Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 3

Artikel: Luthers ökumenische Wirkung
Autor: Beintker, Horst
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878504

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Luthers ökumenische Wirkung

Die Tatsache einer zunehmenden ökumenischen Bewusstheit in den christlichen Kirchen, die sich bisweilen mit der Abflachung bekenntnisgebundener Glaubensformulierungen verbindet,[1] lässt der Frage nach Luthers ökumenischer Wirkung anscheinend mit Vorrang akademischen Charakter.[2]

Im Reformationsjahrhundert und danach, ja noch vor fünfzig, sechzig und vor hundert Jahren war das anders. Damals veranlasste die Vertrautheit mit Luthers Schrifttum und Gedanken eine allgemeinere Anerkennung seines weitreichenden Werkes als heute.[3] Und auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit seinem Werk führte – jedenfalls im deutschen Sprachraum – zu einer langandauernden Blüte der Lutherforschung.[4] Deren Einsichten wirkten wiederum auf Kirche und Theologie, auf Gemeinden und einzelne Christen zurück, so dass die Ausstrahlungskraft eines geistigen Erbes, das mit Luthers Namen sich verbindet, kaum bestritten werden konnte. Inzwischen ist das allgemeinere Interesse für Luther im Vergleich zu früher sehr zurückgegangen,[5] abgesehen von den Ländern, in denen als Nachblüte der Lutherforschung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts eine Neuentdeckung seiner Schriften stattgefunden hat.[6] Wo sein Denken bekannt gemacht wird, hat es noch immer ein tiefgreifendes

[1] Im Rahmen von Lehrgesprächen und als Kritik an etwas «kurzatmigen» Einheitsbemühungen widmen sich solchem Vorgang neuerdings wieder verschiedene weiterreichende Überlegungen, z. B. K. Lehmann, W. Beinert und Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens (mit Entwürfen): Theol. Jahrb. 1973 (1973), S. 94–162; J. Wiebering, Die Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisschriften in der Gegenwart: Theol. Versuche 6 (1975), S. 157–172; E. Koch, Kirchengemeinschaft in reformierter Tradition: ebd., S. 219–225.

[2] Die Theologische Fakultät der Universität Lund schlug bereits am 13. 12. 1971 mit ihrer Einladung zur Gastvorlesung das hier behandelte Thema vor. Für den Dekan Per Erik Persson, der es so formulierte, lag es schon wegen seiner Mitarbeit am Malta-Dokument in der Luft. Ausserdem weisen die Lutherbibliographien, die der internationalen Lutherforschung seit Jahrzehnten Aufmerksamkeit widmen, allerlei wissenschaftliche, für die Thematik verwertbare Beiträge nach. Vgl. meine kommende Untersuchung Vierzig Jahre Lutherforschung im Spiegel der Lutherbibliographie: Luther-Jahrbuch 45 (1978). Doch bleibt oft unausgesprochen, wie weit die Wirkung Luthers tatsächlich reicht und wo sie bewusst und zustimmend aufgenommen wird.

[3] Auch dafür sprechen Lutherbiographien und Gesamtberichte; vgl. K. Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte ... 1517–1585, 1 (1933), Nr. 10919–14610; 5 (1939), Nr. 47502–48070; 7 (1962), Nr. 55570–56802; H. Bornkamm, Martin Luther, 1. Leben und Schriften: Die Rel. Gesch. Geg., 4 (1960³), 480–495, Sp. 494 f.; O. Thulin (Hrsg.), Reformation in Europa (1967).

[4] Doch wohl auch aus diesem Grunde hatte K. Holl eine Erfassung von neuer Luther-Edition und -Literatur angeregt, vgl. J. Jordan, Luther-Jahrb. 8 (1926), S. III. Die erste wissenschaftliche Luther-Bibliographie stammt von H. Rückert: ebd., S. 201–205; dann kamen Bibliographien von Rückert; K.-D. Schmidt; H. Seesemann: ebd. 13 (1931), S. 159–167, letztere mit Nennung von Arbeiten, in denen *ökumenische* Überlegungen thematisiert sind.

[5] Das lässt sich kaum mit den Bibliographien belegen, die umgekehrt wegen verfeinerter Erkundigung und wegen der allgemeinen Literaturexplosion immer mehr Titel erfassen. Jedoch stützen Auskünfte von Kollegen in verschiedenen Ländern und eigene Beobachtungen sowie die geringe Nachfrage nach Luthertexten und -schrifttum im Buchhandel unsere Feststellung.

[6] Besonders im englischen Sprachraum, aber auch im französischen; vgl. H. Volz, Lutherausgaben: Rel. Gesch. Geg. 4 (1960³), 520–523, Sp. 523, und die letzten zwanzig Bibliographien im Luther-Jahrb. 24–43 (1957–1976). Auffällig ist das hier wahrnehmbare polnische, italienische und japanische Interesse und selbstverständlich das skandinavische.

Zeugnis von Christus ausgerichtet. Das sollte der nachwachsenden Theologengeneration auch bei den oft davon ablenkenden neuen Fragestellungen Mut zu erneutem Umgang mit ihm geben. Vielleicht vermag der Versuch, die Besinnung auf ökumenisches Wirksamwerden Luthers zu lenken, für ein neues Studium Lutherischer Ansätze und Ausprägungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft Freude zu wecken.

Man kann, auch ohne konfessionell an die seinen Namen führende Kirche gebunden zu sein, sich gründlich mit Luther befassen bzw. auseinandersetzen. Das war bisher so – die unterschiedlichsten wissenschaftlichen oder weltanschaulichen oder religiösen Richtungen, bis hin zu römisch-katholischen Ordensgesellschaften, haben sich mit ihm und seiner Bedeutung beschäftigt[7] – und das wird hoffentlich so bleiben. Konfessionelle und nationale Bindungen verstellen sogar unter Umständen den Weg zu Luther, wie er wirklich war, und das führt dann zu Engherzigkeit und falschen Vereinseitigungen. Karl Barth, der dem «deutschen Luthertum» nur Schwächen und Schadwirkungen nachwies,[8] hat z. B. vor dreissig Jahren betont, dass ihm von schwedischen Theologen ein ganz anderer Luther als von deutscher Seite vorgestellt worden wäre und, wenn dieser der echte sei, er sich selbst «Lutheraner» würde nennen können.[9]

Mit einem stark konfessionalistisch und national gefärbten Lutherbild war Luther auch nicht identisch. Heute besteht ein patriotisches Interesse für Luther nicht mehr, und das ist gut so. Sicher ist Luther nicht ohne seine nationale Beziehung zu verstehen, und hier hat er auch, nicht zuletzt durch seine scharfe, bis heute berech-

[7] Bei katholischen Theologen nimmt das Interesse für Luther zu. E. Iserloh aus der Lortz-Richtung und O. H. Pesch sind vorangegangen. Ob freilich das für den letztgenannten lobend gemeinte Wort von P. Manns, die katholische Theologie begegne «heute Luther ganz frei, während die evangelische Theologie sich mit dem Ballast einer jahrhundertelangen Lutherforschung beschäftigen müsse» (nach M. Bogdahn, Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie, 1971, S. 270), uneingeschränkte Zustimmung verdient, bezweifle ich; vgl. meine Rezension zu Bogdahn in Theol. Lit. zt. 100 (1975), Sp. 931 f., und zu Pesch, ebd. 97 (1972), Sp. 380–383. Für eine konfessionell freie Lutherforschung tendierte ähnlich J. D. K. Siggins, Martin Luther's Doctrine of Christ (1970), S. 3 und 267, aber auch wenig überzeugend, vgl. meine Ausführungen in Theol. Lit. zt. 97 (1972), Sp. 519.

[8] Sie sind vorhanden. Darum können solche im Vorurteil befangenen Aussagen, wie die in Anm. 7 genannten, allgemeine Beachtung finden. K. Barth, der selbst viel von Luther hernahm, sollte als Mahner und scharfer Kritiker ganz ernst gehört sein, allerdings auch die kritische Anfrage an ihn, wie sie z. B. der aus reformiertem Pfarrhaus stammende Lutherkenner R. Hermann stellte, Ges. u. nachgel. Werke, 1 (1967), S. 15 ff.

[9] Dies hat K. Barth nachdrücklich und öfter betont: K. Kupisch (Hrsg.), Der Götze wackelt (1961), S. 115; E. Busch, Karl Barths Lebenslauf (1975), S. 355. 372. – Bei W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde (1972), S. 246, ist ein diesbezügliches Gespräch zwischen Barth und A. Nygren 1947 wiedergegeben. Es ging um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, und auf Nygrens Darlegung habe Barth reagiert: «Wenn das, was Sie da gesagt haben, lutherisch ist, dann bin ich ein Lutheraner», und Nygren soll geantwortet haben: «Wenn das, was Sie da gesagt haben, reformiert ist, dann bin ich reformiert.» Tatsächlich lautete die Aussage Barths nach Nygrens mir im Dez. 1975 mitgeteiltem Notat: «Wenn Luther so denkt, kann ich mich auch Lutheraner nennen», worauf Nygren antwortete: «Wenn Luther nicht so dächte, könnte ich mich nicht Lutheraner nennen, bzw. könnte ich nicht Lutheraner sein.» Barth sprach in einem Brief an seinen Sohn Christoph 25. 2. 1948 darüber auch halb belustigend so: «Ich habe die munteren Skandinavier (er meinte R. Bring und namentlich Nygren) ermahnt, uns doch möglichst schnell und gründlich über den so ganz anderen Luther, den sie in der Weimarana gefunden ... zu haben behaupten, zu unterrichten»; Busch, S. 355, und wegen Barths Kritik an Augustana und Luthertum ebd., S. 379.

tigte, freilich aus Liebe warnende Kritik, eine positive Wirkung gehabt,[10] nicht nur auf die deutsche Sprachentwicklung.

Entscheidender ist aber heute, ob wir weltweite Wirkungen durch Luther erkennen. Unter solcher Erwartung wollen wir versuchen, seine zentrale Gedanken über Christus, von dem er alles Heil empfing, nachzuzeichnen. Wir müssen sie heranziehen, wenn wir das Thema auch nur im ersten Überblick richtig anfassen wollen. Es gilt zuerst zu fragen, was denn an Luther geeignet ist, ökumenisch wirksam zu werden, und dann weiter zu überlegen, wie und wo es wirksam geworden ist – wirksam vielleicht auch in anderen Bereichen als nur denen von Theologie und Kirche. Das kann man im Blick auf protestantisches Selbstbewusstsein in rückliegenden Zeiten – zweihundert, hundert, fünfzig Jahre rückwärts – schon sagen und auch in den allgemeinen Verhältnissen nachweisen. Besonders geht es bei unserer Frage doch um das Gegenwartswirken. Es gibt wenig aus, nachzuweisen, wie grosse Wirkungen Luthers Reformation in vergangenen Jahrhunderten gehabt hat, wenn sich nicht erweisen lässt, dass sie auch heute noch wirkt und dass wir für die Zukunft noch etwas von ihr zu erwarten haben. Freilich hängt das Schicksal solcher Weiterwirkung und damit die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens auch an der Annahme der reformatorischen Einsichten Luthers.[11]

Im Zusammensehen von Was und Wie der ökumenischen Wirkung Luthers glaube ich von einem katholischen Anspruch der Reformation reden zu sollen. Wie ich das verstanden wissen möchte, davon soll am Schluss gehandelt werden.[12]

1.

