

Luther und die Ökumene heute

VON HEINRICH FRIES

Kann Luther einen Beitrag zur Ökumene heute leisten, nachdem die Trennung der Christen im Abendland mit seinem Namen und Werk verbunden ist, nachdem er einst erklärt hatte, „So sind und bleiben wir auf ewiglich geschieden und widereinander“?¹

Andererseits: Es kann keinen Ökumenismus ohne Luther oder an Luther vorbei geben. Das hat die Diskussion um die mögliche Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche gezeigt. Dabei wurden allerdings Alternativen aufgebaut, die als solche nicht zutreffend sind. Denn Luther hat die Confessio Augustana in Worten der zustimmenden und rühmenden Würdigung als Wiedergabe seiner Überzeugung und seiner Lehre gebilligt. Die Grundlagen der Reformation sind die Bekenntnisschriften, zu denen nicht das gesamte theologische Werk Luthers gehört, sondern die von ihm verfaßten Katechismen und in einem gewissen Abstand dazu die Schmalkaldischen Artikel.²

500 Jahre nach Luthers Geburt haben die Geschichte nicht still stehen lassen, sondern sie verändert. Mehr und mehr ist den christlichen Kirchen bewußt geworden, daß die von Luther nicht gewollte, aber mit seinem Werk verbundene Spaltung der Kirchen in getrennte Konfessionen eindeutig gegen den Willen des Herrn der Kirche, Jesus Christus, verstößt und also objektiv gesehen Schuld ist. Das gilt, auch wenn wir niemand persönlich die Schuld zuweisen. In dieser Frage gilt vielmehr: Alle haben gesündigt. Während des Zweiten Vatikanums hat Papst Paul VI. ausdrücklich auch von der Mitschuld der katholischen Kirche an der Trennung gesprochen und um Vergebung gebeten. Wir heutigen Christen können zwar sagen: An der Trennung tragen wir persönlich keine Schuld, sie erfolgte ohne uns. Aber wir können insofern heute schuldig werden, wenn uns der Zustand der Trennung gleichgültig läßt und wenn wir keinen Finger rühren, um ihn zu ändern, und wenn wir dies alles noch mit dem Hinweis erledigen, das Werk der Einigung könne nur die Tat Gottes selber und seines Geistes sein. Das ist wahr. Aber Gott pflegt sein Werk auch durch Menschen zu tun.

Dazu kommt, daß eine getrennte Christenheit für die ganze Welt ein Ärgernis darstellt, die Botschaft Jesu Christi unglaublich macht und den Weg des Evangeliums in die Welt verhindert. Kann man nicht den getrenn-

ten Kirchen zurufen: Versöhnt euch doch zuerst selbst, dann wird euer Aufruf zur Versöhnung und zum Frieden in der Welt glaubwürdiger.

Mit anderen Worten: Wir haben das Zeitalter der Polemik und der Gegensätze hinter uns gebracht. Wir sind heute in allen Kirchen in das Stadium der Ökumene eingetreten, die sich mit dem Skandal der Trennung der Christenheit in verschiedene, getrennte Kirchen nicht abfindet, sondern wie die Regel von Taizé sagt, die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi hat.

Die Ökumene ist nicht vor allem auf das bedacht, was trennt und gegensätzlich ist, sondern auf das, was verbindet. Sie blickt auf das, was den Christen und Kirchen gemeinsam ist. Dabei wird gefragt, ob die bleibenden Unterschiede heute noch kirchentrennend sind.

In dieser Situation fragen wir nach dem Beitrag Luthers zur Ökumene. Dieser wird erkennbar, wenn wir nicht seine situationsbedingten polemischen Äußerungen, zumal die Kampfschriften aus der sog. reformatorischen Frühzeit zugrunde legen, sondern von den positiven Inhalten seiner Theologie und den positiven Anliegen seines Handelns ausgehen. Wir müssen die polemischen Äußerungen von 1520/21 als situationsbedingt relativieren, und man sollte es sich verbieten, immer wieder auf die Aussagen des frühen Luther als maßgebliche Orientierung zurückzugreifen. Sie sind zwar nicht ausdrücklich widerrufen, aber sind faktisch von Luther selbst nicht durchgehalten und von den Bekenntnisschriften nicht übernommen worden.³ So sind Luthers Aussagen, der kein systematischer Theologe war, nicht frei von Widersprüchen.

Der Beitrag Luthers zur Ökumene heute ist in folgendem zu sehen.

I.

Als erstes sei genannt sein *Ruf zur Erneuerung der Kirche*. Sie wurzelt bei Luther in einer Erneuerung der Theologie, die für ihn in der grundsätzlichen Orientierung am Evangelium, wie es in der Bibel bezeugt ist, gegeben war.

Die Erneuerung der Kirche, der Kirchen, ist die Grundvoraussetzung für eine Einheit im Glauben. Denn nur dadurch kann sie den Stand der Gespaltenheit überwinden und zum Ziel der Einheit im Glauben streben. Die Erneuerung der Kirche setzt Besinnung, Umkehr und Buße voraus, so wie es Luther in der ersten Ablaßthese formuliert hat: „Wenn unser Herr und Meister sagt, tut Buße, so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine Buße sein soll.“ Die Kirche Jesu Christi ist eine zu erneuern-

de Kirche, *ecclesia semper reformanda*. Sie ist der steten Erneuerung bedürftig, weil sie die Kirche sündiger Menschen ist, sie ist der steten Erneuerung fähig, weil ihr der Geist Jesu Christi verheißen und geschenkt ist, der Geist, der lebt, lebendig macht und erneuert.

Das Wort von der Erneuerung der Kirche ist für den Katholiken keineswegs immer selbstverständlich gewesen. Man hat in dem Wort „Reform“ immer das Wort Reformation mitgehört und damit den Gedanken der Kirchentrennung verbunden. Im letzten Jahrhundert erklärte Papst Gregor XVI., es sei absurd, von einer Erneuerung der Kirche zu reden, so als ob ihr irgend etwas mangelte. Der sog. Reformkatholizismus um die Jahrhundertwende, der in Deutschland vor allem an die Namen Hermann Schell und Albert Erhard geknüpft ist, wurde kirchenamtlich verurteilt.

Das Zweite Vatikanum, das ein Reformkonzil war und sein wollte, hat indessen den Gedanken der Erneuerung bewußt aufgenommen und erklärt: „Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zur dauernden Reform gerufen, derer sie allezeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist.“⁴

II.

Wenn man fragt, woran sich die Forderung und Verheißung nach Erneuerung der Kirche halten soll, so heißt die Antwort: Die Kirche soll sich *erneuern im Blick auf ihren Ursprung*. Dieser Ursprung ist primär eine Person: *Jesus Christus*. Er ist der Grund und der Herr der Kirche. Alle Kirchen beanspruchen, Kirche Jesu Christi zu sein. An diesem Anspruch sind sie in ihrem Sein und Tun zu messen und zu beurteilen, und es bleibt zu fragen, wie weit sie dem Anspruch entsprechen und bereit sind, sich davon immer neu in Pflicht nehmen zu lassen, so daß, wie wiederum das Konzil sagt, das Antlitz Jesu Christi, „der das Licht der Welt ist, sich in der Kirche und in ihrem Leben widerspiegelt“.⁵ Hier gilt das Gesetz: Je mehr Zwei in einem Dritten eins sind, desto mehr kommen sie einander näher. Je mehr die Kirchen in Christus eins sind und sich bemühen, es zu sein, desto mehr rücken sie zusammen. Die Erneuerung in Christus führt zur Gemeinschaft und zur Einheit der Christen.

Dieser gemeinsame Orientierungspunkt hat noch einen anderen Ursprung: *Die Heilige Schrift*, das Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus, das Zeugnis seines Lebens, seines Wortes, seines Werkes, seines Vermächtnisses, seiner Verheißung. Alle Kirchen Jesu Christi anerkennen die Heilige Schrift als die normative Urkunde ihres Glaubens und Lebens; die Heilige

Schrift ist neben den Sakramenten das kostbarste Gut und Erbe in allen Kirchen. Hier gilt das gleiche Gesetz: Je mehr sich Kirchen und Christen bemühen, sich an der Heiligen Schrift zu orientieren und aus ihr zu leben, und zwar aus der ganzen Heiligen Schrift und aus ihrer Mitte, desto mehr kommen sie aufeinander zu. Die verschiedenen Ströme, die die Konfessionen darstellen, entstammen der gleichen Quelle.

