

Fremd und trotzdem aktuell?

Die Luther-Hermeneutik von Walter Kardinal Kasper

1. Einleitend. Walter Kardinal Kasper

Wenn Ökumene ein Gesicht hätte, wäre es im katholischen Bereich aktuell das von Walter Kardinal Kasper.¹ Er hat sich als Professor für systematische Theologie (1964–1989), Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1989–1999) und Präsident des Päpstlichen Einheitsrates (2001–2010) fünfzig Jahre lang im ökumenischen Dialog engagiert. Die doppelte, kirchliche wie theologische Ausrichtung seiner Person und seiner Biographie prägt auch seine Schriften zur Ökumene und insbesondere zu Martin Luther. In jüngerer Zeit schrieb er nicht

¹ Geboren 1933 in Heidenheim an der Brenz, aufgewachsen im schwäbischen Allgäu. Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Tübingen und München, 1957 Priesterweihe, 1961 Promotion mit einer Arbeit zur Lehre der Tradition in der römischen Schule. 1964, nach der Habilitation, Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Münster, 1970 Ruf nach Tübingen, 1989 Wahl zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart. 1999 Ernennung zum Sekretär, zwei Jahre später zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Seit 2010 Ruhestand in Rom und Schrifttätigkeit, vor allem zu ökumenischen Themen. Sein theologisches Gewicht zeigt sich an seinen Gesammelten Schriften, die 15 Bände umfassen, an seiner Hauptherausgeberschaft der 3. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche und an der Hauptautorschaft des Katholischen Katechismus. Kasper erhielt 22 Ehrendoktorwürden, eine

nur systematisch-theologische Schriften über Luthers Theologie, sondern auch mehrere spirituelle Wegweiser.² Für Kasper gehören beide Gattungen, die theologischen und spirituellen Schriften, aufgrund seiner Vorentscheidung für den geistlichen Ökumenismus zusammen.

Kaspers Luther-Deutung oszilliert zwischen wissenschaftlichem Fachgespräch und einer realistischen Einschätzung ökumenischer Machbarkeiten von Seiten der Amtskirche, zwischen der systematisch-theologischen Würdigung der Theologie Luthers und der Wertschätzung seiner geistlichen Impulse. Diese schillernde Luther-Deutung soll hier dargestellt werden. Nach einer Kontextualisierung der theologischen Position Kaspers und seiner hermeneutischen Vorüberlegungen zu Luther (2.) werde ich Kaspers Interpretation der Theologie Luthers inhaltlich konturieren. Dabei werde ich zwar Kaspers Gesamtwerk im Blick behalten, aber von einem aktuellen Vortrag ausgehen, den er 2016 in Berlin gehalten hat und als Buch im Vorfeld des Reformationsjubiläums publiziert hat (3.).³ Am Ende dieses Vortrags versucht Kasper eine ökumenische Aktualisierung der lutherischen Theologie (4.). Sie wurzelt im gemeinsamen Bekenntnis aller Christen zur umfassenden Barmherzigkeit Gottes, die Kasper allerdings mit einer Kritik an Luthers *theologia crucis* verbindet.

Honorarprofessur und diverse Auszeichnungen und ist nach wie vor Mitglied in sechs päpstlichen Kongregationen und Räten. An der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar wurde 2005 das Kardinal Walter Kasper Institut zur Erforschung des Schriftwerkes von Kasper, insbesondere in den Feldern Theologie, Ökumene und Spiritualität gegründet.

² Vgl. W. KASPER, *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg 2007; W. KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016.

³ Vgl. KASPER, *Luther* (s. Anm. 2).

2. Hermeneutisch. Prämissen und Annäherungen

Luther ist im Mainstream der deutschsprachigen katholischen Theologie längst rehabilitiert. Otto Hermann Peschs „Hinführung zu Luther“ gilt heute als Standardwerk;⁴ zentrale Anliegen der Rechtfertigungs- und Gnadentheologie Luthers sind in die katholische Theologie eingewandert.⁵ Gerade im Vorfeld der Reformationsfeierlichkeiten 2017 wurde wieder nach Luthers „Katholizität“ gefragt, wobei sehr unterschiedliche Definitionen hinter diesem Begriff standen.⁶ Auch wenn die Ökumenische Bewegung längst an Dynamik eingebüßt hat, hat auch die kirchliche Lehrmeinung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Elemente lutherischer Theologie implizit rezipiert und Ökumene als Ort der Katholizität herausgearbeitet.⁷ An diesen Entwicklungen hat Walter

⁴ O. H. PESCH, *Hinführung zu Luther*, Ostfildern (1982) 42017.

⁵ Vgl. Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Frankfurt a. M./Paderborn 1999. Die Tatsache, dass dieses Dokument in der evangelischen Theologie nur teilweise rezipiert wurde, ändert nichts daran, dass der Mainstream der katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum mit den zentralen Aspekten lutherischer Rechtfertigungslehre übereinstimmt.

⁶ Für einige Beispiele vgl. D. BLUM, *Der katholische Luther. Prägungen – Begegnungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016; P. NEUNER, *Luther – katholisch gesehen*, in: T. SÖDING/U. SWARAT [Hrsg.], *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven*, hrsg. für den Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) (*Quaestiones disputatae QD 277*), Freiburg/Basel/Wien 2016, 119–135; K. KOCH, *Reform oder Reformation. Martin Luther in der ökumenischen Sicht der katholischen Kirche*, in: C. DANZ/J.-H. TÜCK [Hrsg.], *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg i. Br. 2017, 486–516.