Die Frage nach dem Was, also nach dem Kern oder *Hauptinhalt* von Luthers ökumenisch wirksamen Lebenswerk gibt uns offensichtlich ein Nachdenken in grundsätzlich zwei verschiedene Richtungen auf: Kirche und Welt. Womit hat Luther Kirche und Welt beeinflusst? War es mehr seine Lehre, oder war es seine

[10] Hermann (A. 8), S. 225 ff.: «Deutschland und die Deutschen im Spiegel Luthers», aber auch Barth: «Anima germanica naturaliter Lutherana»; Busch (A. 9), S. 409.

[11] Dies geschieht eben nicht ohne sich immer erneuernde Umkehr, und dazu wären Literaturnachweise Legion. R. Hermanns theologisches Wirken liegt wie das A. Nygrens, E. Brunners und K. Barths (bei mancherlei Differenzen) in dieser Linie. Hier sei auch A. Schlatter erwähnt: H. Beintker, Die Christenheit und das Recht bei A. Schlatter (1957); A. Bailer, Das systematische Prinzip in der Theologie A. Schlatters (1968); dazu Theol. Lit. zt. 94 (1969), Sp. 859 f.

[12] Dies ist auch, aber nicht nur, als ein «Beitrag zum konfessionellen Sprachgebrauch» (W. Stählin) gedacht; vgl. H. Asmussen & W. Stählin (Hrsg.), Die Katholizität der Kirche (1957), S. 179, dazu Theol. Lit. zt. 83 (1958), Sp. 783 f. Ökumenisch bedeutsame Theologen haben dies längst im Blick, z. B. F. Heiler, Evangelische Katholizität (1926); ders., Die Katholizität der Confessio Augustana: Hochkirche 12 (1930), S. 172–208; auch die schwedischen Theologen urteilen so, z. B. G. Aulén, The Catholicity of Lutheranism: Welt-Luthertum von heute, A. Nygren gewidmet (1950), S. 3–20; Ein Buch von der Kirche (schwed. 1950, deutsch 1951); neuerdings B. Hägglund, Katholizität und Bekenntnis: Theol. Lit. zt. 100 (1975), Sp. 241–251, auch frühere Autoren wie E. Sommerlath, K. D. Schmidt und E. Kinder beachtend.

mutige Tat: das Verbrennen der Bulle Leos X. und der päpstlichen Rechtsbücher[13] im Gegenzug zu Alexanders Brandaktionen,[14] der Gang nach Worms vor Kaiser und Reichsstände,[15] das Verlassen der Wartburg und die Rückkehr nach Wittenberg,[16] obwohl er für vogelfrei erklärt worden war? Diese mutige Haltung zeigt nicht nur das Auftreten in Worms 1521 und in Wittenberg mit den berühmten Invocavit-Predigten 1522, sondern auch schon ein Brief an den Ordensoberen Staupitz 1518, bevor der Ketzerprozess in Rom eröffnet war:[17]

Luther erinnert an die Bedeutung der Auslegung von «poenitentia» (gr. metánoia[18]), die Staupitz einst gab, durch die ihn «unser Herr Jesus wunderbar tröstete»,[19] und welche seine theologischen Erkenntnisse aus der Hl. Schrift förderte. So sei der Widerspruch gegen «die neuartigen Trompetenstösse der Ablasskrämer», die in seiner Nähe plötzlich erklangen,[20] von da begründet: «So begann ich zu disputieren, und das hiess nun alle Gewalten der Ober- und Unterwelt zu meinem Verderben herausfordern, soweit sie diesen Leuten bei ihrer eifrigen Jagd nach dem Gelde und leider nicht nach dem Seelenheil ihrer Mitmenschen zur Verfügung stehen. Denn zu diesem Zwecke haben diese holdgesinnten Freunde, da sie meine Vorhaltungen nicht entkräften können, mit schamloser Bosheit ausgerüstet, die Lüge aufgebracht, dass die Amtsgewalt des Papstes durch den Inhalt meiner Streitsätze geschädigt werde.»[21] – Er bittet dann um Weiterleitung seiner beigefügten Resolutionen an den Papst und beschliesst den Brief: «Christus möge entscheiden, ob es seine Worte sind oder die meinigen, was ich geschrieben habe – ohne dessen Willen auch der Papst nicht seines Wortes mächtig ist . . .[22] Im Übrigen habe ich den Drohungen meiner Feinde nichts entgegenzuhalten als jenes

[13] Was wirklich verbrannt worden ist, scheint unsicher nach H. Dombois, Das Recht der Gnade, 2 (1974), S. 21. 225 f., der ein Gespräch zwischen R. Smend und E. Wolf dafür anführt. Man wisse nicht, ob Luther das Decretum Gratiani mitverbrannt habe. Immerhin geben die zeitgenössischen Stimmen und Luther selbst dafür kaum Zweifel: H. Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520: Luth. Jahrb. 2/3 (1920/21), S. 7–52; ferner die von J. Jordan hrsg. Flugschrift Luther und der Bann in seinen und seiner Zeitgenossen Aussagen (1920).

[14] Vgl. Weim. Ausg. 7, 152 ff.; Briefw. 2, 137, 25–31; Jordan (A. 13), S. 37.

[15] Die vielen volkstümlichen Biographien des 19. Jahrhunderts heben besonders hervor, was damit verbunden war, z. B. vorbildlich M. Meurer, Luthers Leben aus den Quellen erzählt (1850, [2]1861, [3]1878), 345 S. mit Bildern von Ludwig Richter, aber auch M. Rade, Luthers Leben, Taten und Meinungen . . . dem Volke erzählt, 1–3 (1883–1887), 2250 S. und zahlreiche Farbtafeln ([2]1901).

[16] Wie sehr Luther einerseits vom Schutz durch den Kurfürsten abhing, es aber 1518 nicht annehmen und deshalb Wittenberg verlassen wollte, und wie unabhängig davon er mit der Rückkehr 1522 handelte, ist aufschlussreich und lässt als Schlüssel für sein Verhalten das entschiedene Zeugnis für Christi Evangelium erkennen; Weim. Ausg. Briefw. 1, 253, 5 ff.; 260, 5 ff. (vgl. Rade, A. 15, 1, S. 362); ebd. 2, 448–473.

[17] Das geschah nach anfänglichem Zögern des Papstes Leo X. erst Mitte Juni 1518: H. Boehmer, Der junge Luther (1951[4]), S. 183. Der Brief an Staupitz, der wie ein Vorwort zu den Resolutionen der 95 Thesen ihnen im Druck mitgeschickt wurde, ist vom 30. Mai datiert: Weim. Ausg. Briefw. 1, 79; Text Weim. Ausg. 1, 525 ff.

[18] Weim. Ausg. 1, 525, 7 ff; H. Beintker, Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der metánoia: Solange es Heute heisst. Festgabe für R. Hermann (1957), S. 30–41.

[19] Weim. Ausg. 1, 525, 5: « . . . quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari.»

[20] Weim. Ausg. 1, 526, 15: «Haec mea cum sic ferveret meditatio, ecce subito coeperunt circum nos strepere, immo clangere nova indulgentiarum classica et remissionum buccinae, quibus tamen non ad strenuum belli studium animaremus.»

[21] Weim. Ausg. 1, 526, 28–32.

[22] Weim. Ausg. 1, 527, 2–4.

Wort Reuchlins: 'Wer arm ist, fürchtet nichts, kann nichts verlieren.' Güter habe ich nicht und begehre ich nicht; habe ich guten Ruf und Ehre gehabt, so mache es zunichte, der damit schon angefangen hat. Der eine, nichtige Leib, durch viel und stete Beschwerde geschwächt, ist noch übrig; richten sie denselben hin, durch List oder Gewalt, wie Gott es fügt, so machen sie mich ärmer um eine Stunde oder zwei meines Lebens. Mir genügt die Liebe meines Erlösers und Versöhners, des Herrn Jesus Christus; dem will ich singen, solange ich lebe.»[23]

Luther war wegen seines Eintretens für die Wahrheit des Evangeliums, wie er sie als Doktor der Heiligen Schrift erfasste, angegriffen worden. Er hatte grundlegende Veränderungen gefordert, nicht nur, weil die Absolution im Busssakrament gegen das Evangelium so missbraucht wurde für Finanzprojekte mit Rom. «Die Schlüssel sind in Missbrauch und dienen dem Geld- und Ehrgeize. Die Flut bricht aus der Tiefe auf mit reissender Gewalt, und es steht nicht bei uns, sie aufzuhalten»,[24] heisst es in seinen Erläuterungen zu den 95 Thesen. Das ist bezeichnend für die gleichsam revolutionäre Situation, deren Signal der Thesenanschlag 1517 gewesen war.

Es kam dann bekanntlich zu einem regelrechten Ketzerprozess, in dessen Verlauf nur immer klarer das Was hervortrat, wodurch sich Luther gehalten wusste. In der 37. These hatte er z. B. gesagt: «Ein jeder wahre Christ ist teilhaftig aller Güter Christi aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablassbriefe.» Jetzt setzt er hinzu: «Es ist unmöglich, dass einer ein Christ sei, der Christus nicht haben sollte. Hat er Christus, so hat er auch gleich alles, was Christi ist.»[25]

Der sächsische Kurfürst setzte es dann zwar durch, dass Luther nicht nach Rom abgeführt, sondern auf deutschem Boden zu den Vorwürfen, die er erhoben hatte, verhört wurde. Das war in Augsburg im Oktober 1518, aber es gab dort wie überall von der mächtigsten Institution der Zeit nur die Aufforderung: Unterwirf dich! Widerrufe deine falsche Lehre! – Worauf Luther, dem keine Kirchenspaltung im Sinne lag, seine «neue Lehre» gründete, dass er die Wahrheit der Schrift für sich hatte, das wurde nicht untersucht.[26] So blieb ihm nur der Weg des Bekenntnisses

[23] Weim. Ausg. 1, 527, 6–12. – Übrigens ist auch hier eine Richtigstellung nötig. Oft liest man, dass Luther mit dem Satz vor dem Schlussabschnitt, «hunc enim expecto iudicem e Romana sede pronunciantem», sich dem Papst als der Stimme Christi devot unterwerfen zu wollen erklärt habe; Meurer (A. 15), S. 42. Da er aber zuvor betont, dass «sine cuius (Christi!) nutu nec Summi Pontificis sermo est in lingua eius nec cor regis in manu sua» (s. A. 22) und er «Christi Stimme vom römischen Stuhl zu vernehmen» erwarte, appelliert er gleichsam an Papst Leo X., sich mit seiner Beurteilung des Lehrstreites dem Urteil und Willen Christi über die Busse selber zu unterwerfen, also der Stellungnahme Luthers in den 95 Thesen und deren Erläuterungen sein Placet zu geben. P. Kalkhoff übersetzt in der Münchener Lutherausgabe, 1 (1922), S. 79: «Diesen Richter (nämlich Christus) hoffe ich vom römischen Stuhle aus das Urteil sprechen zu hören.» Vgl. auch die die Papstvollmacht eingrenzenden Ausführungen Luthers in Conclusio XXVI, Weim. Ausg. 1, 574 ff., die später durch den 4. Artikel der Schmalkaldischen Artikel, Teil 2, konkretisiert wurden.

[24] Weim. Ausg. 1, 627, 32 f.

[25] Weim. Ausg. 1, 593, 4–8.

[26] Die Augsburger Verhandlungen sind mit einzelnen Quellenstücken gut bei Rade (A. 15), 1, S. 334–342, veranschaulicht. Wie Staupitz es schon im September einschätzte und zugleich forderte, «nur darauf zu denken, wie die Wahrheit an's Licht komme», belegt Meurer (A. 15), S. 47, mit Quellenwiedergabe.

zu Christus und der Bereitschaft zum Leiden. Auf dieser Linie stand Luther auch, als ihm mit der Vorladung auf den Reichstag zu Worms der sichere Tod bevorzustehen schien.

