

Die Pastoralbriefe im Dienst reformatorischer und antireformatorischer Polemik bei Caspar Cruciger dem Älteren und Ambrosius Catharinus

Stefan Krauter

Seit der Antike galten die Briefe an Timotheus und Titus als Anweisungen des Apostels Paulus für die Ordnung der Kirche.¹ Thomas von Aquin nannte den 1. Timotheusbrief eine *pastoralis regula, quam Apostolus tradit Timotheo, instruens de omnibus, quae spectant ad regimen praelatorum*.² Den hier bereits anklingenden Namen „Pastoralbriefe“, der diese Tradition, das Thema der drei Briefe zu bestimmen, auf den Begriff bringt und ihm zugleich einen pietistisch-erbaulichen Akzent verleiht, bekamen sie freilich erst im 18. Jahrhundert an der Universität Halle.³

Ebenfalls schon in vorreformatorischer Zeit wurde auch ein anderes Charakteristikum der Timotheusbriefe und des Titusbriefes wahrgenommen: Sie sind polemische Texte. Um wieder Thomas zu zitieren, so bestimmt er das Thema des Titusbriefes als *de defensione contra haereticos*.⁴

Von daher überrascht es nicht, dass gerade diese drei Briefe des Corpus Paulinum in der Reformationszeit für Kontroverstheologie verwendet wurden. Mochten auch im Mittelpunkt der dogmatischen Streitigkeiten um die Rechtfertigungslehre der Galater- und der Römerbrief stehen – um das Kirchenverständnis der jeweils anderen Seite als häretisch zu disqualifizieren und das jeweils eigene als apostolisch zu erweisen, waren diese Texte näherliegend.

Wie man dabei voring, möchte ich im Folgenden an zwei „vergessenen“ Bibelauslegern der Reformation und der Gegenreformation bzw. katholischen Reform untersuchen, dem Wittenberger Caspar Cruciger dem Älteren und dem Dominikaner Ambrosius Catharinus. Ich lese dabei die Kommentare von Cruciger und Catharinus als Exeget. Selbstverständlich beschreibe ich zunächst,

¹ Vgl. z. B. Canon Muratori: *in ordinatione ecclesiastica discipline scificatae [scil. sanctificatae] sunt*; Tert. Marc. 5,21,1: *de statu ecclesiastico compositae*; vgl. auch Aug. doctr. chr. 4,16.

² Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura, lectio II.7, zu 1 Tim 1,7 (Ausgabe: Thomas von Aquin, Super Epistolas S. Pauli Lectura, hg. v. Raphael Cai, Turin/Rom⁸1953).

³ Bei David Nicolas Berdot, Exercitatio theologica exegetica in epistolam S. Pauli ad Titum (1703), o.O. 21710, und dann mit großer Wirkung bei Paul Anton, Exegetische Abhandlung der Pastoral-Briefe Pauli an Timotheum und Titum, im Jahr 1726. und 1727. öffentlich vorge-tragen, hg. v. J. A. Majer, 2 Bde., Halle 1753/1755.

⁴ Super Epistolas S. Pauli Lectura, Prologus 11.

wie sie Bibeltexte im Dienste der Kontroverstheologie auslegen, und ordne ihr Vorgehen zumindest ganz knapp in die damaligen Debatten ein. Mein Ziel ist jedoch, ihre Auslegung in ein Verhältnis zur heutigen Auslegung dieser Texte zu bringen. Dabei geht es nicht darum, den damaligen Umgang mit Bibeltexten als aus heutiger Warte falsch oder richtig zu beurteilen. Das könnte nur anachronistisch sein und setzte zudem die derzeitige Bibelwissenschaft als Wertungsmaßstab absolut.⁵ Ich möchte vielmehr versuchen, aus einer heutigen Perspektive heraus zu verstehen, wie diese beiden Ausleger mit den Texten umgegangen sind, und Überschneidungen und Nähe ebenso wie Unterschiede und Ferne herausarbeiten.

1. Caspar Crucigers Kommentar zum 1. Timotheusbrief

Caspar Cruciger der Ältere (1504–1548)⁶ geriet durch einen Streit mit Conrad Cordatus und Nicolaus von Amsdorf über die Notwendigkeit guter Werke zunächst ins Zwielficht und dann beinahe völlig in Vergessenheit.⁷ Sein Kommentar zum 1. Timotheusbrief⁸ wurde – vermutlich aufgrund von missverständlichen Äußerungen im Rahmen dieses Streits und Versehen – als Werk Melancthons überliefert und kaum beachtet.⁹

⁵ Dass es daneben unzählige weitere heutige und historische Formen der Auslegung und des Umgangs mit diesen Bibeltexten gibt – in anderen Wissenschaften, im außeruniversitären Raum, in den verschiedensten (christlich-) religiösen Gruppierungen weltweit –, ist mir natürlich bewusst. Sie in diesem Rahmen nicht zu behandeln, ist kein Zeichen von Missachtung, sondern das schlichte Eingeständnis der Grenzen eigener Kompetenz. Interessante, allerdings sehr punktuelle Einblicke in solche Auslegungen bietet Jay TWOMEY, *The Pastoral Epistles Through the Centuries* (Blackwell Bible Commentaries), Chichester 2009.

⁶ Zu seiner Biographie vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Cruciger, Caspar der Ältere*, BBKL 1 (1990), 1171. Ausführlich – allerdings sehr erbaulich – Theodor PRESSEL, *Caspar Cruciger nach gleichzeitigen Quellen* (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche 8), Elberfeld 1862. Zur Familie Cruciger vgl. jetzt den aktuellen Tagungsband Armin Kohnle/Irene Dingel (Hg.), *Die Crucigers: Caspar der Ältere, Caspar der Jüngere und Elisabeth Cruciger in ihrer Bedeutung für die Wittenberger Reformation* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 40), Leipzig 2021.

⁷ Timothy J. WENGERT, *Caspar Cruciger (1504–1548): The Case of the Disappearing Reformer*, SCJ 20 (1989), 417–441 (441).

⁸ 1538 auszugsweise in Übersetzung von Georg Spalatin herausgegeben, 1540 in 1. Auflage von Cruciger selbst, 1541 nochmals in auszugsweiser Übersetzung von Joachim Friedrich, 1542 in 2. Auflage von Cruciger und 1566 in kompletter Übersetzung von Valentin Winsheim; vgl. WENGERT, *Disappearing Reformer* (s. Anm. 7), 437. Im Folgenden ist benutzt: *In epistolam Pauli ad Timotheum priorem Commentarius, dictatus in Schola Vuitenbergensi, per Doctorem Casparum Crucigerum. Item. Brevis et familiaris in epistolam Pauli ad Titum expositio*. Autore D. Iodoco Vuillichio, Argentorati [Straßburg] 1542 (= VD16 C 5852). Daneben verfasste Cruciger Kommentare zu Psalmen, zum Johannesevangelium und zum Nizänum. Riccardo BURIGANA, *Caspar Cruciger: In epistolam ad Timotheum priorem Commentarius* (1540). Edizione e commento, Diss. Florenz 1986, war mir leider nicht zugänglich.

⁹ CR 15, 1295–1380. Vgl. dazu WENGERT, *Disappearing Reformer* (s. Anm. 7); DERS., Philip

Im Folgenden möchte ich zunächst nachvollziehen, wie Cruciger das Thema des Briefes bestimmt und mit welchen exegetischen Methoden er ihn auslegt. Dann werde ich an einigen Beispielen aufzeigen, wie Cruciger den Bibeltext für Kontroverstheologie nutzt. Die Beispiele sind sozusagen aufsteigend geordnet, von eher oberflächlichen Bezugnahmen bis hin zur Auseinandersetzung mit theologischen Inhalten. In einem letzten Abschnitt gehe ich auf Crucigers Hermeneutik ein. Immer wieder werde ich dabei die historische Darstellung unterbrechen und den Bogen zur heutigen Exegese des 1. Timotheusbriefes schlagen.

1.1 Bestimmung des Briefthemas und exegetische Methode

Cruciger bestimmt das Thema des 1. Timotheusbriefes traditionell: Paulus schreibt an Timotheus, den Bischof von Ephesus, eine kurze Anweisung zur Ausübung seines Amtes; diese gilt – und zwar in der Intention des Paulus – nicht nur individuell für Timotheus, sondern für alle kirchlichen Amtsträger aller Zeiten.¹⁰ Dass Cruciger den 1. Timotheusbrief für zeitlos gültig hält, liegt nicht nur daran, dass er – wie eigentlich alle vorkritischen Ausleger – dies für alle Bibeltexte annimmt. Er meint vielmehr über diese Grundannahme hinaus, dass die kurze Narration über die Abfassungssituation des Briefes in 1 Tim 1,3 zeige, dass es sich nicht um einen privaten Brief handle, es also gar nicht so sehr um Timotheus als vielmehr perspektivisch um alle Bischöfe gehe (5).