⁷ Für diese Entwicklung im Überblick vgl. H.-J. SANDER, *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur*

Kasper aktiv mitgearbeitet und er setzt sie voraus. Seinem Luther-Buch von 2016 stellt er eine eindeutige Hermeneutik voran:

„So erwarten viele Christen zu Recht, dass das Gedenken von 500 Jahren Reformation im Jahr 2017 uns ökumenisch einen Schritt dem Ziel der Einheit näherbringen werde. Wir dürfen diese Erwartung nicht enttäuschen.“⁸

Dieses Zitat aus dem Vorwort zeigt die Stoßrichtung der Luther-Hermeneutik von Walter Kasper. Erstens spricht er vom Reformationsgedenken, nicht vom Reformationsjubiläum, und findet sich damit in einer gewissen katholischen Tradition, die in der Reformation zunächst eine zu bedauernde Spaltung der Christenheit wahrnimmt, die man nicht in einem Jubiläum feiern kann.⁹ Zweitens formuliert Kasper die Vision einer Einheit der christlichen Kirchen, die eben-

prekären Heterotopie, in: P. HÜNERMANN/B. J. HILBERATH [Hrsg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 2009, 186–200; D. SÄTLER, Katholisch im eigentlichen Sinn? Das Zweite Vatikanische Konzil und die Ökumene der Kirchen, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2/2012, 23–27.

⁸ KASPER, Luther (s. Anm. 2), 9.

⁹ Für die Diskussion im katholischen Bereich in den Vorbereitungen für 2017 vgl. zusammenfassend J. RAHNER, Kampf um die Deutung. Katholische Ortsbestimmung im Vorfeld des Reformationsjubiläums, in: Herder-Korrespondenz 70/2016, 13–16. Das Hauptproblem waren wohl widersprüchliche Erwartungen an dieses Jubiläum, die kaum gleichzeitig eingelöst werden konnten: „das Ziel der identitätskonkreten Erkennbarkeit reformatorischer Kirchen einerseits und die Hoffnung auf eine Überwindung der konfessionellen Grenzlinien andererseits“ (A. HOLZEM/V. LEPPIN, Einleitung. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther. Katholische und evangelische Entwürfe Martin Luthers in Früher Neuzeit und Moderne, in: DIES. [Hrsg.], Martin Luther – Monument, Ketzer,

falls einer gewissen katholischen Tradition folgt. Während viele protestantische Theologinnen und Theologen das Ziel ökumenischer Bestrebungen gerade nicht in der Einheit, sondern in der gelebten Vielfalt sehen, kann für viele Katholiken nur eine sichtbare Einheit als Vision am Ende des ökumenischen Weges stehen.¹⁰ Kasper spricht von einer „Communio-Einheit als Einheit in der Vielfalt“¹¹ und beschreibt den Weg dahin als Weg von der trennenden Vielheit zur Vielfalt in der Einheit. In dem Buch „Weckruf Ökumene“, das Kasper zusammen mit dem ehemaligen evangelischen Bischof Ulrich Wilckens verfasst hat, fordert er „eine ökumenische Einheit von Christen [...], in der wir uns als die eine Kirche wieder entdecken.“¹² Kaspers Einheitsvorstellung steht in Zusammenhang mit seinem – gerade im Verhältnis zur protestantischen

Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Freiburg i. Br. 2017, 7–9, 7). Kasper antizipiert vor allem die zweite Idee.

¹⁰ Für Kaspers Konturierung der Einheitsidee vgl. W. KASPER, Einheit – Damit die Welt glaubt, in: DERS., Gesammelte Schriften 14: Wege zur Einheit der Christen, Freiburg/Basel/Wien 2012, 17–34. Für eine andere Plausibilisierung des Einheitsmodells vgl. B. J. HILBERATH, Katholische Communio-Einheit der Kirche(n) – Vision ohne Modell?, in: P. HÜNERMANN/B.-J. HILBERATH, Kommentar 5 (s. Anm. 7), 210–216.

¹¹ W. KASPER, Was uns eint – was uns trennt. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs aus katholischer Sicht, in: DERS., Gesammelte Schriften 14, 292–298, 295. Für Kasper ist der Einheitsgedanke immer mit dem petrinischen Amt verbunden: „Die katholische Kirche ist aber der Überzeugung, im Petrusamt eine wichtige, wesentliche, alle bereichernde Mitgift in diese künftige volle Einheit einbringen zu können.“ (Ebd.)

¹² U. WILCKENS/W. KASPER, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt, Freiburg/Basel/Wien 2017, Vorwort. Inhaltlich bedeutet eine Einheit – inspiriert vom Rahner-Fries-Plan –, dass die Kirchen in den grundlegenden Glaubensbekenntnissen übereinstimmen und dass jede Kirche die „Glaubensformulierungen einer anderen Kirche als eine mögliche Ausgestaltung des Evangeliums“ anerkennt. Vgl. W. KASPER, Kirchen-

Theologie – starken Kirchenbegriff: In paulinisch-augustinischer Tradition begreift er die Kirche als Leib Christi, die weit mehr umfasst als die äußerlich sichtbare Institution. Sie bewahrt und tradiert die Wahrheit des Evangeliums. Für Kasper sind Ekklesiologie und Christologie daher nicht zu trennen.¹³ Er benennt selbst den Unterschied zum Kirchenbegriff in den protestantischen Kirchen: Sie begreifen in der Tradition Luthers die Kirche als *creatura verbi*, als Versammlung der Gläubenden um der Wortverkündigung und der Sakramentenverwaltung willen. Daraus ergebe sich ein Schwerpunkt auf der gemeindlichen Verfassung der Kirche, nicht auf ihrer christologischen Gestalt. Kaspers Grundoption hat Auswirkungen für die zu erwartende Gestalt einer Einheit der Kirchen: Kasper kann eine Einheit nicht jenseits der verfassten Kirchen denken, auch weil die Christen seiner Meinung nach nicht hinter das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinschaften zu Jesus von Nazareth als Gottessohn zurückkommen. Das Glaubensbekenntnis manifestierte sich von Anfang an als geschichtliches innerhalb einer Glaubensgemeinschaft.¹⁴

Eine Einheit der Konfessionen hält Kasper aus verschiedenen Gründen für notwendig: Biblisch aufgrund des Willens

einheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive, in: DERS., Gesammelte Schriften 14, 85–104, 103.