Offiziell von Spalatin befragt, was er tun werde, wenn der Kaiser ihn nach Worms rufe, antwortete er am 29. 12. 1520: «Ruft man mich, so komme ich, ob krank oder gesund; denn ich darf nicht zweifeln, dass mich der HERR ruft, wenn der Kaiser es tut. Wendet man dort Gewalt an, wie es wahrscheinlich ist (denn zur Belehrung in Theologie werden sie mich nicht rufen), so müssen wir die Sache dem HERRN befehlen. Er lebt und herrscht noch, der die drei Knaben aus dem Feuerofen des Königs von Babylon errettet hat. Versagt er die Hilfe, so ist doch mein Kopf wenig wichtig, wenn man es vergleicht mit dem, was Christus zu aller Schmach und zu vieler Verderben am Kreuz erlitt. Hier dürfen wir nicht fragen: Ist's gefährlich? Wie retten wir uns? Sondern das soll unsere Sorge sein, dass wir nicht das Evangelium, mit dem wir es einmal angefangen haben, zum Gespött der Gottlosen im Stich lassen. Verhüte Christus, sich erbarmend, dass wir feig seien und sie triumphieren. Amen!»[27] – Und an Staupitz schrieb er am 9. 2. 1521: «Hier fängt das Evangelium [Matth. 10, 32] an zu gelten: 'Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem Vater ...' Durch mein Bekenntnis hoffe ich absolviert zu werden von allen meinen Sünden.»[28]

Zur weiteren Beleuchtung seiner vielschichtigen Nachwirkung,[29] aber nicht zur Heroisierung, müssen wir zunächst das Selbstverständnis Luthers berücksichtigen. Wer Luther kennt, der hat das Wort von ihm im Ohr: «Zum ersten bitte ich, man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein ... Ich habe mit der christlichen Gemeinde die einige, christliche Lehre Christi, der allein unser Meister ist.»[30] Gewiss nennt Luther andernorts sich auch Prophet und setzt die Lehre Christi mit dem, was er theologisch vertritt, gleich, aber mit der Reformation der Kirche und mit dem Hineindringen des Evangeliums in die Welt ging es ihm niemals um irgendwelche persönliche und persongebundene Anliegen. So geht es letztlich nicht um Luthers Wirkung als Reformator, sondern um Gottes Sache in Jesus Christus, die durch ihn hindurch neu zum Zuge kam. Die Kämpfe, die sein Auftreten auslöste, liessen die Frage nach seiner Person zurücktreten, und das entspricht durchaus unserer heutigen Sicht der Geschichte, die mit den damaligen

[27] Weim. Ausg. Briefw. 2, 242, 9–21. Für den Hintergrund damaliger Machtverhältnisse ist auch das Hin und Her in der Vorladung Luthers aufschlussreich; Meurer (A. 15), S. 97.

[28] Weim. Ausg. Briefw. 2, 263, 31–39. Vgl. das letzte Schreiben Luthers an Cajetan am 18. 8. 1518, ebd. 1, 223, 20–42, wo von dem «male informato» Papst die Rede ist und Luther keinen legitimen Grund für Kirchenstrafen über sich selbst sieht und somit bekennt: «... ita nec timere debeo censuras, etsi ego Dei gratia talis sim, ut censuras longe minus timeam quam errores et malam in fide opinionem»; er wisse, dass die Strafe nicht schade, ja nur nütze, wenn der Glaube (sana fides) und die Wahrheit (veritatis sensus) auf seiner Seite sei.

[29] H. Beintker, Zu verkündigen des Herrn Werke. Martin Luthers Leben in seiner bleibenden Bedeutung (1955), S. 26 ff.

[30] Eine treue Vermahnung zu allen Christen (1522): Weim. Ausg. 8, 685, 4 ff. Luther beruft sich hier gleich nach den ersten Sätzen auf 1. Kor. 3, 4 f. und fährt fort: Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi sollt mit meinem «heyloszen» Namen nennen. «Nitt alszo, lieben freund, last uns tilgenn die parteysche namen ... Ich byn unnd wyll keynisz meyster seyn.» Mit Matth. 23, 8 stützt Luther im folgenden sein Argument gegen alle Parteiungen.

Anschauungen darin nicht konträr ist.[31] Martin Luther hat eben als Werkzeug Gottes in seiner Zeit und über die Zeiten hin gewirkt, weil die eigentliche Wurzel seiner ökumenischen Wirkungen der biblische Christus selbst ist. Die Predigt, das Wort, die Lehre Christi, wie Luther das bezeichnete, etwa in der Vorrede zum Neuen Testament, war ihm unmittelbarer Anlass zu Rede und Tat, nicht die verselbständigten kirchlichen Dogmen.

Luther hat diesen biblischen Christus selbst als den Lebendigen zum inneren Grund des Lebens genommen[32] und ihn gegen eine übermächtige Tradition geltend gemacht. Das heisst bei Luther «doctrina pura», rechte Lehre, nämlich Gottes Wort in Christus selbst hören, wie umgekehrt nur solches Gottes Wort «Artikel des Glaubens stellen soll» (Schmalkald. Artikel).[33] Die Wurzel seiner ökumenischen Wirkung ist – so gesehen – der neuerfahrene Glaube an Jesus, dessen Wort, Predigt und Tat ihn als den Christus legitimiert. Es gelte nicht, wenn man gegen sein Wort, wie es von Rom aus gegen Luther geschah, «aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht».[34] So beklagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln: «Aber der Papst will nicht lassen gleuben, sondern spricht: Man solle yhm gehorsam sein, so werde man selig. Das wollen wir nicht thun oder druber sterben, ynn Gottes namen.»[35]

Die Lehre, die Theologie, in der sich dieser Glaube äussert, der an Jesu Wort als «doctrina pura» festhält, muss jeweils Ausdruck des eigenen Glaubens sein, Zeugnis des Christus im Herzen.[36] Nicht das einheitliche Lehrgefüge macht die Einheit der Christen aus, das zeigen schon die Schriften und Briefe des Neuen Testaments, vielmehr ist es eine Einheit der Offenbarung. Jesus als der Offenbarer, als das Wort Gottes an uns, der sich offenbarende als der gekreuzigte Christus, ist das alle Christen im Theologischen wie im Historischen verbindende Band. Es ist nun aber Luthers Überzeugung, dass die Sache Christi ihm insbesondere anvertraut wurde, wie das folgende Zitat deutlich macht: «Es ist wahrlich der Luther nicht, den ihr jagt. Ihr sollt und müsst und werdet des Luthers Lehre lassen stehen und bleiben, wenn euer gleich zehn Welten aufeinander wären. Mein Leib ist bald aufgerieben, aber meine Lehre wird euch aufreiben und auffressen.»[37]

[31] Heute sind sich Historiker und Gesellschaftswissenschaftler darin einig, dass nicht mehr H. v. Treitschkes bekanntes Wort «Männer machen Geschichte» in dem allereinfachsten wörtlichsten Sinne gilt. «Zeit Karls des Grossen», «Bismarckzeit» oder anderes können nur abkürzende Bezeichnungen zur Kennzeichnung von Zeiträumen sein.

[32] J. D. K. Siggins, Martin Luther's Doctrine of Christ (1970); M. Lienhard, Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur (1973); dazu E. Schott: Theol. Lit. zt. 99 (1974), Sp. 943 f.; vgl. Beintker, ebd. 97 (1972), Sp. 519–522.

[33] Die Bekenntnisschr. der luther. Kirche (³1956), S. 421, 23 f.; vgl. dazu Luthers «Bekenntnis 1528»: Weim. Ausg. 26, 508, 1–16, auch in H. Beintker, Martin Luther, 2: Glaube und Bekenntnis (1964), S. 159 f.

[34] Die Bekenntnisschr. der luther. Kirche 421, 19 f.

[35] Text nach Zangemeister in Beintker (A. 33), S. 169; Bekenntnisschr. (A. 33), 431, 5–7.

[36] Für dieses «im Herzen» bei Luther siehe H. Beintker, Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes: Luther-Jahrb. 28 (1961), 52–85, S. 60–65.

[37] In der «Antwort» 1527 auf die Schmähschrift Heinrichs VIII.: Weim. Ausg. 23, 36, 29–32.

«Lehre» soll man freilich hier und überhaupt in dem Sinne nehmen, in dem Luther davon redet. Sicher ist Lehre nicht ohne Verstehensprozesse und auch nicht ohne die Forderung, ein bestimmtes Wissen zu haben. Trotzdem darf die Lehre kein Tradieren von schon Vorhandenem sein, als ob es nur um ein Wissensgut gehe, wie bei mathematischen Lehrsätzen des Pythagoras. Gewiss ist es so, wie A. v. Harnack einmal sagte, dass in dem Theologengeschlecht, über dessen Horizont sich Luther erhob, keiner mit dem alten Dogma der Kirche so ernst machte wie er.[38] Für die anderen war das Dogma eine heilige Reliquie geworden, die man zwar verehrte, die aber für das innere Leben höchstens die Bedeutung hatte, dass eine willkürlich schaltende Phantasie allerlei Wirkungen daran anknüpfen konnte. Für Luther war dagegen darin ausgesprochen, was sein Glaube tatsächlich an Jesus Christus fand: das Freiwerden von Sünde und Schuld, die Erlösung aus Not und Gewissensverstrickung und – durch die Gewissheit des in Christus gnädigen Gottes – Leben und Seligkeit. Deshalb ist das Zentrum seiner Theologie von der frühen Zeit bis zu seinem Ende die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und das darin beschlossene Wirken des Hl. Geistes durch Gottes Wort. Der Christus, Gott, wirkt über das Wort an uns. So wirkt er den Glauben, und so macht er den Glauben recht. Gott will, dass wir ihm glauben, und will nur durch den Glauben ganz gefunden werden.

Ich erinnere dazu an die aus dem Grossen Katechismus bekannte Stelle:[39] «Was heisst ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott. ... ein Gott haben heisset etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet.»

Dies zeigt, wie der Glaube (der Fiducial- oder Rechtfertigungsglaube) es ist, der den wahren Gott erfasst, und nicht die Lehre als ein blosses Wissen an seine Stelle treten kann. Und doch müssen wir Luthers Abweisung irgendeines inhaltslosen Glaubensaktes dabei im Blick behalten. Er besteht darauf, dass wir niemals einen anderen Gott lehren, wissen, hören, denken oder annehmen als diesen Gott, dessen Fleisch und Blut, d. h. dessen Leben und Sterben für uns wir uns einprägen und in unseren Herzen bewahren müssen. «Wenn du gerettet werden willst, dann lass keinen anderen Gott zu als den in Jesus Christus Mensch gewordenen», heisst es 1531 in Auslegung von Joh. 3, 2–8.[40]

Die Einzigartigkeit des Glaubens an den Christus Gottes, der uns von ihm mittels des Wortes erweckt wird, beruht auf der Einzigartigkeit Jesu Christi selbst. Beides gehört zum Zentrum von Luthers ökumenisch wirksam gewordener Lebensaussage. Christus und der Glaube an ihn sind das Herzstück seiner Theologie. Man könnte lehrmässig sagen, dass Luthers Christologie seine Theologie ist. Dabei müssen wir aber wissen, dass die Christologie Luthers nicht völlig identisch ist mit der Christologie der alten Kirche, so sehr er das Dogma der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus aufnahm. Indem Luther mit der Rechtfertigung aus Glauben in die Pforten des Paradieses eintrat, wie er sich

[38] A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 (1890), S. 582 ff., 693 ff., 726 ff.; verkürzt und negativ verschärft in Dogmengeschichte ([4]1905), S. 416 f.