Man kann dazu heute sagen: Das Bemühen, die Heilige Schrift zu lesen, zu erklären und aus ihr zu leben, geht durch alle Kirchen. Die Schrifterklärung durch die wissenschaftliche Theologie hat viele Brücken geschlagen und viele Gemeinsamkeiten geschaffen. Nach dem Zweiten Vatikanum soll die Erklärung der Heiligen Schrift die Seele der ganzen Theologie sein.⁶ Das ergibt eine Änderung im Aufbau und in der Methode der katholischen Theologie. So ist es kein Zufall, daß wir heute gemeinsame, katholische und evangelische Bibelkommentare haben.

Der andere Orientierungspunkt für die Erneuerung der Kirche ist die *Besinnung auf die Sendung und Berufung der Kirche*. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern für die Menschen, für die Welt, für das Reich Gottes, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist. Diese Orientierung bewahrt die Kirche davor, nur auf sich selbst bedacht zu sein, nur um sich selbst zu kreisen. Diese Orientierung macht sie frei und offen für die Zeichen der Zeit, die auch eine Sprache Gottes sind, eine Sprache in der Form der Tatsachen. Auch das ist ein Weg, der die Gemeinschaft und die Einheit im Glauben bewirken kann. Denn der gemeinsame Weg auf ein gemeinsames, verpflichtendes Ziel macht die Wanderer auf dem Weg zu Gefährten und bringt sie einander näher.

III.

Die ökumenische Bedeutung Luthers ist darin zu sehen, daß er mit großer Eindringlichkeit auf das aufmerksam gemacht hat, was *Wort Gottes* heißt, das Wort Gottes als Vorgang der Offenbarung, das Wort Gottes in der Heiligen Schrift, das Wort Gottes vor allem in der Verkündigung. Sie ist die Bedingung des Glaubenskönnens. Denn der Glaube kommt vom Hören. Deshalb hat Luther der Verkündigung des Wortes, dem, wie er sagt, „Predigtamt“ die höchste Bedeutung zugemessen. Er meinte, „der Mensch könne alles entbehren außer dem Wort Gottes und ohne das Wort Gottes sei ihm mit keinem Ding geholfen“.⁷ Dadurch ist die Konfession, die sich auf Martin Luther beruft, in besonderer Weise eine Kirche des Wortes geworden. Ihr hat man die katholische Kirche als Kirche des Sakra-

ments entgegengesetzt. Heute erkennen wir, daß eine solche Alternative falsch ist. Die Kirche muß *Kirche des Wortes und des Sakraments* sein, denn beides sind die Wege, in denen sich Gott in Jesus Christus dem ganzen Menschen zuwenden will.

Den Bischöfen seiner Zeit hat Luther vorgeworfen, daß sie vor lauter anderen, oft allzu weltlichen Geschäften ihre wichtigste Aufgabe vergessen, die Verkündigung des Wortes Gottes. Es ist wie eine Antwort auf diesen Vorwurf, wenn das Zweite Vatikanum erklärt, die wichtigste Aufgabe der Bischöfe sei die Verkündigung des Evangeliums.⁸ In der Tat: Es gibt in der heutigen Zeit der Orientierungslosigkeit keinen wichtigeren Dienst als den Dienst am Glauben, der sich als Antwort auf die Fragen des Menschen versteht, aber auch als Infragestellung bloß menschlicher Antworten und Entwürfe. Der so verstandene Glaube ist Licht auf den Wegen unseres Daseins, und er ist zugleich die Kraft, diesen Weg zu gehen, gleich weit entfernt von Anmaßung und Verzweiflung.

Die bemerkenswerte Zuwendung zum Abendmahl in der evangelischen Kirche — sogar der letzte evangelische Kirchentag in Hannover war davon maßgeblich geprägt, und immer mehr wird der sonntägliche Gottesdienst durch Predigt und Abendmahl bestimmt — ist eine Verlebendigung und Erneuerung der evangelischen Kirche als Kirche des Sakraments und ein wichtiger Beitrag zur Ökumene, deren Frucht sie zugleich ist.

Ganz eindeutig bestimmt das Zweite Vatikanum das auch von Luther kritisierte Verhältnis vom Lehramt der Kirche und Wort Gottes. Es sagt: „Das Lehramt der Kirche steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört.“⁹

IV.

Ein anderer Punkt, an dem die ökumenische Bedeutung Luthers sichtbar wird, ist sein Bemühen, die vielfältigen Inhalte des Glaubens auf ihre *Mitte* hin zu konzentrieren und daraus zu erklären. Für Luther hieß diese Mitte des Glaubens: *Die Rechtfertigung* des Menschen nicht durch Werke der Menschen, sondern allein durch Gott in Jesus Christus. Dem entspricht der Glaube allein.

Für Luther ist die Lehre von der Rechtfertigung der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Sie ist verbunden mit der Erkenntnis Luthers, was Gottes Gerechtigkeit (Röm 1,17) bedeutet. Darüber gibt er sich in der Vor-

rede zum ersten Band seiner gesammelten lateinischen Werke Rechenschaft. „Es war gewiß wunderbar, wie ich von einem hitzigen Eifer ergriffen gewesen war, Paulus im Briefe an die Römer kennen zu lernen; im Weg war mir bis dahin nicht die Kälte meines Herzens gestanden, sondern ein allereinziges Wort im ersten Kapitel: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar. Ich haßte dieses Wort Gerechtigkeit Gottes, ich konnte den Gerechten, den Sünder strafenden Gott nicht lieben, haßte ihn vielmehr; denn obwohl ich als untadeliger Mönch lebte, fühlte ich mich vor Gott als Sünder und gar unruhig in meinem Gewissen und getraute mich nicht zu hoffen, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei. Ich war voll Unmuts gegen Gott, wenn nicht in heimlicher Lästerung, so doch mit mächtigem Murren und sprach: Soll es denn nicht genug sein, daß die elenden, durch ihre Erbsünde ewiglich verdammten Sünder mit allerlei Unheil bedrückt sind durch das Gesetz des Dekalogs? Muß denn Gott noch durch das Evangelium Leid an Leid fügen und uns auch durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Grimm bedrohen? Da erbarmte sich Gott meiner. Unablässig sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang der Worte merkte: nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes nicht als eine aktive, strafende, sondern als eine passive Gerechtigkeit zu begreifen, eine Gerechtigkeit, durch die der Gerechte als durch Gottes Gnade lebt, d.h. also aus Glauben, und merkte, daß dies so zu verstehen sei: Durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, die Gerechtigkeit, durch die uns Gott aus Gnaden und Barmherzigkeit rechtfertigt durch den Glauben. Nun fühlte ich mich ganz und gar neu geboren: die Tore hatten sich mir aufgetan. Ich war in das Paradies selbst eingegangen.“¹⁰ Die Grundfrage seines Lebens: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? war gelöst.

Zu der Lehre von der Rechtfertigung ist zu sagen, sie ist nicht ein Lehrstück neben einem andern, sie ist der Schlüssel zum Ganzen, das Interpretationsprinzip von Luthers Verständnis des christlichen Glaubens überhaupt.

Die Lehre von der Rechtfertigung — ein Wort, das in Luthers Kleinem Katechismus nicht vorkommt — kann auch anders wiedergegeben werden durch das: Christus allein, die Gnade allein, der Glaube allein. Nach einem solchen Grundverständnis des Ganzen suchen, ist höchst legitim. Es begegnet ausdrücklich in der paulinischen Theologie.

Von der so verstandenen Lehre von der Rechtfertigung ist zu sagen, sie stellt heute keinen kirchentrennenden Gegensatz mehr dar. Das ist nicht

das Ergebnis einer besonders irenisch gesinnten Theologiegruppe, sondern das Resultat einer vertieften Bemühung um die biblischen Grundlagen, die historischen Zusammenhänge und Entwicklungen und um die Sache selbst.

Gewiß, auch heute verbleiben noch Unterschiede in der Begrifflichkeit und im Sprachgebrauch, aber das Verständnis der Sache selbst nötigt und erlaubt es heute nicht mehr, in getrennten und sich gegenseitig verwerfenden Kirchen zu existieren. Es kommt zu einer versöhnten Verschiedenheit, die auf der Mehrdimensionalität theologischen Denkens und Sprechens beruht, wenngleich auch diese noch nicht den Konsens aller, auch nicht aller Theologen gefunden hat. Immer wieder zeigen sich Tendenzen, das bereits Erreichte wieder aufs neue aufzurollen und in Frage zu stellen. Aber die Dynamik des gewonnenen Gemeinsamen ist stärker.¹¹

Die von Luther getroffene Unterscheidung „*Gesetz und Evangelium*“ — er preist sie als „die höchste Kunst der Christenheit“ und als Schlüssel zum Verständnis der Schrift, sie ist „die Grundformel theologischen Verstehens“. ¹² Sie faßt die Lehre von der Rechtfertigung in einer neuen Kategorialität und Polarität. Die besagt, daß das Evangelium immer Befreiung ist, immer schenkt und nie fordernd sagt: Du sollst. Und doch ist das Evangelium nur Evangelium auf dem Grund seines Widerparts, des verurteilenden Gesetzes. Das Gesetz sagt dem Menschen: Das hast du getan; das Evangelium sagt ihm: Das hat Gott für dich getan.

