

[145] 10. Luther und die Kirchenspaltung
Was verbindet ihn mit, was trennt ihn von der katholischen Kirche?

in: KatBl 108 (1983) 27-41

Das hier gestellte Thema mag manchen schockieren. Sollte man heute im Zeichen der Ökumene nicht besser nach dem Gemeinsamen statt nach dem Trennenden fragen? Ich denke, gerade um der Einheit willen müsste uns auch das interessieren, was damals zur Trennung führte. Denn die Spaltung der Kirche des Westens im 16. Jahrhundert ist nun einmal eine traurige Tatsache. Wollen wir sie überwinden, dann haben wir uns zu fragen, ob die Gründe, die im 16. Jahrhundert zur Kirchenspaltung führten, heute noch gegeben sind, und - wenn ja - was wir zu ihrer Beseitigung beitragen können. In jedem Fall kommen wir an der Frage nach dem Kirchentrennenden bei Martin Luther nicht vorbei.¹

Diese Frage scheint auf den ersten Blick identisch zu sein mit der nach dem "Reformatorischen" bei Martin Luther. Denn was sollte zur Spaltung geführt haben, wenn nicht das "Reformatorische", das, was das eigentliche Anliegen des Reformators war?

Was ist das "Reformatorische"?

Nun ist aber gerade heute die Frage: "Was ist das Reformatorische?" strittig. Ist reformatorisch das, was Luther selbst als seine Grunderkenntnis erfahren und in vielen Äußerungen als solche bezeichnet hat; oder das, was ihn zur Kritik an der spätmittelalterlichen Theologie und der religiösen Praxis seiner Zeit veranlasste, oder sind reformatorisch erst die Positionen, die er auf Grund des Konflikts mit der Kirche infolge des Ablassstreits seit 1518 bezogen hat? Wenn all das auch in Zusammenhang steht, so ist es doch nicht notwendig identisch. Die reformatorische Erkenntnis, die dem Reformator nach seinem Bericht im Turmzimmer des Wittenberger Klosters als blitzartiges Erlebnis - wir sprechen deshalb vom Turmerlebnis - zuteil geworden ist, muss nicht schon selbst kirchentrennend [146] sein. Diese Vorstellung, dass das Reformatorische, genauer gesagt das, was Martin Luther selbst dafür gehalten hat, katholisch bzw. mit der katholischen Lehre der Hochscholastik und des Konzils von Trient vereinbar sein könnte, ist für manche katholischen wie protestantischen Forscher anscheinend unerträglich. Hier scheint mit der Grund dafür zu liegen, dass die Frage nach dem Zeitpunkt des Durchbruchs der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, die Datierung seines sogenannten Turmerlebnisses, in den letzten Jahren so leidenschaftlich diskutiert wird. Hier geht es somit um weit mehr als um einen ungeklärten Punkt in der Biographie Luthers, es geht vielmehr darum, ob das "Neue" bei Luther noch "katholisch" ist, ja, ob es sich nicht sogar um eine schöpferische, wenn auch einseitige Neuentdeckung des Katholischen angesichts von dessen fragwürdiger Realisierung im Spätmittelalter handelt, wie Joseph Lortz² gemeint hat, oder ob dieses Neue an sich schon kirchentrennend war und ist.

Die Spätdatierung des sogenannten Turmerlebnisses auf März oder Sommer 1518 scheint bei manchen Forschern geradezu unter dem erkenntnisleitenden Interesse zu stehen, den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis mit der Einnahme einer kirchentrennenden Position durch Luther zusammenfallen zu lassen.³ Freilich sehen sie sich dann genötigt, Luthers reformatorischer Grunderkenntnis einen anderen Inhalt zu geben, als die Quellen

¹ Vgl. dazu neuestens auch die Ausführungen des Verf. in: H. F. Geisser u. a., *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg 1982, hier: 73-79.

² J. Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trier 1948, 145.

³ Vgl. B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, *Wege der Forschung* 123, Darmstadt 1968; K. Aland, *Der Weg zur Reformation*, München 1965.

bzw. die Selbstzeugnisse Luthers es tun. So macht z. B. der Jesuit Hartmann Grisar⁴ die Entdeckung der Heilsgewissheit und der evangelische Kirchenhistoriker Ernst Bizer⁵ die Entdeckung des Wortes als Gnadenmittel zum Inhalt von Luthers Turmerlebnis. Nach den Quellen, und zwar nicht erst nach Luthers großem Rückblick von 1545, sondern schon nach Tischreden aus den Jahren 1532 (WA Tr 3, 3232 c), 1538 (Tr 4, 4007) und 1540 (Tr 5, 5247; vgl. Tr 5518) war aber der Inhalt von Luthers reformatorischem Erlebnis ein anderer: nämlich die Entdeckung, dass es bei der Gerechtigkeit Gottes, die nach Röm 1,17 im Evangelium offenbar wird, nicht um die aktive Gerechtigkeit Gottes geht, auf Grund derer Gott gerecht ist und den Sünder straft, sondern um die passive Gerechtigkeit, auf Grund derer Gott den Sünder gerecht macht, ihm die Gerechtigkeit Christi schenkt.

In der Tischrede 3232 c vom Juni 1532 schildert Luther sein "Turmerlebnis" so: "Die Worte 'gerecht' und 'Gerechtigkeit Gottes' [147] wirkten auf mein Gewissen wie ein Blitz; hörte ich sie, so entsetzte ich mich: Ist Gott gerecht, so muss er strafen. Aber als ich einmal in diesem Turme und Gemache über die Worte (Röm 1,17): "Der Gerechte wird seines Glaubens leben" und "Gerechtigkeit Gottes" nachsann, dachte ich alsbald: Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben sollen und wenn die Gerechtigkeit Gottes jedem, der glaubt, zum Heil gereichen soll, so wird sie nicht unser Verdienst, sondern die Barmherzigkeit Gottes sein. So wurde mein Geist aufgerichtet. Denn die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, dass wir durch Christus gerechtfertigt und erlöst werden. Nun wandelten sich mir jene Worte in liebliche Worte. In diesem Turm hat mir der Heilige Geist die Schrift geoffenbart."

Diese Aussagen decken sich mit jenen in dem vielfach diskutierten Rückblick Luthers auf sein Leben im Vorwort zum 1. Band seiner gesammelten lateinischen Werke von 1545 (WA 54, 185). Gibt Luther hier und sonst den Inhalt seines Erlebnisses richtig wieder mit der Erkenntnis der *iustitia* Dei als passiver Gerechtigkeit, dann müssen wir das Turmerlebnis spätestens vor der großen Römerbriefvorlesung von 1515/16 ansetzen; denn in dieser Vorlesung versteht Luther Gerechtigkeit selbstverständlich als *iustitia passiva*. Zu Röm 1,17 bemerkt er: "Die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium" (WA 56, 172).

