlights auf die Lutherrezeption im 20. und 21. Jahrhundert¹

Von Daniela Blum

„Beides ist leicht: aus Luther ein Idol zu machen oder des Mangelhaften an ihm so viel zusammenzutragen, daß nur die vernichtende Kritik über ihn übrig bleibt.“² Wer war Luther? Wie ist seine Theologie in einem Kontext von Kontinuität und Bruch, von Traditionsbezug und Innovation zu bewerten? Diese Fragen stellen und stellten sich nicht nur die Protestanten, diese Fragen wurden auch auf katholischer Seite intensiv diskutiert. Bis ins 20. Jahrhundert hinein neigte der katholische Lutherdiskurs klar zu der zweiten der im Eingangszitat genannten Optionen. Aber das änderte sich im Laufe des Jahrhunderts. Dieser Beitrag geht der katholischen Lutherrezeption der letzten gut hundert Jahre nach und fokussiert dabei die theologischen Positionen des deutschsprachigen Raumes, weniger die Stellungnahmen von Kirchenvertretern, Papst und Bischöfen. In einem Dreischritt wird zunächst das aus der Zeit der Kontroverstheologie stammende Schema vorgestellt, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts die katholische Luther-Rezeption bestimmte, anschließend werden ökumenisch inspirierte Entwürfe aus dem Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt und schließlich einige aktuelle Lutherdeutungen aus katholischer Feder diskutiert.

Martin Luther – seine Person, sein Leben, sein theologisches Werk, seine Positionierung gegenüber altgläubiger Kirche und Tradition – diente den katholischen Theologen stets als deutungsoffene Projektionsfläche, in die die Gelehrten neben ihrer Deutung der lutherischen Theologie auch ihre eigenen theologischen Grundprämissen, ihre Lebenserfahrungen und ihre Haltung zur katholischen Kirche und zum Protestantismus eintrugen. Hier werden daher exemplarische Personen diese besondere Nähe der Lutherrezeption zu den je persönlichen Überzeugungen und Erfahrungen aufzeigen.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 24. September 2016 auf der Tagung der Luther-Gesellschaft in Wittenberg gehalten habe; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Literatur vgl. *Daniela Blum*, *Der katholische Luther. Prägungen – Begegnungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016, 137–182. Vgl. ferner *Wolfgang Thönissen/Josef Freitag* (Hg.), *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Leipzig 2016; *Andreas Holzem/Volker Leppin* (Hg.), *Martin Luther: Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther*, Freiburg i. Br. u. a. 2017.

² *Joseph Lortz*, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung, Freiburg i. Br. 1939, X.

1. Der lange Schatten der Kontroverstheologie

Die katholische Theologie folgte in ihrer Lutherdeutung bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend einem Modell, das bereits im 16. Jahrhundert entworfen worden war. Diese Verhaftung in der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie zeigt sich besonders eindrücklich in der mehrbändigen Darstellung „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt“³, die der Dominikaner Heinrich Denifle⁴ (1844–1905) 1904/05 herausgab.

In diesem Lutherbuch folgte er letztlich dem Modell, das Johannes Cochlaeus⁵ (1479–1552) vorgegeben hatte. Er hatte seine Wut über die Realität gewordene Spaltung der abendländischen Christenheit in die erste Biographie Luthers überhaupt kanalisiert, die er 1546 mit dessen Tod fertiggestellt hatte.⁶ Cochlaeus griff zu einer Methode, die viele katholische Lutherrezipienten aufnahmen: Er studierte Luthers Schriften, Predigten und Tischreden und setzte sie bewusst gegen ihren Autor ein. Auf diese Weise sprach sich Luther selbst das Urteil. Inhaltlich waren es drei Argumente, die der frühneuzeitlich-katholische Diskurs, beginnend mit Cochlaeus, Luther vorwarf: Er habe sich – erstens – mutwillig von der römischen Kirche getrennt und damit eine neue, letztlich wurzellose Bewegung begründet, die nicht wie die römische Kirche in einer jahrhundertelangen bischöflichen Sukzession und damit in personeller Kontinuität bis zu den Aposteln stehe. Luther hingegen berief sich stets auf die Autorität der christlichen Urkirche und sah sich in Kontinuität zu den Idealen der ersten Christengemeinden, während die römische Kirche sich in Lebensstil, Frömmigkeit und Ordnungssystemen von diesen Idealen weit entfernt hatte. Aber die lutherische Anbindung an die Ideale der Urkirche

³ Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Bd. 1, Abteilung 1 und 2, Mainz 1904/1905.

⁴ Heinrich Denifle wuchs im Tiroler Oberinntal auf und trat 1861 in den Dominikanerorden in Graz ein. Nach dem Studium in Rom und Frankreich wurde er 1866 zum Priester geweiht und war als Hochschullehrer, Beichtvater und Prediger in Graz tätig. Wissenschaftlich beschäftigte er sich mit der mittelalterlichen Mystik und Scholastik sowie mit Aristoteles. 1880 wurde er als Sozius des Ordensmeisters nach Rom berufen und mit der Revision des Werkes von Thomas von Aquin beauftragt. In den neu eröffneten Vatikanischen Archiven arbeitete er als Unterarchivar. Zu einer intensiven Auseinandersetzung mit Denifles Lutherbild vgl. *Claus Arnold*, *Heinrich Suso Denifle OP (1844–1905). Die Wirkungen einer historischen Polemik gegen Luther*, in: *Holzern/Leppin* (s. Anm. 1), 247–268.