Bereits hier lassen sich einige interessante Beobachtungen machen: Zunächst könnte man das beinahe durchgehende Verdikt v. a. der amerikanischen Paulusexegese ab den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts bestätigt sehen, die reformatorische (und die in ihrer Tradition stehende) Paulusperspektive missverstehe dessen Briefe grundlegend als „abstract theological document“.¹¹ Crucigers Begründung für seine Annahme mit 1 Tim 1,3 macht freilich stutzig. Denn eben der im Vergleich mit anderen Briefen des Corpus Paulinum auffallende Zug des 1. Timotheusbriefes, dass er in einigen Abschnitten und vor allem auch in seinem gesamten Setting nicht auf die konkrete aktuelle Situation von Absender und/oder Adressat bezogen scheint, beschäftigt auch moderne Ausleger. Die Ansicht, der Brief ahme *mandata* nach, d. h. die grundsätzlichen schriftlichen Anweisungen, die römische Amtsträger des Principats und der Kaiserzeit bei Amtsantritt in einer Provinz mitbekamen, ist zwar nicht unumstritten, aber

Melanchthon: Speaking for the Reformation, ET 126 (2015), 313–325 (319f.). Vgl. auch in diesem Band Tobias JAMMERTHAL, The Work of a Lifetime. Philip Melanchthon's Commentaries on Pauline Epistles, 211.

¹⁰ *Paulus cum ad Timotheum episcopum scriberet, videtur sibi omnes omnium aetatum pastores et doctores in ecclesia in animo proposuisse, ac voluisse communem quandam epitomen scribere, quae admoneret eos breviter de tota ratione officii.* (Das Argumentum ist nicht paginiert. Die lateinische Orthographie ist hier und im folgenden normalisiert.)

¹¹ Stellvertretend für zahlreiche derartige Äußerungen: Robert JEWETT, Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 46.

doch vertretbar und plausibel.¹² Cruciger macht also eine ähnliche Beobachtung am Text wie heutige Exegese, erfasst sie freilich mit ganz anderen Konzepten.

Der grundlegenden Themenbestimmung entspricht Crucigers Gliederung des Briefes und die Auflistung von theologischen Loci. Die Gliederung folgt der Kapiteleinteilung: 1 Tim 1 rekapituliere die *summa doctrinae Christianae*, nämlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – hier setzt Cruciger einen sehr deutlichen Wittenberger Akzent. Nach dieser Grundlegung gehe es dann ab 1 Tim 2 um die Kirche, und zwar beginnend mit der wichtigsten Glaubenspraxis, dem gottesdienstlichen Gebet; *obiter* würden auch weltliche Magistrate und Ehe abgehandelt. 1 Tim 3 handle *de ministerio et politia ecclesiastica*. 1 Tim 4 erläutere, *quid sit sentiendum de traditionibus humanis*, womit schon deutlich ein kontroverstheologisches Thema anklingt. In 1 Tim 5 befasse sich Paulus mit der restlichen Kirchenordnung, u. a. mit Armenfürsorge und Bezahlung von Amtsträgern. Hier nimmt Cruciger einen distanzierenden, historisierenden Blickwinkel ein: Aus dem Kapitel bekomme man einen Eindruck, wie *damals* die äußere Ordnung der Kirche war.¹³ Man sieht hier schon, dass Cruciger den biblischen Texten nicht einfach immer dieselbe Verbindlichkeit für seine Gegenwart zuschreibt, sondern innerhalb seiner Grundannahme zeitloser Gültigkeit differenzieren kann. 1 Tim 6 schließlich biete Anordnungen *de diversis vitae generibus*.

Der Index der behandelten Loci (*vr–vir*) hat mit Themen wie z. B. *De politia ecclesiastica, et iure vocationis ac ordinis, De ecclesia et eius auctoritate, et de oboedientia erga doctores* und *De iurisdictione seu iudiciis Ecclesiasticis, seu Synodorum* einen eindeutigen ekklesiologischen Schwerpunkt. Die Rechtfertigungslehre ist mit nur zwei Loci (*De lege, et qui sint eius veri usus, et quomodo iusti sint liberi a lege* und *Summa doctrinae de iustificazione fidei, et de bonis operibus integre explicata*) eher knapp vertreten.

Wie der Index der Loci schon zeigt, ist Crucigers Auslegungsmethode derjenigen Melancthons sehr ähnlich: Er legt den Text oft sehr flüchtig aus, lässt durchaus auch immer wieder Versteile und Verse weg, und schiebt lange thematische Abhandlungen ein. Insgesamt sind diese Ausführungen länger als die eigentliche Texterklärung.¹⁴ Für diese nutzt Cruciger gängige Methoden seiner Zeit.¹⁵ Er erläutert manchmal die griechischen Begriffe und deren Verwendung

¹² Vgl. dazu aktuell Jens HERZER, Narration, Genre, and Pseudonymity. Reconsidering the Individuality and the Literary Relationship of the Pastoral Epistles, *Journal for the Study of Paul and His Letters* 9 (2019), 30–51; Lyn M. KIDSON, 1 Timothy: An Administrative Letter, *Early Christianity* 5 (2014), 97–116. Dort Hinweise auf die weitere Forschungsdebatte.

¹³ [...] *in qua cerni potest, qualis fuerit externa administratio illis temporibus ecclesiarum*. (Die Gliederung ist nicht paginiert.)

¹⁴ Vgl. Timothy J. WENGERT, Caspar Cruciger Sr.'s 1546 "Enarratio" on John's Gospel: An Experiment in Ecclesiological Exegesis, *Church history* 61 (1992), 60–74 (69f., 72): „the text becomes a pretext for a discussion of relevant theological issues“.

¹⁵ Vgl. WENGERT, *Enarratio* (s. Anm. 14), 70.

und führt zu einigen Stellen Parallelen aus der klassischen antiken Literatur an.¹⁶

1.2 Einbeziehung des Bibeltextes in kontroverstheologische Debatten

1.2.1 Bibelstellen als Anlass für Polemik

Einige Male nimmt Cruciger Bibelstellen als Anlass zu Polemik gegen romtreue Kleriker und Mönche. Besonders dicht ist dies der Fall in der Behandlung der Tugenden, die ein Amtsträger haben muss (1 Tim 3,1–13). So gibt etwa κόσμος (1 Tim 3,2) das Stichwort für eine Sottise über die gallischen Bischöfe, die in Venedig mit Prostituierten öffentlich französische Tänze getanzt hätten (95). Ähnlich bietet ἀφιλάργυρος in 1 Tim 3,3 den Anlass zu Ausfälligkeiten über die faulen Bischöfe, Mönche und Kanoniker, die vom Geld der Kirche lebten (99), und ἄμαχος zum Ausruf, es seien *nunc in ecclesia Pharaones quidam plusquam ferrei* (100). Die jeweiligen biblischen Texte bieten sich dafür an. Es ist aber deutlich, dass sie nicht viel mehr als ein Sprungbrett sind. Um Auslegung, Argumentation und Applikation geht es hier nicht.

1.2.2 Verbindung von polemischen Passagen des 1. Timotheusbriefes mit der aktuellen Situation

Wie eingangs gesagt, ist der 1. Timotheusbrief selbst in vielen Abschnitten ein polemischer Text. Mehrfach nimmt Cruciger Verse, in denen über „Irrlehrer“ die Rede ist, und bringt sie in Verbindung mit seinen zeitgenössischen Gegnern.

Die für moderne Leser wohl irritierendste Weise, diese Verbindung herzustellen, ist die Behauptung, 1 Tim 4,1–4 referiere *direkt* auf die römischen Theologen. Nach Crucigers Ansicht wird aus den Beispielen in 1 Tim 4,3 – die Dämonenlehren verbieten zu heiraten und gebieten, sich bestimmter Speisen zu enthalten – klar, wer gemeint ist (128).¹⁷ Auch der Hinweis auf das gebrandmarkte Gewissen in 1 Tim 4,2 ist für Cruciger eindeutig, denn Zölibat und Ohrenbeichte führen Menschen in die Verzweiflung (135). Dass 1 Tim 4,1–4 *seinem Literalsinn nach* alle Häretiker, angefangen von den Ebioniten und Manichäern bis hin zu den zeitgenössischen „Pontifices“ und „Monachi“, meinen kann (133f.), liegt daran, dass es in 1 Tim 4,1 explizit als Prophetie des Geistes eingeführt wird (129).

¹⁶ Manchmal überraschend treffende. Zu 1 Tim 5,14 verweist er auf Xenophon und Columella: *Sed omitto propter prolixitatem, et de his legantur scripta οἰκονομικά* (227). Damit nennt er Texte, die nach einigermaßen verwickelten Forschungsdebatten über den Hintergrund der sogenannten Haustafeln auch die heutige Exegese wieder für relevant hält.

¹⁷ *Pontifices, monachi, prohibuerunt coniugium et cibos, et non prohibuerunt tantum, sed etiam affinxerunt illas observationes mereri remissionem peccatorum, esse iustitiam et perfectionem, esse sanctificationes, et earum merita vendiderunt aliis.*

Das macht für Cruciger offensichtlich einen Unterschied. Denn zwar liest er wie eingangs dargelegt (fast) alles, was Paulus schreibt, als zeitlos gültiges Wort des Apostels. An anderen Stellen, die nicht explizit als Prophetie gekennzeichnet sind, fasst er das aber tendenziell eher so auf, dass man den biblischen Text auf aktuelle Fragen *anwenden* kann, was nicht einfach dasselbe ist wie die Vorstellung, der Text referiere selbst auf diese Fragen.