Dieselbe Datierung ergibt sich aus seiner Bemerkung in dem Rückblick von 1545 und in einer Tischrede von 1538 (Tr 4, 4007), er habe nach seiner grundlegenden Erkenntnis Augustinus zu Rate gezogen bzw. *De spiritu et litera* gelesen und darin seine Auffassung bestätigt gefunden. *De spiritu et litera* ("Vom Geist und Buchstaben") hat Luther aber schon zu Beginn seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 ausgiebig herangezogen (WA 56, 157; 172; 173; 191; 200; 202), und zwar speziell, um seine Auffassung von der *iustitia Dei Passiva* im Zusammenhang mit Röm 1,17 zu belegen. An der eben zitierten Stelle aus der Römerbriefvorlesung fährt Luther z. B. fort: "Daher sagt der selige Augustin im 11. Kap. seines Buches ‚Vom Geist und Buchstaben‘: ‚Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, dass er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht. So wie Heil des Herrn ist, wodurch er Heil macht‘. Und das gleiche sagt er im 9. Kapitel desselben Buches. Sie heißt Gottes Gerechtigkeit im Unterschied von der Menschen Gerechtigkeit, die aus den Werken kommt" (WA 56, 172).

Ein weiterer Beweis für die Datierung der reformatorischen Grunderkenntnis vor 1515 ist der Trostbrief Luthers an seinen von Witten-[148] berg nach Memmingen übersiedelten Ordensbruder Georg Spenlein vom 8.4. 1516. Darin schreibt er, auch er, Luther, sei in dem

⁴ H. Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk, Freiburg 1926, 96-99; DERS, Luther. Bd 1, Freiburg 1911, 304-326.

⁵ E. Bier, Fides ex auditu, Neukirchen 1966.

Irrtum befangen gewesen, Gerechtigkeit als Ergebnis eigener Werke statt als Gnadengeschenk Christi zu verstehen. Luther vertritt in diesem Brief, d. h. im Jahre 1516, nicht nur die *iustitia Dei Passiva*, sondern er gibt sie auch als eine Erkenntnis aus, die seine geistliche Einstellung wesentlich änderte und für die er sich jetzt kämpferisch einsetzt. Er schreibt: "Im übrigen begehre ich zu wissen, wie es um Deine Seele bestellt ist, ob sie nicht endlich lernt, der eigenen Gerechtigkeit überdrüssig, in Christi Gerechtigkeit Ruhe zu finden und sich auf sie zu verlassen. In unserer Zeit werden ja viele von glühender Vermessenheit versucht, und ganz besonders solche, die aus aller Kraft nach Gerechtigkeit und Tugend streben. Sie kennen die Gerechtigkeit Gottes nicht, die uns doch in Christus in Fülle und umsonst geschenkt ist, und streben aus sich selbst nach guten Werken, so lange, bis sie die Gewissheit erreicht hätten, vor Gott im Schmuck ihrer Tugenden und Verdienste bestehen zu können - was doch unmöglich ist. Du lebst bei uns auch in diesem Glauben, vielmehr in diesem Irrtum. Ich war auch darin befangen, doch jetzt kämpfe ich gegen diesen Irrtum; allein mein Kampf ist noch nicht zu Ende" (WA Br 1, 35).

In diesem Brief stellt Luther der Eigengerechtigkeit die uns umsonst geschenkte Gerechtigkeit Christi gegenüber. Er gesteht, dass er selbst diesem Irrtum, nämlich auf die eigene Gerechtigkeit zu bauen, lange verfallen war; nun aber habe er unter Kämpfen einen Lernprozess durchgemacht, den er auch seinem Ordensbruder Spenlein wünsche.

Diese Rechtfertigung des Sünders nicht auf Grund seiner Werke, sondern mittels des Glaubens an die Erlösung durch Jesus Christus wurde für den Reformator zur zentralen Botschaft des Neuen Testaments, war für ihn der Artikel des Glaubens, mit dem die Kirche steht und fällt. Gott ist es, der den Menschen in Christus mit sich versöhnt.

Ist das "Reformatorsche" kirchentrennend?

Beschreibt nun Luther seine reformatorische Grunderkenntnis inhaltlich richtig als neues Verständnis der *iustitia Dei*, dann hat er hier etwas Urkatholisches neu entdeckt, jedenfalls etwas, das nicht kirchentrennend zu sein brauchte.

Der Glaube, durch den allein wir gerecht werden, ist auch für Luther der lebendige Glaube, der in Werken fruchtbar wird, nicht die *fides historica*, zu der selbst die Dämonen fähig sind. Luther hat zwar [149] die Formel *fides caritate formata* leidenschaftlich abgelehnt, aber nicht die damit gemeinte Sache. Das hängt damit zusammen, dass die Nominalisten, die er in seiner drastischen Ausdrucksweise "Sautheologen" (WA 56, 274) nennt, gelehrt haben, der Mensch könne aus rein natürlichen Kräften (*ex puris naturalibus*) Gott über alles lieben. Von daher musste Luther die Sorge haben, dass mit der Liebe doch etwas Ethisch-Menschliches als im Heilsprozess entscheidend hingestellt werden könnte. In der Römerbriefvorlesung heißt es: "Daher ist es ein reiner Wahnsinn, wenn man behauptet, der Mensch könne aus eigenen Kräften Gott über alle Dinge lieben und die gebotenen Werke tun; jedenfalls dem Tatbestand nach, wenn auch nicht der Absicht des Gesetzgebers nach... O Toren, o Sautheologen! So wäre die Gnade nur notwendig um der neuen, das Gesetz überbietenden Forderung willen. Denn wenn man das Gesetz aus unseren Kräften heraus erfüllen kann, wie sie sagen, dann ist die Gnade nicht nötig zur Erfüllung des Gesetzes selber" (WA 56, 274).

Die Feststellung, dass Luther im "Reformatorsche" etwas Katholisches neu entdeckt habe, will aber nicht sagen, dass er offene Türen eingerannt hätte. Mit innerer Konsequenz und mit Recht musste er sich von seiner Erkenntnis aus gegen die religiöse Praxis und die Theologie seiner Zeit wenden; denn diese waren eine ungenügende Darstellung des Katholischen. Damit war aber auch die Kirchenkritik bzw. war der Ablassstreit von 1517/18 im Turmerlebnis, d. h. in Luthers reformatorischer Grunderkenntnis vorbereitet, ja durch sie notwendig gefordert. Luther lehnte den Ablass, wie er von Tetzels gepredigt wurde, ab, weil er falscher Sicherheit und geistlicher Trägheit -Vorschub leistete.