[39] Bekenntnisschr. (A. 33), 560, 9–24; 562, 2–4; vgl. 563, 6–18; Weim. Ausg. 28, 679,1 ff.700, 1 ff.

[40] Weim. Ausg. 34, 1, 508, 12; Ausg. Walch 23, 129.

über das exegetische Entdeckungserlebnis von Röm. 1, 17 selber ausdrückte,[41] also die Befreiung und Erlösung dabei wirklich erlebte, hat er etwas für seine Zeit ganz Neues erfasst. Er hat das Evangelium in einer Tiefe verstanden und auf eine Art erlebt, wie es in den Jahrhunderten vor ihm vielleicht nicht oft geschehen war.[42] Er hat die wahre Situation des Menschen vor Gott wieder richtig erfasst und erfährt dadurch eine radikale Existenzwandlung, die ein entscheidendes Handeln aus Glauben «als Gewissheit in Existenz»[43] bei sich hat.

Indem also Luther diesen Lebenssinn durch Gottes Wort fand, hat er vom Evangelium her mit dem altkirchlichen Dogma Gedanken verbunden, die denen, die die christologischen und trinitarischen Dogmen formuliert hatten, noch fremd waren und die in dem bisherigen Kultus keinen solchen Raum hatten. Das befreiende Heil wurde ihm nur durch Christus gebracht. Er suchte und fand in der Person Jesu Christi die Tatsache, dass Gott sich, alle Not liebevoll und siegreich überwindend, ihm zuwendet. Es ist derselbe Gott, vom dem er, solange er nur unter dem Gesetz stand, sich durch die Sünde geschieden wusste. Gesetz und Evangelium sind nach Luther der Predigt vom Wort Gottes in Christus zugrunde gelegt. Somit ist diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch ein Schlüssel für die Hl. Schrift und für Luthers Theologie. Die Sünde trennt von Gott. Der Zorn Gottes trifft durch das Gesetz die Sünde. Wenn sie beim Menschen nicht in der Wurzel getroffen und zugleich ausgeräumt wird, und das geschieht zutiefst nur durch das Evangelium, bleibt der Mensch in der Angst und Furcht vor Gottes Macht. Darin steckt er fest wie gebannt. Gottes Erbarmen und Liebe wird in solcher Lage schliesslich durch das Gefühl des eigenen Elends, zu dem das Gesetz, das Sünde aufdeckt, nur noch beiträgt, vollständig verhüllt.

Was uns nicht gelingt, nämlich die Gebote vollständig und nicht nur äusserlich zu erfüllen, vollbrachte Jesus für uns, und mehr: er übernimmt die Todesstrafe, die auf der ungehorsamen, rebellischen und verderbten Menscheit liegt. Diese Grundvoraussetzung für das wiederhergestellte, heilgemachte Verhältnis zwischen Mensch und Gott, was nach evangelischem Ansatz ein versöhntes durch Christus ist, wird immer wieder vergessen. Damit geht aber der «rechte, wahre Schatz» der Kirche, das «allerheiligste Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes»,[44] das Evangelium also von der Annahme der Sünder bei Gott verloren.

Eines der ersten Lieder Luthers ist ein Christuslied an die Gemeinde:[45] «Nun freut euch, lieben Christen gmein.» Es beschreibt die Freude über die Geschichte mit Jesus und das, «was Gott an uns gewendet hat», und schliesst so: «Gen Himmel zu dem Vater mein / fahr ich von diesem Leben, / da will ich sein der Meister dein, / den Geist will ich dir geben, / der dich in Trübnis trösten soll / und lehren mich erkennen wohl / und in der Wahrheit leiten. / Was ich getan hab und gelehrt, / das sollst du tun und lehren, / damit das Reich Gotts werd gemehrt / zu Lob und seinen Ehren. / Und hüt dich vor der Menschen Satz (so lässt Luther Christus dann mit Vers 10 schliessen), / davon verdirbt der edle Schatz, / das lass ich dir zu letze», d. h. zum Abschied gleichsam als letzten Willen. – «Mein Unschuld trägt die Sünde dein», Vers 8, das ist das Grundwort zum Kreuzesgeschehen. Und so bringt Christi Wort, Christus selbst als Gottes Wort, *Frucht,* wovon Luther oft mit dem Bilde von Jes. 55, 10 f. spricht.

In Abfall und Aufruhr gegen Gott ist der Mensch sich freilich immer gleich geblieben. Zu

[41] Weim. Ausg. 54, 185, 12–186, 20; Vorrede zu Opera latina, 1, 1545; dazu Beintker (A. 33), S. 11 f., 38 ff.

[42] Harnack, Lehrbuch (A. 38), S. 583 f., 695 ff.

[43] G. Ebeling, Wort und Glaube, 1 (1960), S. 247, arbeitet diese Bedeutung des Glaubens an Jesus selbst heraus, weil die «Frage nach der Relation von Jesus und Glaube» den «Kern der Christologie» betreffe, S. 203; er hat aber Fragestellung und Antwort aus dem intensiven Erfassen von Luthers Theologie gelernt, wie er öfter bezeugt.

[44] Vgl. die 62. der 95 Thesen, Weim. Ausg. 1, 236, 22 f.; Beintker (A. 33), S. 48 f.

[45] Weim. Ausg. 35, 133–135; 422, 23–425, 24.

allen Zeiten will er Gottes Ruf zur Umkehr nicht annehmen und bildet sich dann mit seinen eigenwilligen Lehren sogar noch ein, die Welt besser machen zu können, als Gott sie will.

Jesu Erfüllung des Willens Gottes verstand Luther mit Paulus und den urchristlichen, auch in der Kirche tradierten Vorstellungen als stellvertretende, aber wirksame Erfüllung göttlicher Gebote. So ist der Fluch des Gesetzes aufgehoben, der auf uns lastete, weil wir es nie erfüllten. Modern gesprochen, ist dann Rechtfertigung als eine Entlastung interpretiert. Aber das reicht nicht wirklich aus. Zurechnung dieser Erfüllung, die dem Willen Gottes folgt bis zur Einwilligung zu Passion und Kreuzestod (Phil. 2, 8), geschieht dem Glauben, der sich an Jesus hält. Beim Glauben an die erlösende Wirkung des Wortes vom Gottesknecht, der für uns sein Leben opferte, kommt es zur Einwirkung auf unser Tun. Es findet eine Einwurzelung in Jesus selbst, was die Alten vielleicht missverständlich mit dem Begriff der unio mystica umschreiben wollten, statt. Jedenfalls liegt hier das Was der ökumenischen Wirkung Luthers.

Luthers ökumenisch wirksames Lebenswerk war dem Hauptinhalt nach das Gerechtigkeit schaffende Evangelium. Es verändert die Welt, indem es uns zur Umkehr ruft. Jesus will durch den Glauben selber mit Wort und Geist in unseren Herzen leben. «Er sprach zu mir», so Luther in dem Christuslied Vers 7: «halt dich an mich, / es soll dir jetzt gelingen, / ich geb mich selber ganz für dich, / da will ich für dich ringen, / denn ich bin dein und du bist mein, / und wo ich bleib, da sollst du sein, / uns soll der Feind nicht scheiden» (Weim. Ausg. 35, 424, 25 ff.). Jesus Christus macht uns zu Mitbefreiten und zu seines Vaters geliebten Kindern. Das heisst Rechtfertigung und Annahme und schafft eine Entlastung, mit der alles entschieden ist. Sonst wäre die Gesetzesforderung, unter der wir stehen, unerträglich.

2.

Wie haben diese Erkenntnisse Luthers weitergewirkt und wo besonders, im Blick auf *Kirche* und *Welt*?

Für die Lutherzeit ist das schnell beantwortet. Luther wirkte als Prediger und Theologe durch absolute Konzentration und Voranstellung des Wortes Gottes, das ja Christus selber ist – und dies in der einfachsten, aber die ganze Existenz beanspruchenden Weise: durch Bekenntnis in Rede und Lied, in Tat und Meditation. Und dann in alle Bereiche, sie alle durchwirkend, Hauskirchen und Gemeindekirche bildend: Er wirkte auf die deutschen Stämme, ja auf halb Europa in der Glaubenshaltung und Berufsauffassung, im Verständnis von Kultus, Ehe und Recht, Wirtschaft und Staat, weltliche und geistliche Strukturen umwälzend verändernd. Man untersuche daraufhin nur die ungeheure Fülle der immer noch nicht vollständig dokumentierten Texte von Predigten, Briefen, Vorlesungen, Tischreden, Bibelübersetzungsarbeiten und die Wirkung durch Reisen und Visitationen, durch Begegnungen bei Besuchen und empfangenen Besuchen und allem, was von seinem geschriebenen und gesprochenen Wort ausging.[46]

[46] An der Vielschichtigkeit des Materials kann man sich stossen und daraus Gegensätz-

Wie der Titel dieser Studie angibt, geht es um «Luthers ökumenische Wirkung» und nicht um Luthers ökumenische Bedeutung.[47] Bedeutsam kann etwas sein, auch ohne dass es öffentlich wahrnehmbar wirkt, und oft tritt Bedeutsames erst viel später als Wirkendes ins Licht. Das Wirken Luthers und seiner Gedanken hatte auch eine solche unterschiedliche Art bei sich. Seine 95 Thesen haben ungeheuer öffentlich gewirkt. Es ist der Nachweis geführt worden, dass sie als eine Art Initialzündung sehr starke religiöse und säkulare Umwälzungen ausgelöst haben. Anderes hingegen, was durch ihn im Zuge der Reformation in der Kirche verändert wurde, hat sich erst später in der Kultur und Gesellschaft mehr indirekt ausgewirkt.[48]

Bei der Frage nach Luthers «ökumenischer» Wirkung denkt man wohl vor allem an seine Glaubenserkenntnisse und theologischen Gedanken. Weniger überlegt man dabei sein Wirken in die Welt hinein. Jedoch kann dies nicht auseinanderdividiert werden. Ökumene selbst ist heute auch mehr und mehr eine über die Kirche hinausreichende Sache geworden, was mit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf allgemeiner bewusst wurde.[49] Das Wirken Luthers in die Ökumene hinein betrifft sicher in erster Linie die Frömmigkeit und Theologie, aber doch sind es zugleich und auch von dem ersten aus allgemeinere ethische, religiöse und religionsphilosophische, ja auch politische Dinge in Luthers Reformation, die dann wirkten. Seine soziologischen und gesellschaftspolitischen Einflüsse sind ebenfalls näher gewertet worden, bereits in der Aufklärungszeit und von Marxisten heute.[50]

Charles François Dominique de Villers (4. 11. 1765–11. 2. 1815), ein französisch-deutscher Katholik, hat um 1800 den Geist und Einfluss der lutherischen Reformation untersucht.[51] Das geschah auf dem Hintergrund der kaum zur Ruhe gekommenen französischen Revolution.

liches gewinnen, so dass K. Barth die «Weimarana» sogar als «Büchse der Pandora» bezeichnete: Busch (A. 9), S. 424.

47 Bisher stand die Frage nach der *Bedeutung* weit voran; vgl. die Titel in den jährlichen Lutherbibliographien. Für röm.-kath. Sicht ist typisch A. Brandenburger, Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherverständnis: Luther-Bibl. 1973, Nr. 694; vgl. meinen kommenden Beitrag in Luther-Jahrb. (A. 2).

