

Eine Weiterführung katholischer Lutherforschung

Von Leo S c h e f f c z y k , München

Daß die katholische Lutherforschung seit dem Zweiten Weltkrieg bedeutsame Fortschritte gemacht hat, wird nicht nur von ihren eigenen Vertretern festgestellt¹⁾, sondern auch von der evangelischen Theologie anerkannt²⁾. Als Beispiel für diese neue Wertschätzung darf etwa das Urteil M. Bogdahns herangezogen werden: »Die katholische Lutherdeutung steht heute in ihren Spitzenaussagen mit der evangelischen Lutherdeutung in einer Front. Wir können nicht umhin, diesen Tatbestand als äußerst positiv und erfreulich zu werten.«³⁾ Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß von anderer Seite sowohl die Qualität dieser »Spitzenaussagen« als auch das Phänomen der »ökumenischen Harmonisierung« kritisch beleuchtet wird, so vor allem von einem entschiedenen Luthertum, das besonders das Paradox in der Lutherischen Rechtfertigungslehre in keiner Weise gemildert wissen möchte. Von dieser Seite her trifft die evangelische wie die katholische Forschung gleicherweise der Vorwurf: »... es sind methodologische Gründe, die hier zum Protest zwingen, und sie sind es zugleich, die einen vor einem so gearteten Ökumenismus erschrecken lassen.«⁴⁾

Aber bei genauerer Diagnose des Standes der Forschung zeigt sich

¹⁾ Vgl. u. a. hierzu P. Manns, *Lutherforschung heute*, Wiesbaden 1967, 7ff.; W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild*, Essen 1969, 106ff.; A. Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig*. Katholische Lutherstudien, München 1969, 112ff. Brandenburg spricht hier von einer »zweiten Phase der Lutherdeutung«, in der Luther als »theologisches Phänomen« ernstgenommen wird.

²⁾ Vgl. M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie*, Göttingen 1971, 172ff.

³⁾ Ebd. 271.

⁴⁾ So Kl. Schwarzwäller, *Sibboleth*, München 1969, 99.

auch auf katholischer Seite manche Divergenz, die jedenfalls Vorsicht angebracht sein läßt bezüglich einer zu hohen Einschätzung des Erreichten, wodurch zu Unrecht der Eindruck von einem bereits verwirklichten Optimum hervorgerufen werden könnte. Die hier gemeinte Divergenz tritt etwa in Erscheinung an der (durchaus sachlich geführten) Kontroverse zwischen der mehr historisch gerichteten Schule der Lutherforschung und einer mehr hermeneutisch-systematischen Orientierung⁵⁾, wie sie etwa durch das Buch von O. H. Pesch repräsentiert wurde⁶⁾. Aber in einer Erörterung der Problemlage katholischerseits ist auch der Verweis auf ein so eigenständiges Werk wie das von P. Hacker angebracht, das nochmals von einer neuen Seite her die Schwierigkeiten eines Konsenses erkennen läßt⁷⁾. Freilich tut sich hier im Grunde auch etwas auf, was auf eine bleibende und in etwa »unvollendbare Aufgabe« der Lutherforschung schließen läßt.

Die Annäherung an dieses Unvollendbare ist asymptotisch wohl am besten möglich auf dem Wege von systematischen Darstellungen der Theologie Luthers, die freilich angesichts der »widersprüchlichen Fülle des Lutherus multiplex«⁸⁾ weder auf evangelischer noch auf katholischer Seite besonders zahlreich sind⁹⁾. Trotzdem bleiben sie gerade heute wünschenswert, weil nämlich die Fixierung auf Einzelmomente (bis vor kurzem besonders auf die Rechtfertigungslehre¹⁰⁾, neuerdings

⁵⁾ Über diesen Unterschied P. Manns, a.a.O. 62ff.; vgl. auch E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg 1974, 114ff.

⁶⁾ O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas v. Aquin*, Mainz 1967.

⁷⁾ P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966. Obgleich dieses Buch innerhalb der »Bandbreite« katholischer Lutherdeutung mehr einer Randposition zugeordnet wird, konzidiert man doch die »Möglichkeit« solcher »anderer Deutungen«. So P. Manns, a.a.O. 26.

⁸⁾ P. Manns, a.a.O. 51.