Zu Unrecht hat in evangelischen Kreisen mein Nachweis Unruhe erregt, dass Luther die 95 Ablassthesen nicht an die Türen der Schlosskirche in Wittenberg angeschlagen, sondern sie am 31. 10. 1517 den beteiligten Bischöfen - seinem Ortsordinarius, dem Bischof von Brandenburg, und dem Ablasskommissar, Erzbischof Albrecht von Magdeburg-Mainz - zugesandt und sie erst weitergegeben hat, als diese Bischöfe nicht reagierten.⁶ Denn wenn die "Szene" des Thesenanschlags nicht stattgefunden hat, wird noch deutlicher, dass Luther nicht in Verwegenheit auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde. Allerdings trifft dann die zuständigen Bischöfe noch größere Verantwortung. Denn dann hat Luther ihnen Zeit gelassen, religiös-seelsorglich zu reagieren. Dann kann es ihm ernst gewesen sein mit der Bitte an den Erzbischof, das Ärgernis abzustellen, bevor über ihn und die [150] Kirche große Schmach käme. Damit bestand eine größere Chance, die Herausforderung Luthers, die zum Bruch mit der Kirche führte, zu ihrer Reform zu wenden.

Nicht das "Reformatorische", d. h. die Rechtfertigung aus dem Glauben, ist demnach kirchentrennend, auch nicht die daraus notwendig entspringende Kritik Luthers an der Kirche seiner Zeit, sondern seine Auffassungen über die Kirche und ihr Amt, über Papsttum und Konzil, Positionen, zu denen er sich im Laufe der Auseinandersetzungen von 1518/19 hat hinreißen lassen. Diese stellten ihn außerhalb der damaligen Kirche und sind auch heute noch kirchentrennend. Grund für diese Entwicklung waren neben der polemischen Ungeduld des Reformators das Unverständnis und die wenig pastorale und priesterliche Haltung, in der die damaligen Bischöfe und der Papst ihm begegnet sind. So wurde die Reform zur Reformation im heutigen Sinn der Kirchenspaltung.

Allein die Schrift

Von großer Bedeutung für die Anfänge von Luthers Konflikt mit der Kirche ist seine Begegnung mit dem päpstlichen Legaten und großen thomistischen Theologen Kardinal Cajetan anlässlich des Reichstages zu Augsburg vom 12. bis 14. Oktober 1518. Hier wurde der Streit um die theologische Begründung des Ablasses zum Streit um das Lehramt, um die Kompetenz, die Hl. Schrift verbindlich auszulegen. Für Luther war es selbstverständlich, dass der Sinn der Hl. Schrift klar ist, sie sich selbst erklärt. Gegen Erasmus sollte Luther in der Schrift "Vom geknechteten Willen" (*De servo arbitrio*) noch 1525 betonen, es sei frevelhaft, zu sagen, dass die Hl. Schrift vielfach dunkel sei. Er schreibt: "Wer leugnet, dass die Hl. Schrift klare Einsicht gewährt, der nimmt den Menschen jedes Licht, jede Möglichkeit einer Erleuchtung" (WA 18, 656).

Bei dieser Ansicht ist Luther geblieben, trotz seines tiefen Dissenses über das Verständnis der Hl. Schrift mit Karlstadt und Müntzer und trotz der Erfahrung, dass auf dem Marburger Religionsgespräch von 1529 über dem anscheinend so klaren Schriftwort "Das ist mein Leib" die Einheit des Protestantismus bis heute zerbrochen ist. An seinem *sola scriptura* ("allein die Hl. Schrift") konnte Luther nur festhalten, weil letzthin sein Christus-Verständnis ("Was Christum treibet") maßgebend dafür war, was zur Hl. Schrift gehört und was sie sagen will. Die Freiheit, selbst zu entscheiden, was Lehre der Hl. Schrift ist, die Luther für sich in Anspruch nahm, hat er allerdings seinen Gegnern [151] im reformierten Lager (Zwingli, Karlstadt und Müntzer) nicht zugestanden, weshalb er für diese auch zum "mönchischen Abgott" und zum papistischen Tyrannen wurde.

Wer will leugnen, dass hier, in der Frage des Lehramtes, bis heute eine - wenn nicht die - entscheidende Frage zwischen protestantischer und katholischer Theologie liegt.

⁶ E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt, KLK 23/24, Münster³1968.

Diese Kritik an Luthers Umgang mit der Hl. Schrift schließt nicht aus, dass wir alle - Katholiken und Protestanten - von dem Reformator lernen, was sein lebendiges, ja existentielles Verhältnis zur Bibel betrifft. Luther erzählt von sich: "... als ich ins Kloster gegangen war, begann ich Bibel zu lesen und immer wieder zu lesen ..." (WA Tr 3, 3767). Er brachte es zu einer erstaunlichen Kenntnis der Hl. Schrift. Lange Zitate aus dem Gedächtnis machten ihm keine Schwierigkeiten. Wichtiger als diese formale Beherrschung der Bibel ist das persönliche Verhältnis, das er zu ihr fand und aus dem heraus er sie seine Braut nennen konnte. Das Wort Gottes enthält für ihn nicht nur Wahrheit, sondern hat auch Heilskraft. Die Taten und Worte Christi sind lebendige Gegenwart. Sie erfüllen ihren Sinn erst, wenn sie sich am Christen auswirken, in seinem Glauben geistlich gegenwärtig werden. Was nützt es, dass Christus sein Blut vergossen hat zur Vergebung der Sünden, wenn er nicht für mich gestorben ist, wenn mir nicht die Sünden vergeben sind? Das Christusgeschehen findet nicht in sich seinen Abschluss, sondern ist Zeichen, d. h. es weist weiter auf ein Heilsgeschehen in dem davon betroffenen Menschen und wird in ihm lebendige Gegenwart. "Alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums", so sagt Luther einmal, "sind Sakramente, d. h. heilige Zeichen, durch die Gott in dem Glauben bewirkt, was diese Geschichten bezeichnen" (WA 9, 440).

Frage an uns: Suchen wir die lebendige Begegnung mit dem Herrn in der Hl. Schrift, um uns vom Wort Gottes ergreifen und umgestalten zu lassen?