48 Vgl. die Lutherbibliographien im Luther-Jahrb., unter Abt. 6, Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse. Auf Einzelangaben der Lutherbibl. wird hier auch im weiteren verwiesen.

49 Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. vom Ök. Rat der Ki. (1967). Es sollte die «christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit» gegeben werden (S. 18), für die der Mensch, «wie Luther das einmal äusserst kühn ausgedrückt hat, in Sachen Welt der Kooperator, der Mitarbeiter Gottes, und zwar durch die weltumfassende und zugleich weltverändernde Macht der menschlichen Vernunft» ist (S. 88).

50 Z. B. R. Wohlfeil (Hrsg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution, = Lutherbibl. 1974, Nr. 04 (1974); Spezialbibliographie von G. Wartenberg über marxistische Luther-Lit. in der DDR 1945–1966: Luther-Jahrb. 35 (1968); 247 Titel.

51 C. F. D. de Villers, Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther (1803; 4 weitere Aufl., mehrere Übers., deutsch 1817), mit dem ersten Preis belohnte Arbeit zu einer

Die von Luther ausgegangenen Kirchenbildungen liess Villers vollkommen ausser acht. Er wertete die gesellschaftsfördernden und -hemmenden Einflüsse durch die reformatorischen Kirchen nicht; er führte aber den modernen Staat auf Luthers Staatsverständnis zurück, den modernen Staat grundsätzlich, das heisst auch in katholischen Ländern. Er beschränkte sich also darauf, die Wirkung Luthers und der Reformation auf dem Gebiet der Politik und der Wissenschaften nachzuweisen. Das neuzeitliche Staatsdenken und die modernen Gesellschaftstheorien verdanken ihre autonome Entwicklung auch Luthers Ansätzen, und das gilt sogar für das Rechtsdenken, bis hin zur Entwicklung eines Völkerrechtes. Dies wies bereits Villers nach.[52] Er würdigte aber Luthers Verdienst vom allgemeinen Wohl aus. Entsprechend dem damaligen Zeitdenken verfuhr er im rationalistischen Sinne, d. h. er beachtete nur die säkularen Wirkungen. Er hob die von Luther erworbene Freiheit in der Forschung und Geschichte, in Religion und Moral hervor.

Ähnlich wird heute von marxistischer Seite Luthers Wirkung für die Sprache durch seine Übersetzung der Bibel und ihre Ausbreitung im Volk und für die Gesellschaft durch seine sozialen Gedanken positiv geschätzt, obwohl dort Luthers Stellung zur Obrigkeit, sein Verhalten in politischer Hinsicht, vor allen Dingen seine Äusserungen in der Bauernkriegssache, seine mehr konservative als revolutionäre Bereitschaft negativ eingeschätzt sind.

Heute nimmt die Wertung Luthers als realen Verfechter einer allgemeinen Sache zu. Andere Gruppen der Reformation, auch die, die man zu ihrem linken Flügel rechnet, werden kritischer gesehen, jedenfalls wird das Irreale ihrer politischen Predigt nicht verschwiegen. Das ist beachtlich, aber eine Antwort auf die Frage nach Luthers ökumenischer Wirkung muss auf seine Hauptgedanken eingehen und deren Wirken in Kirche und Welt aufzeigen. Nur so schätzt man ihn treffend und bewertet man die geschichtlichen Wandlungen richtig.

Wenn vor hundert Jahren ein politischer Historiker die Wirkung Luthers auf die Welt zu prüfen hatte, dann konnte er freilich nicht mehr ignorieren, dass die Kirchen des Abendlandes im Gang der Geschichte bei aller Verschiedenheit ihres politischen Gewichtes für die Bildung und die geschichtliche Stellung der Völker nicht so bedeutungslos waren und sind, wie es in Frankreich um 1800 erscheinen mochte. Manches ist zeitweise etwas überdeckt, und anderes setzt sich nur allzu langsam klar und mit klärender Einsichtherstellung durch. Neue Entwicklungen haben in der Anfangszeit meist romantisch-restaurative Züge bei sich.[53] Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist mit einer Wiederentdeckung Luthers durch verbreitete Kenntnis seiner Gedanken, durch Darstellung seiner Theologie und Wirkung derselben auf Fakultäten und Gemeinden verbunden.

Auf gründliche Textwiedergaben gestützt, legten Theodosius Harnack (1862/84) und später Julius Köstlin (1863; ²1901) Luthers Theologie in zusammenhängender Darstellung vor.

Preisaufgabe der vereinten Akademien Frankreichs über den Einfluss Luthers auf die Gestaltung und den Fortschritt des europäischen Staatslebens; vgl. F. Saalfeld, Geschichte der Universität Göttingen 1788–1820 (1820), mit vollständiger Bibliographie des zuletzt als Professor der Philosophie dort lehrenden Villers.

[52] Die neueren Bemühungen, mit denen Luthers Rechtsdenken unwirksamer als das des Erasmus, weil durch diesen «neutralisiert», zu werten sei, bedürfen gründlicher Überprüfung: W. Maurer, Reste des Kanonischen Rechts im Frühprotestantismus: Zeitschr. der Savigny-Stiftung Kan. Abt. 51 (1965), S. 190–253; = Erasmus und das Kanonische Recht: Festschrift F. Lau (1967), Kap. 2.

[53] Anzeichen jener Nebenströmung fanden sich auf dem Wartburgfest 1817, auch bei Klaus Harms in seinen 95 Thesen, die er zusammen mit Luthers 95 Thesen zum 31. Okt. herausgab; vgl. W. Maurer, Zwei Scheiterhaufen. Der 10. Dez. 1520 und der 18. Okt. 1817: Luth. Monatshefte 6 (1967), S. 507–512.

Und bei Theologen wie Hofmann in Erlangen und Ritschl in Göttingen wurde Luthers Theologie prinzipiell mit der christlichen Lehre verbunden und konfrontiert. Von solchen Neuansätzen der Lutherdeutung her stellte Albrecht Ritschl die religiöse Wirkung Luthers, also die religiösen Gedanken, wie er sie verstand, als Schlüssel für sein Wirken in den Mittelpunkt. Nicht zustimmen kann man aber der Trennung von direkter und indirekter Wirkung, wie Ritschl sie vornahm. Direkte Wirkung soll dann vorliegen, wenn Luther, wie Ritschl sagt, als Reformator der Kirche gewürdigt wird, als der er «der Wegweiser zu der Deutung der Erlösung und ihrer Wirkung geworden ist, welche nicht nur in den Urkunden des Neuen Testaments hervorleuchtet, sondern auch als die gesunde Grundidee des abendländischen Katholizismus nachgewiesen werden kann».[54] Dies sei, meint Ritschl, die Hauptsache an Luthers Reformation der Kirche. Alles andere wird dann als indirekte Wirkung verstanden.

Diese etwas einseitige Betonung Luthers als Reformator der Kirche macht aber den Blick noch nicht frei für seine ökumenische Wirkung. Um sie in den Blick zu bekommen, muss man einmal absehen vom geprägten Standbild «Reformator Luther» und ihn neu entdecken, indem man die Voraussetzungen der Reformation im Denken Luthers, also von seiner Theologie her zu klären sucht. Denn die geschichtlichen Folgen der Reformation, so umwälzend sie für Jahrhunderte gewirkt haben, werden schliesslich von den darauf anschliessenden Wandlungen und Entwicklungen verdrängt. Was bleibt, ist der Gedanke und der Geist, der in den geschichtlichen Gestaltungen fortwirkt und sie mit erzeugt; er ist durch Theologie weitergetragen worden, und nur das aktive Erinnern der theologischen Voraussetzungen der Reformation, nämlich die absolute Vorrangstellung der biblischen Denkweise, weckt Christi Lehre unter uns auf.[55]

Aus dieser Quelle zu trinken, leitet Luther an. Seine von da gewonnenen theologischen Erkenntnisse sind – ob direkt oder indirekt – die eigentlichen ökumenischen Wirkungsmöglichkeiten. Sie waren es und bleiben es.[56] Je mehr die Reformation und das bloss äusserliche Gedenken an sie zurücktritt vor einem sachlichen Gelten des geistigen Erbes, desto lebendiger kann der entscheidende Gedanke[57] werden, von dem Luther selbst bestimmt und angetrieben wurde: Frei durch Christi Wort und durch sein Sterben und Leben für uns!

Die eigentlich ökumenische Wirkung Luthers ist im Grunde also auch nicht in der Neubildung von Kirchen zu sehen, auch nicht in der Herausentwicklung eines vereinseitigten geistigen Gebildes, das sich Protestantismus nennt und doch Motive

[54] A. Ritschl, Festrede am vierten Säcularlage der Geburt Martin Luthers, 10. Nov. 1883: O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, 2 (1896), S. 421. Ritschl verstand seine Rede als Zusammenfassung seiner früher dargelegten Anschauungen. D. W. Lotz, Ritschl and Luther (1974), hat mit aus diesem Sachverhalt die Rede ins Englische übersetzt und seiner kritischen Würdigung des Verdienstes von Ritschl für die Lutherinterpretation beigegeben.

[55] K. Barth z. B. ist trotz seiner Kritik an Luther (vgl. Beintker, A. 36, S. 53) gerade auch von Luthers Ansatz her zu interpretieren. Dafür spricht nicht nur sein intensives Lutherstudium (Busch, A. 9, S. 198), sondern auch seine Entwicklung und sein Ruf «zur Sache»; vgl. Selbstzeugnisse bei Busch, S. 155 f. 223.

[56] Auch Barths ökumenische Wirkung kommt aus dieser biblischen Denkweise, die das reformatorische Thema bestimmt, welches auch Calvin von Luther her intonierte.

[57] G. Ebeling, Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation (1968), = Lutherstudien, 1 (1971), S. 308–329; Beintker (A. 36), S. 82 ff.

des Mittelalters von eigentlich römisch-katholischer Intention aufnimmt.[58] Ritschl hat schon gezeigt, wie Melanchthons Theologie bereits im Schema des Mittelalters entwickelt worden ist.[59] Der Kern der Sache, über den heute unter uns kein Zweifel besteht, ist aber die religiös begründete Freiheit des Christen. Sie lebt ökumenisch[60] in dem Satz: Christus befreit und eint!

