

---

# LUTHER ZWISCHEN MYTHOS UND WAHRHEIT

---

WOLFGANG KLAUSNITZER

---

## ABSTRACT

### Luther between Myth and Truth

The purpose of this article is to convey an authentic portrait of Martin Luther as a church reformer. In its first part, this paper deals with history. The author classifies the story of Luther's publishing of indulgence theses in 1517 as a grounding myth of the protestant church and also points out its catholic counterpart: the anti-myth or 'defence-myth', namely the accusation that subjectivism, pantheism or atheism are fruits of reformation and especially of Luther's teaching. The author then briefly informs about the enormous amount of relevant literature which is due to the complexity of Luther's personality and goes on to describe the changes in protestant and catholic views of Luther over the time. He makes an interesting point in showing the reciprocal dependence of protestant and catholic notions: as soon as the Lutherans started to criticize their reformer, the roman-catholic theologians discovered unexpected similarities between his teaching and their own objectives. In the second part, looking towards the Jubilee, three major opinions of protestant origin are discussed: that Luther was a pioneer of modern social achievements (Thies Grundlach); that today's situation of Christianity is definitely not what Luther would want to achieve (Heinz Schilling) and eventually an opinion that praises Luther as a moving force to promote freedom in history. Eventually, five questions or proposals are formulated, namely: 1. What are we to celebrate? What exactly has happened on October 31, 1517? 2. Would it be more appropriate to celebrate a *Christusfest* instead of pushing the man Luther in the front? 3. All churches, e. g. Anglicans should be involved in the celebrations. 4. Christians should connect their belief in the relevance of the past (Gospel news) with the plausibility to the present (as a gift from the Holy Spirit) in order to be able to reach out to the future. 5. It is necessary to take Luther serious, i.e. together with him to pose questions to the whole corpus of Scripture. This also includes the art to distinguish relevant Luther's ideas from those of his notions which are bound to the past.

### Keywords

Luther; Grounding myth; Image of Luther; Reformation anniversary

DOI: 10.14712/23363398.2017.1

## 1. Die „großen Erzählungen“

1979, als die Attraktivität der Gedankenwelt des Marxismus-Kommunismus unter den französischen Intellektuellen allmählich implodiert, hat Jean-François Lyotard das Ende der „großen Erzählungen“ ausgerufen<sup>1</sup>. „Die Diagnose blieb nicht ohne Widerspruch, zumal sich im Westen allmählich die „große Erzählung“ des Islam durchzusetzen begann. Was sind „große Erzählungen“? Sie sind Geschichten, die sich einer universalen Idee verpflichtet fühlen und die innerhalb einer Gemeinschaft (eines Staates, einer gesellschaftlichen Gruppe, eines soziologischen Subsystems) überliefert werden. Sie stiften Sinn, garantieren die Identität und bewahren auf diese Weise den Zusammenhalt. Eine klassische „große Erzählung“ ist etwa die Geschichte über die Entstehung der Reformation, die innerhalb des Luthertums tradiert wurde und auch gegenwärtig in vielen Köpfen lebendig ist. Am 31. Oktober 1517 habe, so wird erzählt, ein bis dato nur wenigen Universitätskollegen bekannter Augustinermönch namens Martin Luther mit wuchtigen Hammerschlägen am Portal der Schlosskirche zu Wittenberg ein Thesenpapier zum Ablass befestigt, mit dem er die Mächtigen der damaligen Gesellschaft, Papst, Kaiser und Fürstbischöfe, herausforderte. Er habe sich dabei im Fortgang der Kontroverse immer mehr auf sein in der reformatorischen Einsicht (wobei der Zeitpunkt der tatsächlichen Realisierung dieser Einsicht zwischen den Vertretern der Früh- und der Spätdatierung durchaus umstritten ist) unter vielerlei Selbstzweifeln theologisch gebildetes Glaubensgewissen berufen – bis hin zu der Aussage auf dem Reichstag zu Worms 1521: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!“ Aus diesem Anfangsakt, so wird weiter in einem landläufigen, manchmal recht undifferenzierten

---

<sup>1</sup> Vgl. Jean-François Lyotard. *Das postmoderne Wissen*. 3. Aufl. Wien: Passagen 1999. Das Buch, 1979 in Frankreich publiziert, erklärte die Idee der Moderne für gescheitert und rief „Das Ende der großen Erzählungen“ aus. An deren Stelle sollten sogenannte Mikro-Erzählungen treten, die sich nicht mehr einer großen Idee (wie etwa dem Kommunismus oder der Religion) verpflichtet fühlen, sondern von Heterogenem oder von der Vielfalt reden, wobei diese Klein-Erzählungen nur in einer bestimmten Region gelten sollten. „Diese Nicht-Existenz einer Metaregel (eines obersten Prinzips, eines Gottes, eines Königs, eines jüngsten Gerichts oder auch nur einer respektablen Diskurspolizei) macht das Herz dieser Lyotardschen Konzeption wie des Postmodernismus überhaupt aus.“ Wolfgang Welsch. *Unsere postmoderne Moderne*. 5. Aufl. Berlin: Akademie 1997, S. 232 (resümierend). Kritik: Alan D. Sokal – Jean Bricmont. *Eleganter Unsinn: Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*. München: C. H. Beck 1999.

Sinn erzählt, habe sich die moderne Welt – als ein Aufbruch aus der mittelalterlichen Einheitswelt hinein in eine neue Konzeption der Freiheit, des Gewissens und der persönlichen Subjektwerdung – geformt. In einem Internetauftritt zu Beginn der Lutherdekade zeigte die EKD eine zunächst dunkle Weltkarte. In Wittenberg erscheint dann ein kleiner Lichtpunkt, aus dem Strahlen in verschiedene Weltregionen hinausgehen, die jeweils für bestimmte Themen wie Freiheit, Bildung, Aufklärung, Demokratie (und Parlamentarismus), Musik, d.h. Kirchenmusik, usw. stehen. In Wittenberg beginnt also in dieser Sicht für den Westen die neuzeitliche Moderne mit all ihren Errungenschaften. Von der Homepage der EKD aus konnte man eine E-Card verschicken, die Kants Definition der Aufklärung für die Reformation beanspruchte: „Selber denken seit 1517“.

Man muss sich allerdings bewusst halten, dass dieses Bild einen Gründungsmythos darstellt. Die Quellenlage und die historischen Fakten zeichnen ein anderes Bild. Ich sehe mal ganz ab von der auch innerevangelischen Diskussion, ob es die beiden im Luther- und im Reformationsmythos zentralen Szenen – den Thesenanschlag an der Wittenberger Schlosskirche am 31. Oktober 1517 und die Wormser Antwort auf die Frage, ob er seine Schriften widerrufe – in der berichteten Form historisch überhaupt gegeben habe. Die Erzählung, dass Luther seine Thesen am „Vortag“ von Allerheiligen an die Tür der Schlosskirche genagelt oder geheftet habe, fundiert auf einer späten Erinnerung Philipp Melancthons (und Georg Rörers), der freilich erst im August 1518 nach Wittenberg kam. Dass der Text kein Manifest für die Öffentlichkeit war, das auf Breitenwirkung angelegt war, geht schon daraus hervor, dass er auf Lateinisch verfasst worden war. Das Wormser Zitat findet sich in den ursprünglichen Reichstagsakten des Jahres 1521 nicht und wurde erst später in den Text hineingeschrieben. Aber beide so dargestellten Auftritte haben in ihrer mythisch-narrativen Ausformung (unabhängig von ihrer historischen Grundform) dem deutschen Protestantismus Kraft und Selbstvertrauen gegeben. Die der Reformation Luthers zugeschriebenen geschichtlichen Auswirkungen sind jedoch allenfalls nur sehr indirekt dem Reformator zu verdanken und bezeichnen manchmal (zumindest im populären Verständnis) sogar eine Haltung, die beinahe das Gegenteil von dem ist, was Luther eigentlich meint. So ist etwa die Freiheit, von der Luther im Galaterbriefkommentar und in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ schreibt, nicht eine modern (oder gar

postmodern) verstandene subjektive Entscheidungsfreiheit<sup>2</sup>, sondern eine an Jesus Christus und sein Evangelium gebundene „Freiheit“: „Domini sumus quia Domini sumus“, im Nominativ und im Genitiv, d.h.: Wir Christen (und Christinnen) sind Herren, weil wir dem Herrn (= Gott bzw. Jesus Christus) zugehören. „Ein Christ ist ein Herr aller Dinge und niemanden untertan. Ein Christ ist ein Diener aller Dinge und jedermann untertan.“ Für Luther ist der Mensch frei, wo er sich ganz und gar Gott unterstellt<sup>3</sup>. In der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam weist Luther mit Entschiedenheit die These des Erasmus zurück, dass Freiheit auch Freiheit gegenüber Gott sein könne<sup>4</sup>. Das hat mit einer Haltung des „Ich entscheide, was ich glaube“ oder des „Ich entscheide, wer Gott ist“<sup>5</sup> überhaupt nichts zu

<sup>2</sup> Mit einem gewissen Pathos wird die lutherische Reformation von Hegel an den Anfang der neuzeitlichen Freiheitsbewegung gesetzt. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II–3* (Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt: Suhrkamp 1986, Bd. 18, S. 49–57, hier S. 50: „Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes...“; ebd., 51–52: „So ist hier das Prinzip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin gefordert, dass es nur vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Überwindung des eigenen Herzens nötig sei; damit ist denn dies Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewusstsein, zum wahrhaften Bewusstsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten.“

<sup>3</sup> In einem Brief v. 1554 (WA Br 7,85) als Exegese von Röm 14,8: „Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus. Ja, vere Domini, in genitivo et nominativo: Domini in genitivo, quia ipsius domus, imo membra sumus; Domini in nominativo, quia regnamus super omnia per fidem, quae est victoria nostra, Deo gratia, et conculcemus Leonem et Draconem.“ Vgl. Werner Zager (Hrsg.). *Martin Luther und die Freiheit*. Darmstadt: WBG 2010.

Pozn. redakce: V článku jsou použity zkratky názvů časopisů a standardních prací, např. WA = Weimarer Ausgabe, tj. kritické vydání spisů Martina Luthera. Úplný seznam zkratk v IATG3 = Siegfried Schwertner. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 3. vydání, Berlin: De Gruyter 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Erasmus von Rotterdam. *De libero arbitrio. Diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. Winfried Lesowsky, In: ders. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4, hrsg. v. Werner Welzig, Darmstadt: WBG 1969, S. 1–195. Vgl. Martin Luther. *De servo arbitrio*. In: ders., *Studienausgabe*. Bd. 3, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1983, S. 177–356. Eine Rezeption mancher Gedanken des Erasmus in einer evangelischen Theologie findet sich bei: Peter Brunner. *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*. In: ders., *Pro Ecclesia*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, S. 108–125. Eine Rehabilitation der Thesen Luthers: Christine Axt-Piscalar. *Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht*. ÖR 62 (2013), S. 54–65.

<sup>5</sup> Ingolf Dalferth nennt das die „Cafeteria-Religion“.

tun und ist gerade der Widerspruch zu einer solchen Glaubensauffassung. Ein zweites Beispiel: Die historische Wurzel der Demokratie und des modernen Parlamentarismus ist nicht die Wiederentdeckung des allgemeinen Priestertums aller Glaubenden, sondern im Westen die Praxis der mittelalterlichen Orden- und Domkapitel und der Universitätskollegien, die sich auf kurial-päpstliche Maxime „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet“ beriefen, um singuläre Entscheidungen einzelner Oberer unmöglich zu machen. Die Wende zum Subjekt als Kennzeichen der Neuzeit ist nicht in einer singulären Kausalität eine Errungenschaft der Reformationen, sondern gründet vielleicht schon im 11. Jahrhundert (Petrus Abälard), in der Renaissance oder sogar erst (wie Hegel meinte) in der Philosophie von René Descartes.