Z.B. ist 1 Tim 1,4b für Cruciger eine Art Grundregel: Zu verkündigen ist, was dem Aufbau der Kirche dient.¹⁸ Das schreibe Paulus, weil er wisse, dass zu allen Zeiten gelehrt wird, was dem nicht dient (vgl. 1 Tim 1,4a) – und darunter seien auch etwa die Lehren der römischen Theologen, der Täufer oder Servets zu verstehen (6f.). Ähnlich Crucigers Anmerkung zu 1 Tim 6,3–5: Paulus meine generell, dass jede Abweichung von den klaren Kernlehren der Schrift und unnötige Beschäftigung mit theologischen Spitzfindigkeiten zu Streit und Irrlehre führt und dadurch Menschen vom Glauben abbringt. Diese allgemeine Aussage bestätige sich sowohl an den Häretikern der Alten Kirche als auch an den „Pontifices“ (259–261).

Eine gewisse Zwischenposition nehmen Stellen ein, bei denen Cruciger annimmt, Paulus schreibe über Irrlehrer der Antike (von denen er weiß, dass sie lange nach Paulus' Tod auftraten), und dann Schlüsse auf die römischen Theologen zieht. So etwa in 1 Tim 2,15: *ἁγισμός/sanctificatio* meine *castitas*, und dies wiederum bedeute, wie man aus dem Hinweis auf das Kindergebären erschließen könne, nicht sexuelle Enthaltensamkeit, sondern eheliche Treue. Das schreibe Paulus gegen die Enkratiten,¹⁹ und unter sein Verdikt fielen auch die Verteidiger des Priesterzölibats (77f.). Insgesamt meint Cruciger, der 1. Timotheusbrief richte sich gegen Markion und die Manichäer. Deshalb stellt er deren Lehre dar und merkt an, in diesen könne man die Täufer wiedererkennen (143f.).²⁰

Die Vorstellung, Bibeltexte referierten *direkt* auf spätere bzw. heutige Ereignisse, erscheint aus der Warte historisch-kritischer Exegese zunächst einmal abwegig. Dass Paulus über Markion, die Manichäer, Tatian und die römischen Theologen der Reformationszeit schreibt, ist in dieser Perspektive ein greller Anachronismus.²¹ Dennoch muss man Cruciger (und den früheren Auslegern, auf denen er aufbaut²²) zugestehen, dass sie gerade in diesem Punkt eine treffen-

¹⁸ Er liest *aedificatio* bzw. *οικοδομία*.

¹⁹ D.h. eine radikalasketische Strömung im antiken Christentum, die die antiken protoorthodoxen Theologen v. a. mit Markion und Tatian in Verbindung brachten.

²⁰ *Haec eo recenseo, ut consideretur imago anabaptistarum quorundam nostrae aetatis, in illis veteribus exemplis.*

²¹ Zur Identifikation von Häretikern des antiken Christentums mit den zeitgenössischen Gegnern vgl. auch Pierre PETITMENGIN, *Les haeretici nostri temporis confrontés aux hérésies de l'antiquité*, in: Irena Backus u. a. (Hg.), *L'argument hérésiologique, l'Église ancienne et les Réformes, XVI^e–XVII^e siècles* (Théologie historique 121), Paris 2012, 177–198.

²² Bereits antiken Auslegern fiel auf, dass Paulus über etwas schreibt, was es zu seiner Zeit noch gar nicht gab; vgl. *Iren. haer.* 3,16,5; 4 praef. 3; *Tert. praescr.* 33.

de Beobachtung am Text machen. Denn der „Paulus“ des 1. Timotheusbriefes schreibt ja tatsächlich – auch nach Ansicht zahlreicher moderner Exegeten²³ – über Entwicklungen, die sich erst Jahrzehnte nach dem Tod des Paulus ereignet haben. Allerdings wird dieser Bruch in der Zeitebene von heutiger universitärer Exegese mehrheitlich als Hinweis auf die pseudepigraphische Abfassung des Textes interpretiert: „Paulus“ nimmt hier Stellung in Debatten über das Erbe des Paulus.²⁴ Das ist für Cruciger ein unmöglicher Gedanke.²⁵ Doch wenn er annimmt, Paulus schreibe über die Kontroversen seiner Gegenwart, dann liest er den Brief in gewissem Sinne durchaus so, wie er gemeint ist.

1.2.3 Schriftstellen als Argument in kontroverstheologischen Debatten

Heutigen Erwartungen, wie man biblische Texte in theologischen Debatten verwenden kann, kommt Cruciger wohl am nächsten, wenn er Verse des 1. Timotheusbriefes auslegt und dann als Argument in einer aktuellen Kontroverse nutzt. In extrem kurzer Form kann einfach ein Vers oder Versteil als *dictum probans* für bzw. gegen eine theologische Position dienen, z. B. 1 Tim 2,5 *unus mediator* gegen die Verehrung von Heiligen (68).²⁶ Manchmal argumentiert Cruciger aber sehr ausführlich, wie ich an zwei Beispielen zeigen möchte. Beidemale geht es um Ehe bzw. Ehelosigkeit, einmal nimmt Cruciger den Bibeltext für sich in Anspruch, das andere Mal bemüht er sich, zu widerlegen, dass der Bibeltext gegen ihn spricht.

²³ Eine Beziehung zwischen dem 1. Timotheusbrief und Markion sehen z. B.: Jens HERZER, Juden – Christen – Gnostiker. Zur Gegnerproblematik der Pastoralbriefe, BThZ 25 (2008), 143–168; Martina JANSSEN, „Wider die Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis“. 1 Tim 6,20 und die Antithesen Markions, in: dies. u. a. (Hg.), Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule (NTOA 95), Göttingen 2011, 96–109; Adela Yarbro COLLINS, The Female Body as Social Space in 1 Timothy, NTS 57 (2011), 155–175.

²⁴ Vgl. dazu z. B. Annette MERZ, Amore Pauli. Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes, ThQ 187 (2007), 274–294.

²⁵ Philologische Echtheitskritik war in der frühen Neuzeit nicht unbekannt. Es gab bereits Diskussionen über den Hebräerbrief (s. dazu den Beitrag von Benjamin SCHLIESSER, 160–165) und den 2. Petrusbrief. Cruciger konnte auch wissen, dass es im antiken Christentum Zweifel an der Echtheit der beiden Timotheusbriefe und/oder des Titusbriefes gab (Tert. Marc. 5,21,1; Hier. comm. in Tit. prol.; Or. comm. in Mt. 117; Clem. Alex. str. 2,11,52,6; Aug. c. Faust. 30,1–4). Die Diskussion um die Authentizität der Pastoralbriefe beginnt aber erst im 18./19. Jh. bei Edward Evanson, The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists, and the Evidence of their Respective Authenticity Examined, Ipswich 1792, 267–269; Johann Ernst Christian Schmidt, Historisch-kritische Einleitung in's Neue Testament, Gießen 1804, 259–261 und mit großer Wirkung bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gaß (1807), in: ders., Schriften aus der Hallenser Zeit 1804–1807, hg. v. Hermann Patsch (Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe I. Abt. Band 5), Berlin 1995, 153–242.

²⁶ *Hic iure reprehenditur horribilis idolatria, quae latissime grassata est in ecclesia, in cultu sanctorum, quos mundus coluit et adoravit, tanquam mediatores.*

In 1 Tim 2,15 heißt es: „Sie wird aber durch Kindergebären gerettet werden, wenn sie in Glaube und Liebe und Heiligung mit Mäßigung bleiben.“ An erster Stelle betont Cruciger, dass man 1 Tim 2,15a nicht dahingehend missverstehen dürfe, dass das gute Werk, Kinder zu gebären, die Ursache für die Erlösung sei. Gerechtfertigt werde man durch Glauben. Dem allerdings müssten Werke notwendig folgen (74f.).²⁷ Paulus nenne also in 1 Tim 2,15b den Glauben und die mit ihm verbundenen Tugenden von Frauen, aus denen wiederum spezifisch weibliche gute Werke folgten. So sei etwa die Liebe an erster Stelle die Gottesliebe, dann aber auch die Liebe zu Mann und Kindern. Das belegt Cruciger an drei durchaus interessant gewählten Beispielen: Sara, die Abraham in schwierigen Umständen treu blieb, Elisabeth von Thüringen und Isabella von Österreich, die ihrem schwierigen Mann Christian II von Dänemark ins Exil gefolgt sei (76).²⁸ Insbesondere sei die abschließend genannte Tugend der *modestia* eine Art Überbegriff für alle weiblichen Tugenden: Maß im Essen und Trinken, Zurückhaltung in der Kleidung, Häuslichkeit und vieles mehr (79f.). Nach diesen Ausführungen kommt Cruciger auf 1 Tim 2,15a zurück: Warum erwähne nun Paulus eigens das Kindergebären? Das tut er seines Erachtens deshalb, damit man versteht, dass eheliche, auf Nachkommenschaft ausgerichtete Sexualität ebenfalls eine Tugend sei und nicht etwa ein Zugeständnis an die menschliche (bzw. hier weibliche) Schwäche (82).²⁹

Nach dieser langen Vorbereitung kann Cruciger nun in der Auseinandersetzung mit den romtreuen Theologen den Stich machen: Für die Ansicht, dass Ehe ein gutes Werk ist, gebe es eine eindeutige Bibelstelle, für den Zölibat nicht (82).³⁰ Kindergebären, d.h. implizit eheliche Sexualität, sei Verehrung Gottes, Mönchsgeblüde hingegen seien menschliche Gebote, mit denen man umsonst versuche, Gott zu gefallen (83).³¹ Christen sollten also mit gutem Gewissen verheiratet sein.