⁵ Johannes Cochlaeus stammte aus Franken und studierte Theologie in Köln. 1510 wurde er Leiter einer Nürnberger Lateinschule und war mit den dortigen Humanistenkreisen vernetzt. 1517 wurde er von der Theologische Fakultät Ferrara zum Doktor der Theologie promoviert und zum Dekan am Liebfrauentstift in Frankfurt berufen. Er begegnete Luther zunächst in humanistisch inspirierter Sympathie, wandte sich aber nach Luthers Infragestellung von tradierten Ordnungssystemen und Frömmigkeitsformen in den drei sogenannten reformatorischen Hauptschriften von 1520 abrupt von den Wittenbergern ab. Nun bekämpfte er die Reformation publizistisch, u. a. auch mit seinen Luther-Kommentaren, die als erste Lutherbiographie überhaupt gelten.

⁶ Johannes Cochlaeus, *Commentaria ... de Actis et Scriptis Martini Lvtheri Saxonis ...*, Mainz 1549.

interessierte die amtstheologisch argumentierenden altgläubigen Theologen nicht. Zweitens beschrieb Cochlaeus Luther und seine Anhänger als sittlich verwahrloste, ordnungslose Gruppe – ein Argument, das auch umgekehrt, nämlich von Luther gemünzt auf den päpstlichen Hof und die Altgläubigen, eingesetzt wurde. Hinter dem Vorwurf der Tugendlosigkeit stand die von den Katholiken – oft bewusst – falsch verstandene lutherische Rechtfertigungslehre. In ihr sahen die katholischen Theologen eine Geringschätzung der irdischen Werke, die der Sittenlosigkeit Tor und Tür öffne. Drittens schließlich seien die Heilsressourcen der Evangelischen mager bestückt. Die katholischen Kontroverstheologen hielten der lutherischen Botschaft des *sola fide* all die Möglichkeiten entgegen, mit denen die römische Kirche ihren Gläubigen zum Heil verhelfen könne – Ablass, Reliquien, Pilgerfahrten, Heiligenfürsprache, Bruderschaften, Totenmemoria usw. Diese drei Argumente, das Kontinuitäts-, das Alteritäts- und das Heilsargument, nannte schon Cochlaeus; sie gehörten während der gesamten Frühen Neuzeit zum zentralen Argumentationsschatz der katholischen Kontroverstheologen.⁷

Johannes Cochlaeus jedenfalls bewertete Luther ganz von den vermeintlichen Folgen seines Tuns: Er habe die westliche Christenheit in konfessionelle Lager gespalten, Krieg und Elend in die Welt gebracht und jahrhundertealte Institutionen, Ordnungen und Frömmigkeitsformen zerstört. Aus heutiger Perspektive muss man anmerken, dass Cochlaeus sich der Einsicht verweigerte, dass nicht nur Luther, sondern alle Beteiligten die Reformation verursacht und die Konfessionskriege entfesselt hatten. Er lokalisierte die konfessionelle Unbedingtheit seiner Zeit aber ausschließlich bei Luther; dabei verschärfte er mit seinen Schriften selbst die Debatte.

Neben der Wut prägte bisweilen auch Trauer die frühneuzeitlich-katholische Auseinandersetzung mit Luther: Die Altgläubigen trauerten um die als Bruch wahrgenommene Herausbildung der Konfessionskirchen. Schon für Cochlaeus war nicht das Reformanliegen Luthers das zentrale Problem, sondern seine Vehemenz: Er sei zu weit gegangen und habe die Spaltung der Kirche riskiert. Die Kirche ist ein zentraler Bezugspunkt der katholischen Theologie in der Frühen Neuzeit. Daher setzten die Theologen auch Luther bewusst in Bezug zu dieser Kirche. Insgesamt folgten die katholischen Theologen einer grundsätzlich anderen Hermeneutik als die lutherischen, indem sie Bibel und Kirche in eins setzten. Während Luther und mit ihm auch die Theologie der Reformation die Bibel als Korrektiv für die kirchliche Ordnung betrachtete, konnten sich in den Augen der katholischen Theologie der Frühen Neuzeit Bibel und Kirche gar nicht widersprechen. All das trieb die katholischen Theologen zum Missverständnis von Luthers Grundintention, dass nämlich der Mensch vor Gott nichts leisten kann, sondern Gott im Tod Jesu

⁷ Vgl. *Andreas Holzem*, „Wie falsch Luthers vnnnd seines anhangs Meynung sei ...“. Devianzproduktion in der katholischen Predigt über Martin Luther, in: *Gerd Schwerhoff/Eric Piltz* (Hg.), *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2015, 83–119.

Christi Erlösung schenkt. Die frühneuzeitlichen Katholiken projizierten die konfessionelle Differenz auf die Person Luthers, der in ihren Augen der Ketzer schlechthin war. Indem sie Luther gezielt angriffen, versuchten sie aber auch, eine katholische Konfessionsidentität zu stiften und die eigenen Gläubigen durch Abgrenzung zu mobilisieren.

Der Dominikaner Denifle nun kannte in seinen Luther-Büchern zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese Argumentationsmodelle, auch die grundsätzlich kirchliche Hermeneutik seiner Vorgänger, und setzte sie fort. Gleichzeitig prägte ihn die evangelische Lutherforschung seiner Zeit, die unter dem Einfluss der kritischen Ausgabe der Schriften Luthers, der Weimarer Ausgabe, stand. Die evangelische Lutherforschung erlebte um die Jahrhundertwende insgesamt eine Renaissance, der junge Luther, seine klösterlichen Anfechtungserfahrungen und seine frühe Demuts- und Kreuzestheologie rückten ins Zentrum der Forschung. In dieses lutherfreundliche, zum Teil deutschnational aufgeheizte Klima hinein warf Denifle 1904 seine Lutherinterpretation. Er wandte sich im Vorwort an die Lutherforscher und die universitären Gelehrten. De facto war das Werk aber an die protestantischen Kollegen Denifles adressiert, denen er pauschal Antikatholizismus vorwarf:

„Denn das steht fest, daß die protestantischen Theologen volle Objektivität, voraussetzungslose Forschung, Freiheit des Geistes, unbedingte Wahrhaftigkeit nur jenem Forscher auf dem Gebiete der Reformationsepoche zuerkennen, der Luther mit ihrer Brille, im antikatholischen Sinne darstellt und für Luthers Recht gegen Rom und Kirche eintritt.“⁸

Protestantische Objektivität beinhalte in erster Linie die Schönfärberei Luthers. Da die Protestanten geblendet seien, müsse er selbst, Denifle, die Wurzeln Luthers wissenschaftlich aufarbeiten. Er übernahm von seinen protestantischen Kollegen die quellennahe Methode und den Fokus auf den jungen Luther. Damit ordnete er sich ein in das „Zeitalter der rücksichtslosen Geschichtsforschung“,⁹ wie er es selbst nannte. Die materielle Basis seiner Quellenauswahl aber wählte er mit Bedacht. Denifle hatte sich zuvor mit dem spätmittelalterlichen Ordensleben beschäftigt. Er konstatierte in dieser Zeit zwei polare Bewegungen, einen sittlich-moralischen Niedergang des Ordenslebens ebenso wie Reform- und Aufbruchstendenzen, insbesondere in seinem eigenen Orden, dem spätmittelalterlichen Dominikanerorden. Die reformatorische Bewegung ordnete Denifle nun nicht zu den Reformbewegungen, sondern zu denen des Verfalls:

„Vom genannten Zeitpunkte ab begegnet man auf Schritt und Tritt Scharen ausgesprungener Klosterleute, abgefallener Priester, welche wie auf ein Losungswort hin alles, was bisher dem Christen und ihnen heilig war, über Bord geworfen, die Gott und seiner Kirche geschworene Treue gebrochen, Klöster, Kirchen und Altäre verlassen haben, welche die Mutterkirche, Messe, Brevier, Beichtstuhl, Fasten,

⁸ Denifle (s. Anm. 3), Bd. 1,2, 854.

⁹ A. a. O., 797, Anm. 1.

kurz jede kirchliche Institution um die Wette verächtlich machen, in Predigten, Spottliedern und Pamphleten die treugebliebenen Mönche und Priester dem Gespötte aussetzen und sie auf der Straße, ja selbst in der Kirche angreifen, in Reden und Schriften den Papst als Antichrist, Bischöfe und Kirchendiener als des Teufels Buben schelten.“¹⁰

Denifle analysierte Luther – ganz in der Tradition des Cochlaeus – von den Klostersaustritten her, die im Zuge der Reformation zu beobachten waren. Er erklärte sich den Exodus der Ordensleute aus dem Kloster aus ihrer Prägung im sittlich verfallenen Zweig des spätmittelalterlichen Klosterwesens, von der es nur noch ein kleiner Schritt war „in die völlige moralische Versumpfung“¹¹ Luther selbst habe Gelübdebruch, Vielweiberei und Verfall noch 1515/16 hart ins Gericht genommen und kurz darauf selbst betrieben. Schritt für Schritt wies Denifle Luther die Widersprüchlichkeit seiner Aussagen gegen den Mönchsstand nach, Luther stets unterstellend, er lasse sich letztlich nur von seinen Begierden leiten und decke dies theologisch durch eine „Philosophie des Fleisches“.¹² Dieses träge Nachgeben an die Begierden sah Denifle verursacht durch zu wenig Gebet, eine fehlende Inbrunst in der Gottesbeziehung und eine als pathologisch einzustufende Triebsteuerung.

Das war die Hintergrundfolie, auf der Denifle Luther theologisch betrachtete. Theologisch nämlich habe Luther nichts Neues in die Welt gebracht; er selbst sei aber dieser Überzeugung gewesen, weil er die mittelalterliche Theologie und insbesondere die Scholastik gar nicht richtig studiert habe. Luthers Fokus auf das Kreuz, die Leugnung des Seligwerdens durch eigenes Verdienst, die Vorstellung vom gnädigen und barmherzigen Gott – all das habe nicht Luther erfunden, sondern sei in der katholischen Gebetsliteratur seiner Zeit nachzulesen und in anderer Weise bereits bei den mittelalterlichen Theologen. Die hochmittelalterlichen Scholastiker und insbesondere den Dominikaner Thomas von Aquin (1225–1274) aber kannte Luther gar nicht. Aus Unkenntnis setzte er Gregor von Rimini (um 1300–1358) mit der Scholastik gleich und verkannte Gregors Nähe zu einer Verdiensttheologie als scholastisch. Die bedeutenden Scholastiker aber lehrten, so Denifle, die Vorbereitung zur heiligmachenden Gnade. Alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorangehen, gründen nicht im Menschen, sondern in der Gnade Christi – damit habe Luther in seiner Rechtfertigungslehre altes scholastisches Gedankengut wiederholt, das er schlicht zu oberflächlich gelesen habe.

Auf protestantischer Seite löste Denifles Lutherwerk Entsetzen aus, auch katholische Kollegen äußerten lautstark Kritik. Besonders heftig reagierten jene evangelischen Theologen, denen Denifle Unwissenschaftlichkeit im Umgang mit Luther, aber auch eine Unkenntnis der Scholastik und der Patristik

¹⁰ A. a. O., 6.

¹¹ Denifle (s. Anm. 3), Bd. 1,1, 9.