Der Sinn solcher Mythen (als Großerzählungen eines „kollektiven Bewusstseins“) ist weniger die historische Erinnerung im Sinne einer Selbstkritik<sup>6</sup>. Als Gründungs- und Orientierungsmythen dienen sie der Selbstvergewisserung einer Gemeinschaft, die sich als abkünftig vom Verhalten einer bestimmten Person erfährt und im Licht ihrer jeweiligen Gegenwart einzelne Facetten an ihr geradezu überprofilert. Das lässt sich gut mit Beispielen anhand der Reformationsjubiläen von 1617 (am Vorabend des Ausbruchs des Dreißigjährigen Krieges), von 1817 (nach den Napoleonischen Kriegen) und von 1917 (im ersten Weltkrieg) illustrieren<sup>7</sup>, die in Deutschland besonders in den Jahrzehnten des Deutschnationalismus- in dem von dem Juristen und Politiktheoretiker Carl Schmitt<sup>8</sup> und dem Theologen Hans Urs von Balthasar<sup>9</sup> beschriebenen „antirömischen Affekt“ – den Mythos einer deutschnationalen protestantischen Kampfes gegen alles Römische und „Welsche“ proklamierten, wie es sich im päpstlichen Rom verkörpere<sup>10</sup>. 1946, im Jahr

---

<sup>6</sup> Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den früheren Hochkulturen*. München: C. H. Beck 1992.

<sup>7</sup> Hintergrund: Peter Lüning. Ungesicherte Identität des Luthertums. Ein kritischer Überblick über die geschichtlichen Reformationsjubiläen. *Cath* 66 (2012), S. 142–150.

<sup>8</sup> Carl Schmitt. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta (1923) 2008.

<sup>9</sup> Hans Urs von Balthasar. *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln: Johannes-Verlag 1989.

<sup>10</sup> Herfried Münkler. *Die Deutschen und ihre Mythen*. Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2010, S. 181–196. Vgl. allerdings auch (im Blick nicht nur auf Deutschland, sondern auch auf Italien): Manuel Borutta. *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

des 400. Todestages des Reformators, verkündete der Erlanger Theologe Paul Althaus d. J. (1888–1966), dass Luther der beste Tröster „seiner Deutschen“ sei. 1917 hatte er auf Luthers Durchhaltewillen, sein Gottvertrauen und seinen unbeugsamen Kampfeswillen hingewiesen und 1933 Luthers Beitrag zur Erneuerung Deutschlands gepriesen<sup>11</sup>.

Katholischerseits hat sich in Deutschland – außerhalb Deutschlands (evtl. mit der Ausnahme der USA) ist die *katholisch*-theologische Beschäftigung mit Martin Luther eher eine „quantité négligeable“ – ein Gegenmythos um die Person des Reformators entwickelt, der bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts das katholische Lutherbild bestimmte und auch heute noch, wie immer wieder einzelne Veröffentlichungen zeigen, durchaus einflussreich ist. Der maßgebliche Autor dieses Lutherbildes ist Johannes Cochlaeus (1479–1552), ein Zeitgenosse Luthers, geboren in Raubersried, Pfarrei Wendelstein bei Nürnberg, der „Wendelsteiner“ (lat. Wendelstein = Cochlaeum, Anm. d. Red.)<sup>12</sup>, mit seinem Buch „Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri“ (1549). In den Kommentaren erscheint Martin Luther als Zerstörer der Kircheneinheit und als Demagoge, der seine Gegner über jedes christliche Maß hinaus beschimpfte<sup>13</sup> und sich permanent selbst widerspreche. In einem Flugblatt („Septiceps Lutherus“) von 1529 stellt Cochlaeus Luther als einen Mann mit sieben Köpfen dar, die wirt durcheinander reden<sup>14</sup>, als entsprungenen Mönch, der den Zölibat breche, den er versprochen habe, und als Agitator, der durch die Berufung auf die Freiheit des Christenmenschen und das subjektive Gewissen des Individuums jedes sittliche Gesetz zerstöre. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts stand die katholische Theologie im

---

<sup>11</sup> Eine neuere Studie: Roland Liebenberg, *Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, besonders S. 11–17 (zur theologischen Eindordnung).

<sup>12</sup> Remigius Bäumer. Art. Cochlaeus (Dobeneck), Johannes. In: LThK<sup>5</sup> Bd. 2, S. 1239–1240. Ders., *Johannes Cochleus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform*. Münster: Aschendorff 1980.

<sup>13</sup> In der Reformationszeit blieben sich die Gegner allerdings auf *beiden* Seiten nichts schuldig. Exemplarisch: Hans-Jürgen Goertz, „Bannwerfer des Antichrist“ und „Hetz-hunde des Teufels“. Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation. In: ARG 82 (1991), S. 5–38. Vgl. Robert Scribner, *Luther's Anti-Roman Polemics and Popular Belief*. In: LuJ 57 (1990), S. 93–113 (mit Belegen, wie die Polemik geradezu sprichwörtlich wurde).

<sup>14</sup> Peter Newman Brooks. Preface. In: *Seven-Headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentary 1483–1983*. Hrsg. v. dems., Oxford: Oxford University Press 1983, S. V–IX.

„Bann“ dieser Kommentare<sup>15</sup>. Auch hier handelt es sich um einen Mythos, allerdings einen Abwehrmythos, in der Gestalt einer „großen Erzählung“ einer kollektiven Erinnerung bzw. eines kulturellen Gedächtnisses. Dieser katholische Vorwurf des Subjektivismus ist auch in Aussagen des Lehramtes eingedrungen. Im Prolog der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ (1870) des Vaticanum I heißt es in einer Geschichtsdeutung, die die positive Herleitung der Neuzeit aus der Reformation bei Hegel<sup>16</sup>, Adolf von Harnack (die Reformation als das „Ende des Dogmas“) oder im erwähnten Internetauftritt der EKD konterkariert, dass im Gefolge der Reformation (durch die Ablehnung des kirchlichen Lehramtes und die Berufung auf das „Urteil einer jeden Privatperson“ in religiösen Fragen) die „schweren Übel“ der Neuzeit entstanden seien: Rationalismus, Naturalismus, Pantheismus, Materialismus, Atheismus, Freizügigkeit im Sittlichen...<sup>17</sup>

Der Vorwurf des Subjektivismus Luthers begegnet auch außerhalb der katholischen Kirche, etwa bei Dietrich Bonhoeffer, interessanterweise ausgerechnet in den Tagebüchern Sören Kierkegaards und bei dem in den USA wirkenden lutherischen Soziologen Eric Voegelin<sup>18</sup>. In der katholischen Theologie ist er Bestandteil eines Abwehrmythos, der seinerseits Identität stiftet. Die theologische Plausibilität erhält er durch die Erinnerung an ein frühkirchliches Trauma. Im 14. Jahrhundert hatte Wilhelm von Ockham, der in der erbitterten Debatte

<sup>15</sup> Adolf Herte. *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*. Münster: Aschendorff 1943.

<sup>16</sup> Für Hegel ist das Christentum die „absolute Religion“ und der Protestantismus (mit seiner Betonung des Individuums und der Gewissensfreiheit) die letztmöglich erreichbare „Höchstform“ von Religion überhaupt – vor dem Umschwung der Bewusstwerdung des absoluten Geistes in der Philosophie.

<sup>17</sup> Josef Wohlmuth (Hg.). *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd 5: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1849/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965). Indices. Paderborn: F. Schöningh 2002, S. 804–805. Vgl. allerdings auch die Parallelen zur Diagnose: Karl Barth. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. 4. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag (1947) 1981, S. 16–59 (= „Der Mensch im 18. Jahrhundert“). Selbstverständlich setzt Barth die von ihm beschriebenen Phänomene nicht in ein kausales Abhängigkeitsverhältnis zur Reformation, sondern vertritt neuzeitkritisch und protestantisch-selbstkritisch die Auffassung, dass sich der Protestantismus in der Förderung der neuzeitlichen Autonomiebestrebungen von seiner reformatorischen Wurzel entfremdet habe. Vgl. Walter Mostert. Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte. In: TRE, Bd. 21, S. 567–594, hier S. 573: „Schon 1799 hatte Novalis in seinem Aufsatz Die Christenheit oder Europa in Luther gerade die Wurzeln des Chaos der Französischen Revolution gesehen.“

<sup>18</sup> Eric Voegelin. *Luther und Calvin. Die große Verwirrung*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 2011.

um die Intention des Franz von Assisi als Franziskanerspirituale einer Minderheit in einer kirchlich-gesellschaftlichen Minderheit (d.h. dem Franziskanerorden) angehörte, darüber spekuliert, dass die Verheißung des Auferstandenen an seine Jünger, er werde bei ihnen bleiben bis zum Ende der Welt (Mt 28,20), so dass die Kirche nie endgültig aus der Wahrheit fallen könne, schon dadurch eingelöst werde, wenn in bestimmten dunklen Zeiten der Christentumsgeschichte eine Minderheit (etwa die Frauen unter dem Kreuz) oder gar nur *ein* Individuum (etwa ein neugeborenes Kind) am Glauben festhalte. Dieser Gedanke hat sich in seiner Zuspitzung auf *ein* Individuum zumindest in den großkirchlichen Theologien nie so richtig durchsetzen können. Er verträgt sich auch nicht so recht mit der Zusage Jesu (Mt 18,19): „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ In der Konziliengeschichte war deshalb das Indiz einer geistgewirkten Entscheidung das Ideal einer wenigstens moralischen Unanimität und auch die Reformatoren kennen die Formel: „magno consensu docemus“. Das angesprochene Trauma ist der Gnostizismus. Neben den vier kanonischen Evangelien gibt es ja zahlreiche weitere Evangelien zumeist gnostizistischer Provenienz, etwa das Evangelium des Judas oder das Evangelium nach Maria von Magdala. Das Kennzeichen dieser gnostizistischen Evangelien ist gewöhnlich, dass Jesus seine *eigentliche* Botschaft nicht allen Jüngern mitteilt, sondern sie ausschließlich *einer* Person, etwa dem Judas oder Maria von Magdala vorbehält, und sich – im Verbund mit dieser Person – lustig macht über die anderen Jünger, die als Banausen, die sie sind, gar nicht verstehen, was der Inhalt seiner Botschaft ist. Die antignostizistischen großkirchlichen Autoren haben demgegenüber immer wieder darauf insistiert, dass Jesus seine Botschaft nicht einem Einzelnen, sondern einer Gruppe (den „Zwölf“) kommuniziert habe und dass die Wahrheit des Evangeliums sich durch die Übereinstimmung der Zeugen erweise. Den Gedanken hat noch Augustinus in seiner Argumentation gegen die Donatisten verwendet: Euere Kirche ist schon deshalb nicht die Kirche Christi, weil ihr euch mit eurem Dasein als Winkelkirche zufriedengebt und nicht den Konsens mit der allumfassenden („katholischen“) Kirche (diachron und synchron) auf der ganzen Erde sucht: „Securus iudicat orbis terrarum...“



## 2. Die Darstellung Luthers

„Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, / Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ Was Friedrich Schiller 1798 über Wallenstein schreibt<sup>19</sup>, gilt wohl von allen die Geschichte bestimmenden Menschen. Martin Luther ist, wie auch immer man bestimmte Züge seiner Persönlichkeit und die Wirkungsgeschichte seines Handelns beurteilen mag, einer der maßgebenden Denker des christlichen Abendlandes. Neben religiösen Bezugnahmen – in Zustimmung wie Ablehnung – ist er Gegenstand einer eigenen Lutherforschung geworden, die natürlich im evangelischen Denken beheimatet ist, aber auch in der katholischen Theologie Vertreter gefunden hat. Aufgrund der Materialfülle der Sekundärliteratur ist die Lutherforschung selbst vom Formalobjekt zum Materialobjekt geworden<sup>20</sup>. Drei große Schwierigkeiten, denen sich jede Darstellung Luthers stellen muss, seien allerdings wenigstens markiert.

### 2.1 Die Subjektivität der Literatur zu Luther

Die Literatur zu Luthers Leben und Werk ist nicht mehr zu überblicken. Der Impuls zu Publikationen wird gewöhnlich befeuert durch Lutherjubiläen wie etwa 1983 zum 500. Geburtstag oder 1996 zum 450. Todestag. Die Lutherforschung zeigt aber auch, dass *das* Bild Martin Luthers nicht existiert. Schon 1906 klagt Heinrich Boehmer<sup>21</sup>: „... es gibt so viele Luthers, als es Lutherbücher gibt.“ Er macht (ideologiekritisch) die manchmal unreflektierte Subjektivität und bestimmte kulturelle oder konfessionelle Rahmenbedingungen dafür verantwortlich<sup>22</sup>. Das Urteil Albert Schweitzers über die erste Phase

<sup>19</sup> Friedrich Schiller. *Wallenstein, Ein dramatisches Gedicht*. München: Goldmann 1983, S. 12 (= Prolog, Vers 102–103).

<sup>20</sup> Ein hinführender Überblick für den deutschen Sprachraum: Wolfgang Klausnitzer. *Ketzer oder Heiliger? Die Rezeption Martin Luthers im deutschsprachigen Protestantismus und in der deutschen katholischen Theologie*. In: ders., „*Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit...*“. *Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene*. Nordhausen: Traugott Bautz 2005, S. 59–56.