Die Sache Gottes, die uns, auf die kürzeste Losungsform gebracht, zum Glauben ruft, ist bei Luther, in der Frühtheologie anhebend und bis in die zwanziger Jahre voll ausgeprägt, dann später durch mancherlei wieder etwas überdeckt, aber nie verloren worden. Das Überdecken ist zu erklären aus der Streitlage, in die bei Luther diese Sache alsbald kam. Am Ende der zwanziger Jahre war Luther eingeengt zwischen Rom und Allstedt. Unter diesem Zwang haben die Reformatoren in der ihnen anvertrauten Sache Zuflucht unter dem Dach einer theologischen Anschauung gesucht, das die praktischen Ansätze und die eigentlich zur ökumenischen Wirksamkeit bestimmten Gedanken Luthers beschattet hat. Nur ist das leider oft auch die Stelle, wo die katholischen Theologen eine besondere Nähe zu Luther aufzuzeigen belieben bis hin zu der Forderung, dass doch eine oberste Autorität wie in Schriftauslegung und Sitte so auch in Sachen Luther nötig sei. Sie wird in einer Art ökumenischen Missverständnisses dann immer wieder einmal auch von einigen evangelischen Theologen akzeptiert. Schon Ritschl und Wilhelm Herrmann haben über den Kern der Wirkung Luthers treffende Ausführungen gemacht und die Hauptschädigung der Reformation in der Streitsucht, im Mangel an Theologen, die im reformatorischen Sinne erzogen waren, im Erstarren orthodoxer Frömmigkeitsmotive, in der «Verkürzung», wie Ritschl sich ausdrückte, «der religiösen Idee», im Neuaufkommen mystischer Elemente z. T. auch mit dem Pietismus, also in der theoretischen Einkapselung Luthers wie in der Überschattung von anderen und fremden Frömmigkeitsmotiven gesehen. Auch zu den gesellschaftlichen Wirkungen Luthers fand Ritschl ein positives Wort. Interessant ist seine Argumentation, dass die Kirchenspaltung und die revolutionären Ideen überhaupt auf dem Boden des Katholizismus, nicht der reformatorischen Kirchen gediehen.[61]

[58] Hier sind Neuprotestantismus und Reformation öfter zu scharf getrennt worden; vgl. Troeltschs neuprotestantische These und dazu Beintker (A. 36), S. 55 f.; auch Barth und H. J. Iwand folgten ihm, wenn auch mit anderer Wertung der Reformation. «Protestantismus», weitgehend mit «Neuprotestantismus» identisch, wurde unter Barths Einflüssen als ein Weg gedeutet, «der eigentlich auf dem Wege ist zurück ins Mittelalter», H. J. Iwand, Luthers Theologie, hrsg. v. J. Haar (1974), S. 135 f. Aber damit ist im Sinne der 1. Barmer These nur ein direkteres Wirken von Luthers Ansätzen gewünscht, S. 13.

[59] Ritschl (A. 54), ebd.: «In dieser melanchthonischen Theologie, deren Anlage und Gesichtskreis bis auf den heutigen Tag als massgebend geachtet wird, findet gerade die reformatorische Gedankenreihe Luthers keinen Platz und dessen Grundsätze über die Methode der Theologie keine Anwendung. Die reformatorischen Ideen also sind in den theologischen Büchern Luthers und Melanchthons selbst mehr verdeckt als offenbar.»

[60] Debatten über Luthers Wirken in die ökumenische Bewegung decken unterschiedliche Urteile über den *Anteil* seiner Grunderkenntnisse auf.

[61] Mit einigem Recht bezeichnet Ritschl (A. 59), S. 18 f., sie als «Methoden von direkt oder indirekt mönchischem, also katholischem Gepräge». Auch Iwand (58), S. 30 f. 132, urteilt über den nur anscheinend liberalen Neuprotestantismus als einen Rückfall in den römischen Katholizismus.

Ob die Wirkung, die dem Protestantismus im Ritschlschen Verständnis zueigen sein soll, der Welt des Katholizismus überlegen ist, wird theoretisch nicht leicht zu zeigen sein. Protestantismus ist bei Ritschl eben zu sehr Programm, Bildungsprogramm, und bei Ablösung der ökumenischen Wirkung, die wir Luther zugeben wollen, doch eine leicht militante Angelegenheit. Und so dürfte die Rückbindung unseres theologischen Denkens an Luthers eigentliches Sichbeziehen auf die Lehre Christi auch demgegenüber rechtbehalten. Es gibt eben, wenn man der Entstehung von Luthers Theologie nachgeht, eine Schicht in der Tiefe, die nicht einfach auf soteriologische Interessen gebracht werden kann, wie Ritschl das doch etwas tat.[62]

Luther setzte an bei der Auseinandersetzung mit den Mächten, die dem gekreuzigten Christus entgegenstehen, und damit bei der Frage nach der Bedeutung des Todes Christi, welcher Bedeutung hat für unseren Tod, und dem, was dann kommt, wie der Mensch gehalten ist in seinem Leben und Sterben und über den Tod hinaus in Gottes Hand. Das ist wichtiger als eine scholastisch-rationalistische Einkapselung der biblischen Botschaft, wogegen Luther, wie H. Urs von Balthasar kürzlich sagte, empört zur Ordnung gerufen hat. Und so kann auch nur die Kirche, das Geschöpf des Evangeliums, Kirche sein, eine Gemeinschaft, die mit der Verkündigung des biblischen Evangeliums entsteht und diese Verkündigung als ihre Sache, den ihr gegebenen Auftrag annimmt. Die Theologien und die Auslegungen, die Exegesen und die sozialen Gestaltungen, die vom Evangelium ausgehen, sind etwas, das sich immer wieder wandelt; unvergänglich bleibt aber Gottes Wort selbst. Und so ist es wohl richtig, dass Luther mit seinem Verständnis, mit seiner Aufnahme der Lehre Christi, eben des Wortes Gottes in der römischen Kirche seiner Zeit nicht bleiben konnte. Erregend ist es nun aber, wie in den nachfolgenden Jahrhunderten Luthers Gedanken die katholische Kirche beeinflusst haben und es mehr und mehr tun.

Johann Arndt (1555–1621) hat z. B. mit seinen Büchern vom wahren Christentum (1606 ff., in fast alle Kultursprachen übersetzt) und dem dazugehörigen «Paradiesgärtlein» solchen übermittelnden Einfluss ausgeübt. Arndt hat zwar unbedenklich «vermeintliche Wahrheitselemente der vorreformatorischen Theologie» in sich aufgenommen, denn sie fügten sich ihm widerspruchslos «in den Zusammenhang der reformatorischen Lehre» ein. So ist auch sein Buch «Wahres Christentum» meistens verstanden worden. Aber eigentlich ist es das Hauptwerk lutherischer Asketik. Man las es immer wieder «als einen indirekten Protest gegen die disputierende tote Lehrgerechtigkeit»,[63] deren endloses Sezieren und Reflektieren der biblischen Grundgedanken und Texte in der Tat negative Folgen nach sich ziehen kann. Die Weitergabe von Luthers einfältig anmutendem, aber tiefgründigen Verständnis der evangelischen Botschaft ist immer ein Heilmittel dagegen gewesen. So wurde auch Arndt zum Vermittler der lutherischen Protestwelle gegen Scholastik und Rationalismus. Die ursprünglichen Anliegen Luthers sind durch ihn (wenn auch aus Vorstellungen der Mystiker hier und da etwas überfremdet) zur Erweckung des inneren Lebens und zur Belebung der sittlichen Impulse bei einzelnen wie bei Gemeindegruppen nicht nur in der lutherischen, sondern auch in der refor-

[62] Ritschl, besonders in seinem Hauptwerk Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, aber auch in der Festrede am 31. 10. 1883. Gleichwohl wird die Wirkung Lutherscher Gedanken durch Ritschl wie auch durch Barth zu negativ abgetan. Bei Iwand schlägt das in Polemik gegen Ritschl um, der zu einseitig mit Neuprotestantismus gleichgestellt wird. Das korrigiert Lotz (A. 54); vgl. Beintker: Luther-Jahrb. 43 (1976), S. 138 f.

[63] A. Tholuck & W. Hölscher, Johann Arndt: Realencyklop., 2 (1897), S. 112 Z. 40 ff.

mierten und selbst in der katholischen Kirche wirksam geworden. «Als eine Friedensstimme der ökumenischen Kirche über die Markscheiden der Einzelkirchen hinüber» (Tholuck) hörte man sie doch ziemlich direkt als Luthers Apell. In der Schweiz wurde schon 1615 unter dem kennzeichnenden Titel «Der Tod Adams und das Leben Christi» das erste Buch nachgedruckt. Eine katholische Ausgabe kam in Kempten 1634, die ein Arzt ohne Nennung des Autors veranstaltet hatte. Als Werk über die Gartenkunst war lange Zeit im Kirchenstaat des Vatikans eine italienische Übersetzung eingeschmuggelt, und als der sächsische Theologe Paul Anton 1687 in Madrid bei der Jesuitenbibliothek fragte, «welches ihr bester Asketikus sei, wird ihm von dem Bibliothekar ein lateinischer Arndt, jedoch ohne Anfang und ohne Schluss, vorgezeigt, welches Buch erbaulicher als alle anderen sei.»[64]

Die ökumenische Wirkung Luthers auf die katholische Kirche ist von Anfang an also die der Konzentration, der Reinigung, der Beachtung des biblischen Evangeliums bis hin zu der Tatsache, dass im II. Vatikanischen Konzil die geistige Anwesenheit Luthers gleichsam als eines heimlichen Kirchenvaters empfunden wurde. O. H. Pesch, Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther (1971), gibt dieser immer mehr zunehmenden ökumenischen Wirkung Luthers Ausdruck.[65]

Unbekannter ist die Wirkung Luthers in die Ostkirchen und in die orthodoxe Theologie. Darüber hinaus sind die Wirkungen Luthers geistiger oder sozusagen humanistischer Art, vor allem in der säkularen Welt verdeckt. Freilich wird Luthers eigentliches Anliegen heute vielen überhaupt mehr und mehr unbekannt, dennoch ist es verborgen wirksam und sei es so allgemein humanistisch zu werten wie angedeutet. Manche geistige Haltung z. B. in der östlichen Welt und nicht nur bei den Orthodoxen, sondern etwa bei der rückliegenden Entwicklung in Polen, speziell in der polnischen Literatur, wäre ohne Luther nicht denkbar.[66] Hier wird oft wegen des öffentlichen Verhaltens Luthers auf sein Gewissen und damit verbundene protestantische Züge verwiesen.

Doch weder eine orthodoxe noch eine liberal-westliche Auffassung Luthers kommt dem wahren Sachverhalt richtig nahe. Erst die Beschäftigung mit den Anfängen Luthers zeigt, wie seine Theologie sich entwickelt und wie es ein werdender Reformator Luther war, der ja nicht stehenbleiben wollte bei seinem Erkennen, dem es vielmehr darauf ankam, das unvergängliche Wort Gottes wirksam werden zu lassen. Diese Sache will fortgesetzt werden, aber eben doch anders, als es der Liberalismus mit seinem humanistischen Fortschrittsglauben wünscht, und auch anders, als eine lehrverengende kirchliche Orthodoxie es versuchen mag.

[64] Ebd., Z. 53–55. Zu Anton s. A. Tholuck, Paul Anton: Realencyklop., 1 (1896), S. 598–600.

[65] Vgl. Anm. 7. E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis (1974), bleibt der oben genannten Schule treu. Dazu siehe meine Ausführungen in Theol. Lit. zt. 101 (1976), Sp. 282 f. Schon Ritschl (A. 54), S. 21 f., hebt die Bedeutung reformatorischer Kirchen für Wiederherstellung christlicher Einung anstelle von Spaltungen hervor.

[66] Der grosse Nachweis an Publikationen von und über Luther beweist genug, z. B. J. Narzyński, Bibliographie der polnischen Luther-Literatur 1530–1962: Luther-Jahrb. 32 (1965), S. 182 ff. (325 Titel, die z. T. weiterweisen, z. B. 2, 195–200, 325).