Die Frage der Heilsgewissheit

Die zweite wichtige Streitfrage mit Cajetan war die nach der Heilsgewissheit. Luther vertrat die schon in der Erklärung zur 7. Ablassthese⁷ erläuterte Auffassung, es genüge nicht, zu glauben und zu hoffen, dass im Bußsakrament die Sünden vergeben werden, sondern der Empfänger des Bußsakraments müsse glauben, dass ihm [152] hier und jetzt die Sünden vergeben sind. Nach seinem Bericht über sein Gespräch mit Cajetan hat Luther die Meinung vertreten, es sei "unerlässliche Bedingung, dass der Mensch mit fester Überzeugung glaube, er werde gerecht, und durchaus nicht daran zweifele, er werde die Gnade erlangen" (WA 2, 13). Darin habe man eine neue Art von Theologie und einen Irrtum gefunden.

In einer aus Anlass der Begegnung mit Luther verfassten Schrift bemerkt Cajetan zu diesem Thema: "Das bedeutet, eine neue Kirche bauen."⁸ Die vom Konzil von Trient ausdrücklich verurteilte Auffassung von der Gewissheit des Gnadenstandes als Glaubensgewissheit und nicht als Hoffnungsgewissheit hat Luther auch sonst mehrfach vertreten. Im Kommentar zum Galaterbrief von 1519 bemerkt er zu Gal 5,14: "Das Allerschlimmste an der Lehre unserer Theologen ist doch ihre Behauptung, wir wüssten nicht, wenn wir im Stand der Liebe sind" (WA 2, 578; vgl. 2, 458; 2, 491). Um dieser Heilsgewissheit willen ist Luther geradezu daran interessiert, dass der Wille nicht frei ist. Denn ein freier Wille schließt ja die Möglichkeit in sich, das angebotene Heil abzulehnen und zu verfehlen.

So schreibt Luther am Ende seiner Schrift "Vom geknechteten Willen": "Von mir selber bekenne ich: Wenn ich zu wählen hätte, wünschte ich mir keine Willensfreiheit. Ich möchte nicht die Möglichkeit haben, mich um meine Seligkeit selber zu bemühen. Denn wie dann bestehen? Es gibt so viele Anfechtungen und Gefahren, es bedrängen den Menschen so viele böse Geister... Ich müsste mich aufs ungewisse plagen. Ich hätte keinen Grund unter den Füßen. Selbst wenn ich eine Ewigkeit damit verbringen dürfte, gute Werke zu tun, könnte mein Gewissen mir niemals sagen, wie viel ich tun muss, um Gott zu genügen... Doch Gott

⁷ Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518); conclusio VII: WA 1, 543.

⁸ "Hoc enim est novam Ecclesiam construere": Cajetan, Opuscula, Lyon 1562, 111 a.

hat mir die Sorge um meine Seligkeit abgenommen. Ich weiß jetzt, dass meine Seligkeit von seinem und nicht von meinem Willen abhängt... Jetzt habe ich Gewissheit. Denn Gott ist treu. Er belügt mich nicht. Er ist so mächtig und so groß, dass kein böser Geist, keine Anfechtung ihn stürzen und mich ihm entreißen kann . . ." (WA 18, 783).

Wenn der Mensch so im Rechtfertigungsglauben auf sich selbst bezogen ist, wenn er mit Glaubensgewissheit seines Gerechtfertigtseins sicher ist und diese Gewissheit selbst Gegenstand seines zur Rechtfertigung geforderten Glaubens ist, dann bedarf er eigentlich der Kirche nicht, kann die Kirche ihm nicht helfen, hat sie ihm aber auch nicht in sein Gottesverhältnis hineinzureden. Ein Christ dagegen, der seiner selbst nicht sicher ist, wird sich immer wieder in das Ganze der Kirche hineinbegeben in der Hoffnung, dass sie ergänzt, was bei ihm Bruchstück bleibt.

[153] Luthers Kirchenbegriff

Hier wird der Zusammenhang mit Luthers Kirchenbegriff deutlich. Dieser ist seit 1518, zumindest aber seit der Leipziger Disputation von 1519, kirchentrennend.

1518 hatte Luther an den besser zu unterrichtenden Papst appelliert, bald danach an das rechtmäßig im Hl. Geist zu berufende Konzil. Auf der Leipziger Disputation 1519 ließ er sich schließlich zu der Aussage hinreißen, Konzile könnten irren und hätten geirrt. Damit war die Heilige Schrift als einzige Quelle und Richtschnur des Glaubens und das *sola scriptura* als Formalprinzip der Reformation aufgestellt.

Nicht weniger folgenschwer für den weiteren Verlauf der Reformation war die von Eck in Leipzig mit Karlstadt geführte Disputation über die Mitwirkung des Menschen mit Gott. Eck betonte, dass die Allwirksamkeit Gottes nicht seine Alleinwirksamkeit bedeutet. Gott wirke das Heil im Menschen zwar ganz, aber nicht gänzlich, *totum sed non totaliter*. Der freie Wille wirke als Zweitursache mit, aber nicht neben Gott als der *causa prima*, es handelt sich nicht um eine Addition zweier konkurrierender Ursachen, sondern um Inklusion. Das durch die Gnade entbundene freie Handeln des Menschen sei in das Handeln Gottes hineingenommen. Eck argumentierte: "Das ganze gute Werk ist von Gott (*totum*), aber weil es nicht geschieht ohne die Mitwirkung und die Aktivität des freien Willens, habe ich - um diese Mitwirkung nicht auszuschließen - gesagt, es stamme nicht gänzlich (*totaliter*) von Gott."⁹

Diese Frage des Synergismus, die im 16. Jahrhundert im Luthertum selbst zu einem heftigen Streit entbrannte, ist bis heute nicht erledigt. Wir bekommen keine Antwort auf die Frage, wieso die Aussage Luthers, der Glaube sei Werk Gottes "in uns ohne uns", den Menschen nicht zu einem Klotz macht, der nur von außen bewegt wird. Muss Glaube nicht als personale Antwort auf den Anruf Gottes frei sein? Wird hier nicht das Geheimnis verkürzt, dass nämlich Gott in sein allumfassendes Wirken freies Tun des Menschen hineinnimmt, der Mensch unter der Gnade zur Freiheit entbunden wird? Auch die heutige lutherische Theologie ist hier gefragt. Synergismus - Mitwirkung ist für sie immer noch ein Schreckwort, das sie an papistische Werkerei denken lässt. Hier wird auch klar, dass es in der Auseinandersetzung nicht um das Heil in Jesus Christus selbst geht, sondern um seine Vermittlung und damit um die Kirche.