<sup>21</sup> Heinrich Boehmer. *Luther im Lichte der neueren Forschung*. 2. Aufl. Leipzig: Teubner 1910, S. 7.

<sup>22</sup> Ebd. 7–8: „... zum Teil wollten sie, zum Teil konnten sie offenbar nicht sehen wie Luther wirklich war. Und warum das? Weil sie an die Überlieferung mit ganz bestimmten vorgefassten Meinungen herantraten und dann naturgemäß nur wahrnahmen, was zu ihrer Ansicht zu stimmen schien. Aber sie sind für diesen Mangel doch nicht allein verantwortlich zu machen. Sie standen bei ihrer Arbeit meist unter einem psychologischen Zwang, dem sie sich nur schwer entziehen konnten. Sie lie-

der Leben-Jesu-Forschung gilt analog von bestimmten Phasen der Lutherforschung<sup>23</sup>. In einigen Lutherdarstellungen hat man geradezu den Eindruck, dass Luther selbst nur als Folie oder Katalysator dient, so dass auf einmal Randthemen seines Denkens die entscheidenden Aussagen werden. Ein eindrückliches und zugleich mahnendes Exempel bietet die Stilisierung Luthers zum germanisch-deutschen Helden im 19. Und 20. Jahrhundert<sup>24</sup>.

## 2.2 *Der Umfang und die Eigenart des Gesamtwerkes Luthers*

Luther war kein systematischer Theologe. Diese Aussage muss man allerdings richtig verstehen. Er hat konsequent und folgerichtig seine ganze Theologie vom Artikel der Rechtfertigung her entwickelt. Insofern war sein Denken durchaus „systematisch“. Aber er hat dies immer von Fall zu Fall getan, wenn eine bestimmte Frage an ihn gestellt wurde. Es gibt kein System einer Dogmatik im Sinne einer „Summa theologiae“ von ihm<sup>25</sup>. Eine gewisse Systematik bieten allerdings seine beiden Katechismen. Luther war von Beruf Exeget, mit dem Schwerpunkt

---

ßen sich in ihrem Urteil leiten durch die Ideen ihrer Konfession und ihres Zeitalters und legten sich danach ganz unwillkürlich die Überlieferung zurecht.“

<sup>23</sup> Albert Schweitzer. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 9. Aufl. Tübingen: Mohr 1984, S. 620–621: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte Die Theologie der letzten Jahrzehnte, dass sie ihn mit allen Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste. Er kehrte in die seinige zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.“

<sup>24</sup> Zwei Beispiele: Hans von Schubert. *Luther und seine lieben Deutschen. Eine Volksschrift zur Reformationsfeier*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1917; Hans Preuß. *Martin Luther*. Gütersloh: Bertelsmann 1954. Zur Reaktion nach dem Zweiten Weltkrieg: Peter F. Wiener. *Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor*. Austin (Texas, USA): Gustav Broukal Press 1985; Uwe Siemon-Netto. *Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils*. Mit einer Einführung v. Peter L. Berger, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. Ein Überblick: Rudolf Mau. „Luther der Deutsche“ – Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens. In: *Luther 75* (2004), S. 8–24. Vgl. auch: James M. Stayer. *Martin Luther, German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther 1917–1933*. Montreal: McGill-Queen's University Press 2000.

<sup>25</sup> Bernhard Lohse. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C. H. Beck 1981, S. 110–119; Otto Hermann Pesch. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Grünewald 1982, S. 316–322.

Psalmen und Paulusschriften (und hier konkret Röm und Gal). Er hat in Vorlesungen, Disputationen, Predigten, Volksschriften, Gutachten, Briefen, Tischreden usw. zu vielen Fragen pointiert Stellung genommen. Diese Stellungnahmen sind nicht immer gleichgewichtig. Eine Äußerung in einem Tischgespräch oder in einem Privatbrief hat einen anderen Rang als z.B. eine Argumentation in den beiden Katechismen oder in den reformatorischen Hauptschriften von 1520 (An den christlichen Adel, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Von der Freiheit eines Christenmenschen). Es genügt also nicht zu sagen: Das oder jenes hat Luther gesagt bzw. geschrieben, wenn man herausfinden möchte, was er wirklich gemeint hat. Es gibt nämlich ganz wesentliche Unterschiede in seinen Äußerungen, im Inhalt, im Stil und vor allem im Ton. Deshalb müssen jeweils die Situation und der konkrete Adressat eines Satzes mitbedacht werden.

### ***2.3 Die Biographie und die komplexe Persönlichkeit des Reformators***

Es ist ja nun durchaus nicht so, dass Luther seine reformatorische Einsicht schon am Anfang seines theologischen Denkens und Weges voll ausgereift besaß. Er hat hier eine Entwicklung durchlaufen, die einer Entwicklung in seiner Biographie korrespondiert. Es gibt den jungen Luther, der beinahe kein gutes Wort findet für Kirchenordnungen und Strukturen, und den alten Luther, der gegen Misstände unter seinen Anhängern kämpft und sich ausgesprochen deutlich zugunsten von Kirchenordnungen ausspricht<sup>26</sup>. Es gibt den vorreformatorischen Luther, in dessen Problemen und Fragen als Augustinermönch der Katholik manches, das ihm vertraut ist, wiederentdeckt, und es gibt den Reformator in Reinkultur, der genau eine derartige Beschäftigung als Werkgerechtigkeit denunziert. Es gibt den Polemiker und Grobian Luther, dem manchmal jedes Maß zu fehlen scheint, und es gibt den meditativen Beter, der 1521, im Jahr der auch äußerlich (d.h. symbolisch durch die Verbrennung der Bannbulle „*Decet Romanum Pontificem*“ und von Schriften des Kirchenrechtes) vollzogenen Trennung von Rom, die wunderbare Auslegung des „*Magnificat*“ mit den Betrachtungen zur Jungfrau Maria vorlegt<sup>27</sup>, oder als letzte schriftliche

---

<sup>26</sup> Lohse. *Martin Luther* (Anm. 25), S. 187–188.

<sup>27</sup> Eine Ausgabe: Martin Luther. *Auslegung des Magnificats oder Lobgesanges Mariä*. Nürnberg: In der Lechner'schen Buchhandlung 1815.

Äußerung neben seinem Sterbebett den Satz hinterlässt<sup>28</sup>: „Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ Luther ist eine viel zu komplexe Persönlichkeit, als dass er durch eine einfache und glatte Beschreibung erfasst werden könnte. Das erklärt auch, warum es geschichtlich so viele – sich auch widersprechende – Lutherbilder gab und gibt, die ja alle je eine bestimmte Facette oder Seite des Reformators hervorheben<sup>29</sup>.

### 3. Entwicklung des Lutherbildes

Das Lutherbild des Protestantismus hat sich entwickelt<sup>30</sup>. Als Phasen kann man unterscheiden die Beschreibung Luthers als eines „unfehlbaren Lehrers“<sup>31</sup> in der Lutherischen Orthodoxie, die Hervorhebung des Denkens der Innerlichkeit und der Praxis der inneren Frömmigkeit in der Theologie Luthers durch den Pietismus (seit dem späten 17. Jahrhundert), die Stilisierung des Reformators als des Vorkämpfers

<sup>28</sup> Datiert v. 16. Februar 1546; in einem lateinischen Text der deutsche Satz: „Wir sein pettler“ (WA Tr Bd. 5, S. 317 [5677]). Dazu (mit Lit.): Alfred Läßle. *Martin Luther. Leben – Bilder – Dokumente*. München: Delphin 1982, S. 256–258 und S. 265–266. Die Gottergebung im Sterben ist ein christlicher Topos. Heiko A. Obermann. *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin: Severin und Siedler 1982. Verbesserte Aufl.: Berlin: Siedler Paperback 1987, S. 12: „Denn gelassene Beständigkeit im Sterben ist seit dem ersten Überlebenskampf während der Verfolgungen durch das antike Rom auch noch im späten Mittelalter das offenbare Merkmal der wahren Gotteskinder, der Bekenner und Märtyrer. Das Sterbebett in der Eislebener Herberge wird zur Bühne – um Luthers Bett stehen nicht nur Freunde, die Gegner lauschen mit.“

<sup>29</sup> Gerhard Müller vergleicht Luther mit einem Chamäleon, „das seine Farbe zu wechseln vermag“: Gerhard Müller. Die Last der Tradition im neuzeitlichen Protestantismus. In: Hans Friedrich Geißer u.a. *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg: Pustet 1982, S. 93–122, hier S. 93. „Oder wechselt er die Farbe gar nicht, sondern erscheint er uns nur andersfarbig, weil wir ihn in anderem Licht und aus anderen Blickwinkeln betrachten? Jahrzehnte, ja Jahrhunderte der Lutherforschung haben uns den Christen und den Menschen Martin Luther kaum nähergebracht. Er bleibt immer ein Rätsel, ja er wird es gerade um so mehr, je mehr man sich wirklich in ihn vertieft“ (ebd.).

<sup>30</sup> Heinrich Bornkamm. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*. 2., neu bearb. u. erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970; Lohse. *Martin Luther* (Anm. 25), S. 209–246; Horst Stephan. *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*. Berlin: Töpelmann 1951; Ernst Walter Zeeden. *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*. 2 Bde., Feiburg: Herder 1950–1952.

<sup>31</sup> Lohse, *Martin Luther* (Anm. 25), S. 213. Vgl. Robert W. Scribner, *Luther Myth: a Popular History of the Reformer*. In: ders., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Hambledon Press 1987, S. 301–322.

für Vernunftautonomie und Gewissensfreiheit<sup>32</sup> in der Aufklärung, die Inanspruchnahme Luthers als eines Apostels eines deutschen (germanischen) Christentums im 19. Jahrhundert (etwa bei Friedrich Schleiermacher) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Emmanuel Hirsch)<sup>33</sup> und (etwa ab dem 19. Jahrhundert) die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Reformator (1. Band der Weimarer Ausgabe: 1883).

Der Anstoß zu einer historisch-theologischen Beschäftigung mit Luther kam zunächst aus der Geschichtswissenschaft (Leopold von Ranke, Friedrich von Bezold). Den eigentlichen Beginn der theologischen Lutherforschung kann man vielleicht bei Karl Holl (1866–1926) ansetzen<sup>34</sup>. Maßgebende Autoren dieser theologischen Beschäftigung mit Luther waren Ernst Troeltsch (1865–1923), Friedrich Gogarten (1887–1967), Werner Elert (1885–1954) und Paul Althaus (1888–1966)<sup>35</sup>. In der neueren evangelischen Theologie wird zuweilen eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Luther geführt, die vor allem

<sup>32</sup> Auf dem Reichstag zu Worms beendet Luther seine Rede, in der er einen Widerruf verweigert, mit dem Appell an das Gewissen (18. April 1520: WA Bd. 7, S. 838): „... revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit (widerrufen kann und will ich nichts, weil es weder sicher noch geratet ist, etwas gegen sein Gewissen zu tun)“. In WA Bd. 7, S. 838, steht anschließend auf Deutsch: „Ich kann nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen.“ In den Reichstagsakten findet sich davon nichts. Die Weimarer Ausgabe berichtet von einem Abschluss der Rede Martin Luthers mit dem Ausruf (WA Bd. 7, S. 839): „Deus adiuvet me.“ Der zum geflügelten Wort gewordene Ausspruch: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen“ ist also nur der Sache, nicht dem Wortlaut nach historisch.

<sup>33</sup> Ähnliche Gedanken begegnen schon in der Reformationszeit: David V. N. Bagchi, „*Teutschland über alle Welt*“. *Nationalism and Catholicism in Early Reformation Germany*. In: ARG 82 (1991), S. 39–58. Karl Barth hat diese nationalen Töne auch im Denken großer Theologen (Karl Holl) kritisiert oder jedenfalls in Frage gestellt (Karl Barth, *Lutherfeier 1933*. München: Kaiser Verlag 1933, S. 11): „Alles Gesagte soll nur ein fragmentarischer Hinweis sein mit dem Zweck, zu der Frage anzuregen, welche Kategorie wohl die rechte sein möchte, um die Erscheinung Luthers zu fassen. [...] Heute dürfte aus naheliegenden Gründen vor allem Luther ‚der große Deutsche‘ an der Reihe sein. Das Alles verantworte vor dem wirklichen Luther wer da kann und mag. Die Zeiten nehmen sich offenbar das Recht, aus Luther (auch aus Luther!) je ihr eigenes Symbol zu machen. Ob sie das Recht haben, indem sie es sich nehmen, ist eine andere Frage.“ Im Dritten Reich griffen einige Redner diesen Gedanken der „deutschen Reformation“ (im Sinne einer deutschvölkischen Religiosität) auf: Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt, Berlin: Ullstein 1986, S. 703–705.