⁹⁾ Evangelischerseits sind unter neueren systematischen Versuchen u. a. zu nennen: O. Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1970; M. Lienhard, *Luther, Témoin de Jésus-Christ*, Paris 1973; D. Vorländer, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521*, Witten 1974.

¹⁰⁾ Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung von A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, Bd. 2), München 1968.

auf die Ämterlehre¹¹⁾) leicht zu dem unzutreffenden Eindruck führt, daß eine Konvergenz mit Luthers Theologie in einem Einzelpunkt auch schon eine Übereinstimmung im ganzen ergebe oder wenigstens eine solche nahebringe. Ein solches Urteil wäre erst vollauf gerechtfertigt, wenn die betreffende Einzelwahrheit in ihrer Situierung oder in ihrer Funktion im ganzen der Theologie des Reformators genau bestimmt würde.

Von der Notwendigkeit einer solchen gesamthaften Perspektive überzeugt, entwirft Th. Beer »Grundzüge der Theologie Martin Luthers«, die er bezeichnenderweise unter dem genuin Lutherschen Bildwort des »Fröhlichen Wechsels und Streits«¹²⁾ zusammenfaßt, ein Schlüsselwort, das bezeichnenderweise von Melancthon nicht mehr verstanden und das auch später in seiner Bedeutung kaum vollauf gewürdigt wurde. Im Blick auf die oben erwähnten Divergenzen der Lutherforschung geht der Autor von einer rein gegenwartsbezogenen Fragestellung ab und neigt einer mehr historischen, dabei aber doch zugleich systematisch interessierten Forschung zu, die gleichsam einen »systematischen Luther« aus den Quellen erheben möchte. Er ist aber der begründeten Überzeugung, daß man an Luther nicht »vorzeitig Begriffe der Existenzphilosophie« herantragen oder »moderne Begriffe, z. B. Person in sein Gedankengebäude« eintragen könne (2). Dem systematischen Anliegen entspricht auch die Methode, Luthers Grundbegriffe aus dem Zusammenhang seines eigenen Denkens zu erfassen, das verständlicherweise einer bestimmten geistes- und theologiegeschichtlichen Situation verpflichtet war. Hier wird dann das systematische Anliegen vom historischen Interesse am Originalen und Ursprünglichen unterfangen, das zunächst (entsprechend der Zielrichtung der Forschung in den letzten Jahrzehnten) auch darauf gerichtet ist, die Lehrauffassungen Luthers von den Melancthonschen Übermalungen zu befreien. Im Verfolg dieses Interesses an der Aufhellung des theologiegeschichtlichen Hintergrundes kommt es zu einer intensiven Aufarbeitung des Gesprächs, das Luther, der durchaus in

¹¹⁾ Dazu vgl. P. Manns, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: Amt und Eucharistie (hrsg. von P. Bläser u. a.), Paderborn 1973, 68–207.

¹²⁾ Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit, Leipzig 1974; Teil 1: Text, 308 S.; Teil 2: Anmerkungen, 187 S.

der Tradition stand, mit den theologischen Gewährsmännern (und zugleich Kontrahenten) der Vergangenheit führte, u. a. mit Augustinus, Ps.-Dionysius, dem Lombarden, Thomas, Scotus, Ockham und nicht zuletzt Gabriel Biel. Dabei wird schon bezüglich dieses »Hintergrundmaterials« mit Hilfe einer behutsamen und eindringenden Befragung der Texte manches Urteil korrigiert und manche neue Einsicht zutage gefördert, u. a. etwa in der positiveren Darstellung des differenzierten Anliegens des Nominalismus wie besonders auch in der Wertung der Theologie G. Biels, den Luther (wie so oft) nicht vollständig wiedergab und unter einem neuen Erkenntnisprinzip interpretierte. Solche Feststellungen besitzen natürlich ihre besondere Relevanz für das Urteil über die vorreformatorische katholische Theologie, deren genaue systematische Kenntnis wiederum wichtig ist für die Beurteilung der Berechtigung und Notwendigkeit der Reformation überhaupt¹³⁾.