Kirche ist für Luther die "Gemeinschaft der Gläubigen", aber nicht im Sinn der Gemeinschaft von Getauften, die den Glauben der Kirche [154] bekennen, sondern als Gemeinschaft derer, die den rechtfertigenden Glauben haben, also tatsächlich hier und jetzt gerechtfertigt sind. Damit ist die wahre Kirche eine Kirche der Heiligen. Da man aber nicht wissen kann, wer den rechtfertigenden Glauben hat und wer nicht, weiß man nicht, wer zur

⁹ O. Seitz, Der authentische Text der Leipziger Disputation, Berlin 1903, 74.

Kirche gehört, ist die wahre Kirche notwendig verborgen und soziologisch nicht zu umschreiben.

In der Schrift "Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" von 1520 entwickelt Luther diese Lehre von der Kirche folgendermaßen: Die Christenheit als Versammlung aller Christusgläubigen ist nicht eine "leibliche" Versammlung, sondern eine "der Herzen zu einem Glauben". Diese "geistliche Einigkeit" genügt, um eine Christenheit zu machen. Sie, die allein die wahre Kirche ist, hat kein Haupt auf Erden, "sondern allein Christus im Himmel ist hier das Haupt und regiert allein".

Das in Wort und Sakrament vermittelte Evangelium konstituiert die Kirche. Diese ist *creatura verbi*. Wo das Evangelium schriftgemäß verkündet wird, lebt die wahre Kirche, die *ecclesia spiritualis*, in der äußeren Kirche, der *ecclesia manifesta*, wie die Seele im Leibe. Das gilt selbst von der Römischen Kirche. Sofern sie die wahre Taufe und das Evangelium hat, kann sie, die an sich schlimmer ist als Sodoma, heilig genannt werden. "*Ecclesia ergo Romana est sancta, quia habet nomen sanctum dei, baptismum, verbum*", sagt Luther noch im Galaterkommentar von 1531/35 (WA 40 1, 68).

Wort und Sakrament sind äußere Zeichen für das Dasein der wahren Kirche, die selbst verborgen bleibt. "Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind Taufe, Sakrament und das Evangelium."¹⁰ "Denn wo du Taufe, Brot und Evangelium vorhanden siehst, einerlei von welcher Person (verwaltet), dort sollst du nicht zweifeln, dass Kirche ist."¹¹ "Darum muss in der Kirche nichts denn allein das gewisse, reine und einige Wort Gottes gepredigt werden; wo das fehlt, da ist nicht mehr Kirche" (WA 51, 518).

Andererseits kommt nach Luther dort, wo das Wort gepredigt wird, die äußere Gestalt der Kirche "von selbst". "Wo aber Gottes Wort rein und gewiss ist, da muss es alle sein: Gottes Reich, Christi Reich, Heiliger Geist, Taufe, Sakrament, Pfarramt, Predigtamt, Glaube, Liebe, Kreuz, Leben, Seligkeit und alles, was Kirche haben soll" (WA 38, 237).

Die Verheißung Mt 16,18 gilt "keiner Person, sondern allein der Kirche, die im Geist gebaut ist auf den Felsen Christus, nicht auf den Papst und nicht auf der Römischen Kirche" (WA 7, 709). Denn der [155] Felsengrund der Christenheit muss heilig und ohne Sünde sein. Da man das aber von Petrus nicht wissen kann, "muss notwendig Christus allein der Fels sein, da er allein ohne Sünde ist und ganz sicher bleiben wird und mit ihm seine hl. Kirche im Geiste" (ebd.). "Wie nun der Fels, (Christus), ohne Sünde, unsichtbar und geistlich ist und allein im Glauben fassbar, so ist auch notwendig die Kirche ohne Sünde, unsichtbar und geistlich und allein im Glauben erfassbar" (WA 7, 710).

Dem Haupte und den wahrhaften Gliedern nach ist so die Kirche unsichtbar oder, wie der spätere Luther bevorzugt sagt, verborgen. In *De servo arbitrio* heißt es: "Die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind unbekannt" (WA 18, 652, 23). Nur Christus im Himmel, der die Kirche allein regiert, weiß, bei wem seine Heilmittel zur rechten Wirkung gekommen sind, wer wirklich zur Kirche gehört. Für uns Menschen bleibt nur der Maßstab der Bruderliebe. Wir haben jeden Getauften als Mitglied der Kirche zu betrachten, der sich nicht selbst ausgeschlossen hat. So gibt es viele getaufte Ungläubige, die äußerlich "in der Kirche", aber nicht "von der Kirche" sind. Die Kirche lebt zwar im Fleische, sie ist "nicht ohne Ort und Leib, und dennoch sind Leib und Ort nicht die Kirche, noch gehören sie zu ihr" (WA 7, 720).

Ist die wahre Kirche verborgen, dann ist die Institution sekundär, ja nebensächlich. Das führte dazu, dass das Luthertum sich das äußere Gefüge beim weltlichen Regiment auslieh, die Landesherren z. B. als Notbischöfe herangezogen wurden. So konnte der katholische

¹⁰ Vom Papsttum zu Rom: WA 6, 301.

¹¹ "Ad librum ... Ambrosii Catharini" (1521): WA 7, 720.

König von Bayern bis 1918 der Summepiscopus der bayerischen lutherischen Landeskirche sein.

Weiter wird hier deutlich, welche Konsequenzen der lutherische Kirchenbegriff für den Ökumenismus hat. Wenn Kirche eine verborgene Wirklichkeit ist, die hinter allen einzelnen Kirchentümern steht, dann kommt es ja gar nicht so sehr auf die äußere, organisatorische Einheit an, dann müssen halt alle Kirchen, die ja nur *ecclesia manifesta* sind, sich bemühen, der "wahren Kirche", die verborgen bleibt, möglichst nahe zu kommen. Dann ist aber auch in dieser verborgenen *vera ecclesia* die Einheit immer schon gegeben.

Es braucht nicht aufgezeigt zu werden, wie weit dieser Kirchenbegriff entfernt ist von dem katholischen, wonach die eine Kirche die konkrete Gemeinschaft der Getauften ist, die sich zu Christus bekennen und der Leitungsgewalt von Papst und Bischöfen unterstehen, wonach aber die Kirche deshalb auch eine Kirche der Sünder ist, die, wie das 2. Vaticanum sagt, *simul sancta sed semper purificanda* ist.