Zu 1 Tim 5,12 „sie [scil. junge Frauen, die als Witwen eingetragen waren, dann aber heiraten wollten] haben das Urteil, dass sie die erste Treue gebrochen haben“ bemerkt Cruciger, dieser Vers werde als Beleg genommen, dass es nicht erlaubt sei, Klostersgelübde zu brechen und zu heiraten. Cruciger bemüht sich, diesen Vorwurf gegen die reformatorische Lehre (und angesichts der zahlrei-

²⁷ *Iustitia operum est necessaria, et fidem necessario sequi debet, et tamen causa remissionis peccatorum et donationis vitae aeternae, alio transferri debet, scilicet, in promissionem Christi, quae tantum fide accipitur.* S. dazu auch u. Abschnitt 1.2.4 und zur gegenteiligen Auslegung bei Catharinus Abschnitt 2.2.2.

²⁸ *quae cum aliis multis virtutibus praedita fuit, tum vero egregia lenitate fuit in ferendis mariti parum commodis moribus.*

²⁹ *non solum non esse damnatam, aut tantum esse infirmitatem quam tolleret Deus.*

³⁰ *Quos triumphos agerent monachi, si tale encomium haberent sui coelibatus?*

³¹ *Confer igitur inter se, tale votum virginittatis, et coniugium. De coniugio inquit Paulus: Per officium pariendi salvantur mulieres, et id officium est cultus Dei. De uoto monastico dicitur: Frustra me colunt mandatis hominum.*

chen Wittenberger Ehen zwischen ehemaligen Mönchen/Priestern und Nonnen auch Praxis) gleich mehrfach zu entkräften. Zunächst argumentiert er in der Sache: Gelübde seien nichtig, wenn sie in falscher Absicht getan wurden. Da Klostergelübde in der Annahme geleistet würden, dass man sich durch sie das Heil verdiene, seien sie folglich nichtig. Falls es zur Zeit des Paulus bereits Gelübde gegeben habe, dann seien sie jedenfalls anders gewesen als die Klostergelübde, nämlich in richtiger Absicht getan (222f.). Cruciger scheint diese Verbindung von Syllogismus und historischer Annahme aber noch nicht zu reichen. Darum argumentiert er am Text weiter. Er führt ein Argument mit dem Kontext an. 1 Tim 5,11 zeige durch *καταστροφήν*, dass es nicht darum gehe, dass die Frauen heirateten, sondern um ihre Motivation dazu: Sie heirateten wegen ihrer sexuellen Begierden. Ihre *lascivia* führe zum Abfall vom Glauben (225). Diese Deutung unterstützt er mit Überlegungen zum Sprachgebrauch: *fidem irritam facere* werde weder im Griechischen noch im Hebräischen im Sinne von „ein Gelübde brechen“ verwendet (226).

Schaut man aus der Perspektive heutiger Exegese auf Crucigers Vorgehen, dann erscheint es ambivalent. Er nimmt eine antiasketische Grundtendenz im 1. Timotheusbrief wahr. Diese setzt er absolut und blendet Passagen im Corpus Paulinum aus, die man jedenfalls proasketisch verstehen kann.³² Wir werden bei Ambrosius Catharinus sehen, dass dieser der seit der Antike bestehenden Lektüre folgt, die genau umgekehrt vorgeht und v. a. von der proasketisch verstandenen Passage 1 Kor 7 her den 1. Timotheusbrief relativiert. Cruciger macht also, was zumindest viele heutige Exegeten und Exegetinnen als Absicht des pseudepigraphischen Autors des 1. Timotheusbriefes ansehen: nämlich in einer Debatte um nicht eindeutige paulinische Aussagen diesem Brief das entscheidende letzte Wort zu geben.³³ Damit gibt er freilich auch dessen nach antiken Maßstäben sozial sehr konservativer, nach heutigen Maßstäben reaktionärer und misogynen Ansicht das letzte Wort – auch wenn er in seiner Zeit wohl die Abschaffung weiblicher eheloser Lebensformen als Befreiung angesehen hätte.

1.2.4 Eingehen auf gegnerische Einwände gegen die reformatorische Auslegung

Im vorangehenden Abschnitt ist bereits angeklungen, dass Cruciger in seinem Kommentar nachdrücklich die Ansicht vertritt, dass die Rechtfertigung aus Glauben notwendig mit guten Werken verbunden sei. Sie führte zu der Kontro-

³² Vgl. dazu Hans-Ulrich WEIDEMANN, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: ders. (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 21–68.

³³ So z. B. sehr dezidiert Annette MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen/Fribourg 2004.

verse mit Conrad Cordatus und Nicolaus von Amsdorf, die eine Art Vorspiel zu den späteren Streitigkeiten zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern war.³⁴ Cruciger stimmt in diesem Punkt mit Melanchthon überein und er verwendete für seine Vorlesung zum 1. Timotheusbrief, auf der der Kommentar basiert, wohl tatsächlich Notizen Melanchthons. Mir scheint allerdings, dass man ihm nicht ganz gerecht wird, wenn man ihn einfach als Melanchthons Sprachrohr und als Stichwortgeber für den Streit ansieht, d. h. letztendlich aus der eigentlichen theologischen Debatte herauskürzt. Denn seinen Ausführungen im Kommentar ist durchaus anzumerken, dass er sich, wenn er diese Meinung vertritt, um ein angemessenes Verständnis des Bibeltextes bemüht und zugleich darum, den Bibeltext den antireformatorischen Auslegern als Argument gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre zu entwinden.

Eine zentrale Rolle nimmt für Cruciger 1 Tim 1,5 ein: „Das Ziel der Unterweisung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben.“ Ungeheuchelter Glaube, so schließt Cruciger aus dem Zusammenhang des Verses, könne nicht die bloße *notitia historiae* meinen. Ein toter Glaube, d. h. reines Fürwahrhalten, rechtfertige nicht. Das tue nur ein Glaube, der zur Ehre Gottes gute Werke hervorbringe (12).³⁵ Cruciger wirft der Gegenseite vor, Glaube absichtlich defizitär zu verstehen, um den (in diesem Falle ja auch seiner Ansicht nach richtigen) Eindruck zu erwecken, Glaube reiche zur Rechtfertigung nicht aus (27).³⁶ Nur von diesem falschen Glaubensverständnis her könne man fordern, dass zum Glauben noch etwas anderes hinzukommen müsse, nämlich Werke. Dieser Schluss führe aber zwingend zu bleibender Ungewissheit über das Heil und darum zu epikureischen und akademisch-skeptischen Zweifeln an Gott (39).

Neben diese Abwehr der gegnerischen Position tritt eine Präzisierung der eigenen:³⁷ Was heißt es, dass der Glaube gute Werke hervorbringt? Offenbar will Cruciger das nicht unverbindlich verstanden wissen. Vielmehr macht er mehrfach deutlich, dass mit dem Glauben der Geist empfangen und das Gesetz ins Herz gegeben werde und dass man diesem geistlichen Impuls in einem neuen, anfänglichen Gehorsam folgen müsse. Aus dem anfänglichen Gehorsam

³⁴ Vgl. dazu Anna Lena JUNGK, Der Cordatussche Streit: Streit um Worte oder Beleg eines Lehrrisenses zwischen Cruciger dem Älteren und Martin Luther?, in: Kohnle/Dingel (Hg.), Die Crucigers (s. Anm. 6), 72–85.