<sup>34</sup> Lohse, *Martin Luther* (Anm. 25), S. 232. Dazu: Ernst-Heinz Amberg, Luther in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Beispiele theologischer Luther-Interpretation. In: ThLZ 108 (1983) S. 801–818.

<sup>35</sup> Walter Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte. In: TRE Bd. 21, S. 567–594, hier S. 578.

sein Verhältnis zum „linken“ Flügel der Reformation und seine Einschätzung der von ihm so bezeichneten „Schwärmer“, seine grobianisch-maßlose Sprache in Blick auf Papst und „Papisten“, seine Aussagen über die Juden<sup>56</sup> und sogar zur „Türkenfrage“ bzw. zu seinem Verhältnis zum Islam<sup>57</sup> betrifft. „Schwärmer“, Papst und „Papisten“, Juden und Türken sind für den Reformator in einem religiös gemeinten Urteil Vertreter der Gesetzesreligion und damit „Feinde“ des Evangeliums. In dem im 19. Jahrhundert allmählich auch im bürgerlichen und akademischen Milieu gesellschaftsfähig werdenden Antisemitismus werden die (in der Tat maßlosen) Aussagen Luthers über die Juden aus diesem ursprünglich religiösen Kontext herausgerissen und zumal im Dritten Reich (vereinseitigt) zur Wirkung gebracht. Auch hier stellt sich die Problematik der Unterscheidung des historischen („echten“) Luthers und der Wirkungsgeschichte<sup>58</sup>. Spätestens mit dem Pietismus, sagen neuere Lutherforscher, ist der Anspruch innerhalb des evangelischen Denkens aufgegeben, ein einheitliches Lutherbild anzustreben<sup>59</sup>. Auffallend ist hier ein gegenläufiger Trend. Während das historische Lutherbild in seiner Komplexität und Differenziertheit in der evangelischen Lutherforschung zunehmend deutlicher an Profil und Relief gewinnt, verstärkt durch die wissenschaftliche Annäherung an Luther seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und entschiedener dann im 20. Jahrhundert, scheint demgegenüber der Einfluss seiner Theologie im evangelischen Denken reziprok abzunehmen, so dass heutige Theologen manchmal von einer „Lutherfremdheit“, „Luthervergessenheit“ und „bedeutenden Bedeutungslosigkeit“ Luthers in der evangelischen Theologie sprechen. Gerhard Ebeling macht besonders

---

<sup>56</sup> Thomas Kaufmann. *Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (mit Lit.). Ein Beispiel: Christian Wiese. „Unheilsspuren“. Zur Rezeption von Martin Luthers „Judenschriften“ im Kontext antisemitischen Denkens vor der Schoah. In: *Das missbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Christen*. Hrsg. v. Peter von der Osten-Sacken. Berlin: Institut Kirche und Judentum 2002, S. 91–135. Ein Fallbeispiel: Hansjörg Buss. „Entjudete“ Kirche. *Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950)*. Paderborn: Schöningh 2011.

<sup>57</sup> Johannes Ehmann. *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

<sup>58</sup> Vgl. Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 580.

<sup>59</sup> Gerhard Ebeling. *Luther. Einführung in sein Denken*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr 1981, S. 11; Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 570, spricht in diesem Zusammenhang von „einer Auflösung des einheitlichen Lutherbildes in den Kirchen des Protestantismus“.

die Luther-Kritik Karl Barths für diese Situation unter evangelischen Theologen verantwortlich<sup>40</sup>.

Ein ähnlicher Wandel des Lutherbildes lässt sich im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland konstatieren, „natürlich in dessen protestantischem Teil, der aber kulturell lange in Führung lag“<sup>41</sup>. Hier verlor das Lutherbild spätestens im 19. Jahrhundert fast völlig den Bezug zu der für ihn und die Reformation doch entscheidenden religiös-theologischen Seite des Reformators. Luther verkam beinahe ausschließlich zum deutschen Freiheitshelden, „als der er schon in der Geniezeit lautstark besungen wurde“<sup>42</sup>. In der Philosophie äußert sich Hegel noch positiv über Luther<sup>43</sup>. Feuerbach (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* 1844) meint, das Wesen der Religion, dass der Mensch sein eigenes Wesen auf vorgestellte Phänomene wie Gott oder den Erlöser projiziere, vor allem bei Luther aufdecken zu können, und Nietzsche poltert nur noch: Für ihn ist Luther ein „barbarischer Reaktionär“. Die Reformation beklagt er als den „Bauernaufstand des Geistes“<sup>44</sup> – eine Verzögerung in der Aufklärungsgeschichte der Philosophie. Für Nietzsche war die Freiheit des Geistes und des Gewissens eine Errungenschaft der Renaissance, die – seiner Auffassung nach – Kirche und Papsttum schon so weit geprägt hatte, dass sich die völlige Säkularisierung der Kirche abzeichnete<sup>45</sup>. Die Reformation sei demgegenüber ein

<sup>40</sup> Gerhard Ebeling. Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthusiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit. In: *Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte*. Hrsg. v. Bernd Moeller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985, S. 9–35, hier S. 15.

<sup>41</sup> Bornkamm. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (Anm. 30), S. 13.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 574–575.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. In: ders. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1980, S. 602–605 (= 5. Buch, Nr. 358). Vgl. Elrud Ibsch. Nietzsches Luther-Bild. In: *Luther-Bild im 20. Jahrhundert. Symposium an der Freien Universität Amsterdam* (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 19), in Verbindung mit Cornelis Augustijn und Ulrich Gäbler hrsg. v. Ferdinand van Ingen und Gerd Labrousse. Amsterdam: Rodopi 1984, S. 79–90.

<sup>45</sup> Ähnlich hat Jacob Burckhardt (neben einer grundsätzlichen Kritik an Luther) im 19. Jahrhundert die Reformation als eine religiöse Chance für die katholische Kirche gesehen. Anders als Nietzsche macht er allerdings den Reformator negativ verantwortlich für eine misslungene Freiheitsgeschichte. Vgl. Mostert, Art. Luther III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 576: „Das Bild Luthers als des Befreiers des Denkens und Gewissens bestimmt *Jacob Burckhardts* Sicht, bei ihm freilich in schärfster Negation. Er sieht die Negativität Luthers im Doppelten: in seiner dämonischen Individualität, der Gefühlsbestimmtheit mit dem Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen; sodann in der Perhorreszierung der guten Werke, die doch mit der Sehnsucht nach

Rückschritt in die religiös bestimmte Welt des Mittelalters gewesen. Bemerkenswert ist sein Urteil<sup>46</sup>: „Luther, ein unmöglicher Mönch, der aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘ die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern...“ Seit Nietzsche wird in der neueren Philosophie (vielleicht abgesehen von einem Hinweis zu Luther in Martin Heideggers „Sein und Zeit“<sup>47</sup>) im Wesentlichen von Luther geschwiegen.

In der Literatur kommt Luther gewöhnlich nur einseitig oder verzerrt vor<sup>48</sup>. In einem Brief von 1817 (!) schreibt Goethe<sup>49</sup>: „Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache (gemeint ist die Reformation; Anm. W. K.) nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt...“ Die Person Luthers erweckt bei großen deutschen Schriftstellern Interesse. Thomas Mann stirbt während der Materialsammlung und der Vorarbeiten zu einem dramatischen Bühnenstück mit dem Titel: „Luthers Hochzeit“<sup>50</sup>. Im Vergleich mit der Genieverehrung des deutschen protestantischen Bildungsbürgertums sind die Urteile des 20. Jahrhunderts über Luther vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Dritten Reiches oft bestürzend ablehnend. Gottfried Benn nennt ihn in einem Brief von 1935 einen „der größten Vernichter des besseren Deutschtums, Zerstörer der mittelalterlichen Kultur“<sup>51</sup>.

---

Askese, Opfer und notwendigen Leistungen ein natürliches Bedürfnis des Menschen sind und das Ideal des humanen Menschen bedeuten. [...] Luther gehört freilich zu den ‚großen Männern‘ der Weltgeschichte, der Sittlichkeit und Weltanschauung seiner Anhänger neu orientiert. Namentlich hat er den vor der völligen Verweltlichung stehenden Katholizismus dazu veranlasst, wieder Religion zu werden.“

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecco homo, Der Fall Wagner*. In: ders. *Sämtliche Werke* (Anm. 44), Bd. 6, S. 359 (= Nr. 2).

<sup>47</sup> Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 19. vydání. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 10 (= §3). Die Abhandlung erschien 1927.

<sup>48</sup> Kurt Aland. Martin Luther in der modernen Literatur. Ein Beitrag zur Begegnung des Schriftstellers mit der Historie. In: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*. Hrsg. v. Karl Lehmann, München: Schnell und Steiner 1982, S. 116–146.

<sup>49</sup> Goethe an Knebel (22. August 1817). In: Johann Wolfgang Goethe. *Briefe*. Auswahl v. Rudolf Bach, Nachwort v. Hans Heinrich Borchardt. München: Hanser 1958, S. 816. Der Satz steht allerdings in einem für Goethe charakteristischen Kontext (ebd.): „Pfeifen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hundertei Schriften verherrlicht werden; Maler und Kupferstecher gewinnen auch was dabei. Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so ins klare, dass die Figuren ihren poetischen, mythologischen Anstrich verlieren.“ Dann folgt das Zitat.

<sup>50</sup> Aland. Martin Luther in der modernen Literatur (Anm. 48), S. 143.

<sup>51</sup> Zit. ebd., S. 120.



Für Hermann Hesse ist er „in seiner Stärke und seiner Schwäche, in seinem Guten und Bösen, recht ... (ein) Urbild deutschen Wesen, deutscher Genialität, deutscher Zerrissenheit, deutscher Hemmungen“<sup>52</sup>. Thomas Mann beschreibt in seinem berühmten Vortrag aus dem Frühjahr 1945 „Deutschland und die Deutschen“ Luther als „riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens... Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Der Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint...“<sup>53</sup> Man muss indes um der historischen Wahrheit willen ebenfalls erwähnen, dass sich bei Thomas Mann auch viel positivere Töne finden, in seiner Frühzeit und kurz vor seinem Tod. Das Frappierende an dieser Lutherkritik aus Schriftstellermunde ist, dass sie von Männern stammt, die allesamt einer evangelischen Bildungstradition verpflichtet sind. Gottfried Benn und Hermann Hesse sind zudem beide in einem evangelischen Pfarrhaus aufgewachsen. Allerdings sind diese Urteile – wie auch die theologische Kritik Karl Barths zur gleichen Zeit – nur dann richtig eingeordnet, wenn man mitbedenkt, dass im Visier nicht nur der Reformator (aber der sicherlich auch), sondern mindestens ebenso eine bestimmte Inanspruchnahme Luthers im Dritten Reich stand.

Bemerkenswert ist, wie manche lutherischen Denker den Reformator einschätzen. Sören Kierkegaard schreibt in den Tagebüchern 1849<sup>54</sup>: „Übrigens, je mehr ich von Luther sehe, desto mehr überzeuge ich mich davon, dass er ein verwirrter Kopf war. Das war da ein dankbares Reformieren, das darauf hinausläuft, Bürden abzuwerfen und das Leben leicht zu machen – so kann man leicht Freunde zur Hilfe bekommen. ... Allein der Vers Luthers: ‚Höre mich, du Papst‘ usw. ist mir fast ekelhaft weltlich. Ist das eines Reformators heiliger Ernst, der, bekümmert um seine eigene Verantwortung, weiß, dass doch alles wahre Reformieren in Verinnerlichung besteht? Ein solcher Vers erinnert ganz und gar an den Feldruf von Journalisten. Und dieses unselige Politische, dieses Den-Papst-stürzen-Wollen, das ist und bleibt doch Luthers Verwirrtheit.“ Was Kierkegaard ärgert, ist jedoch weniger Luther als die seiner Ansicht nach verbürgerlichte lutherische

<sup>52</sup> Zit. ebd., S. 121.

<sup>53</sup> Zit. ebd., S. 139.

<sup>54</sup> Sören Kierkegaard. *Die Tagebücher 1834–1855*. Ausgewählt und übertragen v. Theodor Haecker. 3. Aufl. München: Kösel 1949, S. 331.