¹³ Vgl. W. KASPER, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, in: DERS., Gesammelte Schriften 14, 262–291, 278.

¹⁴ Vgl. A. a. O., 278 f. Für diese Einheitsvorstellung wird Kasper auch auf katholischer Seite kritisiert. Hans-Joachim Sander etwa beklagt, dass Kasper ökumenisches Gespräch nur im Rahmen einer Wer-Identität, nicht im Rahmen einer Wo-Identität konstruiere, die pastoral fruchtbarer sei und mehr dem Anliegen des Zweiten Vaticanums entspreche. Vgl. SANDER, Ort der Ökumene (s. Anm. 7), 195, Anm. 11.

Jesu, den er vor allem in den johanneischen Abschiedsreden äußert, dass alle eins sein sollen, gesellschaftlich wegen der Notwendigkeit eines authentischen christlichen Zeugnisses in der heutigen Welt und biographisch in Bezug auf die konfessionsverbindenden Ehen und Familien.¹⁵ Schließlich sieht Kasper die Vision einer Einheit in Vielheit im Bild des trinitarischen Gottes begründet, in dem Einheit und Pluralität, die Wesenseinheit und die Dreiheit der Naturen zusammenkommen.¹⁶

Wichtig scheint in diesem Zusammenhang die Einheitsvorstellung des geistlichen Ökumenismus, dem Kasper sich in den letzten Jahren zunehmend angenähert hat.¹⁷ Paul Couturier (1881–1953), eine der Gründungsgestalten des geistlichen Ökumenismus, hat alle Christen beständig zum Gebet für die Einheit aufgefordert. Die Gestalt der kommenden Einheit ist aber völlig unbekannt: „Nous n'en savons rien“¹⁸, wiederholte Couturier beständig. Das einzige, was sich über die künftige Einheit sagen lasse, sei, dass sie ein Geschenk des Heiligen Geistes ist. Die Einheit sei gewährte Gnade, aber auch mit einem immensen spirituellen Aufwand der Christen ver-

¹⁵ Vgl. KASPER, Was uns eint (s. Anm. 11), 297.

¹⁶ Vgl. KASPER, Kircheneinheit (s. Anm. 12), 103.

¹⁷ Vgl. KASPER, Wegweiser (s. Anm. 2); DERS., A Handbook of Spiritual Ecumenism, New York 2006. Zur Geschichte des geistlichen Ökumenismus vgl. P. COUTURIER, Oecuménisme Spirituel. Les Écrits de l'Abbé Paul Couturier, Présentation et Commentaire par M. VILLAIN, Tournai 1963; G. AUGUSTIN, Ökumene als geistlicher Prozess, in: P. WALTER/K. KRÄMER/G. AUGUSTIN [Hrsg.], Kirche in ökumenischer Perspektive. FS W. Kasper, Freiburg i. Br. 2003, 522–550. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“ das gemeinsame Gebet für die Einheit der Christen als „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ bezeichnet (UR 8).

¹⁸ P. COUTURIER, Pour l'Unité des Chrétiens. Psychologie de l'Octave de Prières du 18 au 25 Janvier, in: DERS., Oecuménisme (s. Anm. 17), 46–63, 51 f.

bunden, der dieses Gnadengeschenk vorbereite.¹⁹ Die Christen müssen sich des Einheitsgeschenkes nämlich erst als würdig erweisen. Nun bewegte sich Couturier in der Mitte des 20. Jahrhunderts als Verfechter eines geistlichen Ökumenismus in einem komplexen innerkatholischen Kräftefeld und musste beständig mit der Gefahr umgehen, selbst in Rom wegen ökumenischer Bestrebungen verurteilt zu werden. Aber auch jenseits dieses kirchenpolitischen Aspekts scheint es Couturier ein Anliegen gewesen zu sein, die Gestalt der Einheit gerade nicht zu beschreiben und nicht festzulegen. Für ihn stand aber fest, dass Vielfalt diese Einheit charakterisiere und die Eigenheiten der Konfessionen erhalten bleiben. Dieser Einschätzung Couturiers schließt sich Kasper an. Ihm genügt ein „differenzierter Konsens“ in den substantiellen theologischen Fragen, in denen sich unterschiedliche Antworten auch als komplementär, nicht als gegensätzlich verstehen lassen.²⁰

Wenn Kasper also über Luther nachdenkt, dann immer unter der hermeneutischen Prämisse nicht eines historischen Luthers, sondern eines Luthers, der heute helfen kann, dass die katholische und die evangelische Konfession zu einer Einheit finden. Kasper würdigt zunächst die Fortschritte in der katholischen Lutherforschung im 20. Jahrhundert, die mit den Namen von Joseph Lortz (1887–1975), Peter Manns (1923–1991) und Otto Hermann Pesch (1931–2014) verbunden sind. Sie alle sahen in Luther nicht mehr den personifizierten Spalter der westlichen Christenheit, der Elend und Krieg über den

¹⁹ Vgl. P. COUTURIER, *L'Universelle Prière des Chrétiens pour l'Unité Chrétienne*, in: DERS., *Oecuménisme* (s. Anm. 17), 64–89, 81.

²⁰ Vgl. W. KASPER, *Die gegenwärtige Situation der ökumenischen Theologie*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* 14, 398–418, 408 f.