³⁵ *Haec fides non est otiosa notitia, sed invocat Deum, et glorificat Iesum, et propter eius gloriam parit bona opera. Mortua fides, hoc est, otiosa notitia non iustificat.* Vgl. auch 32: *Hic verbum credere, significat confidere, non tantum nosse historias.*

³⁶ *Monachi sic imaginantur. Hominibus hoc modo contingere remissionem, postquam satis habent meritorum: et quia nemo potest videre an satis habeat meritorum, iubent omnes dubitare de remissione peccatorum et de gratia. Haec est summa doctrinae papistarum omnium, in hoc articulo.*

³⁷ Der Unterschied wird recht deutlich, wenn man neben Crucigers Ausführungen zu 1 Tim 1,5 diejenigen Luthers legt (Vorlesung über den 1. Timotheusbrief 1528, WA 26, 10f.).

werde, indem zum Glauben alle Tugenden hinzuträten, eine *universalis oboedientia* (37). Gute Werke seien also notwendig (40f.).³⁸ Konsequenter schließt Cruciger, dass den Geist – und damit Glauben und Rechtfertigung – wieder verliere, wer gegen das Gewissen sündige (53f.). Um nun freilich dies wieder gegen Missverständnisse abzusichern, betont er nochmals, dass die Werke trotz ihrer Notwendigkeit nicht die Ursache der Rechtfertigung seien.³⁹

Das Verständnis der „Rechtfertigung“ ist wohl der Punkt, an dem sich die moderne Paulusexegese mit der größten Emphase von der reformatorischen Paulusdeutung abgrenzt. Auch bei Cruciger sieht man – wenn man diesen anachronistischen Maßstab einmal ansetzt –, wie er das spezifisch Wittenbergische Theologoumenon, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sei der Schlüssel zur Schrift (181), dem Bibeltext überstülpt. Seine Gliederung von 1 Tim 1 in 1,3–11 „Gesetz“ und 1,12–20 „Evangelium“ ist durchaus gewaltsam. Dennoch wird man ihm zugestehen, dass er die soteriologischen Aussagen des 1. Timotheusbriefs und insbesondere dessen Aussagen über Tugenden und „gute Werke“⁴⁰ wahrnimmt und theologisch zu verarbeiten versucht. Die paulinische Koppelung der Gesetzesfrage mit der Israelfrage,⁴¹ die Cruciger generell nicht sieht, ist ja im 1. Timotheusbrief tatsächlich aufgelöst,⁴² und auf der anderen Seite wird πίστις in eine enge Verbindung mit populärphilosophischen Tugenden (v. a. σοφροσύνη) gebracht. Auf diesen Brief allein (nicht auf die Protopaulinen) bezogen wird man wohl Crucigers in Anschluss an Melanchthon modifizierte lutherische Rechtfertigungslehre nicht für einfach abwegig halten können. Sie ist für diesen Text eine immerhin mögliche Reformulierung in dogmatischen Kategorien.

Ein ähnliches Vorgehen, d. h. teilweise Aufnahme antireformatorischer Einwände, lässt sich auch in anderen strittigen theologischen Fragen feststellen. Das möchte ich an zwei weiteren Beispielen kurz zeigen: an der Frage der Kirchenordnung und an der Frage der Autorität der Kirche.

Hinsichtlich der Ekklesiologie hatte die reformatorische Theologie sozusagen eine offene Flanke: Antireformatorische Theologen konnten ihr vorwerfen,

³⁸ *De bonis operibus: dixi supra, in iustificatione donari Spiritum sanctum, ut nova vita, nova lux, et nova oboedientia in nobis incohetur, iuxta illud: dabo legem meam in corda eorum. Et his motibus spiritualibus obtemperare debemus. [...] perspicuum est, novam oboedientiam et bona opera in renatis per fidem, existere debere. Et de hac sententia neminem dubitare arbitror.*

³⁹ *Etsi autem sequi novam oboedientiam oportet, ut dixi, et deinde repetam, tamen illa oboedientia, seu virtutes nostrae, non merentur remissionem peccatorum, nec propter eas reputamur iusti.*

⁴⁰ In den Pastoralbriefen (anders als in den Protopaulinen) ἔργα καλά/ἀγαθὰ (1 Tim 3,1; 2,10; 5,10.25; 6,18; 2 Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 2,7.14; 3,1.8.14).

⁴¹ Michael WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 354f.

⁴² Zu diesem Phänomen vgl. insbesondere Michael THEOBALD, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016.

die kirchliche Ordnung einfach umzustürzen. Bibeltexte wie etwa 1 Tim 3 waren zur Unterstützung dieses Vorwurfs durchaus hilfreich. Cruciger bemüht sich darum sorgfältig, diese Passagen so auszulegen, dass sie einerseits die reformatorische Ekklesiologie dergestalt präzisieren, dass dieser Vorwurf gegenstandslos wird, andererseits als Argumente gegen die römische Position verwendet werden können.

Cruciger entnimmt 1 Tim 3,15, dass die Kirchenordnung grundsätzlich auf apostolischer Anordnung beruhen muss (84). Allerdings gibt es innerhalb der *politia ecclesiastica* dann zwei Bereiche: das *ministerium divinitus ordinatum*, d. h. das Amt, die Evangeliumsverkündigung, die Sakramente, die Sündenvergebung und die Exkommunikation, und die *ἐνταξία*, die sich die Kirche selbst in eigener Autorität gibt (84).

Zunächst behandelt Cruciger ausführlich den Teil der Kirchenordnung, der von Gott gegeben ist: Gott gebe grundlegend der Kirche das *ius vocationis et ordinationis* und er werde immer dafür Sorge tragen, dass es geeignete Amtsträger gebe (85). Die Alten hätten insofern zurecht im *ordo* ein Sakrament gesehen, weil Gott durch das Amt wirke, um die Kirche zu erhalten. Darum müsse man das Amt auch gegen die „Fanatiker“ – gemeint ist der linke Flügel der Reformation – verteidigen, die die kirchliche Autorität durch private Offenbarungen und Demokratie zerstören wollten (85 f.). Vorbildhaft dafür, wie die Kirche das *ius vocationis* ausübe, sei der Brauch der Alten: Cyprian, Augustin und das Konzil von Nizäa schilderten, dass das Volk den Amtsträger gewählt, der Nachbarbischof ihn bestätigt und eingesetzt habe (87). Für seine eigene Gegenwart geht Cruciger allerdings davon aus, dass die Kirche die Auswahl der Amtsträger an die weltliche Obrigkeit delegiert (86). Das Amt sei eines, es habe ursprünglich in ihm keine Hierarchie gegeben. Das sehe man daran, dass *episcopus* und *presbyterus* an einigen Bibelstellen synonym gebraucht seien, und das werde auch von Hieronymus bestätigt (93).⁴³

Cruciger verwahrt sich dagegen, dass die Reformation die von der Kirche selbst gegebenen Ordnungen, also die *ἐνταξία*, abschaffen wolle. Es gebe viele Ordnungen zu indifferenten Dingen, die nützlich geregelt seien und darum beibehalten werden müssten. Es sei „Barbarei“, solche Traditionen zu zerstören (138 f.).⁴⁴ Anders sei es nur mit irrtümlich eingeführten Ordnungen, die Geboten widerstritten (139 f.). Diesen insgesamt konservativen Ansatz begründet Cruciger mit 1 Tim 4,6: „der guten Lehre folgen“, heiße, die Tradition der Väter kennen, um nicht Neuerungen einzuführen (151).⁴⁵ Insgesamt erscheint so die Wittenberger Kirche als die katholische Kirche: Sie ist nach apostolischen An-

⁴³ Er bezieht sich hier auf Hier. comm. in Tit., PL 26, 597 f.

⁴⁴ *Est autem barbaries, dissipare traditiones utiles ad bonum ordinem et tranquillitatem ecclesiae.*

⁴⁵ *videamus quid sancti patres tradiderint, ne feramus nova dogmata prorsus ignota veteri ecclesiae.*

weisung von Gott geordnet und in Kontinuität zur Tradition – im Unterschied zur römischen Kirche mit ihren „neuen“ Ordnungen und zu den Täufern, die überhaupt keine Ordnung kennen.

Ebenso argumentiert Cruciger hinsichtlich der Autorität der Kirche: 1 Tim 3,15 ist für ihn auch hier der zentrale Vers. Kirche sei keine *externa politia*, die auf menschliche Traditionen aufbaue und an einen Ort gebunden sei, vielmehr die Versammlung aller Glaubenden, die auf der ganzen Erde zerstreut sei (114). Eben darum sei sie – gegen die Vorwürfe – keine *Platonica civitas, quae nusquam sit, nusquam conspici possit*, sondern habe eine äußerliche Gestalt und äußerliche Erkennungszeichen, nämlich die rechte Lehre des Evangeliums und die Sakramente (115). Von *dieser* Kirche sage 1 Tim 3,15, dass sie das Haus Gottes, Säule und Sitz der Wahrheit sei. Folglich sei man *ihrer* Autorität Gehorsam schuldig (117). Wenn die Gegner der Reformation behaupteten, wer den gegenwärtigen Bischöfen widerspreche, weiche vom Konsens der katholischen Kirche ab, so sei dies darum evidentermaßen falsch. Vielmehr sei katholisch, wer zu der in 1 Tim 3,15 gemeinten wahren Kirche aller Zeiten gehöre, d. h. im Konsens und in der Tradition der Väter stehe.⁴⁶ Wer hingegen „neue“ Lehren einführe, wie eben z. B. die romtreuen gegenwärtigen Bischöfe, der sei nicht katholisch (118f.).