Kirche in Dänemark im 19. Jahrhundert, der er vorwirft, sie nehme in ihrer Allianz und ihrem Arrangement mit Obrigkeit und spießbürgerlicher Behaglichkeit die Radikalität des Glaubens im Alltag nicht ernst. An Luther kritisiert er den Verzicht auf Askese, die Verpflichtung des Christen auf den weltlichen Beruf und Luthers eigene Eheschließung. Dietrich Bonhoeffer hat dies im 20. Jahrhundert die „billige Gnade“ genannt und eine solche Haltung ebenfalls der Kirche seiner Zeit vorgeworfen<sup>55</sup>. Der lutherische Politikwissenschaftler und Philosoph Eric Voegelin sieht in der Reformation Luthers den Keim vieler bedauerlicher (und schädlicher) Entwicklungen der Folgezeit<sup>56</sup>. Konkret wirft er ihm die Individualisierung und Subjektivierung der Glaubenslehre<sup>57</sup>, damit zusammenhängend einen „Anti-Intellektualismus“ (in der Verwerfung der aristotelisch-thomasischen Denktradition an den Theologischen Fakultäten)<sup>58</sup>, die Befreiung der Gesellschaft von religiösen

<sup>55</sup> Dietrich Bonhoeffer. Die teure Gnade. In: *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch*. Hrsg. und eingeleitet v. Karl-Josef Kuschel. München: Piper 1986, S. 317–324. Ein Beispiel (ebd., S. 318): „Billige Gnade ist Predigt der Vergeltung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindegerechtigkeit, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus. Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, um dessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hat; die köstliche Perle, für deren Preis der Kaufmann all seine Güter hingibt; die Königsherrschaft Christi, um derentwillen sich der Mensch das Auge ausreißt, das ihn ärgert, der Ruf Jesu Christi, auf den hin der Jünger seine Netze verlässt und nachfolgt.“

<sup>56</sup> Voegelin. *Luther und Calvin* (Anm. 18).

<sup>57</sup> Ebd., S. 25: Bei der Analyse der Reformvorschläge Luthers „ist es kaum zu fassen, wie ein Mann von beträchtlicher intellektueller Bildung sich nicht bewusst gewesen sein konnte, dass er, um die prozedurale Konzentration der Unfehlbarkeit der Kirche in ihrem monarchischen Oberhaupt zu umgehen, sie unter den einzelnen Christen ausbreitete und tatsächlich jeden Christen zu seinem eigenen unfehlbaren Papst machte – mit der unvermeidlichen Konsequenz, eine Anarchie widerstreitender Interpretationen auszulösen. Mit der Übertragung des Appells (an den ‚homo spiritualis‘ aus 1 Kor 2,15; Anm. W. K.) vom Oberhaupt einer bestehenden Institution auf den Mann auf der Straße bewegt sich die Situation unerbitlich auf ein gnostisches Sektierertum zu, das die Organisation der Kirche sprengt.“

<sup>58</sup> Ebd., S. 26–28. Zitat ebd., S. 26–27: „Luther war ... mit derartigem Hass auf den Aristotelismus erfüllt, dass er den Bruch mit dem komplizierten Gebäude scholastischer Theologie als Rückkehr zu einer klaren und einfachen Bedeutung des Christentums mit wenig Spielraum für Meinungsverschiedenheiten sah. Für eine angemessene Charakterisierung dieser Haltung müssen wir von Luthers [...] ‚Anti-Philosophie‘ sprechen. Die Qualifizierung dieses seltsamen Anti-Intellektualismus als Anti-Philosophie macht die Linie deutlicher sichtbar, die von den frühen Reformern zur Anti-Philosophie der Parakleten des 19. Jahrhunderts führt, nämlich zu Comte und Marx. Und sie erinnert uns daran, dass der Begriff ‚Intellektueller‘ häufig (von Erasmus bis zu d’Alembert, Diderot und Voltaire) einen Typus von Denkern bezeichnet, die sich hassenswerter empfinden als die ernsthafte, philosophische Arbeit des Intel-

Ansprüchen im irdischen Vollzug des Lebens<sup>59</sup> und schließlich seine problematische Persönlichkeit<sup>60</sup> vor.

Auch das katholische Lutherbild hat sich entwickelt<sup>61</sup>. Am Anfang stand, wie gesagt, die bedingungslose und entschiedene Ablehnung in der Schrift „*Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*“ (1549)

lekts.“ Melanchthon und Calvin hätten diese „unklugen Destruktivität“ Luthers in der weiteren Geschichte des Protestantismus verdeckt (ebd., 29).

<sup>59</sup> Ebd., S. 58: „Der Mensch vertraut auf Gott; ist diese Rechnung beglichen, so kann er sich umdrehen und in aller Ruhe seinen Geschäften nachgehen. Heute (der Text wurde im Umfeld des Zweiten Weltkrieges geschrieben; Anm. W. K.) erleben wir die tödlichen Folgen dieser Akzentverlagerung. Die Atrophie der Verstandes- und Geisteskultur hat eine Zivilisation, die sich durch utilitaristischen Pragmatismus auszeichnet, in einem Zustand der Paralyse unter der Bedrohung der modernen chiliastischen Massenbewegungen hinterlassen.“

<sup>60</sup> Ebd., S. 59: „Der Wesenszug, den wir als den bedeutendsten anzusehen geneigt sind, ist die eigensinnige Revolte gegen traditionelle Ordnung jeglicher Art und der dämonische Zwang, eigene idiosynkratische Züge anderen Menschen als allgemeine Regel aufzuzwingen. Während sich dieser Wesenszug unter den gesellschaftlichen Bedingungen in Deutschland mit besonderer Virulenz herausgebildet hat, ist er jedoch nicht spezifisch deutsch, sondern international zu finden. Er findet sich insbesondere in der Bewegung, die wir als die zweite, säkulare Phase der Reformation bezeichnen können, das heißt unter dem Intellektuellen der Aufklärung und ihren Nachfolgern. Unter den Personen, in denen dieser Wesenszug am stärksten ausgebildet ist, befinden sich so unterschiedliche Gestalten wie Voltaire, Condorcet, Marx und Hitler.“

<sup>61</sup> Werner Beyna. *Das moderne katholische Lutherbild*. Essen: Ludgerus-Verlag Wingen 1969; Johannes Brosseder. Die katholische Luther-Rezeption. In: *Conc 12* (1976), S. 515–521; Rudolf Decot. Martin Luther in der katholischen Theologie. In: *ThG 26* (1985), S. 73–80; Heinrich Lutz. Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation. In: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. Hrsg. v. Reinhard Koselleck. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1977, S. 175–182; Peter Manns. *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*. Wiesbaden: F. Steiner 1967; ders. „Lortz, Luther und der Papst“. Zur Neuausgabe der „Reformation in Deutschland“. Nachwort in: Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bde. Freiburg: Herder 1982, Bd. 2, S. 353–391; Gottfried Maron. *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982; ders. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1985. In: *ThR 50* (1985), S. 250–285; Otto Hermann Pesch. Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie. In: *Die neue Ordnung 20* (1966), S. 417–430; ders., Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung. In: *LR 16* (1966) 392–404; ders. *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther*. Stuttgart: Calwer Verlag 1971; ders. Der gegenwärtige Stand der Verständigung. In: *Conc 12* (1976), S. 534–542; ders., „Ketzerfürst“ und „Vater im Glauben“. Die seltsamen Wege katholischer „Lutherrezeption“. In: Geißer. *Weder Ketzer noch Heiliger*. (Anm. 29), S. 133–174; Richard Stauffer. *Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II*. Zürich: EVZ-Verlag 1968; *Wandlungen des Lutherbildes*. Hrsg. v. Karl Forster. Würzburg: Echter-Verlag 1966; Rainer Wohlfeil. *Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik. Ein Vergleich*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung 1982; Klausnitzer. *Gesammelte Aufsätze* (Anm. 20), S. 47–53.

von Johannes Cochlaeus. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung beginnt im 19. Jahrhundert mit Johann Josef Ignaz von Döllinger<sup>62</sup> und dann vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit Heinrich Denifle<sup>65</sup> und Hartmann Grisar<sup>64</sup>. Im Gefolge einiger Vorläufer<sup>65</sup> eröffnet in der Mitte des 20. Jahrhunderts Joseph Lortz eine neue Sicht<sup>66</sup>. Für ihn war Luther ein homo religiosus par excellence, ein Mensch von außerordentlich tiefem religiösen Ernst, der an den Missständen der spätmittelalterlichen Kirche (mit ihrer Ablasspraxis, den Fehlformen ihrer Frömmigkeit, ihrer wenig befriedigenden theologischen Arbeit und nicht zuletzt dem ungeistlichen Gehabe konkret an der römischen Kurie) besonders gelitten habe<sup>67</sup>: „Schlechte Deuter der Geschichte sind das, die glauben, dass für den ungeheuren Schlag, der die Kirche zerreißt, ein oberflächlicher Geist ohne religiöse Tiefe genügt hätte.“ Lortz schreibt, dass bei Luther in hervorragender Weise eine außerordentliche tiefe Paulusrezeption, ein Ernst der Buße und eine Gewissheit des Glaubens zu finden seien, die schlechthin vorbildlich seien. Der Katholizismus, mit dem er zu tun gehabt habe, sei aufgrund der geschilderten Missstände ein korrumpierter Katholizismus gewesen<sup>68</sup>: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“ Einen authentischen Katholizismus, wie er vorzufinden sei etwa bei Thomas von Aquin oder bei den großen Heiligen der katholischen Reform im 16. Jahrhundert, habe Luther nie kennengelernt. Kritisch vermerkt Lortz allerdings, dass Luther seine tiefe religiöse Glaubenserkenntnis absolut gesetzt habe. Das ist immer noch der Vorwurf des Subjektivismus. Er sei kein Vollhörer der Heiligen Schrift gewesen, sondern er habe Paulus von den anderen biblischen Schriften isoliert. Für die Zeit nach Lortz hat Otto

---

<sup>62</sup> Ignaz Döllinger. *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*. 3 Bände. (Regensburg 1846–1848) Nachdruck: Frankfurt: Minerva 1962.

<sup>65</sup> Heinrich Denifle. *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*. 2 Bände. Mainz: Franz Kirchheim 1904.

<sup>64</sup> Hartmann Grisar. *Luther*. 3 Bände. 5. Aufl. Freiburg: Herder 1924–1925.

<sup>65</sup> Franz Xaver Kiefl. Martin Luthers religiöse Psyche. Zum 400jährigen Reformationsjubiläum. In: Hochl. 15 (1917/1918), S. 7–28; Sebastian Merkle. Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln. In: *Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern*. Hrsg. v. Alfred von Martin. Stuttgart: F. Frommann 1929, S. 9–19.

<sup>66</sup> Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bände. Freiburg: Herder 1939, 6. Aufl. 1982.

<sup>67</sup> Ebd., Bd. 1, S. 192.

<sup>68</sup> Ebd., S. 176. Bei Lortz hervorgehoben!

Hermann Pesch zwei Hauptgruppen „positiver“ katholisch-theologischer Beschäftigung mit Martin Luther unterschieden<sup>69</sup>. Die eine Gruppe, die besonders die historisch forschenden Theologen (etwa Joseph Lortz oder Erwin Iserloh) umfasse, versuche, Luther aus seinen theologie- und kirchengeschichtlichen und unter Umständen biographischen Voraussetzungen her zu verstehen. Dabei werde gerne auf den großen „katholischen“ Traditions-kern des Reformators hingewiesen. Eine ökumenische Einigung werde über ein Einverständnis zu diesem katholischen „Erbe“ Luthers gesucht (oft allerdings in einer Allianz mit diesem „katholischen“ Luther gegen spätere oder heutige evangelische Theologie und Praxis), während die „Einseitigkeiten“ und „Verzerrungen“ des Wittenberger Theologen zwar notiert würden, aber angesichts des erhalten gebliebenen Traditionsgutes relativiert werden könnten. Eine zweite kleinere Gruppe systematisch arbeitender Theologen (zu denen Pesch sich selbst und Peter Manns zählt) bemühe sich, gerade die für katholisches Verständnis sperrigen bzw. widerständigen Lehrstücke Luthers als Herausforderung für die katholische Theologie zu analysieren und so vielleicht als *künftige* Bestandteile *katholischer* Lehre zu rezipieren. Ich bin mir nicht sicher, ob die Fronten so eindeutig zwischen „Historikern“ und „Systematikern“ zu ziehen sind, oder ob der unter Umständen unterschiedliche Zugang auf Luther nicht in der spezifischen Methodik der jeweiligen Disziplin gründet.