„So bleibt das Evangelium immer mit dem Gesetz in der Unterscheidung zusammen. Damit ist verhindert, daß das Wort Gottes als billiges ‚Trostmittel‘ zu verstehen ist, es ist vielmehr Beanspruchung des Sünders, der sich mit dem ganzen Ernst seiner nichtigen Lage, deren das Gesetz ihn überführt, unter Gott stellt. Alle Spannungen, die die christliche Existenz in der Sicht Luthers bestimmen, sind auf die Beanspruchung des Menschen durch Gesetz und Evangelium zurückzuführen.“¹³

Wie sehr das Thema Gesetz und Evangelium ein Thema der katholischen Tradition und Theologie — seit Augustin über Thomas und Seripando — ist, hat Gottlieb Söhngen schon 1957 dargestellt:¹⁴

Man hat die Formel „*Gerecht und Sünder zugleich*“, „*simul iustus et peccator*“ eine Kernformel der Rechtfertigungslehre Luthers genannt und sie zugleich in den Gegensatz zur katholischen Lehre vom Menschen im Stand der Gnade gestellt. Dieser Gegensatz bleibt so lange bestehen, als man sich nicht klar macht, daß Luther nicht in ontologischen Kategorien, sondern in Relationen denkt und den Menschen nicht in seinem Sein, als Subjekt mit Eigenschaften und Qualitäten, sondern in seiner Beziehung zu Gott beschreibt, wodurch jedoch nicht ein „Als ob“, sondern ein neues

Sein konstituiert wird. Sündersein als Verweigerung der Gottesbeziehung des Menschen und Gerechtfertigtsein als Zuwendung Gottes zum Menschen trotz seiner Sünden schließen sich in logischem Betracht aus, aber nicht auf der Ebene einer existentiellen Theologie und der Gebetsrealität. Es ist vergleichbar dem Wort aus dem Evangelium: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24). Das so verstandene personale Geschehen ist kein Gegensatz, sondern eine Überbietung ontologisch verstandener Vorgänge.

Wir sagten, daß es für Luther eine Mitte und eine Konzentration des christlichen Glaubens gibt. Er hat diese in der Lehre von der Rechtfertigung und ihren möglichen Varianten gesehen.

Es ist keine Frage, daß es eine Mitte des christlichen Glaubens gibt. Ob man sie mit Luthers Bestimmung identifizieren muß oder anders formulieren kann, ist eine andere Sache. Auf jeden Fall gehören zu dieser Mitte: Gott — Jesus Christus — sein Heiliger Geist und das Heilswerk des dreifaltigen Gottes. Daraus folgt, daß nicht alle Inhalte des Glaubens in gleicher Weise für das Heil bedeutsam sind, daß Inhalte also nicht nur nach ihrer Vollständigkeit zu zählen, sondern nach ihrem inneren Gewicht zu würdigen sind. Das gibt dem Glauben selbst Profil und Zusammenhang und dem Leben aus dem Glauben Tiefe. Die Glaubensinhalte sind Entfaltung dieser Mitte und sie sind auf sie zurückzuführen.

Die katholische Kirche unserer Tage hat diesen Grundsatz aufgenommen in dem Wort des Konzils von der *Hierarchie, von der Rangordnung der Wahrheiten*, je nach ihrem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens.¹⁵

Eine solche Konzentration auf die Mitte ist deshalb heute von ökumenischer Bedeutung, weil eine Einigung im Glauben nur dann und dadurch möglich ist, daß die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens angenommen werden, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolicum und im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel als Bekenntnis der ungeteilten Kirche des Ostens und Westens niedergelegt und zum Inhalt unseres Gottesdienstes geworden sind. Die daraus im Lauf der Geschichte hervorgegangenen Entfaltungen des Glaubens müssen auf diese Mitte hin transparent gemacht werden können. Die Einigung der Christen verlangt als Bedingung ihrer Möglichkeit nicht, daß alle diese Entfaltungen von allen Kirchen ausdrücklich übernommen und angeeignet werden als Zeichen des Reichtums dieser Mitte. Es ist nur verlangt, daß solche Entfaltungen als eine legitime Möglichkeit angesehen und anerkannt werden und daß von ihnen nicht gesagt wird, sie widersprächen dem Evangelium. „In keiner

Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist.“ Im übrigen aber ist über die Verpflichtung zu den zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens hinaus „kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens die Zukunft überlassen“.¹⁶

Eine Konzentration des christlichen Glaubens auf seine Mitte ist auch deshalb erforderlich, weil die Herausforderung und die Anfragen unserer Zeit nicht eine einzelne Konfession betreffen, sondern das Christliche in seinem Kern und seinem Ganzen. Es geht um die Frage nach Gott, nach Christus, nach dem Glauben, nach dem Sinn von Leben und Sterben und der Frage, welche Orientierung der christliche Glaube zu geben vermag. Darauf haben die Konfessionen nicht getrennt, sondern gemeinsam Antwort zu geben. Dabei können sie den Reichtum ihrer Erfahrung, ihres Glaubens, ihrer Theologie ins Spiel bringen.

V.

Luthers theologia crucis und seine *Lehre vom verborgenen Gott* haben heute eine besondere ökumenische Bedeutung. Für ungezählte Menschen, auch für Christen, ist die Tatsache des heute zur ungeheuren Realität gewordenen Leidens, des Leidens Unschuldiger, zu einer tiefen Erschütterung ihres Glaubens geworden. Der Satz von Georg Büchner: „Die Frage: Warum leide ich? ist der Fels des Atheismus“ hat in der Gegenwart, „nach Auschwitz“, eine weltweite Plausibilität gewonnen, der gegenüber die leichthin gegebenen Antworten abprallen oder zersplittern. Das Leiden wird zu einem Argument gegen einen Gott gemacht, den sich die Menschen nach ihren Maßstäben von Allmacht und Güte zurechtlegen und dem sie vorschreiben möchten, wie er zu handeln habe.

Luther hat mit Paulus (1Kor 1,18) darauf hingewiesen, daß die intensivste Offenbarung Gottes nicht in den Werken der Schöpfung bestehe, sondern im Kreuz Jesu Christi, also im Zeichen des Leidens, der Ohnmacht, der Verlassenheit, des Todes, im Zeichen eines Handelns Gottes, der im Zeichen des dem Menschen unverständlichen Gegensatzes handelt. Nicht der ist deshalb mit Recht „ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht, sondern der heißt mit Recht Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als im Leiden und im Kreuz dargestellt, begreift. Das der Welt Zugewandte, Sichtbare am Wesen Gottes ist dem Unsichtbaren entgegengesetzt,

seine Menschheit, Schwachheit, Torheit, wie 1Kor 1,25 von der göttlichen Schwachheit und Torheit spricht. Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Werke mißbrauchten, wollte wiederum Gott, daß er aus den Leiden erkannt werde, und wollte darum solche Weisheit des Unsichtbaren durch die Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in dem Leiden verborgen ist“¹⁷.

Die Offenbarung Gottes im Kreuz — es kann als Inbegriff des Leidens schlechthin angesehen werden — widerspricht nicht der Allmacht Gottes, sondern ist deren Ausdruck und Verwirklichung. Die Allmacht Gottes hat keine Grenzen; sie ist nicht nur, wie Nikolaus von Cues sagt, „Allmacht im Kleinsten“, sondern sie reicht auch bis in die Tiefe des Leidens und den Abgrund des Kreuzes. Sie manifestiert sich in alledem, was üblicherweise als Widerspruch zur Allmacht Gottes gesehen wird: in der Ohnmacht, im Leiden, im Kreuz, im Tod. Es ist die Offenbarung Gottes „sub contrario“, Manifestation des verborgenen Gottes.

Dem ist noch hinzuzufügen: Das Leiden ist für Gott nicht ein Mangel wie das Leiden der endlichen Menschen, es ist auch kein für ihn notwendiger Prozeß, sondern ein Ausdruck seiner souveränen Freiheit. *Gott leidet aus Freiheit*. Und diese gründet ihrerseits in einer Liebe, die sich dahingibt, die sich wegschenkt, wiederum nicht aus Mangel, sondern in der überfließenden Fülle des göttlichen Seins.