¹² A. a. O., 7.

vorwarf.¹³ Ihre kirchengeschichtliche und theologische Ignoranz verführe sie ständig dazu, Luthers Positionen als innovativen Neuentwurf gegenüber der vorherigen Theologie abgrenzen zu müssen. Er machte den protestantischen Biographen Luthers zum Vorwurf, ihre Forschungen zu Person und Werk Luthers unter der Prämisse zu betreiben, dass Luther stets im Recht gegen die Kirche war. Sobald sie aber einen sogenannten Vorläufer Luthers entdeckten, würde er mit dem Etikett der Ausnahme abgestempelt. Darin ist Denifle aus heutiger Perspektive sicher zuzustimmen; die protestantische Kirchengeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts atmete einen antikatholischen Geist. Nur: Auch Denifle war nicht neutral. Er bezeichnete sich als kritisch objektiven Wissenschaftler;¹⁴ dabei analysierte er Luther unter der ebenso vorgefertigten Prämisse, dass die Kirche im Recht gegen Luther war.

Denifle reagierte umgehend auf den „furor protestanticus“,¹⁵ die protestantische Wut, wie er die Kritik an seinem Luther-Werk nannte. Dabei hatte er zwei Theologen im Blick, deren Namen er sogar in den Titel der 1904 publizierte Gegenschrift eintrug, die Berliner Professoren Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Sie hatten Denifles Werk in wissenschaftlichen und publizistischen Medien als „erneute Kriegserklärung“¹⁶ des Katholizismus an den Protestantismus bezeichnet. Für den konfessionell aufgestachelten Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden diese Bände auch tatsächlich zu einem „Schlachtruf“.¹⁷ Denifle starb 1905 auf dem Weg nach Cambridge, wo er die Ehrendoktorwürde entgegennehmen wollte. Er konnte sein Werk nicht vollenden. Den zweiten Band seines Lutherwerkes gab sein Kollege und Ordensbruder Albert Maria Weiß¹⁸ (1844–1925) heraus.¹⁹ Dieser Band gewann unter der Feder von Weiß eine andere Hermeneutik, auch wenn Weiß sich grundsätzlich Denifles kontroverstheologische Position und seine Deutung der Person Luthers als Vollender des Mittelalters zu eigen machte. Weiß ließ sich aber darüber hinaus von dem deutschnationalen Kontext seiner Zeit inspirieren und deutete Luther in dieser Perspektive als „Gemisch aus germanischem Atavismus und aus der Einfuhr ausländischer Irrtümer“.²⁰ Was nicht aus der Naturreligion und dem germanischen Heiden-

¹³ A. a. O., Bd. 1,2, 857.

¹⁴ Vgl. *Heinrich Denifle*, Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg, Mainz 1904, 88.

¹⁵ A. a. O., 3.

¹⁶ A. a. O., 4.

¹⁷ *Joachim Köhler*, Art. Denifle, Heinrich Seuse, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 490–493, 492.

¹⁸ Albert Maria Weiß, der sich auch das Pseudonym Heinrich von der Clana gab, stammte aus Bayern. Er wurde 1867 zum Priester geweiht und kurz darauf von Katholisch-Theologischen Fakultät München promoviert. Er trat 1876 in Graz in den Dominikanerorden ein und lehrte zunächst in der dortigen ordenseigenen Hochschule, bevor er 1890 an die neugegründete Universität Freiburg in der Schweiz wechselte. Er kämpfte publizistisch gegen den Liberalismus; wissenschaftlich lagen seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der Mystik und Scholastik.

¹⁹ *Heinrich Denifle/Albert Maria Weiß*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. 2, Mainz 1909.

²⁰ A. a. O., XIV.

tum stammte, habe Luther von ausländischen Theologen übernommen, den französischen Gallikanern, den böhmischen Hussiten, den englischen Anhängern Wyclifs und Ockhams oder den vulgären Humanisten. Damit eignete sich Weiß die von den Protestanten besetzte nationale Argumentation an und versuchte zu zeigen, dass Luther gerade als deutscher Nationalheld nicht funktioniere, weil seine Ideen einen „Migrationshintergrund“ hatten. Auch diese Hermeneutik führte zu einem Aufschrei der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung.

Denifle und Weiß zeigten kein Verständnis für das Anliegen und die Theologie Luthers. Aber insbesondere Denifle eröffnete eine neue wissenschaftliche Perspektive auf den jungen Luther und legte seine produktive Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Theologie frei. In dieser Neubelichtung folgt ihm eine bestimmte Tradition der aktuellen evangelischen Lutherforschung, die Luthers Verwurzelung in der mittelalterlichen Mystik und Scholastik analysiert.²¹ Hierin zeigt sich auch eine entscheidende Differenz: Denifles Untersuchung der theologischen Verbindungslinien Luthers ins Mittelalter waren für die Forschung wegweisend, sein Urteil über die Gesamtperson Luthers aber sprach er im konfessionellen Dickicht seiner Zeit und richtete es primär gegen seine protestantischen Kollegen.

2. Im Kontext ökumenischer Bestrebungen

Cochlaeus und Denifle waren die Ausgangsbasis, von der her einzelne katholische Theologen im 20. Jahrhundert eine Neubewertung Luthers vornahmen. Lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1961–1965) begannen einige katholische Gelehrte, Luther jenseits von Konfessionspolemik zu rezipieren. Der katholische Theologe und Kirchenhistoriker Joseph Lortz²² (1887–1975) und sein Schülerkreis prägten die These vom „katholischen Luther“.²³ Sie wähten in Luthers Auftreten den Aufstand der wahren Kirche gegen eine unzulängliche, in Missstände verstrickte römische Institution, die nur noch eine Deformation des Katholischen gewesen sei. Damit leiteten sie eine Wende

²¹ Vgl. z. B. Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

²² Joseph Lortz studierte Theologie und Philosophie in Rom und Freiburg und wurde 1913 in Luxemburg zum Priester geweiht. Während der Promotionszeit arbeitete er als Wissenschaftlicher Sekretär der Herausgeber des *Corpus Catholicorum*. Nach der Habilitation 1923 war er zunächst als Studentenseelsorger in Würzburg tätig und folgte dann dem Ruf auf den kirchenhistorischen Lehrstuhl zunächst nach Braunsberg, 1935 nach Münster. Er bejahte zunächst wesentliche Prinzipien des Nationalsozialismus und suchte sie mit kirchlichen Positionen zu vereinen; 1938 trat er aus der Partei aus. Bekannt wurde er vor allem als Reformationshistoriker.