1.3 Kirchliche Schriftauslegung

Die Beobachtungen am Ende des vorigen Abschnitts führen zu einem letzten wichtigen Punkt. Cruciger bestimmt nicht nur das Thema des Briefes mit „Kirche“. Vielmehr will er diesen Brief auch mit einer dezidiert kirchlichen Hermeneutik auslegen. Das kündigt er gleich im Widmungsbrief an: Er folge in seinem Kommentar dem Konsens der katholischen Kirche, wie ihn die Kirche in Wittenberg bekenne, ihrem Urteil unterstelle er seine Auslegung (iii^v–iiiir).

Diese Ankündigung des Widmungsbriefs versucht Cruciger tatsächlich einzulösen. Er macht zwar eine deutliche Abstufung von Autoritäten: Die Kirche weiß, dass man Aposteln glauben *muss*, weil sie von Gott selbst berufen sind, überall und für immer zu lehren. Bischöfe hingegen sind von Menschen eingesetzt, um an einem bestimmten Ort zu lehren. Deshalb kann man über ihre Lehre – und sogar über die Lehre der Kirchenväter – diskutieren (1f.). Diese Abstufung ist aber keine Trennung und schon gar keine Entgegensetzung: Schriftauslegung muss sich innerhalb der Lehre der Kirche bewegen (181). Den Text sorgfältig nach den gängigen Methoden seiner Zeit auszulegen, in der Tradition der Kirche, insbesondere der Bekenntnisse und der Kirchenväter,⁴⁷ zu

⁴⁶ Vgl. auch den langen Exkurs 234–251 zu 1 Tim 5,19 über die *potestas ecclesiastica*, in dem es u. a. um die Synoden in der frühen Christenheit und um alle von Kaiser einberufenen ökumenischen Konzile geht.

⁴⁷ Vgl. auch seine Anmerkung zu 1 Tim 3,2 (der Bischof muss *διδασκτικός* sein): *tenenda etiam est antiquitas ecclesiae, hoc est, sciendum est etiam quid veteres iudicaverint*.

stehen und im Konsens mit den (rechtgläubigen) Amtsträgern der Kirche zu sein ist für Cruciger letztlich dasselbe.

Timothy Wengerts Eindruck, Crucigers Kommentar zum Johannesevangelium sei ein „experiment in ecclesiological exegesis“⁴⁸, lässt sich an seinem Kommentar zum 1. Timotheusbrief bestätigen.⁴⁹ Das bedeutet jedoch, dass jedenfalls Crucigers Exegese Schlagworte wie *sola scriptura* und *sui ipsius interpres* und gängige (Vor-)Urteile, wonach es in der reformatorischen Schrifthermeneutik die Instanzen Tradition und kirchliche Autorität nicht mehr brauche,⁵⁰ nicht bestätigt.

2. Ambrosius Catharinus' Kommentare zu den Timotheusbriefen und zum Titusbrief

Ambrosius Catharinus (1484–1553),⁵¹ mit bürgerlichem Namen Lancillotto Politi, geriet zwar etwas weniger gründlich in Vergessenheit als Cruciger, doch das Interesse galt fast immer nur seinen kontroverstheologischen Schriften.⁵² Seine Kommentare zu den Briefen des Neuen Testaments fanden hingegen kaum Beachtung,⁵³ v. a. standen sie immer im Schatten der Bibelkommentare seines innerkatholischen Kontrahenten – und dominikanischen Ordensbru-

⁴⁸ WENGERT, Enarratio (s. Anm. 14), 60.

⁴⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Amy Nelson BURNETT, Caspar Cruciger the Elder and the Exposition of the Psalms, in: Kohnle/Dingel (Hg.), Die Crucigers (s. Anm. 6), 98–111 (insbes. 109f.).

⁵⁰ So z. B. Karl-Heinz FRANKL, Auslegungsgeschichte. II. Kirchengeschichtlich, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin 2009, 55–60 (57).

⁵¹ Zu seiner Biographie vgl. Josef SCHWEIZER, Ambrosius Catharinus Politus (1484–1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 11–12), Münster 1910; Ulrich HORST, Ambrosius Catharinus OP (1484–1553), in: Erwin Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit 2 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 45), Münster 1985, 104–114; Marion WAGNER, Politus, Ambrosius Catharinus, BBKL 7 (1994), 796–798.

⁵² Vgl. z. B. Giorgio CARVALE, Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484–1553) (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento 14), Florenz 2007; Aaron C. DENLINGER, Omnes in Adam ex pacto Dei. Ambrogio Catarino's Doctrine of Covenantal Solidarity and Its Influence on Post-Reformation Reformed Theologians (Reformed Historical Theology 8), Göttingen 2010.

⁵³ Sie erschienen in zwei Bänden 1551 und 1552 in Venedig; vgl. Guy BEDOUELLE, L'introduction à l'Écriture sainte du dominicain Ambrosio Catharino Politi (1543), Protest. 54 (1999), 273–284. Im Folgenden ist die postume einbändige Ausgabe verwendet: In omnes divi Pauli apostoli, et alias septem canonicas epistolas r. p. fratris Ambrosii Catharini Politi Senensis, Episcopi Minoricensis, commentaria: Cum indice totius operis, ordine alphabetico compendiose verborum ac rerum praecipuarum summam complectente, Parisiis [Paris] 1566. Es ist durchaus bezeichnend, dass sie bei WAGNER, Politus (s. Anm. 51), 797f., unter seinen Werken gar nicht aufgeführt werden. Der m. W. einzige neuere wissenschaftliche Aufsatz, der sich eingehender mit einem dieser Kommentare befasst, ist Patrick PRESTON, Ambrosius Cathari-

ders – Cajetan.⁵⁴ Catharinus wird sogar als einer der „weniger erleuchtete[n] Zeitgenossen“ be- bzw. verurteilt, die schuld sind, dass sich die bibeltheologischen Aufbrüche Cajetans nicht durchsetzen konnten.⁵⁵

Ich werde im Folgenden, ähnlich wie bei Cruciger, zunächst Catharinus' grundsätzliche Herangehensweise und Methodik betrachten, dann Beispiele für die kontroverstheologische Verwendung von Bibelstellen geben und schließlich auch bei ihm nach seiner Hermeneutik fragen. Wieder werde ich den Bogen zur heutigen Exegese schlagen und auch an einigen Stellen schon einen Vergleich mit Cruciger einfließen lassen.

2.1 Thema und Methodik der Kommentare

Wenn die exegetischen Werke des Catharinus überhaupt erwähnt werden, dann werden sie häufig als „eigentlich“ kontroverstheologische Schriften beurteilt.⁵⁶ Tatsächlich sagt Catharinus selbst das so ähnlich im Vorwort seines Kommentars zu den Paulusbriefen: Es gebe schon so viele Pauluskommentare, dass man zurecht fragen könnte, warum er noch einen schreibe. Der Grund sei, dass die meisten zeitgenössischen Pauluskommentare von Häretikern stammten. Doch auch im eigenen Lager gebe es zahlreiche Irrtümer. So habe er sich vorgenommen, gegen beide anzuschreiben.⁵⁷ Namentlich genannt werden im Kommentar zu den Pastoralbriefen als häretische Kommentatoren Luther und Erasmus, als irrender katholischer Kommentator Cajetan.

Catharinus schreibt offen, dass er sich mit Details der Auslegung nicht befassen wolle, v. a. nicht mit Sprache und Stil. Allerdings habe er erkannt, dass es notwendig sei, den Text anhand griechischer und lateinischer Codices zu klären – wohlgerne, ohne dabei die Autorität der Vulgata anzutasten.⁵⁸

nus' Commentary on the General Epistle of St Jude, *Reformation & Renaissance Review* 4 (2002), 217–229.

⁵⁴ Zu ihnen vgl. Michael O'CONNOR, *A Neglected Facet of Cardinal Cajetan: Biblical Reform in High Renaissance Rome*, in: Richard Griffiths (Hg.), *The Bible in the Renaissance. Essays on Biblical Commentary and Translation in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Aldershot u. a. 2001, 71–94; DERS., *Cajetan's biblical Commentaries. Motive and Method* (St Andrews Studies in Reformation History), Leiden/Boston 2017.

⁵⁵ Ulrich HORST, *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus*, in: Leo Scheffczyk u. a. (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung*, Bd. 1, Paderborn u. a. 1967, 551–577 (559). Vgl. auch 568: „Hätte die Freiheit, die unser Kardinal für sich und andere in Anspruch nahm, in der Kirche auch in Zukunft ihr Heimatrecht behalten dürfen, wäre ohne Zweifel die katholische Exegese in eine andere Richtung gegangen.“ Ein ähnliches Urteil fällt O'CONNOR, *Cajetan's biblical Commentaries* (s. Anm. 54), 243.

⁵⁶ DENLINGER, *Omnes in Adam ex pacto Dei* (s. Anm. 52), 28, bezeichnet die Kommentare als „final polemical works against the various antagonists, Protestant and Catholic, whom Catarino had accrued throughout the course of his career. The debates in which Catarino had so vigorously participated are consistently reflected in the pages of his comments on the biblical text.“ Ähnlich BEDUELLE, *L'introduction à l'Écriture sainte* (s. Anm. 53), 276 f.