Kontinent gebracht hatte.²¹ Diese Deutung kann man in der katholischen Lutherrezeption bis ins 20. Jahrhundert hinein nachverfolgen. Beginnend mit Lortz erkannten die katholischen Theologen das genuin religiöse Anliegen Luthers und seine Frage nach einem gnädigen Gott an. Sie benannten die Missstände in der spätmittelalterlichen Kirchenlandschaft und ordneten Luthers Reformanliegen darin ein.²² Diese Fortschritte, auch die katholische Rezeption vieler Aspekte lutherischer Theologie, würdigt Kasper.²³

Die aktuell positive katholische Lutherrezeption, so hält Kasper fest, stehe aber im Gegensatz zu einer fundamentalen Fremdheit Luthers in der westlichen Welt von heute. Fremd seien uns Heutigen zunächst Luthers abfällige Bemerkungen über den Papst als Antichristen, seine Äußerungen über die Juden und die Muslime, die Täufer und andere reformatorische Bewegungen. Diese Aspekte Luthers haben in letzter Zeit Aufmerksamkeit erregt und sind auch wissenschaftlich gerade in den vergangenen Jahren intensiv beleuchtet worden. Interessanter in diesem Zusammenhang sind Kaspers Vorbehalte gegenüber Luthers Rechtfertigungslehre. Hermeneutisch folgt Kasper damit dem Konsens vieler lutherischer Kolleginnen und Kollegen, die in der Rechtfertigungstheologie das Wesen des theologischen Impetus Luthers sehen.²⁴ Kasper glaubt aber nicht an ihre heutige Zugänglichkeit:

²¹ Vgl. zu den historischen Luther-Rezeptionen im Katholizismus BLUM, Luther (s. Anm. 6); HOLZEM/LEPPIN, Luther (s. Anm. 9); DANZ/TÜCK, Luther (s. Anm. 6).

²² Vgl. W. KASPER, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie, in: DERS., Gesammelte Schriften 14, 237–261, 247.

²³ Vgl. KASPER, Luther (s. Anm. 2), 1–9.

²⁴ Für eine Kritik dieser These vgl. den Beitrag von N. SLENCZKA in diesem Band sowie DERS., Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Er-

„Die Fremdheit geht noch tiefer. Heute sind vielen, auch vielen praktizierenden Christen beider Kirchen, die von Luther aufgeworfenen Fragen gar nicht mehr verständlich.“²⁵

Kasper ist davon überzeugt, dass die Kernanliegen lutherischer Theologie heute nicht mehr verstehbar sind. Dazu zählt er insbesondere Luthers Rechtfertigungslehre und seine Ablasskritik. Kasper nähert sich Luther, weil er diese Fremdheit bekämpfen will. Gerade die Fremdheit Luthers sei nämlich „seine ökumenische Aktualität heute“²⁶. Neben dem Ziel der Vereinigung der Kirchen verfolgt Kasper eine zweite Agenda in seiner Luther-Hermeneutik: Es geht ihm um eine ökumenisch inspirierende Aktualisierung seiner Theologie. Er weist damit seine Gegenwartsperspektive dezidiert aus. Es geht ihm nicht einfach darum, das Selbstverständnis Luthers nachzuvollziehen. Vielmehr befragt er Luthers Theologie auf aktuelle ökumenischen Gegenwartsfragen hin.

wägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums, in: Glaube und Lernen 30/2015, 17–42. Notger Slenczka analysiert die Reformation, ausgehend von Hegel und anderen Theologen des 16. bis 20. Jahrhunderts, als Entdeckung der Zentralstellung menschlicher Autonomie. Seine Gewährsmänner sahen in der Rechtfertigung des Sünders immer etwas Umfassenderes; die Rechtfertigung ziele nämlich auf das Selbstverständnis des Menschen insgesamt. Kasper hingegen findet in die Moderne weisende Freiheits- und Subjektivitätskonzepte gerade bei den katholischen Eliten der Frühen Neuzeit. Vgl. KASPER, Luther (s. Anm. 2), 43–45. Die beiden Thesen sind insofern kompatibel, als Slenczka eher für den Protestantismus der Aufklärung spricht, Kasper hingegen das 16. und 17. Jahrhundert fokussiert.

²⁵ KASPER, Luther (s. Anm. 2), 10.

²⁶ A. a. O., 11.

3 Inhaltlich. Luthers Theologie in Kaspers Interpretation

Ausgehend von dieser doppelten Zielsetzung ordnet Kasper Luther in den historischen Zeithorizont ein. Luther sei uns Heutigen deshalb fremd, weil sein Zeitkontext, seine Erfahrungen und Fragen 500 Jahre zurückliegen. Luther lebte in einer Zeit des Übergangs – Kasper nennt als Schlagworte die Entdeckung der neuen Welt, den Untergang des byzantinischen Reiches, das Ende der spanischen Reconquista, die Entdeckung des Buchdrucks, die naturwissenschaftlich-kopernikanische Wende und die damit verbundenen Verschiebungen in den westlichen Konzepten von Welt und Kosmos. Auch geistesgeschichtlich handelte es sich um eine Zeit des Wandels, in der sich der Humanismus entwickelte. Aus dieser Spannung zwischen Mittelalter und Neuzeit heraus, so Kasper, muss man Luther verstehen.²⁷ In diese Zeit hinein, die eigentlich nicht durch genuin religiöse Anliegen bestimmt war, sondern durch säkulare und expansive Bestrebungen, stellte Luther seine dezidiert religiösen Fragen: „Luther erfasste alles aus seiner religiösen Tiefe.“²⁸ Mit unerhörter Wucht, schreibt Kasper, stellte er die Gottesfrage in den Vordergrund. Wenn man das so interpretiert, war Luthers Botschaft auch schon seiner Zeit fremd, nicht erst der heutigen.