²³ Vgl. insbesondere Lortz (s. Anm. 2), der darauf bestand, dass Luther „nicht die katholische Glaubenslehre, sondern eine vermeintlich katholische These“ angegriffen habe. Luthers eigentlich richtige These, dass Gott den Sünder aus Gnade allein durch Christus rechtfertigt, wiederum sei trotzdem einseitig, weil diese These „ihre Ergänzung – Natur, Wille, Priester, Papst – streicht“ (beide Zitate a. a. O., 436).

im Verständnis Luthers ein, die im Zweiten Vatikanischen Konzil auch die Amtskirche erreichte. Gleichzeitig war diese Lesart davon geprägt, dass Lortz den evangelischen Kollegen im Kontext des Nationalsozialismus das Angebot eines nationalen Luther machen wollte, auf den die deutschen Protestanten wie die deutschen Katholiken stolz sein könnten.²⁴ So problematisch dieser Kontext auch war, die versöhnende Denkart sollte langfristig zusammen mit den starken ökumenischen Bewegungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils das katholische Lutherbild verändern.

Im Zweiten Vaticanum veränderte die katholische Kirche ihr Verhältnis zur Moderne. Hatte sie sich bis dahin in heiligem Gegensatz zur Welt verstanden, wollte sie nun den Auftrag Christi als pilgerndes Volk Gottes in der Zeit verwirklichen.²⁵ In dieser Stimmung des Überschreitens alter Grenzen keimten auch ökumenische Bestrebungen auf. Katholische und evangelische Theologinnen und Theologen nahmen die Kirchentrennung nicht länger als gegeben hin, sondern suchten den ökumenischen Dialog. Bedeutende Kirchenhistoriker wie Erwin Iserloh (1915–1996) und Peter Manns (1923–1991), beide Schüler von Joseph Lortz, machten Luther jenseits aller Polemik zu ihrem Forschungsschwerpunkt.²⁶

Eine interessante Persönlichkeit in diesem Zusammenhang ist der katholische Systematiker Otto Hermann Pesch²⁷ (1931–2014). Er erhielt als Katholik einen Ruf an die Evangelisch-Theologische Fakultät Hamburg. Pesch hatte sogar zu Thomas von Aquin habilitiert und schätzte die mittelalterliche Scholastik, aber er bestand auf Luthers theologischer Innovationskraft. Diese sah er in der Erschließung der Bibel und der Herausstellung des gnadenhaften Charakters des menschlichen Heilszugangs – ein Zugang, der letztlich dem Neuen Testament mehr entspreche als der scholastische.²⁸

Pesch beharrte aber darauf, dass das Evangelium von der bedingungslosen Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen und zuteilgeworden ist, in jeder Zeit einer neuen Sprachfähigkeit und einer begrifflichen Aktualisie-

²⁴ Vgl. *Wilhelm Damberg*, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: *Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen* (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, 145–167.

²⁵ Vgl. v. a. die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“, Kapitel 8; Text: *Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, lat.-dt. Studienausgabe, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 83–86.

²⁶ Vgl. *Erwin Iserloh*, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966; *ders.*, *Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis*, Aschaffenburg 1974; *Peter Manns*, *Martin Luther*, Freiburg i. Br. u. a. 1982.

²⁷ *Otto Hermann Pesch* studierte Philosophie und katholische Theologie in Walbersberg und München und trat in den Dominikanerorden ein. Seine Promotion widmete er dem Vergleich der Rechtfertigungstheologie Luthers mit der von Thomas von Aquin. 1972 trat er aus dem Orden aus und erhielt kurz darauf einen Ruf auf die Professur für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Hamburg. Er forschte weiter in ökumenischem Geist zu Luther sowie zur Scholastik.

²⁸ Vgl. *Otto Hermann Pesch*, *Hinführung zu Luther*, Mainz ³2004, 31.

rung bedürfe. Luthers Theologie selbst sei eine solche neue Verstehensform des christlichen Glaubens gewesen, als die Scholastik im 16. Jahrhundert mit ihrer Terminologie nicht mehr sprachfähig gewesen sei. Weil Luthers Form bei aller Verwurzelung in der kirchlich-theologischen Tradition neuartig war, haben sich die Altgläubigen „sachlich weitgehend zu Unrecht, aber geschichtlich (fast) zwangsläufig für ein Nein zu entscheidenden Grundlagen der überlieferten christlichen Botschaft“²⁹ entschieden. In seinem Werk „Hinführung zu Luther“, ein Jahr vor dem großen Lutherjubiläum im Jahr 1983 erschienen, versuchte Pesch, Luthers existentielle Theologie für das 20. Jahrhundert zu aktualisieren: Er war überzeugt, dass die Rechtfertigungslehre nur dann befreiend wirke, wenn sie sich auf heutige Unrechtserlebnisse und Unheilszusammenhänge beziehe. Lutheraner wie Katholiken forderte er daher auf, die Rechtfertigung nicht von den lutherischen Anfechtungserfahrungen her zu deklinieren, sondern von aktuellen individuellen und strukturellen Verstrickungszusammenhängen. Pesch las Luther für Christinnen und Christen des 20. Jahrhunderts – und hier war in seinen Augen nicht die Rede von Sünde, Buße und Gewissheit angebracht, sondern eine Theologie, die von konkret-aktuellen Erfahrungen her Luthers zentrale Botschaft von der allein genügenden und den Menschen befreienden Gnade Gottes entwerfe und den Menschen nahebringe.