⁵⁷ Die Praefatio ist nicht paginiert.

⁵⁸ Hier geht Catharinus einen kleinen Schritt auf Cajetan zu, der in Anlehnung an Eras-

Im Unterschied zu Crucigers Loci-Methode erklärt Catharinus die Briefe Vers für Vers. Lange thematische Exkurse sind selten.⁵⁹ Obwohl er seine Ankündigung wahr macht und tatsächlich häufig Kontroverstheologie betreibt, ist der größte Teil seiner Kommentierung eine knappe, sachliche Erläuterung des Textes, die oft die traditionellen, seit der Spätantike überlieferten Erklärungen aufnimmt.

2.2 Einbeziehung des Bibeltextes in kontroverstheologische Debatten

2.2.1 Verbindung von polemischen Passagen mit der aktuellen Situation

Wie Cruciger bezieht auch Catharinus die polemischen Passagen der Briefe auf seine zeitgenössischen Gegner und identifiziert dabei Häretiker der Alten Kirche mit (den Anhängern von) Luther und Erasmus.⁶⁰ Hymenaeus und Alexander, die Schiffbruch erlitten haben (1 Tim 1,20), sind das Urbild derer, die aus der rettenden Arche der katholischen Kirche gefallen sind (396 f.). Die Richtigkeit dieser Gleichsetzung zeigt für Catharinus 2 Tim 2,17 f.: Hymenaeus – der nicht zufällig nach dem griechischen Gott der Hochzeit benannt ist – behauptet, die Auferstehung sei schon geschehen, d. h. lebt für das irdische Vergnügen. Ebenso die Lutheraner: Sie glaubten nicht an das ewige Leben, würden diesen wahren Kern ihrer Lehre aber tarnen (428). Ein zentraler Vers ist wieder 1 Tim 4,1. Da Catharinus den Lutheranern schlecht vorwerfen kann, sie würden die Ehe verbieten und das Fasten gebieten (1 Tim 4,3), findet er andere Hinweise darauf, dass die Häretiker von Dämonen getrieben sind: Sie würden ihre Bücher schneller schreiben als menschenmöglich, und das auch noch während Essen und illegitimem Sex. Insbesondere von Luther sei bezeugt, dass er nachts wie besessen aufgesprungen sei und seine giftigen Schriften „ausgekotzt“ habe (410 f.).

Jenseits solcher Diffamierung macht allerdings auch Catharinus Beobachtungen am Text: Auch er geht davon aus, dass Paulus über die Enkratiten und Manichäer schreibt (410) – was, wie oben dargelegt, ja durchaus einen Anhalt an den Pastoralbriefen hat. Ebenso begründet auch er, warum man die Texte auf gegenwärtige Gegner auslegen kann, indem er auf ihren prophetischen Charakter hinweist, z. B. bei 2 Tim 4,3 (432).⁶¹

mus so etwas wie Textrekonstruktion aus den Ursprachen versucht hatte, grenzt sich aber zugleich scharf von ihm ab. Vgl. dazu HORST, *Der Streit um die hl. Schrift* (s. Anm. 55), 554 f.

⁵⁹ Der längste (zu Tit 3,10 f.) behandelt die Frage, ob die weltliche Obrigkeit von der Kirche exkommunizierte Häretiker hinrichten soll (444–446).

⁶⁰ So auch PRESTON, *Ambrosius Catharinus' Commentary* (s. Anm. 53), zum Judasbrief.

⁶¹ *Prophetia est, quem modo in oculis nostris impleri conspicimus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, Quenam est sana doctrina quam non sustinebunt? Certe haec: Quod operibus in gratia factis perficimus iustificationem.*

2.2.2 Schriftstellen als Argument in kontroverstheologischen Debatten

Catharinus verwendet zahlreiche Stellen aus den drei Pastoralbriefen, um seine Position in kontroverstheologischen Debatten zu untermauern, bzw. legt sie so aus, dass sie nicht gegen seine Position verwendet werden können. Das möchte ich an drei Beispielen zeigen: der Rechtfertigungslehre, der Frage von Ehe und Ehelosigkeit und der Ordnung der kirchlichen Ämter.

Die Soteriologie des Catharinus ist scharf antireformatorisch. Er legt größten Wert darauf, dass nicht der Glaube, sondern die Werke rechtfertigen und dass es darum keine Heilsgewissheit geben kann. 1 Tim 1,12–17 stelle Paulus als Vorbild für die Rettung aller Sünder dar. Dabei zeige 1 Tim 1,12 (*qui fidelem me existimavit*), dass die Rettung durch die Kooperation von Gott und Mensch erfolge. Bei jeder Tat tue Gott einen Teil, aber der andere werde aus freiem Willen von uns getan. Sonst sei es unsinnig zu schreiben, dass Gott Paulus für treu halte (395). In 2 Tim 2,21 zeigt für Catharinus die Formulierung ἐὰν οὖν τις ἐκκαθήρη ἑαυτὸν, dass wir selbst für unser Heil verantwortlich sind (428). 2 Tim 3,17 ist für Catharinus das Ziel der ganzen Schrift. Es könne kein klareres Zeugnis geben als diesen Vers, dass nicht der Glaube, sondern die guten Werke den Menschen gerecht machten (431).⁶² Ähnlich ist es mit Tit 3,8. Auch dieser Vers widerspreche eindeutig der Lehre der Lutheraner (444).⁶³ Dass Frauen ihre Frömmigkeit mit guten Werken zeigen sollen (1 Tim 2,10), bestätigt für Catharinus ebenfalls seine Lehre und gibt ihm Gelegenheit für einen polemischen Seitenhieb: Da die lutherischen Frauen meinten, es reiche der Glaube, würden sie sich natürlich auch mit teuren Kleidern aufdonnern (405).⁶⁴

Bei aller Polemik macht Catharinus bei seiner Auslegung dieser Bibelverse durchaus treffende Beobachtungen: Die Pastoralbriefe lösen – wie oben bereits erwähnt – das Thema „Werke“ aus dem (aus unserer Sicht) protopaulinischen Kontext von jüdischen Riten und stellen es in einen neuen, nämlich den der mit dem Glauben verbundenen Tugenden. Dass sie christliches Leben als Ausagieren dieser Tugenden in den jeweiligen sozialen Rollen verstehen, sieht Catharinus ganz ähnlich wie die heutige Exegese, auch wenn er es in einer völlig anderen, dogmatischen Sprache formuliert. Auch Cruciger hat ja, wie beschrieben, gesehen, dass solche Verse einer allzu gnesiolutherischen Rechtfertigungslehre (wie sie offenbar Cordatus und Amsdorf vorschwebte) widersprechen.

⁶² *Ecce finis totius scripturae, ut sit homo dei perfectus in iustitia, ad omne opus bonum instructus. quid afferri posset his verbis clarius et fortius contra istos, qui tantopere adversantur bonis operibus, solam extollentes fidem?*

⁶³ *Auditis ne, obsecro Lutherani, quae hic ait Apostolus? Num postquam crediderint, fidem satis sibi esse credant, et opera negligent? Numquam haec loca citant, nisi ad ea corrumpenda.*

⁶⁴ *et hic locus contra lutheranos pietatis opera nihili pendentes, quibus sola fides ad iustificationem suppeditat omnia: ita ut eorum mulieres possint libere se polire, et indui purpura et bysso. Haec enim non nocebunt modo fidem teneant.*

Hinsichtlich Ehe und Ehelosigkeit hat Catharinus grundsätzlich einen schweren Stand. Die Pastoralbriefe sind klar antiasketisch ausgerichtet. Das Frauenbild zumindest des 1. Timotheusbriefes ist davon geprägt, dass Frauen nur unter männlicher Kontrolle, d. h. verheiratet, in der Lage sind, ihre Begierden im Griff zu haben. Letztendlich wählt Catharinus eine Technik, die sich schon seit den antiken Kommentaren nachweisen lässt, um damit umzugehen.⁶⁵ Er entschärft die betreffenden Stellen mithilfe proasketisch deutbarer (proto-) paulinischer Äußerungen. Dann meint etwa 1 Tim 2,15 nur verheiratete Frauen; wer das bessere Los wählt und Jungfrau bleibt, ist selbstverständlich von dieser Aussage nicht betroffen (406). 1 Tim 5,14 empfiehlt die Ehe nur für bestimmte junge Frauen, keineswegs für alle. Denn 1 Kor 7 zeigt, dass generell ein zölibatäres Leben vorzugswürdig ist (417). Hinsichtlich Crucigers Zentralstelle 1 Tim 4,3 wählt Catharinus dieselbe Argumentation wie schon Augustinus in der Debatte mit dem Manichäer Faustus von Mileve:⁶⁶ Die Kirche verdamme nicht die Ehe, indem sie den Zölibat vorziehe, und sie behaupte nicht, dass Speisen von Natur böse seien, wenn sie faste (412).