Wie umschreibt Kasper nun das religiöse Anliegen Luthers? Als zutiefst mystischen Impuls. Luther setzte, so Kasper, das Konzept eines verinnerlichten Christseins gegen eine veräußerlichte Kirche, das Konzept einer passiven, frei ma-

²⁷ Vgl. A. a. O., 15.

²⁸ A. a. O., 20.

chenden, vergebenden Gerechtigkeit gegen eine aktive und strafende Gerechtigkeit Gottes.²⁹ Insofern seien die 95 Thesen ein Dokument der Reform – wohlbemerkt nicht der Reformation – im Rahmen des damals Denk- und Sagbaren. Das mystische Anliegen Luthers materialisierte sich in seinem Zugang zur Bibel, die ihm zu einem subjektiven Dokument wurde, „eine lebendige Botschaft, die zur persönlichen existenziellen Anrede wird, ein Zuspruch und eine Verheißung (*promissio*) *pro me* oder *pro nobis*“.³⁰ Dabei äußerte Kasper aber schon in den 1960er Jahren Zweifel daran, ob Luther sich auf das Zeugnis der ganzen Schrift berufen könne, ob er ein „Vollhörer des Wortes der Schrift“³¹ gewesen sei – und diese Zweifel hegt er auch noch in seinem Spätwerk. Jedenfalls rang der junge Luther etwas niedriger, was nicht wirklich katholisch war, so Kasper, und entdeckte damit etwas Urkatholisches wieder – eine Interpretation, die schon Joseph Lortz vorgeschlagen hat und der sich Kasper anschließt. Somit reiht Luther sich in den Augen Kaspers ein in die Liste katholischer Erneuerer und Evangelisierer. Der frühe Luther ist für ihn eindeutig „ein Reformator, kein Reformator“³², der die Christenheit im Sinne des Evangeliums erneuern wollte.

Dann aber konstatiert Kasper einen biographischen Bruch: Der Reformator wähnte sich nämlich bald in dem großen endzeitlichen Kampf gegen den Antichristen, den er spätestens 1520 mit dem Papst in Rom identifizierte. Luther stellte sich in apokalyptischem Sendungsbewusstsein mitten in diesen

²⁹ Vgl. A. a. O., 21–27.

³⁰ A. a. O., 23 f.

³¹ KASPER, Gespräch (s. Anm. 22), 253.

³² KASPER, Luther (s. Anm. 2), 24.

Kampf hinein.³³ „Eine gefährliche Position“³⁴, wie Kasper anmerkt, denn sie lasse keinen Spielraum für Dialog und vermittelnde Positionen. Kasper beruft sich zur Sicherung seiner eigenen Interpretation auf eine bekannte evangelische Stimme, Wolfhardt Pannenberg, der die Entstehung einer eigenen lutherischen Kirche nicht als Erfolg, sondern als Scheitern der Reformation bezeichnet hat.³⁵ Luthers Radikalisierung also führte in Kaspers Hermeneutik letztlich dazu, dass sich unterschiedliche Konfessionskirchen entwickelten. Dabei war die Antichristpolemik im Mittelalter weit verbreitet, bei Luther hatte sie aber einen „präzisen theologischen Sinn“³⁶, wie Kasper konstatiert. Zeitgleich radikalisierte sich Luther auch theologisch, verwarf in seinen großen Schriften von 1520 das katholische Kirchen- und Amtsverständnis sowie die sakramentale Ordnung und legte die Reform in die Hände von Adel und Magistraten.³⁷ Die darauf folgende Phase der Konfessionsbildung beurteilt Kasper auffallend negativ, nämlich als Verlängerung des Mittelalters, kirchlich und politisch als Partikularismus und Pluralismus, konfessionell als gefärbten Nationalismus. Kasper wendet sich hier also eindeutig gegen jede Form einer Verquickung von Staat und Kirche.

³³ Vgl. A. a. O., 29. Erstmals öffentlich vertrat Luther diese Position in „Adversus execrabilem Antichristi bullam“ (1520). WA 6, 597–612. Noch einmal sehr dezidiert formulierte Luther seine Haltung zum Papsttum kurz vor seinem Tod: „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ (1545), WA 54, 206–299.

³⁴ KASPER, Luther (s. Anm. 2), 29.

³⁵ Vgl. W. PANNENBERG, Reformation und Einheit der Kirche (1973), in: DERS., Beiträge zur Systematischen Theologie 3: Kirche und Ökumene, Göttingen 2000, 173–185, 174 f.; zitiert nach KASPER, Luther (s. Anm. 2), 28.

³⁶ KASPER, Luther (s. Anm. 2), 79, Anm. 16.

³⁷ Vgl. a. a. O., 29–34.

Zusammenfassend lässt sich Kasper in eine bestimmte Tradition der Luther-Deutung einordnen, die Luther in einer Traditionslinie zum spätem Mittelalter sieht. Mit Pannenberg, Oberman, Hamm und Leppin beruft sich Kasper auf evangelische Kollegen, die die Reformation nicht als eine einschneidende Zäsur des Neubeginns und die Person und Theologie Luthers ohne identitätskonkrete Marker konzipieren.³⁸ Spannend an Kaspers Position ist eine interessante Mischung aus Bruch- und Kontinuitätsthese. Kasper sieht Luthers religiös-mystisches Interesse und auch bestimmte staatskirchliche Strukturbildungen in Kontinuität zum Mittelalter; seine Radikalisierung, die sich in der Antichristzuschreibung ausdrückte, aber als Bruch mit diesem religiösen Anliegen.³⁹ Das ist in zweierlei Hinsicht interessant: Erstens lokalisiert Kasper den Bruch, die Radikalisierung, in Luthers Haltung zum petrinischen Amt. An dieser Stelle, in der Beschimpfung des Papstes als Antichristen, distanziert sich Kasper von Luther. Kasper betont zweitens zwar, dass Rom und die Bischöfe Luthers Reformruf nicht hören wollten, während Luther auf Gespräche und Disputationen drang und sich schließlich radikalisierte,⁴⁰ aber er erwähnt nicht, dass sich die Radikalisierung Luthers auch durch genau diese Gespräche ergab. Für Kasper scheint sich Luther eigenständig radikalisiert zu haben, er bezieht dabei die Gegenposition – die überhebliche

³⁸ Vgl. exemplarisch W. PANNENBERG, *Reformation*; H. A. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1991; B. HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010; V. LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2017.