Darüber hinaus forderte Pesch eine Erweiterung des katholischen Lehr- und Glaubensgebäudes, in dem auch Luthers Schriften Platz haben sollten. Gerade die Rechtfertigungstheologie sei ohnehin längst Teil der katholischen Lehre geworden:

„Wird ... ein Papst, auf Leben und Tod gefragt, im Ernst sagen, es komme für den Menschen auf die Kirche an und nicht auf den bedingungslosen Glauben an die Liebe Gottes?“³⁰

Luthers Theologie biete auch für das Katholische eine Perspektive, denn Luthers theologisches Denken könne Kräfte freisetzen, die der katholischen Kirche zu größeren Möglichkeiten ihrer selbst verhelfen. Am Ende appellierte Pesch, Luther als „gemeinsamen Lehrer“³¹ aller Christinnen und Christen anzuerkennen und ihn auch kirchenrechtlich zu rehabilitieren. Luther habe den Kern des Evangeliums freigelegt, dass sich der Christ auf der Suche nach der Gewissheit seines Heils nur auf die vergebende Zusage Gottes in Christus verlassen kann. Diese Botschaft gelte allen Christinnen und Christen. Diese Botschaft sei daher auch für sie alle zu aktualisieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Kurz nach Denifles Dämonisierung Luthers setzte eine historische Selbstkritik im Katholizismus ein. Unter anderen erkannten Joseph Lortz, Hubert Jedin (1900–1980), Erwin Iserloh und Otto Hermann Pesch Luthers religiöses Grundanliegen und begannen, dieses

²⁹ A. a. O., 52.

³⁰ A. a. O., 14.

³¹ A. a. O., 317–319.

Anliegen theologisch wertzuschätzen. Sie suchten auch im Papsttum eine Mitursächlichkeit für die Entstehung der Konfessionskirchen und rezipierten einige Elemente lutherischer Theologie im Katholizismus. Das ist die katholische Lutherdeutung zum Lutherjubiläum 1983, danach herrschte lange Zeit eher Zurückhaltung – bis jüngst.

3. An der Schwelle zum Reformationsjubiläum

Die ökumenische Bewegung, die Peschs Lutherdeutung wesentlich beeinflusst hat, hat zwar in den Gemeinden weiterhin Bestand, theologisch ist sie inzwischen deutlich abgeflaut. Trotzdem sind die aktuellen katholischen Lutherbücher von einem ökumenischen Grundanliegen geprägt, das zu einer beinahe schüchternen Lutherdeutung beiträgt. Diese Einschätzung soll abschließend an drei Büchern dargestellt werden, die 2016 publiziert und damit auf das Jahr 2017 hin geschrieben worden sind. Eines davon, „Der katholische Luther“,³² habe ich selbst (* 1986) verfasst. Ich versuche im Folgenden – und bin mir gleichzeitig der Unmöglichkeit des Unterfangens bewusst –, dieses Buch objektiv in die katholischen Lutherdeutungen an der Schwelle zum Jahr 2017 einzuordnen. Das zweite stammt aus der Feder von Walter Kardinal Kasper³³ (* 1933), des katholischen Systematikers und emeritierten kurialen Ökumenikers. Als solcher hat er das kleine Büchlein „Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive“³⁴ geschrieben. Das dritte Buch bietet streng genommen gar keine katholische Lutherdeutung. Volker Reinhardt³⁵ (* 1954), der Verfasser des Buches „Luther, der Ketzer“,³⁶ lehrt Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit. Sein Buch hat aber sehr viel mit Katholizismus zu tun, wie zu zeigen sein wird.

Was bieten nun diese aktuellen katholischen Lutherdeutungen? Die Gemeinsamkeiten lassen sich zusammenfassen in einer grundsätzlichen Anerkennung des religiösen Anliegens Luthers, einem gerechteren Urteil über die Entstehung der Konfessionskirchen sowie der Einsicht, dass der Katho-

³² Blum (s. Anm. 1).

³³ Walter Kasper wuchs im Allgäu auf und studierte Theologie und Philosophie in Tübingen und München. 1956 wurde er zum Priester geweiht; es folgten Promotion und Habilitation in Tübingen, ein Ruf an die Universität Münster und 1970 nach Tübingen. 1989 wurde er zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart gewählt, zehn Jahre später zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen berufen. Diese Stellung hatte er bis 2010 inne. Wissenschaftlich ist er weiterhin insbesondere in ökumenischen Fragen tätig.

³⁴ Walter Kasper, Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2016.

³⁵ Volker Reinhardt studierte Geschichte und Romanistik in Kiel, Freiburg i. Br. und Rom. Nach Promotion und Habilitation in Freiburg folgte 1991 der Ruf auf den Lehrstuhl für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Universität Freiburg in der Schweiz. Wissenschaftlich beschäftigt er sich intensiv mit der italienischen Renaissance, insbesondere mit der Papstgeschichte in der Renaissance.