Denn nicht «in der Geistesgeschichte als solcher, sondern in der Theologie liegt das Bewegende, von da kommt die Unruhe über den Geist», der einzelne und die christlichen Gemeinden aufbrechen lässt zu neuer Erkenntnis und Tat, «die sich dann auch im Welt- und Lebensbilde auswirkt».[67] Übrigens war dies an K. Holls Lutherbuch das Bedeutsame, dass er das gesehen und deshalb theologische und geistesgeschichtliche Motive – Ritschl, Troeltsch u. a. korrigierend – in ein richtiges Verhältnis zueinander gesetzt hat. Das konnte er nur, weil die Bedeutung und der Inhalt s. Zt. erst wiederentdeckter Quellen der Theologie des jungen Luther ihm als einem der ersten voll bewusst war. Und so hat auch R. Hermann die Theologie Luthers in ihrem Zentrum, in der Rechtfertigungsauffassung, also in dem Christus für uns, wie er bereits in Luthers frühen Vorlesungen und sonstigen Zeugnissen tief erfasst vor uns steht, als die Wurzel seines Wirkens herausgestellt.[68]

Der Weg Christi in der Welt ans Kreuz und dann der Weg des Kreuzes durch die Welt, den Gott uns führt, das ist der Weg des wandernden Gottesvolkes. Dieser Weg ist ganz sicher ein Weg der Gemeinde, nicht nur der einzelnen. Hier trifft Luthers Wort zu, dass wir nicht «in uns, sondern in Christus und ausser uns in Gott» gerettet sind.[69] Die Verborgenheit Gottes, die auch in und an Jesus Christus anzuerkennen nötig ist, die scheinbare Verlorenheit und doch Errettung und Befreiung der Seinen ist Luthers theologisches Thema: «Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei», in Christus, dem Gekreuzigten, ist also die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes.[70] Mit seiner Reformation, die das Werk aller Christen sein sollte, [71] wollte Luther – und das ist eben ökumenisch gelungene Tat geworden – den zum Verstummen gebrachten Christus befreien. Er sagte es bei der Auslegung des 22. Psalmes 1521 so, dass das römische Imperium ihm (als dem Ausleger der Schrift) jetzt den Christus hergeben muss, den es in Fesseln geworfen hat.[72] Er konnte die in Gang gekommene Reformation so deuten, weil er die Kirche seiner Zeit richtig erkannte. Woraus der Christus befreit werden sollte, waren die

[67] Iwand (A. 58), S. 31.

[68] Bibliographie von R. Hermann: Theol. Lit. zt. 82 (1957), Sp. 795–798; 87 (1962), Sp. 867 f.; Nekrolog: ebd., Sp. 791 ff., sowie die Nachlassbände 1–6.

[69] «Ubi ergo est sapientia? Ubi iustitia? Ubi veritas? Ubi virtus? Non in nobis, sed in Christo, extra nos in Deo» (Febr. 1517 zu Matth. 11, 25): Weim. Ausg. 1, 139, 34.

[70] Weim. Ausg. 1, 362, 18 f. Diese Aussage zur 20. These der Heidelberger Disputation 1518 ist nur ein betonter Ausdruck früher geäusserter Einsichten, vgl. z. B. ebd. 139, 24–141, 39 (bes. 10 ff.).

[71] «Ecclesia indiget reformatione, quo non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium officium ... sed tocius orbis, immo solius Dei»: Weim. Ausg. 1, 627, 27–30 (die Fortsetzung dieser Stelle in Anm. 24 angeführt). Das bekräftigte Luther mit dem Priestertum aller Gläubigen, z. B. Weim. Ausg. 6, 407, 10–415, 6. Die Feststellung, dass alle Christen «wahrhafftig geistlichen Standes» sind (407, 13 f.), welche «die drei Mauern der Romanisten» niederlegen hilft (406, 21–407, 8), nährt einen gewissen Kongregationalismus, den K. Barth im ökumenischen Engagement bevorzugte, z. B. in seinem Amsterdamer Hauptvortrag Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan (1948). Er sagte auch im Brief vom 10. 8. 1948 an den Sohn Christoph, es gehe «nicht anders, als dass gegenüber dieser world-wide Christianity ... nun eben doch die lutherische Komponente des Evangeliums wieder einmal sehr bestimmt zur Sprache zu bringen» sei; Busch (A. 9), S. 371.

[72] Weim. Ausg. 5, 649, 24–659, 4; Iwand (A. 58), S. 108 f.

im Grunde genommen weltliche Struktur und die irdische Macht, die in ihr Platz gegriffen hatten.

An dieser Stelle ist die Frage nach der echten Weltlichkeit zu stellen. Luther hat in all seinen nicht nur indirekten, sondern ganz direkten Beiträgen zur Bewahrung solcher echten Weltlichkeit Wesentliches getan. Es wird die weltliche Macht den kirchlichen Obrigkeiten entzogen. Die irdischen Voraussetzungen, ohne die eine gesellschaftliche Entwicklung, zu der kirchliche Arbeit viel beitrug und helfen soll, nicht möglich ist, kommen in die rein säkulare Staatsverantwortlichkeit. Sie werden in ihren jeweiligen Bereichen verantwortet und zweckmässig gestaltet. Aber der Staat und die Gesellschaft werden nicht ausgelassen, wenn Gottes Wort als Gesetz und Evangelium menschliches Leben zurechtzubringen unternimmt. Luther findet ein entschlossenes Ja zu allen institutionalen Strukturen, die lebensbewahrend und -fördernd sind. So bestätigt er die gesellschaftlichen Grundaufgaben in Ehe und Familie, will sie aber dem Geist Christi nicht entzogen wissen. Christus soll der Herr sein, der heimliche und auch der wirkliche in allen weltlichen Strukturen, nicht nur in der Wortverkündigung und im Fortgang des apostolischen Amtes der Versöhnung. Die Welt steckte ihm auch in der Verkleidung der kirchlichen Hierarchie und des kanonischen Rechtes. Mit deren Entweltlichung wird Christus wieder frei. Nur durch sein eigenes Wort kann Christus über die Kirche und von da mit der Botschaft seiner Zeugen seine indirekt-direkte Herrschaft konkret werden lassen und die Welt dazu bringen, ihre – freilich vergeblich ausprobierte – Herrschaft über ihn aufzugeben.

Es war bereits angedeutet, dass auch in der Ostkirche reformatorische Gedanken lebendig sind, die Luthers Erkenntnissen aus der Hl. Schrift sehr nahe kommen.

Ein Beispiel ist dafür das sogenannte Pilgerleben, «Lebensschicksale eines Pilgers, aufrichtig mitgeteilt von seinem geistlichen Vater», unter diesem Titel 1884 bereits in 3. Auflage in Kasan an der Wolga in russischer Sprache gedruckt.[73] Inzwischen ist es ziemlich verbreitet, überall, wo russische Frömmigkeit begegnet, aber auch in Maria Laach, und neuerdings als Brücke zur östlichen Meditation, wie sie im Zen-Buddhismus geübt wird, verstanden.[74] Von Walter Nigg wird es um der evangelischen Anklänge willen besonders gewürdigt.[75] Es vermittelt eine lebendige Jesus-Erfahrung und leitet zum Herzensgebet unablässig zu Jesus an. Wie weit in die letzten beiden Jahrhunderte oder noch viel weiter zurück einige der dort bewahrten Auffassungen reichen, ist schwer festzustellen. Die Handschrift dieser

[73] Erste deutsche Ausgabe 1925; französische Ausgabe: Un pélerin russe de la vie intérieure (1926); Récits d'un pélerin (1930); weiter Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, hrsg. von R. von Walter (1959), S. 7 ff., mit Angaben über die Wirkung des «Pilgers».

[74] Zum Beispiel T. Sartory, Auf dem Wege zu einer neuen Spiritualität (1976).

[75] W. Nigg, Des Pilgers Wiederkehr (1954). Auch A. Tschechows Erzählung Der schwarze Mönch (1894), die nach von Walter (A. 73), S. 8, «völlig unabhängig» vom «Pilger» entstanden sein soll, erinnert stark an die Schicksale des «Pilgers», so dass m. E. Anregungen nicht auszuschliessen sind, obwohl es nur «eine medizinische Erzählung, eine historia morbi» sein soll. Darin werde «der Grössenwahn behandelt», so Tschechow am 15. 1. 1894 an M. O. Menschikow, ebenso am gleichen Tage an A. S. Suworin. Tschechow befasste sich mit Psychiatrie. Unmittelbarer Anlass war aber ein Traum «von dem Mönch»: A. Tschechow, Briefe 1879–1904 (1968), S. 289. 299. 561.

Erzählungen, die vor einiger Zeit vom Herder-Verlag vollständig im Deutschen zugänglich gemacht wurden, ist den gesellschaftlichen Zuständen nach nicht sehr alt. Sie wurde in einem Kloster auf dem Athos abgeschrieben. Ein anderer, mehr lehrhafter Teil fand sich im Nachlass eines der grössten Starzen des vorigen Jahrhunderts, der Dostojewski für den Starzen Sossima zum Vorbild diente. Für uns ist der Autor so namenlos, aber seine Lehre auch so wirksam, wie es für Luther die «Theologia deutsch» des Frankfurter Gottesfreundes war. Der Inhalt ist jedenfalls so voll an reformatorischen Auffassungen über die Busse, über Umkehr, Wandlung, Ablassen von irgendwelchen gesetzlichen Handlungen, über das Abstreifen auch geistlicher Verengungen zugunsten weltgestaltender Wirkungen, dass es nicht verwunderlich ist, wie stark diese Gedanken auf die russische Literatur, z. B. auf Dostojewski, gewirkt haben.

Es ist noch nicht nachgewiesen, über welchen Weg Einflüsse der Reformation zur Geltung kamen oder ob unabhängig davon nur biblische und religiöse Zusammenhänge diese Nähe verursacht haben. So oder so – obwohl in der ausgesprochenen Vermutung einer Wirkung der *lutherischen* Reformationsgedanken mehr als nur Wahrscheinlichkeit steckt – ist die Aufnahme solcher Anschauungen dann auch eine Wirkung reformatorischer Gedanken in die Welt, in diesem Fall vermittelt durch das Medium eines so bekannten Schriftstellers wie Dostojewski. Seine Brüder Karamosow besonders harren noch einer Analyse, die viele darin enthaltene reformatorisch-biblische Gedanken interpretierend neu aufdeckt.[76] Jedenfalls was Sossima der Lieblingsgestalt Dostojewskis, nämlich Aljoscha, aufgibt, ist reformatorisch und entspricht Luthers persönlichem Schicksal. Er verlässt den Vater, wird Mönch und soll in Überwindung des Mönchtums sich in der Welt, in sie mit sie verändernder Kraft hineingestellt, weiterwirkend bewähren. Und Dostojewskis Kapitel über den Antichrist, den er im Grossinquisitor darstellt, der dann das Gespräch mit dem wiedergekommenen Christus führt, drückt deutlich reformatorische Erkenntnis aus mit ihrer grundsätzlichen Wandlung mittelalterlicher Auffassungen von Welt und Kirche.

Luther hat mit seiner reformatorischen Wirkung für immer jedem kirchlichen Weltherrschaftsstreben die Basis genommen. Er leitete das christliche Dogma aus dem Evangelium ab, so dass es keinen Lehrzwang ausüben, sondern Verstehenshilfe leisten und dem Hinweisen vom Menschen weg auf Jesus als den Christus Gottes dienen kann. Er setzt auch nicht einfach die dogmatische Richtung der Erlösungslehre im Christentum fort, er setzt sie vielmehr um in die praktische Richtung eines neuen Verhältnisses zur Wirklichkeit, das heisst, zur Welt, und das geschieht unter der Aufforderung Jesu, das Evangelium als Licht und die von ihm erfüllten Christen als Salz für die Welt zum Wirken zu bringen.