[156] Luthers Auffassung vom Amt

Aus dem Kirchenbegriff Luthers folgt seine Auffassung vom Amt. Hier stehen wir im erhöhten Maß vor der Schwierigkeit, dass Luther seine polemische Position von 1519/21 später nicht durchgehalten hat, ohne sie aber je zu revozieren.

Der Luther von 1520 kennt kein Amt göttlichen Rechts über das allgemeine Priestertum hinaus, der spätere Luther, der Luther der Gemeindebildung nach 1528 und der Kämpfer gegen die Schwärmer aber durchaus.

Nach W. Elert stehen sich bei Luther "zwei anscheinend vollkommen auseinanderstrebende Gedankenreihen gegenüber",¹² wenn es gilt, die Notwendigkeit des Amtes zu begreifen: eine "utilitaristische", die das Predigtamt fordert um der "Ordnung" willen, und eine, die das Amt auf göttlicher Einsetzung beruhen lässt. Elert sieht in Äußerungen des späteren Luther, in denen der Unterschied zwischen Klerus und Laien wieder auftaucht, "die Gefahr eines Rückfalls ... greifbar nahe"¹³ gegeben. Doch er wie auch W. Brunotte, Peter Brunner u. a. suchen schließlich doch zu harmonisieren und bestreiten einen Widerspruch in den Anschauungen Luthers von 1520 und nach 1530.

Nach meiner Meinung kommen wir hier wie mit Luther überhaupt nur zurecht, wenn wir die polemischen Positionen Luthers von 1519/21 als situationsbedingt relativieren und als von ihm wie von den Bekenntnisschriften nicht durchgehalten aufzeigen. Dann müssen wir es uns aber auch verbieten, immer wieder auf die Auffassungen des Luther von 1519/21 zurückzugreifen, auf Ansichten, die vom späteren Luther, erst recht aber von der *Confessio Augustana*, längst überwunden sind.

Nach dem Luther von 1520 bedarf es keines besonderen Amtes. "Denn was aus der Tauf krochen ist, mag sich rühmen, schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht zu sein, obwohl nicht jedlichem ziemt, ein solches Amt auszuüben" (WA 6, 408). "Darum ist des Bischofs Weihen nichts anderes, als dass er an Stelle und in Person der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nehme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befehle, diese Gewalt für die anderen auszurichten, gleich, als wenn zehn Brüder, eines Königs Kinder und gleiche Erben, einen erwählen, das Erbe für sie zu regieren. Sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch wird einem befohlen, zu regieren" (WA 6, 407). "Evangelium und Kirche kennen keine Jurisdiktionen, das sind nur tyrannische menschliche Erfindungen. Wer das [157] Evangelium lehrt, der ist Papst und Nachfolger Petri. Wer es nicht lehrt, ist Judas, Christi Verräter" (WA 7, 721, 30).

¹² W. Elert, Morphologie des Luthertums, Bd 1, München ²1958 299.

¹³ Ebd. 303.

Doch gerade weil die Vollmacht allen zukommt, darf man nach Luther sie nicht ohne Auftrag ausüben. "Um schlimmes Durcheinander im Volk Gottes zu vermeiden" (WA 12, 189, 23), soll nicht jeder den Dienst versehen. "Denn weil wir alle in gleicher Weise Priester sind, darf sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohne unser Billigen und Erwählen das zu tun, wozu wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was gemeinsam ist, darf niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an sich nehmen. Und sollte es geschehen, dass ein zu einem solchen Amt Erwählter auf sein Versagen hin abgesetzt wird, dann wäre er gleich wie vorhin" (WA 6, 408). Ein abgesetzter Priester "ist ein Bauer oder Bürger wie die anderen" (WA 6, 407). "So folgt aus diesem, dass Laien, Priester ... Bischöfe ... keinen anderen Unterschied im Grund wirklich haben, als um des Amtes und Werke und nicht des Stands willen. Denn sie sind alle geistlichen Standes, wahrhaftig Priester, Bischof und Päpste, aber nicht einerlei Werkes, wie auch unter den Priestern und Mönchen nicht jeder dasselbe Werk hat" (ebd.).

In *De instituendis ministris Ecclesiae* von 1523 schreibt Luther den Böhmen: "Das alles" (d. h. predigen, taufen, konsekrieren, von Sünden lossprechen, opfern, über die wahre Lehre entscheiden) "ist von Rechts wegen Sache aller Christen. Doch gerade weil es allen Christen gemeinsam ist, darf keiner aus eigener Vollmacht in die Mitte treten und für sich allein an sich reißen, was Sache aller ist. Wahrlich diese Gemeinsamkeit des Rechtes zwingt dazu, dass einer oder wie viel immer die Gemeinde für richtig hält, ausgewählt und angenommen werden, die dann an Stelle und im Namen aller, die dasselbe Recht haben, diese Dienste öffentlich ausüben, um schlimmes Durcheinander im Volke Gottes zu vermeiden und damit die Kirche nicht zu einem Babylon wird, sondern alles seine Ordnung hat, wie der Apostel (1 Kor 14,40) sagt. Denn es ist etwas anderes, ein Recht öffentlich auszuüben, ein anderes, im Notfall davon Gebrauch zu machen. Öffentlich ausüben darf man es nur mit dem Einverständnis der Allgemeinheit oder der Kirche. Notfalls mag es anwenden, wer will."¹⁴

In den Schriften Luthers aus den frühen 20er Jahren ist somit kein Raum für ein Amt göttlichen Rechts, das über die Taufe hinaus einer besonderen Qualifikation bedarf; wohl benötigt der Christ zur Ausübung seiner Vollmacht den Auftrag der Gemeinde. In der *Confessio Augustana* und in den Äußerungen Luthers von 1531 ab ist das anders. Wir tun der ökumenischen Verständigung keinen Dienst, [158] wenn wir diesen Widerspruch vertuschen. Andererseits sollten wir, Protestanten wie Katholiken, es uns verbieten, auf die polemisch-einseitigen Stellungnahmen Luthers von 1519/21 zurückzugreifen, wenn Luther selbst und das Luthertum der Bekenntnisschriften wie der liturgischen Praxis nicht dabei geblieben sind.

Luthers Lehre von den Sakramenten

Wie Luthers Lehre von der Kirche und vom Amt, so ist auch seine Lehre von den Sakramenten kirchentrennend - nicht sein Sakramentsbegriff, wie immer noch zu lesen ist. Luther hat am traditionellen Sakramentsbegriff festgehalten, auch an der Lehre vom *opus operatum*, selbst wenn er gegen den Begriff polemisiert.