Die Vorzüge dieses methodischen Verfahrens sind nicht zu übersehen. Aber an ein Unternehmen, das sich nichts Geringeres als den Entwurf einer relativen Gesamtschau der Theologie des Reformators zum Ziele setzt, wird man vor allem die Frage richten, ob hier auch eine gewisse materiale Vollständigkeit erreicht werde. Wenn P. Manns einmal forderte, daß es zur Darstellung einer solchen Ganzheit notwendig sei, »sich auf ein langes, alle Kräfte und Fragen des Menschen umfassendes Leben mit Luther und den ca. 100 Bänden seines Werkes einzulassen«¹⁴⁾, so zeigt die Ausführung, daß der Verfasser sich diesem nicht leicht zu verwirklichenden Ideal auf bemerkenswerte Weise genähert hat. Den Grundstock der Gesamtthematik wie der einzelnen Ausfaltungen bildet jeweils eine »Dokumentation« aus den einschlägigen theologischen Werken Luthers aus allen seinen Lebensabschnitten, angefangen von den Randbemerkungen zu Augustins *De Trinitate* (1509) bis hin zur *Additio in locum Hoseae* vom Jahre 1545. Es ist verständlich, daß ein solches Material nur unter Vorwalten eines bestimmten Vorverständnisses geordnet und zum Sprechen gebracht werden kann, d. h. unter Ansatz einer gewissen »apriorischen Struk-

¹³⁾ Vgl. dazu E. Iserloh, a.a.O. 7–27.

¹⁴⁾ P. Manns, a.a.O. 62f.

tur«, die jedoch nicht ein eigenes (und dann möglicherweise »eigenwilliges« systematisches Prinzip sein darf), sondern ein »proprium Lutheri« sein muß, was von der modernen existential-hermeneutischen Lutherforschung leicht übersehen wird. Es muß sich um einen »Topos« handeln, der die Denkart Luthers durchgehend prägt und eine gewisse Geschlossenheit seiner materialen Aussagen erbringt. Der Verfasser läßt sich von der Erkenntnis leiten, daß diese Struktur weder aus dem »Turmerlebnis«¹⁵⁾ noch auch aus der Rechtfertigung als solcher zu erheben ist (obgleich letztere als die »Mitte der lutherischen Theologie« anerkannt bleibt; 290), sondern aus einem gedanklich-vorstellungsmäßigen Konzept, das zu Luthers religiös-pastoraler Dynamik, zu seiner konkret-biblischen Ausrichtung und zu seiner gedanklichen Konzentrierung auf das Heilshandeln Christi »für uns« von vornherein eine gewisse Affinität besitzt und sich zunächst auch dem an einer solchen Strukturierung weniger Interessierten zu empfehlen vermag: Es ist der Gedanke des »fröhlichen Wechsels«, ein »Herzstück seiner (Luthers) Theologie«, der »Ausdruck seiner höchsten Angst und Freude, in dem sich alle wichtigen Begriffe wie in einem Brennspeigel treffen« (2). Begründet in der tropologischen Methode der Schriftdeutung, nach der das in den Psalmen von Christus ad litteram Gesagte »tropologisch« auf den Sünder übertragen werden muß (so daß der Satz gilt: »Christi Gerechtigkeit ist mein, meine Sünde ist Christi, wahrhaft ein ungleicher Wechsel [inaequalis permutatio]« [4]), bietet der »Wechsel« das hermeneutische Prinzip, aus dem heraus zunächst die Rechtfertigungs- und die Sündenlehre neu erschlossen werden können. Da diese beiden Grundthemen anthropologisch ausgerichtet sind, alles Anthropologische aber bei Luther seine Mitte im Christologischen hat, muß sich dieser Grundansatz auch in die Anthropologie und Christologie hinein auswirken, aber wegen der christologischen Zwei-Naturen-Lehre (mit der Überbetonung der Gottheit) schließlich auch in der Gotteslehre zur Geltung kommen. Damit beweist dieser Topos auch seine systematische Relevanz.

Die hier immer noch mögliche Frage, ob damit etwa nur ein syste-

¹⁵⁾ Vgl. dazu die neuere Stellungnahme von H. Jedin, Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht, in: *Catholica* 12 (1959), 129–138.