Neben dieser Aufgeschlossenheit katholischer Theologie für Luther kultivieren andere Theologen immer noch die traditionellen Vorbehalte. Zu nennen sind Paul Hacker mit der These, Luther messe alle Aussagen des Glaubens an seinem eigenen subjektiven Ego<sup>70</sup>, und Theobald Beer mit der Behauptung, der einzige ernst zu nehmende evangelische Gesprächspartner der Reformationszeit sei Melancthon. Luther habe sich in seiner Theologie von allem vorausgehenden christlichen Denken isoliert<sup>71</sup>. Keine katholische Spezialität sind kriminalistische, medizinische oder gar psychologisch-psychoanalytische Hypothesen zur Entstehung der Reformation<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Pesch. Der gegenwärtige Stand der Verständigung (Anm. 61), S. 538–540.

<sup>70</sup> Paul Hacker. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz: Styria 1966.

<sup>71</sup> Theobald Beer. *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1980, 515–530.

<sup>72</sup> Dietrich Emme. *Martin Luthers Weg ins Kloster. Eine wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen*. Regensburg: Emme 1991; Hans-Joachim Neumann. *Luthers Leiden. Die*

#### 4. Zwischenresümee

Wenn man die im Katholizismus diachron vertretenen Auffassungen zu Martin Luther synchron in Beziehung setzt zu den jeweiligen Lutherbildern im evangelischen Denken, fällt auf, dass die katholische Position zu allen Zeiten in einem Gespräch mit der je vorherrschenden evangelischen Deutung stand – und umgekehrt<sup>73</sup>. So ist das anfängliche katholische Lutherbild der Verteufelung und völligen Verwerfung<sup>74</sup> in großen Teilen auch die Reaktion auf die sich geradezu überschlagende Hochstilisierung Luthers unter seinen Anhängern und in der Lutherischen Orthodoxie – wie umgekehrt die katholischen Maßlosigkeiten die beinahe natürliche Konsequenz einer Quasi-Kanonisierung Luthers im evangelischen Bereich herausfordern. So findet Leopold von Ranke Darstellung des Reformators als eines gemäßigten, im Grunde konservativen *Politikers* (wenn auch zutiefst religiös inspiriert), der in der Anerkennung der Autonomie weltlicher Realität die Mitte halte zwischen den Altgläubigen und den Radikalen auf dem sogenannten „linken“ Flügel der Reformation<sup>75</sup>, eine Antwort in der

---

*Krankheitsgeschichte des Reformators*. Berlin: Wichern-Verlag 1995; Paul J. Reiter. *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie*. 2 Bände. Kopenhagen: Levin & Munksgaard 1937–1941; Erik H. Erikson. *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*. München: Szczesny 1958; Heinrich Bornkamm. Luther und sein Vater. In: ZThK 66 (1969) S. 38–61.

<sup>73</sup> Vgl. Ernst Schulin. Die Lutherauffassung in der deutschen Geschichtsschreibung, in: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten* (Anm. 48), S. 94–115.

<sup>74</sup> Vgl. schon das Edikt des Reichstages von Worms 1521, verfasst vom päpstlichen Legaten Aleander (*Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*. Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., bearbeitet v. Adolf Wrede [Gotha 1896]. Nachdruck: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, S. 643–661, hier S. 648): „... der böß veinde in gestalt eins menschen mit angenomer münchskuten...“

<sup>75</sup> Leopold von Ranke. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. München: Drei Masken Verlag 1925, Bd. 2, S. 25 (über die Unruhen in Wittenberg 1521/1522): „Die Gefahr der tumultuarischen Neuerung lag darin, dass sie sich für notwendig, für die unmittelbare Forderung des ächten Christentums erklärte, beinahe ebenso, wie man auf der päpstlichen Seite jedes kirchliche Gebot für einen unantastbaren Ausfluss der höchsten Idee ausgab, mit der man auch das gesamte bürgerliche Leben in engsten Zusammenhang gesetzt hatte. Es war ein unendlicher Gewinn, zu zeigen, dass die Religion ein freies Gebiet anerkenne, welches sie nicht unmittelbar zu beherrschen brauche, wo sie sich nicht um die Leitung jeder Einzelheit zu bekümmern habe.“ Ebd., S. 167 (zu Luthers Verwerfung des Bauernkrieges 1525): „Luther hatte sich von Sickingen und den Rittern zu keinem politischen Unternehmen fortreißen lassen; auch die Bewegung der Bauern konnte ihn nicht anfechten. Anfangs, als sie noch unschuldiger aussah, redete er zum Frieden; er hielt den Fürsten und Herren ihre Gewalttätigkeiten vor; zugleich aber verdammt er doch den Aufruhr, der wider gött-

katholischen Gegendarstellung von Johann Josef Ignaz von Döllinger, die demonstriert, wie zerstörerisch für das gesellschaftliche Leben Deutschlands die Reformation gewesen sei<sup>76</sup>. Das evangelisch-bürgerliche Geschichtsbild vom Ende des 19. Jahrhunderts, für das etwa der Historiker Heinrich von Treitschke steht, schildert Luther als den Typus des *deutschen* Genies, der in der Religion geleistet habe, was Bismarck in der Politik und Goethe in der Kultur hervorgebracht hätten<sup>77</sup>. Hier setzen katholische Autoren an. Johannes Janssen, der mit Döllingers Textsammlungen gearbeitet hat, will nachweisen, dass das Mittelalter vor der Reformation eine blühende Zeit des Glaubenslebens gewesen sei, so dass die Reformation selbst als Zerstörung erscheint<sup>78</sup>. Heinrich Denifle<sup>79</sup> und mehr noch Hartmann Grisar<sup>80</sup> reagieren auf die Genieglorifizierung Luthers, indem sie seine Abhängigkeiten von

---

liches und evangelisches Recht laufe, den beiden Reichen, dem weltlichen und dem geistlichen, der deutschen Nation den Untergang drohe. [...] Man hat in der Predigt den Ursprung des Aufruhrs sehen wollen; wir wissen, wie es darum stand; vielmehr bedachte sich Luther, wie drei Jahre früher, so auch jetzt keinen Augenblick, sich dem Sturm entgegenzuwerfen, die allgemeine Zerstörung, die er mit deutlicher Voraussicht kommen sah, an seinem Teile zu verhüten.“

<sup>76</sup> Döllinger. *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkung im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses* (Anm. 62). Vgl. Georg Schwaiger. Luther im Urteil Ignaz Döllinger. In: *Luther in der Neuzeit* (Anm. 40), S. 70–85.

<sup>77</sup> Heinrich von Treitschke. Luther und die deutsche Nation (1883). In: ders. *Aufsätze, Reden und Briefe*. Hrsg. v. Karl Martin Schiller. Meersburg: Hendel 1929, Bd. 1, S. 235–249. Resümierend (ebd., S. 248): „Seit die römische Kirche mit der Unfehlbarkeit des Papstes ihr letztes Wort gesprochen hat, empfinden wir schmerzlicher denn je, welche Kluft die Glieder unseres Volkes trennt. Diese Kluft zu schließen, das evangelische Christentum wieder also zu beleben, dass es fähig wird, unsere ganze Nation zu beherrschen – das ist die Aufgabe, welche wir erkennen und spätere Geschlechter dereinst lösen sollen. [...] Denn nimmermehr wird eine Priesterkirche das Volk Martin Luthers um ihre Altäre versammeln. Solches vermag nur eine Kirche, welche die evangelische Freiheit des Christenmenschen, die Selbstständigkeit des gläubigen, bußfertigen Gewissens anerkennt und den sittlichen Mächten dieser Welt, vor allem dem Staate, ihr gutes Recht gewährt.“

<sup>78</sup> Johannes Janssen. *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Freiburg: Herder 1876–1894. Bd. 8 (mit dem Titel „Culturzustände des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges“) endet mit dem Anfang des dreißigjährigen Krieges. In dem Vorwort zur 15. Auflage von Bd. 1 (VII–X, IX) schreibt er: „Die hierbei gewonnenen Ergebnisse entsprechen allerdings nicht den landläufigen Ansichten über jenes vielfach verrufene Zeitalter und haben bei vielen meiner Leser Verwunderung erregt. Ich kann aufrichtig gestehen, dass während meiner langjährigen Beschäftigung mit diesen Dingen ein Gleiches bei mir der Fall war. Mein Bemühen ist: die geschichtliche Wahrheit, so gut ich sie aus den Quellen erkennen kann, einfach dazulegen; von irgendeiner anderen Tendenz weiß ich mich frei.“

<sup>79</sup> Anm. 63.

<sup>80</sup> Anm. 64.

der vorausgehenden nominalistischen Theologie (Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel) und der Deutschen Mystik und seine psychologischen Traumatisierungen scharf ins Bild rücken. Erst als Karl Holl 1917 (!) Luther gleichsam aus der exklusiven (*deutsch*-)evangelischen Reklamierung freigibt („Trotzdem wäre es ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite, wie Verkennung von Luthers Größe, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch rechnen wollten. ... Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an“<sup>81</sup>) und innerevangelisch eine Kritik an Luther manchmal fast überzieht (Karl Barth)<sup>82</sup> ist der Weg frei für eine positive Rezeption Luthers im katholischen Denken, die durch die Zeitumstände zusätzlich einen Impuls erfährt. Das epochemachende Buch von Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland“ erschien 1939/1940, als beide Kirchen gleichermaßen in der Defensive um einen christlichen Standpunkt zum Dritten Reich kämpften. Sogar die manchmal beklagte „Luthervergessenheit“ in der evangelischen Theologie korrespondiert einer Lutherentdeckung (ja vereinzelt sogar einer Luthereuphorie) bei einigen katholischen Theologen, die wiederum bei manchen evangelischen Forschern geradezu Irritationen hervorruft. Der heutige Diskussionsstand katholischer Theologie zu Luther ist: Der Reformator ist tief verwurzelt in der theologischen Tradition des Spätmittelalters und konkret der deutschen Mystik. Viele seiner zuweilen steilen theologischen Thesen (einschließlich auch seiner Kirchenkritik) gründen in der augustinischen Mönchstradition, der er entstammt. Das Mönchtum (bzw. das Ordenswesen) war ja im Idealfall seit seiner Entstehung im 3./4. Jahrhundert in Ägypten stets ein kritisches Korrektiv der Großkirche gewesen.

## 5. Drei evangelische Positionen zu 1517

In der innerevangelischen Auseinandersetzung um die Deutung des Geschehens von 1517 nehme ich im Augenblick drei Hauptpositionen wahr, die sich durchaus gegenseitig kritisieren, aber manchmal auch übereinstimmen.

---

<sup>81</sup> Karl Holl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. 6. Aufl. Bd. 1: Luther. Tübingen: Mohr 1932, S. 110.

<sup>82</sup> Vgl. Bornkamm. Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (Anm. 30), S. 119–123.



### 5.1 Die liberale These

Thies Gundlach, Vize-Präsident der EKD, hat 2011 (veröffentlicht 2012) folgendes Geschichtsbild entworfen<sup>85</sup>: 1517 beginnt in Wittenberg eine Entwicklung, die unter den Stichworten „Auszug aus der Angst“, „Einkehr bei Gott“ und „Aufbruch in die Welt“ die angstbesetzte, gottlos gewordene und übersakralisierte europäische Gesellschaft der Einheitswelt des Mittelalters – „direkt“ oder „indirekt“ („und dann mitunter auch gegen die Konfessionskirchen“)<sup>84</sup> – aufhebt und alle kulturellen Errungenschaften der Neuzeit (Freiheit, Demokratie, Gewissen, Aufklärung, Bildung usw.) heraufführt.

Unter Verweis auf Martin Kählers Monographie „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ (1892) meint Gundlach, dass die geschichtliche Wirkmächtigkeit sich nicht von den (in der Forschung nicht eindeutig zu eruiierenden) historischen Fakten (des historischen Jesus und – vergleichbar – der Reformationsgeschichte) herleite, sondern von den umlaufenden Erzählungen damals wie heute<sup>85</sup>: „Die Reformation gehört denjenigen, die von ihr so erzählen, dass sie relevant wird für die Gegenwart.“ Zur Erinnerung allerdings: Nach der Diagnose Albert Schweitzers ist die erste Phase der Leben-Jesu-Forschung („Von Reimarus zu Wrede“) u.a. deshalb gescheitert, weil sie aus dem historischen Jesus einen Menschen des 19. Jahrhunderts gemacht hat.