Gottes Wort

Für Luther ist das Sakrament ein von Christus eingesetztes Zeichen, das dem die Gnade, die Vergebung der Sünde, vermittelt, der dem *verbum sacramenti* glaubt. Dabei konstituiert der Glaube nicht das Sakrament, sondern führt zu seiner fruchtbaren Wirkung. "Mein Glaube", so heißt es im Großen Katechismus, "macht nicht die Taufe, sondern empfängt die

¹⁴ WA 12, 189; vgl. WA 7, 58, 19ff.; WA 8, 415, 22.

Taufe. Die Taufe wird davon nicht unrecht, dass sie nicht recht empfangen oder gebraucht wird; denn sie ist nicht an unseren Glauben, sondern an das Wort gebunden."¹⁵

Ebenso bewirkt beim Abendmahl das Wort, "dass es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist".¹⁶ Das Sakrament hängt nicht ab von der Würdigkeit des Spenders oder des Empfängers. Denn wenn auch "ein Bube das Sakrament nimmt oder gibt, so nimmt er das rechte Sakrament, das ist Christi Leib und Blut. Denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort."¹⁷ Der Ungläubige empfängt den Leib Christi im Abendmahl, allerdings zum Gericht, wie auch der unwürdige Priester Leib und Blut Christi spendet, wenn er das Abendmahl gemäß der Einsetzung Christi feiert.

Die starke Betonung des Wortes Gottes als Heilmittel führt aber bei Luther nicht zu einer Minderschätzung des Sakramentes. Der moderne Protestantismus unterstellt Luther diese Auffassung, möchte [159] sein Festhalten am Sakrament zumindest als Inkonsequenz, als nicht bewältigten katholischen Rest hinstellen. Wieso hat Luther dann zeit seines Lebens so entschieden, ja verbissen gegen die Sakramentariier und Spiritualisten, gegen die Verächter der Sakramente und die Leugner der wirklichen Gegenwart von Fleisch und Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein angekämpft? Mehr als das Wort entspricht für Luther das Sakrament als sichtbares Zeichen der Leiblichkeit des Menschen. Im "Sermon von dem Neuen Testament" (1520) schreibt er: "Denn wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen" (WA 6, 359).

Wichtiger noch: Luther lag daran, dass ihm ganz persönlich mit dem Sakrament die Vergebung der Sünden zugesprochen wurde. Das Wort der Predigt wendet sich ja an alle Versammelten. Im Abendmahl dagegen stellt Christus dem einzelnen das Vermächtnis vor Augen, reicht ihm das Zeichen (WA 6, 523; vgl. 171, 171; 19, 504f.) und spricht ihm Vergebung der Sünde zu.

Die Siebenzahl

Die Siebenzahl der Sakramente lehnt Luther ab, gerade weil er am katholischen Sakramentsbegriff festhält, weil er die von der Tradition geforderten Wesensmerkmale - das äußere Zeichen und die Einsetzung durch Jesus Christus - nicht gegeben sieht. Nachdem er Ende 1519 drei Sermonen über die Sakramente der Buße, der Taufe und "vom hochwürdigen Sakrament des hl. wahren Leichnams Christi" geschrieben hatte, wurde er von Spalatin aufgefordert, auch über die anderen Sakramente zu schreiben. Luther lehnt ab, weil es für sie keinen Grund in der Schrift gebe. "Für mich", schreibt er, "bleibt kein weiteres Sakrament mehr. Denn ein Sakrament ist nur da gegeben, wo eine ausdrückliche göttliche Verheißung zur Übung des Glaubens vorliegt" (WA Br 1, 595).

In *De captivitate babilonica* von 1520 lässt er nur Taufe und Abendmahl und mit Einschränkung noch die Buße gelten, weil er für die übrigen Sakramente keine Einsetzung durch Jesus Christus, kein Wort der Verheißung gegeben sieht. Für die Buße kann man die Einsetzung in Joh 20,23 annehmen, wo es heißt: "Empfanget den Heiligen Geist. Wem immer ihr die Sünden nachlasset, dem sind sie nachgelassen, wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten." Hier ist der Reformator aber unsicher, weil er ein anderes für das Sakrament konstitutives Element, nämlich das sichtbare Zeichen, nicht gegeben sieht. Den [160] Gerichtsvorgang, Anklage und Lossprechung bei der Beichte, vermag Luther nicht als äußeres Zeichen wie Wasser, Wein und Brot anzusehen.

¹⁵ Die Bekenntnisschriften der evgl.-luth. Kirche (= BSLK), Göttingen ⁴1959, 701, 41.

¹⁶ Ebd., 709, 34.

¹⁷ Ebd., 710, 39.

Wenn der Reformator gelegentlich sagt, das Wort sei bei weitem wichtiger als das Sakrament, dann versteht er hier unter Sakrament das *sacramentum tantum*, das äußere Zeichen (WA 6, 518), das Element, das durch das Hinzutreten des Wortes erst zum Sakrament wird!

Luther sieht aber auch die Sakramente, die er als solche gelten lässt, "durch den römischen Hof in ein elendes Gefängnis" geführt.

Das Abendmahl

Das Abendmahl befindet sich in der Sicht des Reformators in einer dreifachen Gefangenschaft: Diese besteht

1. in der Verweigerung des Laienkelches,
2. in der Lehre von der Transsubstantiation,
3. im Verständnis des Abendmahls als Opfer.

Die beiden ersten Punkte haben für Luther keine entscheidende Bedeutung. Luther will nicht sagen, dass die zweite Gestalt unbedingt geboten und die Transsubstantiationslehre falsch sei. Er möchte aber die Freiheit gewahrt wissen. Es sei römische Tyrannei, den Laien den Kelch zu verbieten (WA 6, 507), oder eine Meinung des Thomas v. Aquin zum Glaubensartikel zu machen. In der Ablehnung der Transsubstantiation als nicht verbindliche theologische Spekulation kann Luther sich auf den Kardinal von Cambrai, Pierre d'Ailly, berufen, der mit seinem Lehrer Wilhelm von Ockham die Ansicht vertreten hatte, es sei angemessener (*probabilior*) und mit der Hl. Schrift nicht in Widerspruch, das Verbleiben der Brotsubstanz anzunehmen (WA 6, 508). Die wahre Gegenwart des Leibes Christi hält Luther fest, er möchte aber das "Wie" offenlassen. Ihm selbst ist die Gegenwart des Leibes Christi in, mit und unter dem Brot analog dem Miteinander von menschlicher und göttlicher Natur Christi sehr einleuchtend (WA 6, 511).