„Wäre Gott in jeder Hinsicht und also in einem absoluten Sinn leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig. Ist Liebe die Annahme des anderen ohne Rücksicht auf das eigene Wohlergehen, so enthält sie in sich die Potenz des Mitleidens und die Freiheit zum Erleiden der Andersartigkeit des andern. Eine Leidensunfähigkeit in diesem Sinne widerspräche der christlichen Grundaussage: Gott ist die Liebe, mit der der Bann der aristotelischen Gotteslehre im Prinzip gebrochen ist. Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt, und bleibt ihnen doch kraft seiner Liebe überlegen. Die berechnete Verneinung einer Leidensfähigkeit aus Mangel an Sein darf nicht zu einer Verneinung seiner Leidensfähigkeit aus der Fülle des Seins, d.h. seiner Liebe führen.“¹⁸

Am Kreuz ereignet sich Gottes sich selbst entäußernde Liebe in letzter Radikalität. Das Kreuz ist das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst wegschenkenden Liebe möglich ist, es ist die „Realdefinition dessen, was mit dem Wort ‚Gott‘ gemeint ist“. „Der Gekreuzigte ist das Kriterium für einen möglichen Gottesbegriff.“¹⁹

Das Kreuz ist die Offenbarung von göttlicher Allmacht und Liebe zugleich. Das scheinbar Gegensätzliche, ja Widersprüchliche ist bei Gott in seiner einzigartigen Einheit gegeben. „Werden, Bewegung, Leiden von Gott aussagen heißt, Gott als Fülle des Seins, als reine Aktualität, als Überfluß an Leben und Liebe zu begreifen. Weil Gott die Allmacht der Liebe ist, kann er sich sozusagen die Ohnmacht der Liebe leisten, er kann ins Leiden und Sterben eingehen, ohne darin unterzugehen...“²⁰

Wenn aber dem so ist, dann verliert das Wort von Georg Büchner: „Die Frage: Warum leide ich? ist der Fels des Atheismus“ seine Plausibilität, die ihm auch manche Christen der Gegenwart zuerkennen. Das Leiden der Menschen kann nicht gegen einen Gott ausgespielt werden, der auf der Seite der Leidenden steht, der in Jesus Christus radikal in die Situation des Leidens und des Todes einging, dessen intensivste Offenbarung und Praesentia im Leiden und Kreuz Jesu Christi geschieht.

Wenn Gott wirklich Gott ist, dann kann weder Leiden noch Tod eine Grenze für ihn sein — Leiden und Tod sind nicht gleichsam exterritorial —, sondern eine Weise seiner Gegenwart, seines Kommens und seines Handelns. Wenn Gott in Jesus Christus leidet, dann ist er größer als das Leiden. Das Leiden ist von der Macht und Liebe Gottes umfassen. Damit ist das Leiden nicht abgeschafft, aber es ist erlöst und damit umqualifiziert.

Ungezählte Christen bis heute sind diesen Weg gegangen. Sie haben im Leiden keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung ihres Glaubens gefunden: die Teilnahme an der Passion und am Kreuz Jesu Christi. Das gilt in gleicher Weise für Dietrich Bonhoeffer wie für Alfred Delp.

VI.

Eine der schönsten Schriften Luthers hat den Titel: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Luther hat dieses Buch mit einer Widmung an Papst Leo X. geschickt, ohne allerdings einer Antwort gewürdigt zu werden. Das Wort von der *Freiheit eines Christenmenschen* ist ein ökumenisches Wort an alle Kirchen und Christen gerade heute und macht darauf aufmerksam, daß das Christentum eine Botschaft der Freiheit ist, der Freiheit von den Zwängen, unter denen unser Leben steht, eine Freiheit von den Versklavungen, unter die Menschen geraten, eine Freiheit der Sünde und dem Tod gegenüber, eine Freiheit auch gegenüber der Sorge um das eigene Heil. Diese Freiheit gründet nach Luther in Jesus Christus, der uns zur Freiheit befreit hat (Gal 5,1). Die in Christus gegründete Freiheit bewirkt das scheinbare Paradox: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr

über alle Dinge und niemanden untertan — ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“²¹ Die Freiheit in Christus ermächtigt zur Freiheit und zum Freimut gegenüber dem Menschen, auch gegenüber den Mächtigen dieser Erde, wie es Luther vielfältig realisiert hat; die gleiche Freiheit ermächtigt zum Dienst am Nächsten, zur Liebe in der Nachfolge Jesu. Aus alledem folgt nach Luther „der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. Liebe, das ist die rechte, geistliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welches alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde“²².

Unwillkürlich entsteht die Frage: Was muß geschehen sein, daß man in der Neuzeit den christlichen Glauben im Namen der Freiheit bekämpft und abgelehnt hat? Darin liegt nicht nur ein Mißbrauch der Freiheit zugunsten von Beliebigkeit, Willkür und autonomer Bindungslosigkeit, sondern auch ein Versagen der christlichen Verkündigung und ein Übersehen der Zeichen der Zeit.

Es ist eine gerade heute wahrzunehmende ökumenische Chance, die Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen überzeugend zu vermitteln — als Evangelium für die Gegenwart.

Man kann allerdings Luthers Wort von der Freiheit eines Christenmenschen nicht isolieren, es muß ergänzt werden durch die These der nicht weniger bedeutsamen gegen Erasmus gerichteten Schrift: *De servo arbitrio*, vom unfreien, vom versklavten Willen.

Die Unfreiheit des Willens im Sinn Luthers hat nichts mit weltanschaulichem Determinismus zu tun. „Sie will nur in ihrem eigenen Zusammenhang die Passivität des Menschen gegenüber dem Heilshandeln Gottes herausstellen, sie projiziert gleichsam die Rechtfertigungslehre und das sola fide in den Kontext der traditionellen philosophisch-theologischen Auffassungen von der Fähigkeit des menschlichen Willensvermögens. Luther leugnet menschliche Freiheit im Gottesverhältnis, bestreitet also, daß der Mensch sich selbst kraft eigener Entscheidung in das richtige, gerecht machende Verhältnis zu Gott setzen könne.“²³ Was in „*De servo arbitrio*“ ausgesagt wird, ist eine Variante bzw. Konsequenz der Rechtfertigungslehre und des: *Solus Christus, sola gratia, sola fide*.

Luther bestreitet nicht die Entscheidungsfreiheit des Menschen in weltlichen Dingen, also in Fragen, die sich nicht auf das Heil beziehen. Und

Luther schließt es auch nicht aus, daß der Mensch dem rechtfertigenden Gott — im Glauben — antwortet.

O. H. Pesch macht darauf aufmerksam, daß Luther mit dieser seiner Auffassung vom Willen, zumal von dessen Passivität, der Bestreitung seiner Aktivität gegenüber dem Gnadenhandeln Gottes in der katholischen Tradition stehe, wie sie seit Augustin vertreten wird und auch durch das Konzil von Trient nicht aufgehoben wurde. Gegenüber einer von Erasmus vertretenen autonomen humanistischen Freiheit auch dem heilshandelnden Gott gegenüber, konnte Luther nicht anders reagieren, als er es faktisch tat, „mag man auch seine einzelnen Argumente für nicht immer stringent oder für das Opfer von Mißverständnissen halten“²⁴.

VII.

Man sagt im allgemeinen, in der *Lehre von der Kirche* liegen heute die trennenden Unterschiede zwischen Luther und der römisch-katholischen Auffassung. Erwin Iserloh hat es so formuliert: „Nicht das Reformatorische, d.h. die Rechtfertigung aus dem Glauben, ist kirchentrennend, auch nicht die daraus notwendige Kritik Luthers an der Kirche seiner Zeit, sondern seine Auffassung über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt. Sie stellten ihn außerhalb der katholischen Kirche und sind auch heute noch kirchentrennend.“²⁵

Demgegenüber wurde darauf hingewiesen, daß, wenn Luthers Rechtfertigungslehre nicht nur der Artikel ist, mit dem die Kirche steht und fällt, sondern zugleich „urkatholisch“ ist, dann kann die von diesem Prinzip bestimmte Lehre von der Kirche nicht kirchentrennend sein.²⁶ Und Peter Manns fügt dem hinzu: „Nichts ist so wenig erwiesen, wie die dennoch als sicher geltende These von der grundverschiedenen und unvereinbaren Überzeugung vom Wesen der Kirche.“²⁷

Luther bestimmt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als „ein christlich heilig Volk, das an Christus glaubt“, als „eine Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind“. „Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“

Die Kirche ist demnach Geschöpf des Wortes Gottes. „Die Kirche wird durch das Wort Gottes geboren, ernährt, bewahrt und gestärkt.“ „Das ganze Leben und Wesen der Kirche ist im Wort Gottes.“ „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein.“²⁸