### 5.2 Die Schilling-These

Wissenschaftliche Darsteller der Reformation, von denen in Deutschland besonders Heinz Schilling (Berlin)<sup>86</sup> einflussreich geworden ist, aber zu denen auch Thomas Kaufmann (Göttingen)<sup>87</sup> und Diarmaid MacCulloch<sup>88</sup> zu zählen sind, stellen die Wittenbergische Reformation in den Kontext gesellschaftlicher und kirchlich-religiöser Umbrüche seit dem 15. Jahrhundert bis Ende des 17. Jahrhunderts (unter Einschluss etwa der englischen Reformation, der katholischen

<sup>85</sup> Thies Gundlach. Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum? In: ÖR 61 (2012) S. 64–69.

<sup>84</sup> Ebd., S. 67–68.

<sup>85</sup> Ebd., S. 65 (hervorgehoben).

<sup>86</sup> Heinz Schilling. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München: C. H. Beck 2012.

<sup>87</sup> Thomas Kaufmann. *Martin Luther*. München: C. H. Beck 2010.

<sup>88</sup> Diarmaid MacCulloch. *Die Reformation 1490–1700*. München: Deutsche Verlagsanstalt 2008.

Reform bzw. der „Gegenreformation“, die von Spanien und Italien ausging, und der freikirchlichen Umbrüche bis hin zu den „Dissenters“ in England)<sup>89</sup>. Zuweilen wird von einer „Epoche der Reformen“ (Jean Delumeau) gesprochen. Für Schilling steht Luther in der Tat am Anfang einer Entwicklung, die er aber gerade nicht intendiert habe. Die Kompromisslosigkeit der neuen Wittenberger Wahrheit habe die christlichen Parteien bzw. die sich bildenden partikulären christlichen Konfessionskirchen dermaßen radikalisiert, dass als Konsequenz eine säkularisierende Reaktion (unter Einschluss positiver religiöser Toleranz und der Partikularisierung universaler Ansprüche) entstanden sei<sup>90</sup>. Thomas Kaufmann argumentiert in der Rezension des Buches Schillings ähnlich<sup>91</sup>: „Anders als auf dem Weg säkularisierender Transformation der europäischen Moderne ist die Religion in ihrer destruktiven Potenz nicht zu ertragen.“ Und: „Die welthafte Zählung der Religion erfolgte über die Partikularisierung ihrer universalistischen Wahrheitsansprüche.“ Der unmoderne Luther ist für Schilling und für Kaufmann der Beginn des Weges der säkularen Moderne zur Domestizierung des Gewaltpotenzials der Religion.

### **5.3 Der EKD-Text von 2014**

In dem „Grundlagentext“ „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (2014) wird die Reformation Martin Luthers (mit dem „Symboldatum“ 1517) als ein „religiöses Ereignis“ gefeiert, dessen Kerngehalt die vier bzw. fünf „Exklusivpartikel“ (traditionell: solus Christus, sola gratia, sola scriptura und sola fide; der Text erwähnt noch die ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert stammende Formel solo verbo) – also die aus der Lehrbuchtradition des 19. Jahrhunderts stammenden exklusiven Kampfformeln zur Beschreibung der Theologie Luthers – seien, deren innere Dynamik in die Leuenberger Konkordie von 1973 (und in die Anerkennung der legitimen Vielfalt von Kirchen und Konfessionen) münde und die ein wesentlicher Motor der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte gewesen seien<sup>92</sup>. Thomas Kaufmann

---

<sup>89</sup> Vgl. auch Harm Klüeting. *Luther und die Neuzeit*. Darmstadt: Primus 2011.

<sup>90</sup> Vgl. Schilling. *Martin Luther* (Anm. 86), S. 627–630.

<sup>91</sup> *Süddeutsche Zeitung* v. 31. 10. 2012, S. 16: „Des Widerspenstigen Zählung“.

<sup>92</sup> *Rechtfertigung und Freiheit 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, im Auftrag des Rates der EKD hrsg. v. Kirchenamt des EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.

hat diesen Text ebenfalls in einer Rezension ein „Trauerspiel“ genannt, weil er Luther für Entwicklungen reklamiere, die dieser explizit abgelehnt hatte, und eine Kontinuität zwischen dem 16. Jahrhundert und heute behaupte, die nicht bestehe<sup>95</sup>. Eine (gar legitime) Vielzahl von Kirchen<sup>94</sup> war den Reformatoren ebenso fremd wie für Luther eine Kommuniongemeinschaft bei fehlenden Konsens im Glauben oder eine Freiheit des Menschen, die sich gegenüber Gott artikulieren könne. Der Text gesteht das mindestens im Blick auf die Ekklesiologie auch zu<sup>95</sup>: „Die Idee der von Luther erhofften und von Rom proklamierten Universalkirche erwies sich als nicht haltbar.“

## 6. Fünf katholische Fragen

Die offizielle katholische Sprachregelung war bisher: Wir können nicht die Kirchenspaltung aufgrund der Reformation „feiern“, aber wir können des Geschehens der Reformation „gedenken“ (einschließlich einer „Heilung des Gedächtnisses“ und eines möglichen gemeinsamen Schuldbekennnisses für die beiderseitigen gegenseitigen Verletzungen der Spaltung)<sup>96</sup>. Darüber muss man vielleicht nicht unbedingt streiten. Feiern hat sicher etwas mit Gedenken zu tun und auch ein Gedenken kann man unter Umständen feierlich begehen. Ich möchte folgende fünf Fragen formulieren, die auf eine katholische Selbstvergewisserung zielen:

### *6.1 Was soll in Erinnerung an 1517 memoriert werden?*

Zunächst einmal wäre zu klären, was denn am 31. Oktober 1517 eigentlich memoriert werden soll. Geht es um das aktuelle Geschehen eines Thesenanschlags einer wissenschaftlichen Disputation? Vom literarischen Genus dieser Unternehmung her und wohl auch in der Sicht des Mehrheitskonsenses der heutigen Lutherforschung hat Luther hier nicht zu einer Kirchenreform, sondern zu einem Gespräch theologischer Experten eingeladen<sup>97</sup>. Manche evangelische Theologen,

<sup>95</sup> Süddeutsche Zeitung v. 1. 7. 2014, S. 14.

<sup>94</sup> Vgl. Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 92), S. 99.

<sup>95</sup> Ebd., S. 21.

<sup>96</sup> Gerhard Ludwig Müller. In gemeinsamer Verantwortung. Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017. In: BThZ 28 (2011) S. 120–126, hier S. 121. Ähnlich hat sich wiederholt Kardinal Kurt Koch geäußert.

<sup>97</sup> So stellt es jedenfalls Luther in dem Schreiben an Leo X. (1518) dar (WA 1, 528; Hervorhebungen W. K.): „Ego sane, ut fateor, pro zelo Christi, sicuti mihi videbar aut si

die eine Spätdatierung der reformatorischen Einsicht vertreten, argumentieren, dass Luther erst im Gefolge der Auseinandersetzungen um den Ablass zum Reformator geworden sei. Offensichtlich soll aber *Reformationsjubiläum* (wie bisher seit 1617) – allerdings diesmal unter Einbeziehung freikirchlicher Gruppen und der Katholischen Kirche – begangen werden. Dann würde es sich aber lohnen, auch ein Einverständnis darüber anzustreben, was denn an dem zu feiernden Gedenktag historisch tatsächlich passiert ist.

## **6.2 Ein Christusjubiläum bzw. -bekenntnis?**

Martin Luther selbst hat jede Glorifizierung seiner Person abgelehnt. 1521 (im Jahr der Exkommunikation) schreibt er an seine Anhänger<sup>98</sup>: Ich bitte, „man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, so bin ich auch für niemand gekreuzigt. Der hl. Paulus in 1 Kor 3 wollte nicht leiden, dass sich die Christen paulinisch oder petrinisch heißen sollten, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen nennen sollte?“ Mit Paulus in 1 Kor 3,4–9 (und 1,10–13) verwehrt er sich gegen die Inanspruchnahme von menschlichen Personen zum Zweck der Parteienbildung in der Kirche *Jesu Christi*. Er insistiert darauf, dass er selbst keine neue Lehre vorgetragen und auch nichts in Gang gesetzt, sondern dass allein das „Wort“ die Veränderung erreicht und geschaffen habe. Wenn diese Aussage auch in einer dialektischen Spannung zu seinem Selbstverständnis steht, dass er die Bibel besser verstehe als die scholastischen Theologien des Mittelalters und die Anhänger des Papstes<sup>99</sup> und in

---

ita placet pro iuvenili calore urebar, nec tamen meum esse videbam, in iis quicquam statuere aut facere: proinde monui *privatim* aliquot Magnates Ecclesiarum. [...] Tandem, cum nihil possem aliud, visum est saltem leniuscule illis (gemeint sind die Ablassprediger; Anm. W. K.) reluctari, id est eorum dogmata in dubium et disputationem vocare. Itaque *schedulam disputatoriam* edidi, invitans *tantum* doctores, siqui vellent mecum *disputare*, sicut manifestum esse etiam adversariis oportet ex praefatione eiusdem disceptationis.“

<sup>98</sup> WA 8, 685: „Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyssen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreuzigt. S. Paulus I Corint. III wolt nit leyden, das die Christen sich sollen heyssen Paulisch oder Petersch, sondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heylosen namen nennen?“ Veröffentlicht wird der Text 1522 (WA 8, 675).

<sup>99</sup> WA 15, 216: „Ich weys auch und byns gewis von Gottes gnaden, das ich ynn der schrift gelerter byn denn alle sophisten und papisten...“

vielen Punkten als die Kirchenväter<sup>100</sup> und dass sogar Autoren, die im neutestamentlichen Kanon stehen (er nennt explizit die Verfasser des Jakobusbriefes und der Offenbarung des Johannes), das Christusgeschehen verunklaren oder verdunkeln, ist doch in der Würdigung Luthers seine Aussage ernst zu nehmen: Er sah sich selbst nicht als Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zu einer *neuen* Lehre (bzw. Interpretation des Christentums) und zu einer *neuen* Kirche führte. Weder Martin Luther noch Philipp Melancthon starben in dem Bewusstsein, Glied einer *neuen* konfessionellen Kirche zu sein. Als das Zeitalter der Konfessionsbildung und der Konfessionalisierung wird gewöhnlich die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts betrachtet<sup>101</sup>. Vielleicht ließe sich 2017 als Feier eines gemeinsamen Christusbekenntnisses (im Sinne Luthers) begehen? In diesem Zusammenhang könnte dann vielleicht sogar die Frage gestellt werden, in welchem Sinne Joh 17,21 in einem für jüdisches Glaubensdenken im 1. Jahrhundert plausiblen Verständnis (sei das Wort nun irgendwie auf den historischen Jesus selbst zurückzuführen oder als Aussage eines jüdisch-christlichen Autors des 1. Jahrhunderts zu verstehen) sich zu einer heutigen Rechtfertigung pluraler Kirchentümer verhält<sup>102</sup>. Auf die Patristik, auf die mittelalterliche Theologie, auf Luther oder Karl Barth (ganz zu schweigen von orthodoxer Theologie) kann sich eine solche Anerkennung der legitimen Pluralität getrennt voneinander existierender Kirchen jedenfalls nicht berufen.

### 6.3 Ein gesamtchristliches Bekenntnis?

Nach Auffassung der EKD ist 2017 nicht ein lutherisches Datum, sondern ein gesamtevangelisches, wenn nicht sogar gesamtchristliches

<sup>100</sup> WA 19, 550: „Wie wol aber wyr uns nit mugen über die alten veter rhuemen...: So müssen wyr doch das bekennen, konnens auch nicht leucken, das wyr mehr liechts und klarhey an vielen orten der schrift haben von Gotts gnaden, denn sie gehabt haben.“

<sup>101</sup> Harm Kluetting. *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 30–31, dehnt den Zeitrahmen etwas aus, wenn er als Eckpunkte 1525 („oder das Jahrfünft zwischen 1525 und 1530“) und 1648 (bzw. 1659) nennt.

<sup>102</sup> Der späteren These von Ernst Käsemann, der Gegensatz und die Vielfalt der christlichen Konfessionen seien im NT grundgelegt (Begründet der neutestamentlichen Kanon die Einheit der Kirche? In: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, Bd. 1, S. 214–235), hat entschieden Karl Barth widersprochen (Karl Barth. *Die Kirche und die Kirchen*. München: Kaiser Verlag 1935, S. 6–7).