matisierendes Schema an Luther herangetragen werde oder ob diese systematische Struktur der Theologie Luthers selbst eigne, vermag die Arbeit überzeugend im zuletzt genannten Sinne zu beantworten. Das Prinzip bildet nicht nur die große Klammer, welche die entscheidenden theologischen Themen des Reformators, angefangen vom »untersten« Punkt in der Gnadenauffassung bis hin zum »Zenit« in der Gotteslehre, geistig zusammenfügt, es vermag vielmehr auch die »Feinstruktur« der betreffenden Lehraussagen durchsichtig zu machen, und zwar im Lichte einer eigentümlichen »Doppelung« und »Gegensätzlichkeit« oder »Dialektik«, die an Luther schon oft erkannt¹⁶⁾, aber noch nie als so durchgängig und »systembildend« nachgewiesen wurde. Diese »Doppelung« prägt genauso der »doppelten Rechtfertigung« ihr Siegel auf, wie sie zur Auffassung von der »doppelten Sünde«, zum »Dualismus« der »Doppelnaturigkeit« des gerechtfertigten Sünders (in der Anthropologie) und zu den harten Antithesen eines »Deus duplex« in der Gotteslehre führt. Aber ihr Zentrum besitzt sie unstreitig in der Christologie, aus der Luther auch die »Idiemenkommunikation« als immer wieder verwandtes Instrument zur Erklärung des »fröhlichen Wechsels« übernimmt.

Zu diesem Zentrum hinstrebend und es als Motiv vorausnehmend, vermag die Arbeit die Bedeutung der »Doppelung« schon in der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre zu klären. Von diesem Prinzip her ist die grundsätzliche Unterscheidung in »innere und äußere Gerechtigkeit« zu verstehen, die Luther zwar Augustinus entlehnte, aber aufgrund der Christologie des fröhlichen Wechsels sofort mit einem anderen Sinn erfüllte. Im Bereich der Gnadentheologie führt das Prinzip des »Wechsels« zu weiteren systematischen und systembildenden Unterscheidungen wie sacramentum – exemplum, gratia – donum, Geschenk – Verpflichtung. Die Doppelheit der Vorgänge macht es unmöglich, die Rechtfertigung (wie später Melanchthon) in forensischem Sinne zu verstehen oder als bloße acceptatio, für die man wie Denifle fälschlicherweise in Ockham den Wegbereiter sieht. Aber es bleibt die

¹⁶⁾ Vgl. besonders bei A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien; hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. IV), Paderborn 1960, 24–28.

Frage, ob sie damit schon im katholischen Sinne verstehbar oder interpretierbar ist. Wie differenziert hier die Problematik liegt und wie feinfühlig der Autor sie zu rekonstruieren weiß, zeigt die Hervorhebung und positive Würdigung des hinter allem stehenden tiefsten Anliegen Luthers: von der scholastischen Metaphysik loszukommen, sich vom »ranzigen Philosophen« Aristoteles zu befreien wie auch von der platonisierenden Mystik, die nach Luther *das* unsauber zusammendenkt, was säuberlich getrennt bleiben mußte, nämlich das göttliche Tun und das kreatürliche Sein. Aber damit ist doch keine Wirkungslosigkeit des göttlichen Tuns im Menschen behauptet. Bei der Doppelung zwischen »gratia« (die »fremde Gnade«, die Christus ist) und »donum« (mit dem wir mitarbeiten können) ist im Bereich des »donum«, durch das die Sünde »expurgative« mehr und mehr beseitigt wird, sogar für die Mittätigkeit des Menschen und für das menschliche Verdienst Platz.

Hier korrigiert der Verfasser an entscheidender Stelle auch das weitverbreitete Fehlurteil, nach dem Luther keine Verdienstlehre kenne. Er kennt sie selbst in *De servo arbitrio* (»seinem liebsten Kind«). Aber sie erhält im Rahmen der »doppelten Gerechtigkeit« einen wesentlich anderen Stellenwert. Zur Erhebung ihrer eigentümlichen Bedeutung ist eine Verhältnisbestimmung von »gratia« und »donum«, von »fremder unteilbarer Gnade« und »teilbarer Gabe« notwendig, die freilich solche gedanklichen Schwierigkeiten schafft, daß Lutherforscher an dieser Stelle klagen: »Die Sprache Luthers kann den reinen Logiker zu Verzweiflung bringen« (104); denn in der Doppelung *gratia*-*donum* ist die »gratia« sicher nicht die ungeschaffene Gnade der traditionellen Theologie und das »donum« sicher nicht die akzidentelle Gnade (oder ihre gedanklichen Derivate wie *qualitas* oder *habitus*).