³⁶ Volker Reinhardt, Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation, München 2016.

lizismus stillschweigend oder bewusst manche der theologischen Einsichten Luthers aufgenommen hat. All das ist bereits bekannt, spätestens Otto Hermann Pesch hat diese Erkenntnisse 1982 formuliert. Spezifisch für das Jahr 2016 ist, dass diese Bücher Luther nicht unbedingt für den gemeinen Mann, den Katholiken und die Katholikin, fruchtbar machen wollen, wie Pesch es noch als zentrales Anliegen seines Lutherbuches formuliert hat. Diese Bücher analysieren das Verhältnis von Luther und Katholizismus. Luther und die Ökumene bei Walter Kasper, Luther und die katholische Theologie in meinem Buch, Luther und das Papsttum bei Volker Reinhardt. Dazu gehört eine kritische Relecture der evangelischen Lutherdeutungen, die nun deutlich historisiert und in ihren zeitgenössischen Kontext eingeordnet werden. Dazu gehört gleichzeitig eine große Behutsamkeit im Umgang mit der Person Luthers.

Walter Kasper geht von zwei Prämissen aus. Zum einen, so schreibt er im Vorwort, erwarten viele Christen zu Recht, dass das Reformationsgedenken 2017 „uns ökumenisch einen Schritt dem Ziel der Einheit näherbringen werde. Wir dürfen diese Erwartung nicht enttäuschen.“³⁷ Die Formulierung ist interessant, weil sich die Leser unwillkürlich fragen, wer eigentlich mit „wir“ gemeint ist, die evangelischen und katholischen Christinnen und Christen oder die Kirchenleitungen. Zum zweiten postuliert Kasper, wie schon Otto Hermann Pesch, eine unüberbrückbare Fremdheit der Botschaft Luthers. Seine Botschaft von der „theonome[n], gnadenhaft befreite[n] und im Wort Gottes gefangene[n] Freiheit des Christenmenschen“³⁸ sei dem postmodernen Menschen und seinem Freiheitskonzept völlig fremd. Luthers Rechtfertigungstheologie sei längst Teil der katholischen Theologie, seine Freiheitstheorie aber sei letztlich heute nicht mehr rezipierbar.

Gerade in der Fremdheit der Person und Botschaft Luthers aber erkennt Kasper seine ökumenische Aktualität. Luther lasse sich nicht konfessionskirchlich aktualisieren, und zwar schon deshalb nicht, weil die Zeit der Konfessionskirchen und ihrer gesellschaftlichen Deutungskraft vorbei sei. Die ökumenische Aktualität Luthers liege daher in seiner christologischen Konzentration, genauer in seinem Evangelium von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Kasper identifiziert dann in der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes nicht nur Luthers Antwort auf seine eigenen Nöte und die seiner Zeit, sondern auch die ökumenische Aktualität Luthers. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes ist im Übrigen auch das große Thema des ersten Apostolischen Schreibens von Papst Franziskus, des Schreibens „Evangelii Gaudium“.³⁹ Dass die katholische Kirche im Jahr 2016 ein Heiliges Jahr der Barmherzigkeit feierte, so unmittelbar vor dem Reformationsjubiläum, war wohl keine Absicht, aber doch bemerkenswert. Damit setzte der Papst bereits um, was Kasper der westlichen Christenheit insgesamt mit auf den Weg gibt: Das

³⁷ Kasper (s. Anm. 34), 9.

³⁸ A. a. O., 47.

³⁹ Zum Text vgl. Franziskus [Papst], Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium, Bonn 2013.

Evangelium von der Gnade Gottes als gemeinsame Botschaft der Christen zu leben und 2017 im Kontext eines gemeinsamen Christustages die universale christliche Botschaft der Liebe zu verkünden.⁴⁰ Nicht nur bei Luther, auch bei Papst Franziskus, so betont Kasper, sei dieser Zuspruch übrigens verbunden mit dem Ruf zu Umkehr und Buße. Dass die katholische Kirche das Jahr der Barmherzigkeit mit der Ausschreibung eines Jubel- und Plenarablasses feierte, ist eine Notiz, die dann allerdings doch einer gewissen Ironie nicht entbehrt.

Am Ende seines Buches setzt sich Kasper für ein Modell der ökumenischen Einheit ein, das Papst Franziskus in einer Ansprache vor einer römischen Pfingstgemeinde 2014 entwickelt hat. Der Papst sprach von einem Polyeder, der das Licht in vielfältiger Weise widerspiegelt. Der Polyeder bildet eine Einheit, aber seine Teile sind alle verschieden. Dieses päpstliche Modell von versöhnter Verschiedenheit oder von Einheit in großer versöhnter Vielfalt greift Kasper in seinem Lutherbuch auf und macht es zu seiner eigenen ökumenischen Vision.

Ich selbst habe mein Buch etwas provokant „Der katholische Luther“ genannt. Was bedeutet nun „katholisch“? Walter Kasper fordert in seinem Lutherbuch, Ökumene zu verstehen als Wiederentdeckung der ursprünglichen, nicht konfessionalistisch verengten Katholizität. Er erklärt die Katholizität als ursprüngliches Wesensmerkmal der Kirche in der antiken Christenheit. Ignatius von Antiochien formulierte es im 2. Jahrhundert so: „Katholisch“ ist, wo Jesus Christus ist. Diese Präsenz Jesu in allen Teilen der Welt, das beinhaltet ursprünglich der Begriff „katholisch“. Und diese Weite muss heute wiederhergestellt werden, so Kasper, jenseits konfessionell verengter Kirchen ein weiter christlicher Raum.⁴¹ Als Kirchenhistorikerin habe ich meinem Buch „katholisch“ als Lebenszusammenhang beschrieben. Ich gehe ideellen Begegnungen Luthers mit Theologen nach, die im Lebenszusammenhang des Katholischen standen. Zunächst mit Theologen, die ihn geprägt haben und in systematisch-theologischen Sinn „katholisch“ waren, sodann mit Theologen, die Luther direkt begegnet sind, römischen Katholiken sozusagen, Eck, Prierias und Cajetan, und im dritten Teil mit Theologen, die konfessionskirchlich „katholisch“ waren, die Luther also als Anhänger einer Konfessionskirche rezipiert haben. Ich verstehe in dem Buch „katholisch“ als Lebenszusammenhang, der dem Leben meist mitgegeben ist, der von all den Personen, die Luther in diesem Buch begegnen, nicht gewählt wurde, in dem sie aber standen. Warum diese Definition von „katholisch“? Es ist meine Überzeugung, dass eine frühneuzeitliche Konfession, und gerade die katholische, für die ganz überwiegende Mehrheit der Gläubigen vor allem in einer Praxis besteht, in einem