Ereignis. Aber müsste eine solche Überzeugung dann nicht auch in den jeweiligen Gedenkveranstaltungen zum Ausdruck kommen? Ich rate deshalb dringend dazu, in der Planung und Durchführung von katholisch-lutherischen Veranstaltungen und liturgischen Feiern auch andere evangelische Partner und Partnerinnen (etwa die Reformierten oder die evangelischen Freikirchen) – und vielleicht sogar, wenn sie bereit sind, Vertreter und Vertreterinnen von anglikanischen und orthodoxen Kirchen – einzubeziehen. Auf diesen Punkt hat etwa auch Walter Klaiber in seiner Rezension der katholisch-lutherischen Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (2013) hingewiesen<sup>105</sup>.

#### **6.4 Blick zurück nach vorn?**

Friedrich Nietzsche hat in seinem Essay „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ drei Formen der Geschichtsbetrachtung unterschieden, die „monumentalische“, die das Vergangene in seiner Geltung und Vorbildhaftigkeit für die Gegenwart aufrufe, die „antiquarische“, die positivistisch und bewahrend Fakten sammle (im Sinne „eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“), und die „kritische“, die die Differenz zwischen dem Hier und Heute und der Vergangenheit markiere und diese vor Gericht ziehe und sie schließlich verurteile<sup>104</sup>. Das Christentum nennt sich eine geschichtliche Religion, die die bleibende Relevanz der Vergangenheit (etwa in der Botschaft Jesu) mit der immer wieder neu anzustrebenden Plausibilität für die Gegenwart (z.B. in dem je aktuellen Wirken des Heiligen Geistes) vermitteln will, ohne in das Extrem des „Archäologismus“ oder (im Sprachgebrauch der Kritik Luthers an den „Schwärmern“) das andere Extrem des „Enthusiasmus“ zu verfallen<sup>105</sup>. Nur wo diese

---

<sup>105</sup> Das englische Original: *From Conflict to Communion. Lutheran – Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity*. Hrsg. v. The Lutheran World Federation (LWF)/The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013; deutsch: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*. Hrsg. und verantwortlich für die deutsche Übersetzung: Theodor Dieter und Wolfgang Thönissen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, Rez.: Walter Klaiber. In: ThLZ 139 (2014), S. 1079–1080, hier S. 1080.

<sup>104</sup> Friedrich Nietzsche. *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: ders., *Sämtliche Werke* (Anm. 44). Bd. 1, S. 243–354, S. 258–270.

<sup>105</sup> Zu dieser Unterscheidung: Joseph Ratzinger. *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln: Opladen 1966; Walter Kasper. *Tradition*

Vermittlung gelingt, eröffnet der für das Christentum konstitutive Blick in die Vergangenheit auch den theologisch begründeten Weg in die Zukunft.

### **6.5 Relevanz für heute?**

Vielleicht lässt sich dieser Gedanke noch etwas verdeutlichen. In der heutigen Lutherforschung wird gerne auf die Fremdheit und Widerständigkeit des Reformators im Gegenüber zu modernen Anschauungsweisen und damit auf seine Kontextbezogenheit hingewiesen. Wenn damit seine Person und seine Ansichten nicht historisiert werden sollen, im Sinne der exklusiven „kritischen“ Sicht der Historie, deren Aufgabe nach Nietzsche darin besteht, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“, wodurch dann allerdings die Bedeutungslosigkeit und Irrelevanz Luthers für uns alle zum Programm erhoben und jeder Grund ihn zu feiern hinfällig würde, stellt sich die Frage, ob nicht doch eine gewisse „monumentalische“ Perspektive in der Deutung Luthers ihr Recht behält. Nietzsche war in seinem Essay jedenfalls der Meinung, dass alle drei genannten Sichtweisen in gewisser Weise (dialektisch und/oder synthetisch) notwendig für jede geschichtliche Darstellung seien. Nun ist unstrittig, dass manche Aussagen Luthers zeitgebunden bleiben müssen und nicht rehabilitiert werden dürfen<sup>106</sup>. Bei anderen Äußerungen Luthers etwa zur an Gott und Jesus Christus gebundenen menschlichen Freiheit in der Praxis der Berufung auf das Gewissen (die Wahlfreiheit des Menschen auch gegenüber Gott haben Erasmus von Rotterdam und das Konzil von Trient gegen Luther verteidigt) – „Domini sumus quia Domini sumus“<sup>107</sup> –, kann man diskutieren, ob sie mit heutigen Bekundungen auch evangelisch-kirchlicher Provenienz kompatibel sind.

Bei wieder anderen Sätzen, z.B. zum Papsttum als dem lebendigen Antichrist, lässt sich katholisch fragen, ob sie ein bloßes kontingentes

---

als „Erkenntnisprinzip“. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. In: ThQ 155 (1975), S. 198–215.

<sup>106</sup> Beispiele: Jörg Hausteil. *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*. Stuttgart: Kohlhammer 1990; Hans-Jürgen Goertz. „Bannwerfer des Antichrist“ und „Hetzhunde des Teufels“. Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation. In: ARG 82 (1991), S. 5–38; Thomas Kaufmann. *Luthers „Judenschriften“* (Anm. 36).

<sup>107</sup> Für Luther ist der Mensch frei, wo er sich ganz und gar Gott unterstellt. Vgl. Anm. 5! Dazu Walter Kern. Zu Martin Luthers „Domini sumus...“. In: ZKTh 96 (1974), S. 438–440.

Korollarium seiner apokalyptisch geprägten nahen Endzeiterwartung oder die sachliche Konsequenz der Lutherschen Auslegung des Rechtfertigungsartikels sind. Zum Kern von Luthers Theologie gehört selbstverständlich die Rechtfertigungsvorstellung. Aber ebenfalls gehört zu ihr die apokalyptische Vorstellung, am Ende der Weltgeschichte zu leben. Damit im Zusammenhang stand für ihn die Überzeugung, das Papsttum sei als Institution der lebendige Antichrist, der durch sein Wüten das Weltende und -gericht heraufführte<sup>108</sup>. In der Vorrede zum Danielbuch heißt es<sup>109</sup>: „Und hie sehen wir, das nach dieser zeit, so der Bapst offenbart, nichts zu hoffen noch zu gewarten ist denn der Welt ende und auferstehung der Todten.“ Luther hatte den Antichrist an der Spitze der römischen Kirche erkannt und ausgerufen; die Geschichte war damit für ihn an ihr Ende gekommen. Und bei manchen Stellungnahmen Luthers stellt sich für einen katholischen Leser der Eindruck ein, dass der Reformator in einer altkirchlichen Tradition argumentiert, die der heutigen katholischen Position näher steht als der Praxis der evangelisch-lutherischen Kirchen nach 1973<sup>110</sup>. Für die „monumentalische“ Rehabilitation Luthers ist allerdings wichtig, dass das Prinzip, das der Reformator selbst als Grundlage seiner Lehre formuliert, ernstgenommen wird, nämlich der unbedingte Vorrang des Evangeliums, das aber nicht gegen den Wortlaut der Schrift gefunden werden kann<sup>111</sup>.

Luther ernstnehmen heißt nicht, „eine Paraphrase von Luthers Gedanken schon für die Darlegung der Wahrheit“ zu halten<sup>112</sup>, sondern

---

<sup>108</sup> Volker Leppin. *Antichrist und jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, S. 104–106.

<sup>109</sup> D. Martin Luther. *Die gantze Heilige Schrift Deusch* 1545. Aufss new zugericht, unter Mitarbeit v. Heinz Blanke hrsg. v. Hans Volz. München: Rogner und Bernhard 1972, S. 1553.

<sup>110</sup> Vgl. Wolfgang Klausnitzer. Die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Anmerkungen zu einem strittigen Thema aus der Sicht des Paulus. In: *Im Dienst von Kirche und Wissenschaft*. FS für Alfred Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. v. Wilhelm Rees, Sabine Demel und Ludger Müller. Berlin: Duncker & Humblot 2007, S. 547–571. Zur Sicht Luthers: Werner Elert. *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1954, S. 36–37. Ebd., S. 36: „Man kann die gesamte Luthersche ‚Abendmahlslehre‘ in den Satz zusammenfassen: Der Herr meint, was er sagt.“

<sup>111</sup> Vgl. Wolfgang Klausnitzer. „Das Wort sie sollen lassen stahn“. Neue Bibelhermeneutik oder Abschied vom Schriftprinzip in der ökumenisch umstrittenen Frage der Homosexualität? In: *Cath* 67 (2015), S. 253–280, hier S. 254–259.

<sup>112</sup> Theodor Dieter. Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht. In: *US* 59 (2004), S. 134–144, hier S. 137.



gemeinsam mit ihm die *ganze* Schrift zu befragen, also in der Rechtfertigungslehre nicht nur Textteile des Paulus, sondern auch die matthäische Bergpredigt oder gar die Deuteropaulinen Kol und Eph zu Rate zu ziehen. Der einzige Titel, den Luther ein Leben lang hochhielt, war der akademische Titel „Doctor theologiae“. Die Berufung Luthers auf die Schrift (und auf sein Gewissen) wird manchmal so ausgelegt, dass nun jeder beliebige Mensch aus der Schrift argumentieren dürfe. Vielleicht hat das Andreas Karlstadt (eigentlich Bodenstein) so gefordert. Luther jedenfalls sah im Disput mit anderen Positionen keine Gleichheit und auch keine mit der Taufe (und ohne theologisches Studium) gegebene Kompetenz. Im August 1524 besuchte Martin Luther die Gemeinde seines ehemaligen Kollegen Andreas Karlstadt in Orlamünde<sup>113</sup>. Die Gemeinde hatte ihn eingeladen, um Aspekte des christlichen Glaubens und besonders das Recht auf freie Pfarrerwahl zu besprechen. In der Einladung war der Reformator als „Bruder“ adressiert; der Brief begann mit der Anrede „Dem Christlichenn leerer Martino Luther Unserm bruder in Christo“ (WA 15,343). Luther war nicht angetan (WA 15,345): „... ir habt mir einen feindeßbrief geschryben, ir gebet mir meinen titel nicht, den mir doch etliche fürsten und herrn, so meine feinde seindt, geben und nicht abbrechen...“ Erst als ihn der Bürgermeister als „hochgelerter günstiger herr Doctor“ anredete, ließ sich der Wittenberger Professor zu einer Diskussion herab, in der er allerdings die ganze Zeit seinen roten Doktorhut aufbehielt. Soweit zur gemeinsamen christlichen Brüder- bzw. Geschwisterschaft im Glauben und zu der durch die Reformation ermöglichten theologischen Kompetenz des Einzelnen angesichts der Schrift!

Der akademische Titel „Doktor“ steht in der Sicht Luthers für die Praxis des theologischen Disputs in Verantwortung vor dem Evangelium. Aber selbst wenn Luther hier vor den „Schwärmern“ in Orlamünde überzogen haben sollte, ist doch mit dem Hinweis auf die Aufgabe und Verantwortung des Theologen in der Kirche sogar ein Bogen zu dem historischen Ereignis des 31. Oktober 1517 zu spannen. Allerdings ist die Funktion der Theologie – so sieht es jedenfalls das katholisch-lutherische Studiendokument „*Communio Sanctorum*“ (2000)<sup>114</sup> – (nur) eine von fünf (!) „Erkenntnis- und Bezeugungsinstan-

---

<sup>113</sup> Schilling, *Martin Luther* (Anm. 86), S. 287–288.

<sup>114</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands. *Communio Sanc-*

zen“ der Offenbarung in der Kirche, nämlich Heilige Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt und Theologie. In dieser Interaktion hat sie eine spezifische und unverzichtbare Aufgabe; ohne den Bezug auf die anderen Instanzen führt sie ins theologische Nichts. Das Prinzip der Interaktion und der notwendigen Verwiesenheit aufeinander und sogar der Abhängigkeit voneinander gilt auch von der Theologie. Martin Luther stellt eine bedeutende theologische Stimme in der Theologie des Westens dar, aber aus ihm die theologische Norm schlechthin zu machen, widerspricht dem Wesen von Theologie und Luthers Selbstverständnis, das er 1521 formuliert.<sup>115</sup>

*Ökumenereferat  
Jakobsplatz 5  
Postfach 10 02 61  
D-96054 Bamberg*

---

*torum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.* 2. Aufl. Paderborn: Bonifatius 2003, S. 35–44.

<sup>115</sup> Siehe Absatz 6.2 (Anmerkung der Redaktion).