Trotzdem versagt es sich der Verfasser, hier einfach von Unklarheiten oder Ungereimtheiten Luthers zu sprechen. Er vermag vielmehr zu zeigen, daß Luther die systematisierende Kraft der Doppelung in der Sündenlehre (»doppelte Sünde«) wie in der Anthropologie (innere geistliche Natur des Menschen – äußere gefangene Natur) durchhält, freilich nur unter Zuhilfenahme eines »christologischen Rahmens«, der etwa in der Aussage des Antilatimus (1521) deutlich

wird: »Wer von Sünde und Gnade christianiter handeln will, der darf in der Regel nicht anders handeln als von Gott und Mensch in Jesus Christus.« Damit ist der christologische Skopus dieser Systematik erwiesen und die Entscheidungsfrage bezüglich der Stringenz dieses systematischen Denkens in die Christologie verlegt.

Es ist die schwierige Christologie des »fröhlichen Wechsels«, zu deren Eigenart die auch im vorhergehenden immer schon implizierte Idiomenkommunikation gehört, aber auch das in seiner systembildenden Kraft bislang wenig ausgewertete Bild vom »geköderten Leviathan«, das ist der Satan, der den »Regenwurm« (die Menschheit Christi) verschlingt und von dem verborgenen Angelhaken (der Gottheit Christi) zerrissen wird. So wird das Bild vom »fröhlichen Wechsel« erst vollauf aussagekräftig: Es meint den Kampf in Christus, in welchem er die Sünde verschlingt, die den Gläubigen (obwohl Sünder bleibend) nicht mehr verdammt. Christus, genauer seine Gottheit, absorbiert die Sünde in sich, dem »Hürlein Braut« aber werden die Güter und Gaben Gottes (wohlgemerkt nicht die »forma«, sondern die »formae Dei«) zu eigen. Durch den Wechsel tritt Christus (in seiner Gottheit) an die Stelle des Sünders (welcher in der Diskontinuität des Subjekts Sünder bleibt), der aber seinerseits nicht mit Christus vereinigt, sondern nur an ihn »gekettet« wird, so daß das »extra nos« der Gnade gewahrt bleiben kann.

Es ist von der Lutherforschung immer erkannt worden, daß diese Christologie Luthers Unausgeglichenheiten enthalte, die man durch die Etikettierung mit der Bezeichnung »Paradox-Christologie« (P. Alt-haus) als nicht mehr weiter ableitbare Gegebenheit stehen lassen wollte. Demgegenüber stellt Th. Beer fest: »Luther will aber nicht paradox reden, sondern die Paradoxa Gnade (Gottheit) und Sünde (Menschheit) mit Hilfe der Idiomenkommunikation systematisch verbinden« (247). Daß Luther hier ein denkerisches Anliegen verfolgte, beweisen seine diesbezüglichen Anleihen bei Ockham und dessen Suppositionslehre, mit deren Hilfe er die menschliche Natur Christi sowohl getrennt als auch zusammengesetzt betrachten konnte. Aber die formale Übernahme dieser »Grammatik«, die bei Ockham anders abgezweckt war, enthüllt bei Luther ein anderes Anliegen, das er eine Wegstrecke lang verfolgen, aber zuletzt systematisch nicht zum Ziele

bringen konnte: Es ist die Vereinbarkeit der chalkedonischen Christologie, die er aus Gründen der Verpflichtung gegenüber der Tradition wie auch wegen des Kampfes gegen die Schwenckfeldianer nicht aufgeben wollte, mit einer neuen »Rechtfertigungschristologie« (als solche darf nämlich der »fröhliche Wechsel« am Ende bezeichnet werden), die das »extra nos« der Gnade schon in der Christologie festhalten wollte, etwa im Zurücktreten des Gedankens von der inneren Heiligung der Menschheit Christi. So wird hier das Nebeneinander und die Unausgeglichenheit zwischen der traditionellen Naturen- und Personlehre, die Luther nicht antasten wollte, und der im »fröhlichen Wechsel« allein verwandten rein relationalen, situationsbedingten Fassung der menschlichen Natur Christi als ungelöstes Problem offenbar. Darüber urteilt Th. Beer zusammenfassend: »Es werden nicht göttliche und menschliche Attribute im Wechsel zusammengebracht, sondern göttliche Aktivität und menschliche Unterwerfung unter den Satan in Beziehung zueinander gesetzt« (247). Diese Zwiespältigkeit haftet auch dem Gebrauch der Idiomenkommunikation an, die eigentlich in dem Augenblick schon verfremdet werden muß, wo sie nicht direkt auf die *eine Person* geht, sondern von einer Natur zur anderen verläuft. So kann sie nur als Bild zur Veranschaulichung des Kampfes in Christus zwischen der Gottheit und der dem Teufel unterworfenen Menschheit fungieren, aber keine tiefere theologische Einsicht vermitteln, weder in die Einheit Christi in ihm selbst noch in seine Einheit mit uns. So bleibt am Ende nicht nur der »fröhliche Wechsel« theologisch unbegründet, es wird rückwirkend in der Gesamtbeurteilung auch die chalkedonische Christologie mit einer gewissen Unsicherheit behaftet.