⁴⁰ Das ist die Botschaft, die im Kern auch von der ökumenisch-theologischen Initiative der Kirchen ausgeht. Das Dokument „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017“, das die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz am 16. September 2016 gemeinsam herausgegeben haben, spricht sich ebenfalls für ein gemeinsames Christustag aus.

⁴¹ Vgl. Kasper (s. Anm. 34), 51–56.

Habitus, oft sogar in einer auf Dauer gestellten Lebensform.⁴² Diesen Lebenszusammenhang des Katholischen hat Luther für sich an einem bestimmten Punkt, spätestens 1520, aufgegeben. Während der Systematiker Walter Kasper „katholisch“ letztlich ekklesiologisch und christologisch bestimmt, nämlich da, wo Jesus Christus ist, denke ich von einzelnen historischen Subjekten her, die im Lebenszusammenhang einer ihr Leben prägenden Religion bzw. Konfession standen. Aus dieser Hermeneutik heraus aber analysiere ich den „Fall Luther“ als misslungenen Kommunikationsprozess, in dem Luthers reale römische Gesprächspartner seine bußtheologischen und damit letztlich anthropologischen Anfragen ausschließlich als Angriff auf Papst und Kirche lasen.

Eine ganz andere Brille präsentiert interessanterweise gerade kein Theologe, sondern ein Historiker. Volker Reinhardt stellt sich die Frage, warum sich Luther und das Papsttum von Beginn ihrer Auseinandersetzung im Herbst 1517 nicht im Geringsten um eine Verständigung bemüht haben. Die Erklärung, die er der protestantischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts unterstellt, dass nämlich Rom einen Verständigungsprozess bewusst blockiert habe, greift ihm zu kurz. Er versucht sich an einer gleichberechtigten Simultanerzählung der Reformation, in der gleichermaßen die Wahrnehmungsmuster, kulturellen Prägungen und Handlungsmotive Wittenbergs und Roms zur Sprache kommen. Reinhardt gilt als Experte der italienischen Renaissance und versucht in großer Umsicht, Rom nicht einfach mit der Brille Luthers, als Hort des endzeitlichen Antichristen, als Ort des verweltlichten, höfischen, verschwenderischen Lebens und als Schlangengrube von Humanisten und Scholastikern zu sehen. Es gelte endlich, auch das Renaissancepapsttum in seiner kulturellen Prägekraft ernst zu nehmen. Am Ende erklärt sich Reinhardt die Reformation als „clash of cultures“⁴³ zwischen Wittenberg und Rom, in dem sich die Akteure wechselseitig ihrer Vorurteile bedienten, die im Übrigen teilweise bis zum heutigen Tag im Kontext der Eurokrise bedient würden. Die Wittenberger wähten südlich der Alpen Verschwendungssucht und Unmoral, die Römer hingegen witterten in deutschen Landen geizige und geldgierige Barbaren ohne Sinn für Stil und Lebensgenuss. Rom und Wittenberg, die Päpstlichen und Luther, konnten sich angesichts ihrer kulturellen Prägung gar nicht verstehen.

Der Historiker Reinhardt wertet damit die historischen Gesprächspartner Luthers, ihre Weltsicht und ihre Theologie auf. Selbst der Ablass erlebt gerade eine alternative Deutung als sinnvolles mittelalterliches Heilsinstrument, das in der Struktur Luthers Rechtfertigungsverständnis ähnlich war. Diese Deu-

⁴² David Morgan hat darauf hingewiesen, wie sehr Religion in der Vormoderne und bis heute mit auf Dauer gestellten Praktiken und damit mit einer Lebensform zu tun hat und nicht nur mit Glaubenssätzen und Katechismuswissen. Nicht was der Mensch glaubt, sondern wie er handelt und praktiziert, spürt und fühlt, sieht und hört, ist der Kern gelebter Religion. Vgl. *David Morgan*, Introduction. The matter of belief, in: *ders.* (Hg.), *Religion and material culture. The matter of belief*, London u. a. 2010, 1–17.

⁴³ Vgl. *Reinhardt* (s. Anm. 36), 325–328.

tung stammt aber von Berndt Hamm, einem evangelischen Theologen.⁴⁴ Das Interessante in der aktuellen katholischen Lutherrezeption ist also, dass sie Luthers Theologie wertschätzt und die wissenschaftliche Rehabilitierung der Renaissance- und Ablasstheologie des 16. Jahrhunderts anderen Disziplinen überlässt. Die katholischen Theologinnen und Theologen wollen Luther nichts Böses und fassen seine Person und Theologie vorsichtig an. Diese Tendenz geht sogar so weit, dass sie von manchen evangelischen Kolleginnen und Kollegen, die Pluralität schätzen, bereits als vereinnahmend empfunden wird. Insofern hat sich die Situation seit Heinrich Denifle geradezu ins Gegenteil verkehrt.

Dr. Daniela Blum, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät,
Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076
Tübingen; E-Mail: daniela.blum@uni-tuebingen.de

⁴⁴ *Berndt Hamm*, *Ablass und Reformation – erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.