Das bedeutet: Luther bestimmt die Kirchen nicht von ihren Institutionen und ihren Ämtern her, sondern von dem her, dem Amt und Institutionen zu dienen haben: Der Gemeinschaft der Glaubenden, dem Volk Gottes. Er wendet sich dagegen, die Kirche von ihrem Amt und ihrer Hierarchie zu verstehen, denn „der Papst ist kein Volk“. Es verdient, bemerkt zu werden, daß das Zweite Vatikanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche diese in der gleichen Weise bestimmt. Der Grundbegriff von Kirche heißt neben und nach der Beschreibung der Kirche als Mysterium Volk Gottes; Ämter und Hierarchie werden als Dienste und Gaben diesem Volke zugeordnet.²⁹

Luther lag ferner alles daran zu erklären, daß die Kirche, von der er spricht, keine von ihm geschaffene neue Kirche ist, sondern die auch unter dem Papsttum verbleibende und verbliebene Kirche, wenngleich diese durch Überlagerungen, Hinzufügungen und Verweltlichung entstellt war, die deshalb einer Erneuerung bedürftig, aber ebenso fähig sei. Trotz der scharfen Replik Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln: „Wir gestehen ihnen nicht, daß sie die Kirche seien“³⁰, erklärt Luther: „Wir bekennen, daß unter dem Papsttum viel christlichen Gutes, ja alles christliche Gut sei und auch daselbst hergekommen sei“, und er nennt als Beispiel: „Die rechte Heilige Schrift, rechte Taufe, recht Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, rechtes Predigtamt, rechter Katechismus, das Vater Unser, die Zehn Gebote, die Artikel des Glaubens.“

„Es ist gefährlich und erschrecklich, etwas zu hören, oder zu glauben, wider das einträchtig Zeugnis, Glauben und Lehren der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.“³¹

Aus alledem ergibt sich auch: Luther hat die Kirche keineswegs für entbehrlich oder überflüssig gehalten. Er hat noch viel weniger das Ich an die Stelle der Kirche gesetzt (P. Hacker). Die Bezeichnung „mein Evangelium“ ist kein Beweis, es ist ein prophetisches Wort. Er hat vielmehr gesagt: „Wer Christum finden will, der muß die Kirche am ersten finden. Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute, zu der muß man sich halten und sehen, wie die glauben, beten, lehren, die haben Christum gewißlich bei sich, denn außer der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit.“³² Damit meinte Luther die Kirche seiner Zeit. Die Kirche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugte und trägt durch das Wort Gottes.³³

Das bedeutet eine Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen — auch in der Frage der Schriftauslegung. „In der Kirche lebend als von der Kirche

Getragene und Gezeugte kommen wir schon immer von dem Bekenntnis der Kirche her. Sollten wir da nicht vor der eigenen Schriftauslegung bis ins Einzelne hören, wie die Kirche das apostolische Bekenntnis, das sie in der Taufe zu uns sprach, in ihren Bekenntnisschriften ausgelegt?³⁴

Von hier aus fällt ein Licht auf die von Luther vor allem in der Schrift *De servo arbitrio* ausgesprochene *Klarheit und Selbstausslegung der Schrift*.

Dieser Grundsatz bedeutet: Die Schrift ist klar im Blick auf die Bezeugung der zentralen Wahrheiten, nicht im Blick auf jede Einzelfrage. Für die Selbstausslegung der Schrift ist der Grundsatz zu beachten, daß Christus die Mitte der Schrift und daß von der Schrift nicht als Buchstabe, sondern als *viva vox Evangelii* die Rede ist, also von der Schrift in der Mitte des Glaubens der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden.³⁵

Luther hat auch nicht für eine unsichtbare Kirche plädiert, sondern gesagt, daß die in Wort und Sakrament sowie in vielen anderen Merkmalen, auch im Amt, sichtbare Kirche insofern eine verborgene Kirche sei, als nur Gott wisse, wer wirklich aus dem Geist Jesu Christi lebe und darnach handle. Eine solche Auffassung, die vor allem von Augustin vertreten wurde, ist in der Tradition immer lebendig geblieben; sie hat auch im Zweiten Vatikanum Ausdruck und Niederschlag gefunden.³⁶

Luther lag auch alles daran zu erklären, daß die von ihm erstrebte Erneuerung *die apostolische Überlieferung* und Gestalt nicht unterbrechen, sondern wiederherstellen sollte: Die ganze Kirche ist apostolisch und muß es sein. Dazu gehört auch das geistliche Amt im Dienst der Apostolizität. Die Stellung Luthers zum geistlichen Amt ist nicht einheitlich, seine Äußerungen sind situationsbedingt. In seiner Frühzeit, besonders 1520 und 1523, hat Luther das allgemeine Priestertum betont, „wobei es zuweilen den Anschein hat, als ob er das besondere geistliche Amt aus dem allgemeinen Priestertum ableitet. Demgegenüber hat Luther in den späteren Jahren im ganzen mehr den besonderen, eigenständigen Auftrag des geistlichen Amtes herausgestellt“.³⁷

Terminologisch hat Luther zwischen geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum unterschieden: Der Begriff *sacerdotium* wird für das allgemeine Priestertum, der Begriff *ministerium* für das geistliche Amt verwendet. Der Gedanke und die Bedeutung des allgemeinen Priestertums, des Priestertums aller Gläubigen, hat im Zweiten Vatikanum eine bedeutende Wiederbelebung erfahren.³⁸ Zwar hat Luther aufgrund seines strengen Sakramentsbegriffs die Sakramentalität der Ordination abgelehnt, aber zugleich erklärt, daß der öffentliche Dienst der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung von Christus der Kirche eingestiftet sei. Darüber

hinaus hat er nicht nur selbst Bischöfe ordiniert und ein eigenes Ordinationsformular geschaffen, sondern erklärt, daß Ordination und Amt zu den Kennzeichen der Kirche gehören und daß im auftragsgemäßen Handeln des Pfarrers Gott selbst redet und handelt.

Luther wollte auch *die Nachfolge im Bischofsamt* nicht preisgeben, sondern hat diese notgedrungen — die katholischen Bischöfe haben sich geweigert, die Prediger des reformatorischen Glaubens zu ordinieren — in der Nachfolge im ordinierten Pastorenamt gesehen. Dabei berief er sich auf die ursprüngliche Einheit von Presbytern und Episkopen und auf die bei Hieronymus überlieferte Tatsache, daß in der Kirche von Alexandrien Ordinationen auch durch Presbyter vorgenommen wurden. In der Einrichtung des Amtes der Visitatoren und Superintendenten wurde überdies eine der Aufgabe der Bischöfe nachgestaltete Institution geschaffen. Die Beauftragung weltlicher Obrigkeiten mit der Funktion von Notbischöfen ist aus der damaligen Lage zu verstehen, die auch politische Belange berührte; eine solche Regelung besteht heute nicht mehr.

Die heutige ökumenische Diskussion beschäftigt sich vor allem mit dem Thema des geistlichen Amtes. Welche Fortschritte im allgemeinen und in besonderer Konkretion gemacht worden sind, zeigt sich in den ökumenischen Konvergenzdokumenten, zuletzt und höchst eindrucksvoll in den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie, Amt — das sog. „Lima“-Papier.

In alledem wird deutlich, daß nicht eine Infragestellung oder Aushöhlung des Amtes, sondern seine ausdrückliche Bejahung der Ökumene dienlich ist.

Ein besonderes Wort muß noch gesagt sein zu der Frage *Luther, Papst und Papsttum*. Es gibt hier eine dramatische Entwicklung: von der fraglosen Anerkennung des Papstes und seiner Autorität auch in Fragen der Lehre und des Glaubens durch den jungen Luther „ich werde deine Stimme als die Stimme Christi, der durch dich leitet und redet anerkennen“³⁹ bis zum bald auftauchenden Verdacht, der Papst könnte der Antichrist sein, nicht so sehr wegen seiner Weltlichkeit und seiner weltlichen Herrschaft, sondern weil er sich weigerte, der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glaube und Gnade zuzustimmen. Damit stellt sich der Papst in der Auffassung Luthers gegen das Evangelium und das Wort Gottes, ja er stellt sich über sie. Noch im Jahre 1531 erklärte Luther, er wolle dem Papst die Füße küssen und ihn auf Händen tragen, wollte er die Lehre von der Rechtfertigung annehmen. Je weniger dies geschah, desto stärker wuchs die Ableh-

nung des Papstes und des Papsttums durch Luther. Sie steigerte sich zur schärfsten Polemik und zum erbitterten Haß, die in der Spätschrift Luthers: „Vom Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ ihren Höhepunkt fand sowie in einigen der letzten Worte Luthers: „Pest war ich, Papst, dir im Leben, im Tod werde ich dir Tod sein.“⁴⁰

Diese Äußerungen Luthers, vor allem sein Wort vom Papst an den Antichristen sind nicht in die Bekenntnisschriften der Reformation eingegangen, mit Ausnahme einer Bemerkung in den Schmalkaldischen Artikeln, gehören also nicht zum Fundament des reformatorischen Glaubens.