³⁹ Ganz anders etwa konturiert Leppin den Zusammenhang von Mystik und Antichristpolemik. Vgl. V. LEPPIN, *Martin Luther. Von der Mystik zur Papstkritik*, in: *Lebendige Seelsorge* 67/2016, 374–378.

⁴⁰ Vgl. KASPER, *Luther* (s. Anm. 2), 29.

Art vieler römischer Gesprächspartner Luthers und insbesondere deren Zentrierung auf eine mögliche Kirchenkritik – gar nicht mit ein. Gerade die für Kasper so entscheidende Ablehnung des Papsttums hat Luther erst entwickelt, als seine Gegner mit großer Persistenz die Papst- und die Kirchenfrage in das Zentrum des römischen Prozesses stellten.⁴¹ In dieser Hinsicht ist auch bei Kasper Luther derjenige, der selbstständig radikale und nicht mehr gesprächsbereite Positionen entwickelte – eine Entwicklung, an deren Ende die Konfessionskirchen standen. Den Anteil der römischen Kurie und des Papstes an diesem Prozess benennt Kasper nicht; er belässt es am Anfang seines Buches bei dem sehr allgemeinen Hinweis auf die kirchlichen und insbesondere römischen Missstände des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts.

Wenn man Kaspers Interpretation an dieser Stelle mit der Position etwa Volker Reinhardts vergleicht, verschärft sich diese Hermeneutik. Volker Reinhardt hat einen scharfen Blick auf die Zustände am Hof des Renaissancepapsttums. Er analysiert die Mechanismen der päpstlichen Klientel- und Familienpolitik, allerdings aus einer gewissen Sympathiehaltung heraus. Dann beschreibt er, wie Luther für die Päpste in ihrer Vorurteilshaltung gegenüber den Deutschen rasch zum „verstockte[n] Irrlehrer [und] Prototyp der deutschen Barbaren“⁴² wurde. Dementsprechend behandelten sie ihn, dementsprechend reagierte Luther. Kasper hingegen erwähnt die Miss-

⁴¹ Vgl. LEPPIN, *Luther* (s. Anm. 39), 376. Leppin weist darauf hin, dass Anstöße von außen, Widerstände und Konflikte, entscheidend für die Entwicklung der Theologie Luthers waren. Vgl. V. LEPPIN, *Nicht nur Luther war's. Tragische Konfliktgeschichte mit vielen Beteiligten. Die Replik von Volker Leppin auf Klaus Unterburger*, in: *Lebendige Seelsorge* 67/2016, 385 f.

⁴² V. REINHARDT, *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016, 125.

stände am römischen Hof und in der Gesamtkirche, ohne sie zu benennen, sieht aber im päpstlichen Umgang mit Luther keinen Faktor, der mit zu einer Radikalisierung Luthers führte, wenn man denn von einer solchen sprechen will. So blind Reinhardt sich gegenüber allen aktuellen Deutungskonflikten um die Reformation gibt, so blind ist der in diesen Konflikten so aufmerksame Kasper gegenüber historischen Prozessen des frühen 16. Jahrhunderts.

4. **Aktuell. Ein fremder, aber ökumenisch fruchtbarer Luther?**

Luther hatte keine spezifisch-wegweisende Funktion für die Entwicklung der Moderne, schreibt Kasper. Die Moderne habe viele Ursprünge, Väter und Mütter, die sich sicher nicht auf Luther fokussieren lassen.⁴³ Schon gar nicht lasse sich Luther als Vorläufer der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte deuten und aktualisieren. Kasper führt hier die Schrift *De libero arbitrio* und Luthers Debatte mit Erasmus von Rotterdam (um 1466–1536) ins Feld, um zu zeigen, wie weit entfernt Luther vom modernen Freiheitsbegriff gewesen sei. Kasper entdeckt die Vorläufer der Freiheitsgeschichte anderswo: in den Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts, in der katholischen Barockkultur mit der Darstellung einer neuzeitlichen Subjektivität in Musik und Kunst, in der Barockscholastik, in den *curricula* der jesuitischen Bildungseinrichtungen und in den subjektiv-religiösen Erfahrungswelten eines Ignatius von Loyola (1491–1556), einer Teresa von Avila (1515–1582), eines Johannes vom Kreuz (1542–1591) oder eines Franz von

⁴³ Vgl. KASPER, Luther (s. Anm. 2), 46.

Sales (1567–1622).⁴⁴ Das katholische Frankreich habe maßgebliche Denker hervorgebracht – Kasper nennt René Descartes (1596–1650) und Blaise Pascal (1623–1662). Dagegen sei „das konfessionelle Luthertum [...] patriarchalisch“⁴⁵ geprägt gewesen. Genauso fremd wie dieses frühneuzeitlich-evangelische Kirchensystem seien der Moderne der Freiheitsbegriff Luthers und seine Botschaft von der „theonome[n], gnadenhaft befreite[n] und im Wort Gottes gefangene[n] Freiheit des Christenmenschen“⁴⁶. In dieser Fremdheit aber liege ihre ökumenische Aktualität.