Die Lehre, dass die Eucharistie Opfer sei, ist dagegen für Luther ein überaus gottloser Missbrauch und eine Quelle weiterer, tief eingewurzelter Übelstände. Sie war auch für den späteren Luther kirchentrennend. In den "Schmalkaldischen Artikeln" von 1537/38 - geschrieben im Hinblick auf das nach Mantua einberufene Konzil - erklärt er die Messe zu dem Punkt, an dem jeder Versuch der Einigung mit dem Papsttum scheitern müsse: "Dieser Artikel von der Messe wird es ganz und gar sein in Concilio; denn wenn es möglich wäre, dass sie uns alle anderen Artikel nachgeben, so können sie doch diesen Artikel nicht [161] nachgeben... Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander..." (WA 50, 204).

Enttäuscht war der Reformator schon bald, dass die Freiheit des Christen dahin missverstanden und missbraucht wurde, dass immer weniger am Abendmahl teilnahmen. Im Großen Katechismus schreibt er: "Etliche wenden vor, es sei frei und nicht vonnöten (das Sakrament zu empfangen), und sei genug, dass sie sonst glauben; und kommen größtenteils dahin, dass sie ganz roh werden und zuletzt beide, das Sakrament und Gottes Wort, verachten ... Dagegen soll man wissen, dass solche Menschen für keine Christen zu halten sind, die sich so lange Zeit vom Sakrament fernhalten und ihm entziehen. Denn Christus hat es nicht darum eingesetzt, dass man es für ein Schaustück halte, sondern seinen Christen geboten, dass sie essen und trinken zu seinem Gedächtnis" (BSLK 716).

Hier sind vor allem die evangelischen Christen gefragt, ob sie häufiger dem Vermächtnis des Herrn: "Tuet dies zu meinem Gedächtnis" nachkommen wollen und das Abendmahl mehr in die Mitte des Gottesdienstes und ihres Lebens stellen wollen.

Luther sieht im Einsetzungsbericht die Summe, den Inbegriff des Evangeliums, das man nur im Glauben hinnehmen kann. Aus diesem Testament, dem Vermächtnis des Herrn, ein Opfer machen, bedeutet für ihn die Anmaßung des Menschen, sich dort durch ein Werk das Heil zu sichern, wo er nur empfangen kann. Seit 1521, seit dem Aufenthalt auf der Wartburg,

führt Luther das "ein für allemal" des Hebräerbriefes, die Einmaligkeit des Opfers des NT, gegen den Opfercharakter der Messe an. Die Messe als Opfer feiern, heißt Christus neu kreuzigen. In der Schrift "Vom Missbrauch der Messe" schreibt Luther: "Sagt uns, ihr Pfaffen Baals: Wo steht geschrieben, dass die Messe ein Opfer ist, oder wo hat's Christus gelehrt, dass man gesegnet Brot und Wein opfern soll? Hört ihr nicht? Christus hat einmal sich selbst geopfert, er will von keinem anderen hinfert geopfert werden. Er will, dass man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr denn so kühn, dass ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht euer Opfern bedeutet ein schändliches Wiederkreuzigen" (WA 8, 421; 493). "Jedermann weiß, worauf ... das ganze Reich des Pfaffen gegründet und gebaut ist, nämlich aufs Messhalten, d. h. auf die ärgste Abgötterei auf Erden, auf schändliche Lüge, auf den verkehrten und gottlosen Missbrauch des Sakraments und auf einen Unglauben, der ärger ist als der der Heiden" (WA 8, 443; 520).

So schockierend diese Worte sind, man kann nicht leugnen, dass diese Polemik aus der Mitte des Religiösen vorgetragen ist. Luther meint, die Einheit und Einmaligkeit des neutestamentlichen Opfers und das Vollgenügen der Erlösungstat Jesu Christi verteidigen zu müssen. Ähnlich hart spricht der calvinistische Heidelberger Katechismus - ein bis heute benutztes Schulbuch - in Frage 80 von der "vermaledeiten Abgötterei der Messe".

Gegenüber diesem Angriff auf die Messe als Opfer hatte die damalige altkirchliche Theologie zu zeigen, dass die Messe kein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer ist, sondern dessen Realgedächtnis. Das eine und ein für allemal am Kreuz dargebrachte Opfer Christi wird unter dem Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig. Die Messe ist deshalb primär das Werk Christi. Jesus Christus steht uns aber nicht nur als Gott gegenüber, sondern ist als Gottmensch der Mittler zwischen uns und dem Vater im Himmel. Er ist das Haupt der Kirche, er nimmt uns, seine Glieder, hinein in seine Hingabe, wir haben durch ihn, mit ihm und in ihm Zugang zum Vater. Diese Antwort auf Luthers Angriff stand der damaligen Theologie nicht zur Verfügung. Hier ist klar ein Defizit auf der altkirchlichen Seite zuzugeben. Heute haben wir dank der exegetischen, patristischen und liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte eher die Möglichkeit, die Lehre von der Eucharistie als Opfer so darzustellen, dass den reformatorischen Anliegen Rechnung getragen wird.¹⁸ Die lutherische Seite muss ihrerseits bereit sein, Luther kritisch zu hinterfragen, und realisieren, dass man Luthers Polemik, die 1520 ihr Recht hatte, heute nicht mehr aufrechterhalten kann.

Es hat keinen Sinn, es dient nicht der Ökumene, die kirchentrennenden Positionen von 1519/21 zu verschweigen. Man soll sie aber aus der polemischen Situation von damals verstehen und entsprechend relativieren, vor allem realisieren, dass das Luthertum selbst in der *Confessio Augustana* und sonst diese Polemik hinter sich gelassen hat und andererseits die katholische Theologie und Praxis von heute zentralen reformatorischen Anliegen gerecht zu werden vermag. Kritik an der Kirche ist nicht nur legitim, sondern gefordert. Sie hat ihre Grenze aber dort, wo das von Gott vorgegebene Gefüge der Kirche angetastet wird. Jedenfalls berechtigten Missstände in der Kirche und Fehlverhalten ihrer Vorsteher nicht zur Abspaltung von der einen Kirche Jesu Christi.

Andererseits kann die Bemühung um die Einheit der Christen nur Erfolg haben, wenn sie begleitet ist von der Besinnung auf die Mitte und Tiefe, die Christus, der Herr, selber ist. Entsprechend betont das II. Vaticanum im Ökumenismusdekret: "Die Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens sind in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden" (Nr. 8).

¹⁸ Vgl. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn-Frankfurt ⁹1981.