Wie sehr diese Worte situationsbezogen sind auf die damalige Darstellung des Papsttums als Renaissancepapsttum wurde bereits gesagt. Papstkritik auch in scharfen Worten als solche war damals nichts Ungewöhnliches.

Die mit dem Papsttum, das sich als Nachfolge des Petrusamtes versteht, gegebene Problematik hat einmal *J. Ratzinger* eindrucksvoll dargestellt. Er geht von der Tatsache aus, daß der biblische Petrus von Jesus selbst sowohl Fels wie auch Strauchelstein (*scandalon*), ja sogar Satan genannt wird. Dann fährt Ratzinger fort: „Und ist es nicht die ganze Kirchengeschichte hindurch so geblieben, daß der Papst, der Nachfolger Petri, Petra und Skandalon, Gottesfels und Strauchelstein, in einem war? In der Tat wird es für den Gläubigen darauf ankommen, dieses Paradox des göttlichen Handelns auszuhalten, das seinen Stolz allzeit von neuem beschämt — diese Spannung von Fels zu Satan, in der die äußersten Gegensätze unheimlich beeinander liegen. Luther hat das Moment des Satan erdrückend klar erkannt und hatte nicht einfach unrecht dabei; seine Schuld war es, die biblische Spannung von Kepha und Satan nicht ausgehalten zu haben, die zur Grundspannung eines Glaubens gehört, der nicht vom Verdienst, sondern von der Gnade lebt. Im Grund hätte niemand mehr diese Spannung verstehen müssen als der Mann, der die Formel vom *simul iustus et peccator* prägte, vom Menschen, der Gerechter und Sünder in einem ist.“⁴¹

Wenn man die Frage des Papsttums im heutigen ökumenischen Gespräch bedenkt, so ist einerseits zu sagen, daß durch die Dogmen des Ersten Vatikanums vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Unfehlbarkeit seines Lehramts das Problem verschärft wurde, so sehr, daß man gesagt hat, Luthers Protest gegen das Papsttum und seine angemaßte Superiorität sei nun erst voll bestätigt und gerechtfertigt worden und die Tür „sei endgültig ins Schloß gefallen“;⁴² andererseits ist durch das Zweite Vatikanum und durch die Lage der Christenheit in der Welt von heute und nicht zuletzt durch den ökumenischen Dialog die Frage gestellt worden, ob

es nicht angemessen, sinnvoll, ja sogar notwendig sei, daß es in der Kirche Jesu Christi ein höchstes Amt der Einheit gebe und daß man dabei am historischen Papsttum nicht vorübergehen könne, vor allem, wenn auch das Papsttum sich erneuere im Sinn der Kollegialität, der Subsidiarität, des Gehorsams gegen das Wort Gottes und des Respekts vor der Gewissensfreiheit.⁴³

Noch ein Letztes sei abschließend gesagt — und auch darin besteht heute eine ökumenische Übereinstimmung —: Der Artikel von der Kirche steht nicht in der Mitte des christlichen Glaubens, sondern steht als Instrument im Dienste dieser Mitte, sie ist „instrumentum salutis“.

VIII.

Die Bestimmung dessen, was *Glaube* im christlichen Sinn bedeutet, war lange Zeit eine Kontroverse zwischen der Auffassung Luthers, der den Glauben als Vertrauen und Hingabe an Gottes Heilshandeln in Christus bestimmt, und der römisch-katholischen Auffassung, nach der Glaube für wahr haltender Gehorsam ist gegen die von Gott geoffenbarten und durch die Kirche proponierten Heilswahrheiten. Man sprach in diesem Zusammenhang vom Unterschied zwischen einem personalen Du-Glauben in der Gestalt des: ich glaube dir, ich glaube an dich und vom objektivierenden Es = oder Tatsachenglauben in der Gestalt des: ich glaube, daß. Diese Kontroverse mußte nicht sein, denn beide Bestimmungen schließen sich nicht aus, sondern geben verschiedene Akzentuierungen. Der primäre Aspekt des Glaubens ist indes der personale Aspekt: „ich glaube an“.

Schon das Konzil von Trient hatte hier eine erstaunliche Annäherung gebracht, wenn es erklärt: „Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, so heißt es deshalb, weil der Glaube Beginn des Heils für den Menschen, Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung ist; ohne ihn kann niemand Gott gefallen (Hebr 11,6) und zur Gemeinschaft seiner Söhne gelangen. Wir werden ohne Verdienste gerechtfertigt: so heißt es deshalb, weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, weder Glaube noch Werke, die Gnade der Rechtfertigung verdient. Denn wenn sie Gnade ist, dann ist sie nicht aus Werken, sonst wäre die Gnade, wie der Apostel sagt, nicht mehr Gnade (Röm 11,6)“⁴⁴.

In der heutigen katholischen Würdigung Luthers wird gerade dieser Aspekt von Luthers Theologie hervorgehoben. So in der Rede von Kardinal *Willebrands* vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970: „Bei Martin Luther kehrt vor allem ein Wort wieder: das hohe

Wort *Glaube*. Luther hat seinen Wert tief erkannt, und viele in Ihren Kirchen, ja darüber hinaus, haben bis heute daraus zu leben gelernt. Wenn auch in diesem Punkt eine gewisse Einseitigkeit vorzuliegen scheint und sie aus der Überbetonung Luthers mit Recht gefolgert werden könnte, so haben doch in diesem Punkte gemeinsame Untersuchungen von katholischen und evangelischen Forschern gezeigt, daß das Wort ‚Glaube‘ im Sinn Luthers keinesfalls weder die Werke noch die Liebe oder auch die Hoffnung ausschließen will... Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat.“⁴⁵

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß der Titel gemeinsamer Lehrer, *doctor communis*, in der katholischen Kirche bisher nur Thomas von Aquin zugesprochen wurde. Peter Manns hat diesen Gedanken aufgegriffen und überboten, wenn er von Luther als „*Vater im Glauben*“ sprach.⁴⁶

Die Konvergenzen im Verständnis dessen, was christlicher Glaube ist, sind in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums klassisch zum Ausdruck gebracht — als Grundbestimmung des Menschen. Im Glauben „überantwortet sich der Mensch Gott als Ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes“⁴⁷. Hier sind die personalen und inhaltlichen Elemente des Glaubens vereinigt.

Aufgrund dieser umfassenden Bestimmung des Glaubens kann man auch sagen, daß die in Trient ausgesprochene Verwerfung eines „leeren und unfrohen Vertrauensglaubens“ (*vana et ab omni pietate remota fiducia*)⁴⁸ die Auffassung Luthers nicht getroffen hat.

In diesem Zusammenhang ist auch die lange Zeit dauernde Kontroverse über das Verhältnis von *Glaube und Werke*, Glaube und Liebe zu bedenken. Hier besteht kein kirchentrennender Gegensatz mehr. Der zitierte Text des Trienter Konzils hat es unmißverständlich und in an Luther erinnernder Eindringlichkeit ausgesprochen, daß die Rechtfertigung des Menschen im Glauben allein, ohne jegliche menschliche Vorleistung geschieht: Nichts, was der Rechtfertigung vorausgeht, verdient die Gnade der Rechtfertigung; insofern kann auch die Liebe, verstanden als eigenständige Tat des Menschen, keine Bedingung der Rechtfertigung sein.

Wohl aber sind die Werke, auch die der Liebe, Früchte und Konsequenzen des Glaubens, wie die Früchte am Baum und die Rebe am Weinstock, sie sind Erweis der Wirklichkeit und Lebendigkeit des Glaubens. In

Luthers Formulierung: Die Person wird nicht gut durch gute Werke, die Person vollbringt gute Werke, weil sie gut ist, weil sie von Gott gut gemacht ist.

Die berühmte Formel von der „*fides caritate formata*“ (Gal 5,6) will zum Glauben kein eigenes Werk hinzufügen, sondern sagen, wie sich der Glaube als totale Hinwendung zu Gott und als Anheimgabe an sein Heilshandeln darstellt. Diese Hinwendung kann auch mit der umfassenden Bestimmung dessen beschrieben werden, was im Sinn der Tradition und der Bibel (vgl. 1Kor 13) mit *Liebe* gemeint ist. „In beiden Fällen ist das Ergebnis, daß nur ein Glaube ‚allein‘ rechtfertigt, der zugleich — von Gott geschenkte — Hinkehr des ganzen Menschen zu Gott ist. Der Unterschied zwischen Luther und der Tradition besteht also allein darin, daß die Totalität des Gottes das eine Mal mit dem Begriff der Liebe, das andere Mal mit Glaube ausgesagt wird. An der unumkehrbaren Abfolge von Glauben und guten Werken der Nächstenliebe ändert das nichts.“ Dem fügt O. H. Pesch den Satz hinzu, daß die „Frage nach Glaube und Liebe die überflüssigste aller Streitfragen war“⁴⁹.