Damit vollzieht Kasper seine Wendung in den aktuellen Ökumenediskurs und versucht, Luthers Theologie dafür fruchtbar zu machen. Er verweist kurz auf den derzeitigen Diskussionsstand der Ökumene und erklärt, dass das evangelische Modell der Kirchengemeinschaft mit dem katholischen Modell einer Kircheneinheit in Wort, Sakrament und Amt nicht kompatibel sei. Ökumene bedeutet für Kasper aber die „Wiederentdeckung der ursprünglichen, nicht konfessionalistisch verengten Katholizität“, „ein universaler Humanismus, der in Jesus Christus als letztem und neuem Adam grundgelegt ist.“⁴⁷ In dieser Hinsicht habe Luther durchaus etwas zu heutigen ökumenischen Bemühungen beizusteuern – seinen Ruf nämlich, das Evangelium von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes und den Ruf zur Umkehr ins Zentrum der Theologie zu stellen. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes sei aber nicht nur Luthers Antwort auf die Nöte seiner Zeit, sie könne auch zur Antwort auf die Fra-

⁴⁴ Vgl. A. a. O., 43 f.

⁴⁵ A. a. O., 45.

⁴⁶ A. a. O., 47.

⁴⁷ Beide Zitate: A. a. O., 51.

gen des beginnenden 21. Jahrhunderts werden.⁴⁸ Und sie sei ökumenisch anschlussfähig, feierte die katholische Kirche doch 2016 ein Heiliges Jahr der Barmherzigkeit und hat sie mit Franziskus I. einen Papst, der die Botschaft von Gottes heilstiftender Gnade ins Zentrum seines Pontifikats stellt.⁴⁹ Kasper plädiert also dafür, dass mit der Stärkung der mystischen Aspekte Luthers, der universalen christlichen Botschaft der Liebe, auch die Ökumene gestärkt würde und damit ein weiterer Schritt hin zu einer Einheit in großer Vielfalt möglich wäre. Kasper schließt sich dem ökumenischen Modell des aktuellen Papstes an, dem Polyeder. Dieser spiegele auf „wunderbar vielfältige Weise“⁵⁰ das Licht wieder. Zentral an dieser geometrischen Form ist, dass sie unterschiedliche Gestalten annehmen kann, es sich aber immer um eine Form handelt – Einheit steht bei Kasper an erster Stelle.

⁴⁸ Eine implizite Kritik an dieser Position liefert wiederum Volker Reinhardt und damit ein Nicht-Theologe: „Was Luther von diesem lieben, allzu lieben Gott hielt, der nach dem Vorbild eines gütigen menschlichen Erziehers gedacht war, hat er in seiner Kontroverse mit dem großen Humanisten [Erasmus, DB] festgehalten: Eine solche süßliche Vermenschlichung entsprang der *superbia*, der Selbstüberschätzung des Menschen, der es nicht erträgt, sich selbst zu sehen, wie er ist, nämlich eitel und sündhaft.“ (REINHARDT, Luther [s. Anm. 42], 325). Reinhardt hält fest, dass sich das Luthertum „katholischen Vorstellungen von der Kooperation des Menschen mit der göttlichen Gnade und sogar der Werkgerechtigkeit stillschweigend angenähert“ hat – womit ein gegenseitiger Austausch der Theologien und nicht nur eine katholische Übernahme der lutherischen Rechtfertigungstheologie deutlich wird (a. a. O., 326).

⁴⁹ Für die Intention des Heiligen Jahres vgl. die päpstliche Eröffnungsbulle *Misericordiae Vultus*, publiziert in *Acta Apostolicae Sedis* 107/2015, 399–420. Für eine Einordnung vgl. M. BRÄUER, Ein Rückblick auf das „Heilige Jahr der Barmherzigkeit“ zwischen Pilgern und der Diskussion um „*Amoris Laetitia*“, in: MD 68/2017, 3–5.

⁵⁰ KASPER, Luther (s. Anm. 2), 62.

Kritisch rezipiert Kasper Luthers *theologica crucis*. Er sieht in dem fröhlichen Tausch, in dem Gott die Schwäche des Menschen auf sich nimmt und ihm die Gerechtigkeit Gottes geschenkt wird, die Gefahr der „Unterbewertung der Heilsbedeutung der Menschheit Christi“⁵¹. Die Heilsbedeutung der Menschheit Christi ist für Kasper im Übrigen ein generelles Problem in den reformatorischen Theologien. Für ihn ist im ökumenischen Gespräch heute nicht die Amts- oder Sakramentenfrage das eigentlich Trennende zwischen den Konfessionen. Hinter diesen Themenkomplexen nämlich stehe die Frage, wie Jesus Christus in der Kirche das erste und letzte Wort haben könne. Dass er Maßstab, Grundstein und Ziel ist, darüber seien sich die Konfessionen einig. Aber ob Jesus Christus durch „Menschen und menschliche Institutionen, konkret: Sakramente und Ämter“⁵² spreche und damit Menschen und Institutionen in den Prozess der Heilsvermittlung eingebunden seien – darüber herrsche Uneinigkeit, nicht im Sinne einer kirchentrennenden Grunddifferenz, aber im Sinne einer theologischen Frage, die noch nicht ausreichend diskutiert worden sei. Im katholischen Verständnis, so Kasper, sei die Kirche „unabdingbares Zeichen und Werkzeug des Heils“⁵³, während Protestanten bei der Aussage zögern, dass Christus nicht nur in, sondern auch durch die Kirche wirkt.

⁵¹ KASPER, Gespräch (s. Anm. 22), 249.

⁵² KASPER, Was uns eint (s. Anm. 11), 295. Ganz ähnlich lokalisiert auch Markus Lersch die katholisch-lutherische Grundkontroverse in der Sakramentalität. Vgl. M. LERSCH, „Alleinwirksamkeit Gottes“ oder „direkte Proportionalität“? Zur „Sakramentalität“ als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz, in: J. KNOP u. a. [Hrsg.], Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. FS Karl-Heinze Menke, Regensburg 2015, 355–376.