Die Theologie des Kreuzes, die «Theologie» dessen, der das Kreuz für uns alle auf sich nahm, die Theologie Jesu Christi also, wie Luther sagen kann, zwang ihn dazu, das Kloster zu verlassen. Er hob damit nicht nur das Frömmigkeitsprinzip des Mönchtums auf, das die Kreuzesfrömmigkeit als Weltflucht und Weltüberwindung lebte, sondern brach die Bahn frei für eine Begegnung mit Gott in der geschichtlichen Wirklichkeit, in der Wirklichkeit eines gänzlich unberechenbaren, von den unendlichen und undurchschaubaren Wechselfällen des Lebens erfüllten Menschenweges. Diese Linie kommt ebenfalls in den Brüdern Karamasow deutlich zum Vorschein, auch im negativen Widerspiel, demgegenüber Christi Geist obsiegen hilft im Sinne von Gal. 5.

[76] Eine knappe Übersicht mit Literaturhinweisen gibt W. Kahle, Vorahnung der Ökumene: Thulin (A. 3), S. 309–318. 323.

Luther setzt diese Linie neutestamentlich an. Bereits Jesu Leiden in der Welt und für die Welt, und das Kreuz, dem der einzelne Christ und die Christen überhaupt nachfolgen, sind die Grundlagen gewesen für seinen unbeugsamen und harten Widerstand, den er dann gegen den mittelalterlichen Missbrauch des Namens und der Ehre Gottes zum Zweck einer menschlichen Weisheit und eines «allerchristlichen Römischen Imperiums» führte. Schon dieses Aufheben der kirchlichen Weltherrschaftsansprüche ist *ökumenische Arbeit* gewesen – wenn auch im Widerspruch zu Kurie und Papst und im Kampf gegen Scholastik und unrealistischen Enthusiasmus. Von diesen Ansätzen aus erfolgte ein ökumenisches Wirken durch die Zeiten hin: es war eine schrittweise Umwandlung einer im Grunde verengten christlichen Frömmigkeit zu einem verantwortungsbereiten Leben in der Welt und für eine neugestaltete Gesellschaft, bei welcher der christliche Glaube die Menschen zu tiefster persönlicher Gemeinschaft miteinander bringt.

Die ökumenischen Wirkungen Luthers sind lebendiger, als heute zugegeben wird. Sie sind lebendig und von einem katholischen, d. h. von allgemeinem Anspruch, gleichviel, ob man von einer direkten, bewussten Öffnung für Luther und seine Erkenntnisse oder von einer mehr indirekten, heimlichen Wirkung spricht, die gewiss auch viel grösser ist als weithin erkennbar.

3.

Im 16. Jahrhundert kam das, was von Luther her möglich gewesen wäre, die Reformation der ganzen Kirche, nicht völlig zustande. Reformation als Erneuerung der Gemeinde Jesu Christi ist auch etwas, was nie abgeschlossen werden kann, solange Kirche auf Erden besteht. Aber in den folgenden Jahrhunderten hat sich dann die durch ihn erneuerte Botschaft des Evangeliums doch ausgebreitet. Von der lutherischen Reformation strahlte soviel aus, dass von *Fortsetzung* in den Bereich der ganzen Christenheit gesprochen werden kann. Freilich, eine «Vollendung» der Reformation, die neuerdings im Gespräch ist[77] und die Kirchengemeinschaft zwischen allen Christen erst noch herstellen soll, obwohl sie durch Christus im Glauben besteht, werden wir trotz Malta und Leuenberg erst im Himmel haben.

Luthers Beitrag für die Erneuerung der christlichen Religion in allen Konfessionen ist nicht einfach abzumessen. Die Anbahnung für eine Weiterführung der Reformation ist deutlich wahrnehmbar. Die Auswirkungen seiner Einsichten auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, also seine theologisch-dogmatischen und

[77] Iserloh (A. 65), S. 7, sagt: «Die Reformation im 16. Jahrhundert ist gescheitert», und er meint, ihre Vollendung (die vom Tridentinum gleichsam angebahnt wurde) heute möglich zu sehen. W. Pannenberg nimmt die These der gescheiterten Reformation auf und betont in Una Sancta (1975) die bevorstehende «Vollendung der Reformation». Anders und m. E. zutreffend urteilt Thulin (A. 3), S. 5: «So ergaben sich in Europa (mit Luthers Anfang der Reformation) allmählich besondere Einflusssphären von Wittenberg und Genf, aber stets in wechselseitiger Beziehung, die in unserem Jahrhundert zur immer umfassender werdenden ökumenischen Bewegung führte»; vgl. F. Laub, ebd., S. 22–24.

seine ethisch-praktischen Wirkungen sind ebenfalls gross. Das könnte verschiedene konkrete Anwendungen finden:

1. Wurde *in ökumenischen Gesprächen* Luthers Offenbarungstheologie wirklich verarbeitet und *neu* gehört? Und wurden Luthers biblisch-reformatorische Einsichten im heutigen, ganz neu fälligem Wortlaut aufgenommen, ohne den Offenbarungszusammenhang zum lebendigen Christus aufzugeben?

Die offenbarungstheologischen Züge solcher Einsichten wollen nämlich die Entbergung des Geheimnisses von Jesus dem Christus nicht profanierend ausgerufen wissen. Unter diesem Vorzeichen, dass es um ein geheiligtes Erbe und einen heiligenden Auftrag mit dem Evangelium geht, sollten nicht nur die beiden Einigungsvorschläge in den Texten von Malta und Leuenberg gewürdigt und genau betrachtet werden; vielmehr gilt es überhaupt, die Lebensäusserungen christlicher Gemeinschaften und Kirchen zu reinigen und zu vertiefen.

2. Lutherische Theologie wird von der Haupttatsache bestimmt, dass im Grundgeschehen mit *Inkarnation* – mit dem einzigartigen Weg, den Jesus im Tun der Liebe in Geduld und Leiden, durch Anfechtung zum Kreuz geht – und im Ziel mit *Auferweckung* der lebendige Gott sein Wirken in Christus bei uns kundtut. «Theologie vom Enthüllt-Verborgen-Werden Gottes» möchte ich sie nennen, um das Geheimnis Jesu Christi näher zu bezeichnen.

Luthers ökumenische Wirkung – ob wir sie nun direkt oder indirekt als Christen erfahren – hängt dann doch daran, dass der Bezug auf diese spezifisch christliche Botschaft deutlich erreicht wird und bewahrt bleibt. Mit der Frage an die lutherischen Kirchen, ob sie die Offenbarung Gottes in Christus so verstehen und diese Botschaft so in den Mittelpunkt ihres Denkens und Lebens stellen, wie das die früheren christlichen Gemeinschaften und weithin auch die alte Kirche je in dem ihnen gewordenen Verstehen es getan haben, verbindet sich die Frage nach dem eigentlich Christlichen heute. Und vergleichsweise dürfen wir diese beiden Fragen an andere christliche Gemeinschaften richten: über dem Malta-Dokument auch an die römische Kirche und Vaticanum Secundum, und über der Leuenberger Konkordie an die reformatorischen Kirchen und ihre Synoden, die Leuenberg als ein Ereignis verstehen, das Trennungen des 16. Jahrhunderts aufhob und Kirchengemeinschaft nach vorn herstellt.

3. Die Grundauffassung Luthers vom Geschehen der Inkarnation bedingt kein Weggehen von der Welt, sondern ist – eben durch Kreuz und Auferweckung Jesu – *Gottes Wirken in der Welt.* Diese Grundauffassung führt auch zu katholischer – das heisst allgemein in der christlichen Kirche Geltung habender – Verantwortung. Wer jedenfalls mit Luther das evangelische Bekenntnis vertritt, der will es als Ertrag katholischer Verantwortung in diesem Sinne gewürdigt sehen.

Solche katholische Verantwortung leitete unter Einflüssen Johann Arndts das Bemühen von Johann Gerhard und von Jacob Heerbrandt. Heerbrandts theologisches Examen bzw. Kompendium lutherischer Lehraussagen zielte auch in die griechisch-orthodoxe Kirche. Es hat nämlich einen lateinisch-griechischen Paralleltext, der von orthodoxen Theologen studiert und verarbeitet wurde, und so wirkte es auf das theologische Denken der Ostkirchen.

4. Geschichtlich gesehen, hat sich die Anschauung vom christlichen Heilsmysterium im Entscheidenden in zwei Stufen aufgespalten. Die eine ist bei *Luther,* die andere bei *Erasmus*[78] erreicht worden. Das lässt erkennen, welche zukünftigen Entscheidungen, die das Schicksal der einen Kirche Jesu Christi bestimmen werden, zu treffen sind. Oder sind sie schon getroffen? Denn seit dem Sieg der ersten Aufklärung schon und nicht minder in der sogenannten zweiten, in der wir leben, bestimmte nicht mehr so sehr Luther, sondern vielfach wohl Erasmus die geistige und religiöse Lage Europas. Oder ist Luthers Wirkung im Grunde des kirchlichen Bewusstseins doch kräftig geblieben? Vielleicht hat sich inzwischen auch im Erscheinungshorizont eine Wende angebahnt, nicht nur mit der stärkeren Beachtung Luthers in römisch-katholischen Orden und mit der theologischen Verarbeitung seiner Forderungen und Gedanken.

5. Um das evangelische Bekenntnis zu erhalten und künftig fruchtbar zu machen, bedarf es auch der *historischen Kleinarbeit,* die typische und geschichtliche Erfahrungen am konkreten Beispiel herausheben kann und dadurch die zukünftigen Entwicklungen mitbestimmen wird. Sofern es Theologen und Historikern, die sich mit dem überkommenen Erbe befassen, gelingt, die scheinbar vergangenen «Herzensnöte und Gewissenskämpfe» den heute Verantwortlichen für ihre Entscheidungen bewusst zu machen, könnten die gegenwärtigen Kräfte und Strömungen geschichtsbewusster gemacht und für ein Wiederzusammenwachsen getrennter Kirchen gewonnen werden.

6. Luther selbst und seine Theologie dürfen dabei nur Werkzeug und weiterführender *Bote zum Evangelium* sein. Das sollten sie aber auch. Mag Luthers Wirkung in seiner Zeit zunächst negativ im Sinne einer Auflösung vermeintlich bestehender Einheit gewertet worden sein, letztlich ist sie ökumenisch positiv. Schon die schockierende Wirkung bei den Altkirchlichen und die begeisterte Aufnahme seines Evangeliumsverständnisses bei den Evangelischen bis hin zu revolutionären Ansätzen in der Welt zeigen es. Zu denken ist nicht nur an Thomas Müntzer und andere, die zum linken Flügel der Reformation gerechnet werden. Die immer weiterzuklärende Wahrheit des Glaubens beweist, dass sein Ansatz wie ein Sauerteig unter einem Scheffel Mehl wirkt. Das Evangelium wird erfasst als die Wurzel des neuen Lebens. Das Evangelium erweist sich als die zur geistlichen Einheit führende Botschaft, die den Glauben an Gott in Christus weckt und wirksam macht. Das *Evangelium vollendet die Reformation* der Kirche. Luther ist dazu nur Impuls und Anstoss, aber ein weiterwirkender, fruchtbringender Kräftestrom im Wachstum der Kirche.

Horst Beintker, Jena, DDR

[78] Mit Erasmus und mit der Frage nach geschichtlich in sich geschlossener oder fortwirkender Reformation ist ein neues Thema zur Untersuchung gestellt. Zur sachlichen Beurteilung des ganzen Komplexes beziehe ich mich zustimmend auf die präzisen Untersuchungen von E.-W. Kohls, Luther oder Erasmus (1972); ders., Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus: Theol. Zeits. 31 (1975), 189–301, S. 298 ff. mit Nachweisen einschlägiger Literatur.