Und schließlich: Alle *Verdienste*, von denen die katholische Kirche spricht, sind im Grunde Gottes Gaben. „Wenn Gott unsere Verdienste krönt, dann krönt er nichts anderes als seine Geschenke“ (Augustinus). Auch der Katholik kann wie Luther angesichts des Todes sagen: „Wir sind Bettler — das ist wahr.“ „Ich habe nichts als meine leeren Hände“, sagte Theresia von Lisieux vor ihrem Tod.

In ähnlicher Weise wäre das Problem *Wort und Sakrament*, Glaube und Sakramente zu bedenken. Luther hat vor allem in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche sich gegen eine Auffassung gewendet, die in der damaligen Praxis und Frömmigkeit ihren Anhalt hatte, als ob die Sakramente ohne Glauben oder am Glauben vorbei ein Weg zum Heil seien. Dem lag ein mechanisches und magisches Mißverständnis von der Wirksamkeit der Sakramente „*ex opere operato*“ zugrunde. In der Formulierung, die Sakramente seien wirksam, wenn man keinen Riegel vorschiebt, was soviel heißt, wer es nicht zum Schein empfängt, sondern mit dem Willen, eben das Sakrament zu empfangen, war vergessen, daß der Glaube als einziger Weg zum Heil zu gelten habe. Dies hatte sich vor allem in der Buß- und Meßpraxis zur Zeit Luthers dargestellt. Luther kam nun alles darauf an zu erklären, daß auch und gerade das Sakrament Wort und Evangelium ist. „Das Sakrament ist nicht als wortloses Werkzeug des Heiles anzusehen, sondern als Gestalt des Wortes, präzise des Verheißungswortes, es ist die in sichtbare Zeichen gekleidete Verheißung. Das Sakra-

ment hat seinen Sinn darin, daß das Zeichen dem Glauben an das Wort Stütze gibt, seine Gewißheit bestärkt, in dem Gott selbst im Zeichen gleichsam ein Siegel unter seine Verheißung setzt.“⁵⁰

Die von Luther geschilderte und bekämpfte Position begegnet heute in der katholischen Kirche, in ihrem Verständnis und ihrer Praxis der Sakramente nicht mehr. Dazu haben die katholische Sakramententheologie, die biblische und liturgische Erneuerung entscheidend beigetragen. Diese Bemühungen haben im Zweiten Vatikanum, vor allem in der Konstitution über die heilige Liturgie, ihren verbindlichen Abschluß gefunden. Auch in dieser Hinsicht könnte man das Wort von Albert Brandenburg anwenden: Luther hat sein Konzil gefunden.⁵¹ Die heutige Gestalt der katholischen Eucharistiefeier hätte Luther den Grund genommen, so von der Messe zu sprechen, wie er es in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ oder in den Schmalkaldischen Artikeln getan hat.

IX.

J. A. Möhler hatte in seiner Symbolik erklärt, „die abendländische Frage betrifft lediglich *die christliche Anthropologie*“⁵². *Damit ist auch gemeint: die Hauptdifferenz zwischen den christlichen Konfessionen, vor allem zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Auffassung liege in der gegensätzlichen Lehre vom Menschen.* Daraus, so fügte man hinzu, ergäben sich alle weiteren Konsequenzen. Wenn darüber kein Einvernehmen erzielt werde, sei die Erörterung einzelner Punkte im ökumenischen Dialog nur scheinbar und oberflächlich.

Den Gegensatz erblickte man zunächst in der *verschiedenen Begrifflichkeit und Sprache*. Die katholische Anthropologie denke und rede ontologisch, sie bestimme den Menschen in seinem Sein, in seiner Zuständigkeit, in seinem Stand als Sünder oder als Gerechtfertigter; die Auffassung Luthers kenne diese Sprache und Begrifflichkeit nicht, sondern bestimme den Menschen in seinen Relationen, in seinen Beziehungen, in seinem „*coram*“. Dies wurde dahin gedeutet, daß die theologische Anthropologie Luthers nicht eigentlich den Menschen in sich selbst zu bestimmen vermag, sondern gleichsam in einem „*Als ob*“. Das bedeutet konkret: Der Mensch *ist* nicht eigentlich in sich selbst gerechtfertigt und geheiligt und deshalb neu qualifiziert, er *gilt* vielmehr nur als Gerechtfertigter. Die Rechtfertigung werde ihm angerechnet; in seinem Sein bleibe er unverändert: Der Mensch der Sünde. Wenn dazu das „*Allein aus Gnade*“ kommt, dann — so

wird weiter gefolgt — erübrigen sich alle Formen der Vermittlung durch Kirche, durch Ämter, Sakramente und Institutionen.

Wir haben heute erkannt, daß die beiden Kategorien ontologisch — relational sich nicht ausschließen, sondern jeweils völlig legitime anthropologische Prinzipien, Verstehensformen und Betrachtungsweisen sind. Es sind die Formen einer sapiential-essentiellen oder einer relationalen, personalen, existentiellen Theologie und ihrer je eigenen Struktur.⁵³

Darüber hinaus ist zu sagen: Das relationale, das in Beziehung Sein, das neue Verhältnis schafft keineswegs nur die Situation eines bloßen Geltens im Sinne des Als ob, sondern wie das performative Wort ein neues Sein. Hier gilt das Axiom: *esse sequitur agere*. Das durch das Wort der Liebe, der Freundschaft, der Vergebung neu geschaffene Verhältnis zu einem Menschen, verleiht diesem auch eine neue Seinsbestimmung. Der, dem solches zugesprochen wird, wird und ist ein neuer Mensch. Das „in se“ und das „extra se“ des Menschen sind komplementäre Bestimmungen, sie sind offen füreinander, ja sie bedürfen einander, damit das Ontologische nicht erstarre und damit das Personal-Relationale sich nicht verflüchtige. Die „ontologische“ Frage: Was ist das, was am Menschen durch das Geschehen der Rechtfertigung bewirkt wird, wie sind Zustand und Verfassung des erlösten Menschen zu bestimmen, ist eine legitime Frage. Sie dient dem Verstehen dessen, was Gott getan hat, sowie dem Verstehen dessen, wie der Mensch sich vorfindet.

Man sagt ferner, die anthropologische Grunddifferenz zwischen Luther und katholischem Denken, bestehe darin, daß Luther ein ausgesprochen *pessimistisches Bild vom Menschen* habe: Der Mensch ist Sünder und bleibt es, seine Natur ist korrumpiert. „Der Mensch begeht nicht nur sündige Taten, vielmehr ist sein Herz (nach wie vor) radikal böse, sündig, widerwillig gegen Gott und ist in dieser Bosheit ruhelos lebendig, alle einzelnen Taten, auch die guten, von der Wurzel her vergiftend. Auf dieses böse Herz ist der je neue Glaube an Gottes vergebende Annahme primär zu beziehen. So besteht eine strenge und radikale, auch nicht einen Augenblick unterbrochene Koexistenz von Sünde und (Glaubens-) Gerechtigkeit, und diese Koexistenz ist die innere Struktur des Gerechtheits hier auf Erden.“⁵⁴

Die katholische Auffassung redet von der durch die Sünde verwundeten, aber nicht völlig korrumpierten Natur des Menschen. Die im Menschen verbleibende Konkupiszenz ist nicht selber Sünde, sondern die Neigung zu ihr. Vom Gerechtfertigten aber wird gesagt, daß er in der Kraft der Gnade Taten aus reinem Gehorsam und vollkommener Liebe vollbringen kann, daß er „in wachsender Tugendkraft voranschreitet und von Tag zu Tag neu wird“⁵⁵.

Diese scheinbar sehr divergierenden Anthropologien werden dann von ihrer Gegensätzlichkeit befreit, wenn wir — wiederum — Luthers Aussagen nicht der theologisch-theoretischen systematischen Reflexion, sondern dem Bekenntnis und dem Gebet, also der Existentialität zuordnen. Wenn ich im Innenraum des Glaubens vor Gott von mir selbst rede, kann mein Wort immer nur lauten: „Vor dir bin ich Sünder, deiner Heiligkeit nie und nimmer gewachsen. Es ist dies die Erfahrung der Christen aller Zeiten. Der Heilige, der sich selbst für den größten Sünder hält, sagt mehr als nur eine fromme Übertreibung. Auch kein katholischer Christ wird am Ort des Bekenntnisses je etwas wesentlich anderes sagen können.“⁵⁶ Die Eucharistiefeier, die Feier der Erlösten ist durchwirkt vom Bekenntnis der übergroßen Schuld und von der Bitte um Vergebung.