⁵³ KASPER, Was uns eint (s. Anm. 11), 295.

Auch hier zeigt sich der starke Kirchenbegriff Kaspers, der eine solche Position hermeneutisch begünstigt.

Kasper geht sogar noch einen Schritt weiter: Letztlich handele es sich nicht um eine ekklesiologische, sondern um eine christologische und anthropologische Kontroverse, die Frage nämlich nach „der aktiven Heilsbedeutung der Menschheit Jesu selbst“⁵⁴. Kommt der Menschheit Jesu, insbesondere seinem menschlichen Leiden, erlösende Bedeutung zu oder hat „nur“ der Gottessohn am Kreuz gelitten? Damit verbunden sei die Frage nach der „Stellung des Menschen vor Gott und d[er] Bedeutung menschlichen Mittuns, des Mittuns auch von menschlichen Institutionen für das eigene Heil und für das Heil anderer Menschen“⁵⁵. Im katholischen Denken begegne das Heilshandeln Gottes in menschlicher Vermittlung. Es gehe dabei um die Frage, ob „die Bedingungslosigkeit der Gnade ein von der Gnade Gottes ermöglichtes und getragenes menschliches Mittun“⁵⁶ zulasse. Kasper bejaht diese Frage für die katholische Theologie mithilfe der thomasi-schen Lesart und des klassisch-tridentinischen Modells der *cooperatio* Gottes mit dem Menschen.⁵⁷ Luther hingegen lasse aufgrund der Alleinwirksamkeit Gottes auf Seiten des Menschen nur reine Passivität zu. Die Kontroverse um das Papstamt und dann auch um das Bischofs- und Priesteramt sei dann nur eine ekklesiologische Zuspitzung dieser grund-

⁵⁴ A. a. O., 296.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. KASPER, Zum gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen den Reformatorischen Kirchen und der Katholischen Kirche, in: DERS., Gesammelte Schriften 14, 299–318, 308.

⁵⁷ THOMAS VON AQUIN, STh I-II, q. 109–114; Konzil von Trient, Sessio VI, Dekret über die Rechtfertigung, in: DH 1520–1583, can. 1525, 504.

sätzlichen Frage.⁵⁸ Zu dieser grundsätzlichen Frage gehöre aber auch die Marien- und Heiligenverehrung, für Katholiken eine theologisch legitime Praxis, die die Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott bittet, für Protestanten eher eine Gefahr, die die alleinige Heilsmittlerschaft Christi verdunkeln könne. Zu dieser grundsätzlichen Frage gehöre schließlich das Verhältnis der christlichen Kirchen zur modernen und postmodernen Kultur und deren Freiheitsbegriff.⁵⁹ All diese Fragen sind in Kaspers Lesart unmittelbare Konsequenzen der Rechtfertigungslehre. Während in der Rechtfertigung mit der Gemeinsamen Erklärung ein Grundkonsens erzielt werden konnte, stünden die Folgefragen, insbesondere die ekklesiologischen, noch offen.⁶⁰

Die genannten Facetten der Heilsbedeutung der Menschheit sieht Kasper bei Luther verdunkelt. Das ist neben dem fokussierten und nicht umfassenden Schriftzugang wohl die zentrale Kritik Kaspers an Luthers Theologie, die er aber seinen ökumenisch interessierten Leserinnen und Lesern nicht zumutet, sondern nur dem wissenschaftlichen Kollegium. Diese Kritik zeigt zusammen mit der Melange aus Kontinui-

⁵⁸ Kasper sieht eine Lösung in der Amtsfrage in der theologischen Koppelung lutherischer und katholisch-amts theologischer Ansätze. Seine Vision ist eine Kirche, „in der die verschiedenen Rollen und Charismen in einem offenen Zusammenspiel kooperieren. Wo zum Beispiel das Lehramt seine unverzichtbare und unersetzliche Rolle spielt, aber wo auch der Glaubenssinn und der Konsens der Gläubigen, der Rezeptionsprozess, die Funktion des Lehramts der Theologen und vor allem das Zeugnis der Liturgie nicht verdrängt werden. In einem solchen Zusammenspiel wirkt die Freiheit des Geistes nicht neben, sondern in der kirchlichen *communio* und durch sie, und diese ist zu gleicher Zeit Institution als auch immer neues charismatisches Ereignis.“ (KASPER, Situation [s. Anm. 20], 417 f.)

⁵⁹ Vgl. KASPER, Situation (s. Anm. 20), 412 f.

⁶⁰ Vgl. KASPER, Stand (s. Anm. 56), 309.

täts- und Bruchthese, wie sehr die kirchliche Perspektive Kaspers Zugang zu Luthers Theologie prägt. Kasper formulierte 1983 mit Blick auf seinen damaligen akademischen Wirkungsort Tübingen: „Diese Dreiheit von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Zeitoffenheit ist [...] authentische Tübinger Tradition“⁶¹. Genau das findet sich auch hier: Kaspers Luther-Hermeneutik ist gekennzeichnet von einer Dreiheit von katholisch-kirchlichen Prämissen, wissenschaftlicher Analyse und ökumenischer Aktualisierung.

Die These Kaspers, Martin Luthers ursprüngliches Anliegen als „im Grunde ökumenisch“⁶² zu bezeichnen, ist sicher gewagt und angreifbar. Andererseits: Wäre es wissenschaftlich angemessener, wenn er die jahrhundertealten katholischen Ressentiments gegen Martin Luther und seine Theologie weiterschreiben würde?

⁶¹ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 31995, 9.

⁶² Vgl. W. KASPER, Martin Luther. Weckrufer, in: *Die Zeit* 09/2016 (<http://www.zeit.de/2016/09/martin-luther-todestag-toleranz-lutherbibel-reform-feminismus>, abgerufen am 29.11.2017).