Daß sich diese unaufgelöste Spannung auch in die Lehre von den Ämtern Christi hineinzieht, in der z. B. das Amt des Gesetzgebers und Richters keinen Platz mehr findet (249), ist genauso verständlich, wie es die zuletzt herausgearbeiteten Konsequenzen in der Gotteslehre sind. Hier trägt der »Kampf in Christus« geradezu »den Gedanken der Spaltung in Gott hinein« (268), wenigstens in der Form der Annahme einer Doppeloffenbarung von Zorn und Gnade, die aber das Festhalten an einer »reinen Offenbarung« Gottes eigentlich verunmöglicht. Hier flüchtet sich Luther zuletzt aber doch in einer »glück-

lichen evangelischen Inkonsequenz« (291) zum ersten Gebot, in dem der Kontrast praktisch überwunden wird.

Mit diesen minutiösen Interpretationen und scharfen Analysen führt Th. Beer in die Struktur wie in die Substruktur des theologischen Denkens des Reformators ein, das einen im hohen Grade systematischen Luther am Werke sieht, der freilich sein systematisches Ziel nicht erreicht. Das aber liegt, wie eine weitere Reflexion deutlich macht, nicht an der mangelnden denkerischen Kraft des Reformators, sondern an der Unvereinbarkeit zweier disparater »Sachen«, näherhin zweier Christologien. Die abschließend erörterte Tatsache der »glücklichen Inkonsequenzen« Luthers (sich schon in der Gnadenauffassung bei der Verwendung der »katholischen« Begriffe »rapi« und »transformari« andeutend, am Ende im Versuch des Zusammendenkens der *theologia crucis* und der *theologia gloriae* hervortretend) wie die »irreale Frage«, ob Luther sein Anliegen nicht auch bei seinen theologischen Gegnern hätte wiederfinden können (295), weisen in Richtung der Gegenwartsbedeutung und der ökumenischen Relevanz dieser Arbeit am historischen Luther, die indirekt auch dem »Lutherus praesentissimus«¹⁷⁾ gilt. Th. Beer hat in diesem Buch zunächst auf eine neue und originelle Weise bestätigt, was der Altmeister der deutschen katholischen Lutherforschung, J. Lortz, feststellte, wenn er Luther als einen Theologen von großartigem Rang verstand¹⁸⁾. Aber er hat darüber hinaus, trotz Aufweises der Grenzen dieses Anspruchs, die auch die Gegenwart betreffende Bedeutung dieses Urteils untermauert. Die bewußte Anlehnung Luthers an die Tradition (auch im Punkte des systematisierenden Denkens) und der Aufweis der Un erfüllbarkeit seines Anliegens der reinen Trennung (des »nackten Gottes« und des »nackten Menschen«) stellen nämlich eine Aufforderung dar, die Einheit neu zu denken. Diese Aufgabe ist nach dem instruktiven Einblick in die ungemein differenzierte Theologie Luthers nicht leichter geworden; denn es geht jetzt eigentlich nicht mehr um

¹⁷⁾ So A. Brandenburg, *Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherverständnis: Reformata Reformanda*. Festgabe für H. Jedin (hrsg. von E. Iserloh und K. Reppen), Münster 1965, I, 329.

¹⁸⁾ J. Lortz, *Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur: Reformata Reformanda*, 220.

die schlichte Frage, ob eine Übereinstimmung in die Lehre von der *Rechtfertigung* vorhanden sei. Nun stellt sich das Problem neu und sublimier als Frage nach dem Einvernehmen in der Lehre von der »doppelten Rechtfertigung« mit allen vom Verfasser aufgewiesenen Implikationen. Hier ist der Forschung ein neues Feld eröffnet, das in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen dieses profunden Werkes noch manche Früchte tragen dürfte.