Im übrigen: Der Unterschied der hier vorgestellten Auffassung vom Menschen, der sog. pessimistischen bzw. optimistischen, findet sich bereits im Neuen Testament und in den verschiedenen Anthropologien von Augustin und Thomas von Aquin. Beide haben in derselben Kirche Recht, Raum und eine spezifische Bedeutung.

Deshalb ist es auch falsch, aus dem bei Luther sich zeigenden anthropologischen Grundprinzip auf dem Weg einer schlußfolgernden Deduktion zu erklären, dadurch werde jede Form von Kirchlichkeit überflüssig oder aufgehoben. In diesem Bereich gibt es kein abstraktes Schlußverfahren, es gilt die geschichtlichen, heilsgeschichtlichen, logisch nicht deduzierbaren Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen, von denen bisher die Rede war.

X.

Der größte Beitrag Martin Luthers zur Ökumene — es konnte dazu keineswegs alles gesagt werden, nur einige Themen und Akzente wurden genannt — ist seine *Selbstvergessenheit* zugunsten der Sache Jesu Christi. Er schreibt im Jahre 1522 „Zum ersten bitte ich, man wollt von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. S. Paulus wollt nicht leiden, daß die Christen sich sollten heißen Paulisch oder Petrisch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen? Nicht also, liebe Freunde, laßt uns tilgen die parteiischen Namen und Christen heißen, des Lehre wir haben. Ich bin und will keines Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist.“⁵⁷

Diese Selbstvergessenheit Luthers erlaubt es allen Christen, von ihm als einem gemeinsamen Lehrer und einem Vater im Glauben zu sprechen.

Schon im Jahre 1947 hatte der Tübinger Theologe Karl Adam geschrieben: Die Begegnung mit Luther und seiner Theologie ist eine der verheißungsvollsten Ansätze zur Gewinnung der Einheit der Christen.⁵⁸ Diese Hoffnung ist inzwischen nicht kleiner, sondern größer geworden — nicht zuletzt durch die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das in diesen Ausführungen immer wieder Bezug genommen wurde und durch den inzwischen weitergeführten ökumenischen Dialog.

Das Gedenken an Luthers 500. Geburtstag sollte nicht wie frühere Gedenktage ein Anlaß werden, wieder Gräben aufzureißen, Mauern zu errichten und die scheinbar unüberwindlichen Gegensätze hochzuspielen, sondern ein Beitrag zur Einheit der Christen in einer versöhnten Verschiedenheit, in der auch Luthers unverlierbares Erbe lebendig bleibt.

Geradezu exemplarisch dafür ist das Wort der gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission anläßlich des 500. Geburtstags von Martin Luther. Es beginnt mit der Überschrift: Vom Streit zur Versöhnung: „Luthers Ruf zur Reform der Kirche, der ein Ruf zur Buße war, ergeht weiter an uns. Er fordert uns auf, das Evangelium neu zu hören, die eigene Untreue gegenüber dem Evangelium zu erkennen und es glaubwürdig zu bezeugen. Das kann heute nicht geschehen, ohne auf die andere Kirche und ihr Zeugnis zu achten, Versöhnung mit ihr zu suchen und überkommene Feindbilder aufzugeben.“⁵⁹

ANMERKUNGEN

¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952, 419.

² H. Fries, Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses, in: *Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?* Regensburg 1979, 249.

³ E. Iserloh, Luther und die Kirchenspaltung, in: *Weder Ketzer noch Heiliger, Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982, 84.

⁴ Dekret über den Ökumenismus, Nr. 6.

⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) Nr. 1

⁶ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) Nr. 24.

⁷ Von der Freiheit eines Christenmenschen (zum fünften).

⁸ *Lumen gentium*, Nr. 25.

⁹ *Dei Verbum*, Nr. 10.

¹⁰ WA 54, 185.

¹¹ Vgl. zum heutigen Stand der Frage: O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 264-271; ders., *Gerechtigkeit aus Glauben*, Freiburg — Basel — Wien 1982, 46-55; E. Iserloh, a.a.O. 77f.

¹² G. Ebeling, Luther in: RGG IV, 507.

- 13 O. H. Pesch, a.a.O. 148.
- 14 G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, München 1957.
- 15 Dekret über den Ökumenismus, Nr.11.
- 16 H. Fries — K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg — Basel — Wien 1983, 17.
- 17 Heidelberger Disputation, Nr. 20.
- 18 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 218.
- 19 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 15, 248.
- 20 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 241.
- 21 WA VII, 1.
- 22 WA VII, 38.
- 23 O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 181.
- 24 Ebd. 185, mit Hinweisen auf die Entscheidungen des Konzils von Trient.
- 25 E. Iserloh, *Luther und die Kirchenspaltung*, in: *Weder Ketzer noch Heiliger*, 78.
- 26 J. Brosseder, *Das heutige katholische Lutherbild*, in: *Una Sancta* 37 (1982) 287.
- 27 P. Manns, *Martin Luther*, Freiburg — Basel — Wien 1982, 126.
- 28 Belege bei O. H. Pesch, *Hinführung*, 209.
- 29 Vgl. die Kapitelfolge in „*Lumen gentium*“.
- 30 In: *Die Bekenntnisschriften*, 459.
- 31 Belege bei Pesch 211 und 212.
- 32 Ebd. 208.
- 33 *Großer Katechismus II*, 42.
- 34 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, 14.
- 35 B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Werk*, München 1981, 163-165.
- 36 *Lumen gentium*, Nr. 14.
- 37 B. Lohse, a.a.O. 187.
- 38 *Lumen gentium*, Nr. 30-38.
- 39 Bei Lohse, a.a.O. 183.
- 40 Bei R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1970, 96.
- 41 J. Ratzinger, *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche*, in: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 259.
- 42 P. Brunner, *Reform-Reformation. Einst — heute*, in: *Kerygma und Dogma*, 13 (1967) 154-183.
- 43 Die Literatur zu diesem Thema ist fast unübersehbar. Genannt sei: H. Stirnimann — L. Vischer (Hrsg.), *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975; *Papsttum als ökumenische Frage*, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute München — Mainz 1979; H. Fries, *Das Papsttum als ökumenische Frage*, in: *Glaube und Kirche als Angebot*, Graz — Wien — Köln 1976, 280-314; H. Fries — K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg — Basel — Wien 1983, 70-108.
- 44 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* Nr. 1532.
- 45 Text bei O. H. Pesch, „*Ketzerfürst*“ und „*Vater im Glauben*“ in: *Weder Ketzer noch Heiliger*, 134-136.
- 46 P. Manns, *Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe*, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 304 f.
- 47 *Dei Verbum*, Nr. 5.
- 48 Denzinger-Schönmetzer 1533.
- 49 O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 163, G. Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, sieht, ohne allerdings überzeugen zu können, in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe die äußerste Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes (196).
- 50 O. H. Pesch, a.a.O. 150 f.

- ⁵¹ A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig, Paderborn 1969, 146.
- ⁵² Vgl. dazu J. R. Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg 1955, VIII.
- ⁵³ O. H. Pesch hat dies in seiner großen Monographie, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, eindrucksvoll herausgearbeitet, bes. 935-948.
- ⁵⁴ O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 196.
- ⁵⁵ Denzinger-Schönmetzer, 1535.
- ⁵⁶ O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 197.
- ⁵⁷ WA VIII, 685, 4-15.
- ⁵⁸ K. Adam, Una Sancta in katholischer Sicht, Düsseldorf 1948, 77. Adams ökumenische Zielvorstellung ist allerdings durch das Zweite Vatikanum überholt. Vgl. Zum Ganzen meinen Versuch: Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 157 -191.
- ⁵⁹ Verständigung über Luther, in: Herder-Korrespondenz 37 (1983), 382-385, hier 383.

Pastoralökumenismus

Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen

VON MICHAEL PLATHOW

Da kommt es zu ökumenischen Öffnungen und Gemeinsamkeiten am Ort langsam, kontinuierlich, selbstverständlich. Hatte noch der Codex iuris canonici vom 19. 5. 1918 in Can 1060ff kirchenrechtlich und damit justitiabel festgelegt das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit“, so kamen in dieser Frage erste Veränderungen durch das II. Vaticanum, das sich ja gerade als pastorales Konzil verstand. In dem Motuproprio Papst Pauls VI. über die rechtliche Ordnung der Mischehe „Matrimonia mixta“ (31. 3. 1970) wird unter Nr. 3 die Bereitschaft erklärt, daß der Ortspfarrer den Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit erteilt, wenn der römisch-katholische Ehepartner verspricht, weiter im katholischen Glauben zu leben und alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden. Die Ausführungsbestimmungen der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 9. 1970 konkretisieren diese päpstliche Verlautbarung. Auf diesem Hintergrund entstand das