Heutige Exegese sieht in diesem Punkt eine Akzentverschiebung, wenn nicht eine Spannung oder sogar einen Gegensatz zwischen Paulus und den Pastoralbriefen.⁶⁷ Davon kann bei Catharinus natürlich keine Rede sein. Allerdings hat er – in diesem Falle: im deutlichen Unterschied zu Cruciger – einen Blick für die Spannweite der Aussagen zu Ehe und Ehelosigkeit im Corpus Paulinum. Während Cruciger macht, was der pseudepigraphische Autor des 1. Timotheusbriefes vermutlich intendiert, nämlich seine Position zum Schlüssel zu machen, versucht Catharinus einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Positionen. Damit trifft er zwar kaum den Sinn der Passagen im 1. Timotheusbrief, wohl aber findet er einen Weg, mit dem Corpus Paulinum als ganzem umzugehen.

Interessant ist schließlich der Umgang des Catharinus mit den Aussagen der Pastoralbriefe zu kirchlichen Ämtern. Zu Tit 1,5–7 merkt er sehr scharf an, dass mit „Presbyter“ hier Bischöfe gemeint seien. Es sei ein fundamentaler Irrtum, zu behaupten, dass es nicht schon immer einen klaren Unterschied zwischen priesterlicher und bischöflicher Vollmacht gegeben habe. Damit sei man schon auf dem halben Weg zur Ansicht der Häretiker, die das Weihesakrament völlig auflösten (437).⁶⁸ Ebenso scharf lehnt er Cajetans Ansicht ab, Diakone könnten in der Alten Kirche etwas anderes gewesen sein als in seiner Zeit, d. h. geweihte

⁶⁵ Vgl. dazu Outi LEHTIPUU, *To Remarry or Not to Remarry?*, *StTh* 71 (2017), 29–50.

⁶⁶ Aug. c. Faust. 30.

⁶⁷ Einen exzellenten Überblick über die neueste Forschung dazu bietet Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Die Pastoralbriefe*, *ThR* 81 (2016), 353–403 (381–395).

⁶⁸ *Presbyterorum autem appellatione hoc in loco episcopos debere intelligi manifestum est. Nonnulli aliter opinantes ansam acceperunt erroris, nolentes quicquam interesse inter episcopum et presbyterum, qua voce intelligunt sacerdotem. [...] Quanto magis illud novorum haereticorum, qui sacramentum ordinis funditus tollunt?*

Kleriker. Das könne man 1 Tim 3,9 sehen, denn das „Geheimnis des Glaubens“, das die Diakone haben, sei das *mysterium fidei* der Messliturgie (409).

Bemerkenswert ist dies, weil Catharinus hier – auch wenn er es natürlich nicht zugibt – wissentlich gegen die Kirchenväter argumentiert. Die von ihm abgelehnten Positionen sind nämlich u. a. diejenigen, die Hieronymus in seinem Tituskommentar vertritt.⁶⁹ Hier wird bereits ein grundlegendes Problem seiner Hermeneutik deutlich, auf das später zurückzukommen ist.

2.2.3 Eingehen auf die Notwendigkeit einer Kirchenreform

Bei Cruciger war zu beobachten, dass er auf Einwände gegen die Wittenberger reformatorische Lehre eingeht und diese insbesondere hinsichtlich Soteriologie und Ekklesiologie „solider“ zu formulieren versucht. Ein dazu ungefähr analoges Phänomen gibt es auch bei Catharinus: Zwar geht er – jedenfalls in den Kommentaren zu den Pastoralbriefen – nie auch nur in der geringsten Weise inhaltlich auf gegnerische Positionen zu, aber er äußert doch immer wieder, dass es auf seiner Seite deutlichen Reformbedarf gebe.

Die Anweisung, niemandem vorschnell die Hände aufzulegen (1 Tim 5,22), versteht Catharinus als Warnung vor der Weihe ungeeigneter Kleriker und nimmt sie zum Anlass für einen emotionalen Ausruf, dass in dieser Hinsicht vieles im argen liege und eine Reform notwendig sei (418). Den narrativen Rahmen des Briefes in 1 Tim 1,3, dass Timotheus in Ephesus bleiben solle, nimmt er ebenfalls zum Ausgangspunkt für Überlegungen zur Kirchenreform: Er lehnt Cajetans Ansicht ab, die dauerhafte Residenzpflicht von Bischöfen in ihrer Diözese sei *iuris divini*. Dass das nicht gemeint sein könne, sehe man ja schon daran, dass Paulus den ephesinischen Bischof Timotheus in 2 Tim 4,9 auffordere, zu ihm nach Rom zu kommen. Es sei also in der Vollmacht der Kirche, im kanonischen Recht zu regeln, inwiefern Bischöfe Residenzpflicht hätten. Er fügt allerdings eine eindringliche Mahnung an, dass ständig abwesende Bischöfe, die sich um ihre Herde nie kümmerten, sich keinesfalls auf ihn berufen dürften (392).

Auch wenn bei Catharinus die Idee einer inneren Reform der römischen Kirche nur eine Nebenrolle spielt und sein Schwerpunkt auf der antireformatorischen Polemik liegt, so ist sie also doch nicht völlig abwesend. Allerdings ist diese Reform nicht so verstanden, dass sie von der Bibel ausgeht, sondern dass die Kirche selbst, d. h. ihre Amtsträger, sie vornehmen.⁷⁰

⁶⁹ S.o. Anm. 43.

⁷⁰ Das ist ein deutlicher Unterschied zu Cajetans exegetischen Werken, in denen der Schwerpunkt auf einer biblisch inspirierten Reform der Kirche liegt; vgl. O'CONNOR, A Neglected Facet (s. Anm. 54), 79 f.

2.3 Von der Kirche bestimmte Schriftauslegung

In einem letzten Schritt ist nun wie bei Cruciger, so auch bei Catharinus auf seine Schrifthermeneutik einzugehen. Catharinus lehnt im Vorwort seines Kommentars grundlegend die reformatorische Lehre von der *claritas scripturae* ab.⁷¹ Die zeitgenössischen häretischen Pauluskommentare machen seiner Ansicht nach die Prophezeiung von 2 Petr 3,16 wahr: Die Worte des Paulus seien unklar und ihr Sinn sei schwer zu erfassen, darum ließen sie sich von Auslegern verdrehen. Deshalb brauche es umso mehr eine Anleitung zur richtigen Auslegung.⁷² Diese Anleitung kann für Catharinus nur die Kirche geben. Nach 1 Tim 3,15 sei die Kirche Säule und Fundament der Wahrheit. Es sei schlicht verrückt, wenn Einzelne gegen die Heiligen und Märtyrer, gegen die Kirchenlehrer und gegen die Amtsträger dächten, die Wahrheit für sich gepachtet zu haben (409). Bibellektüre ohne Kirche führe immer direkt in die Häresie.⁷³

Man könnte nun zunächst meinen, dass es zwischen Catharinus und Cruciger immerhin ein wenig „common ground“ gebe. Denn auch Cruciger plädiert ja keineswegs dafür, dass einzelne die Schrift für klar halten und dann ihr *für sie* evidenten Verständnis absolut setzen können. Er betont vielmehr, dass Schriftauslegung sich innerhalb des Bekenntnisses der Kirche bewegen müsse, in Kontinuität zu den Kirchenvätern stehen solle und dem Urteil der Kirche als Auslegungsgemeinschaft unterworfen sei. Die grundlegende Differenz, die trotzdem jede Verständigung zwischen diesen beiden Positionen unmöglich machen würde, ist jedoch, dass die Autoritäten anders gewichtet werden: Für Cruciger gibt es eine klare Abstufung von der Schrift über das Bekenntnis und den Konsens der Kirchenväter, die zum richtigen Verständnis der Schrift helfen, bis hin zu den gegenwärtigen Amtsträgern, die sich an diesem richtigen Verständnis der Schrift messen lassen müssen. Bei Catharinus ist es umgekehrt: Die Autorität der Amtsträger garantiert das richtige Verständnis der Schrift. D. h. es ist absolut unmöglich, sie mit der Schrift zu kritisieren. Deshalb polemisiert Catharinus nicht nur gegen die Reformatoren, sondern beinahe ebenso scharf gegen jegliche Versuche einer innerkatholischen biblisch begründeten Reform.⁷⁴

⁷¹ Vgl. auch BEDOUELLE, L'introduction à l'Écriture sainte (s. Anm. 53), 280.

⁷² *quanto hae propter magnam sui obscuritatem, et sensuum sublimitatem atque fecunditatem, et male illas tractantium perversitatem, multo maiore indigent animadversione.*

⁷³ *Et haec est columna et basis veritatis. Ubi sunt modo haeretici et schismatici, qui tanta impudentia asseverant penes seipsos esse veritatem? [...] Ergo antea non erat ecclesia Dei?* Vgl. dazu auch Allan K. JENKINS/Patrick PRESTON, *Biblical Scholarship and the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Aldershot 2007, 209–214; Guy BEDOUELLE, *Biblical Interpretation in the Catholic Reformation*, in: Alan J. Hauser/Duane F. Watson (Hg.), *A History of biblical Interpretation, Bd. 2: The Medieval through the Reformation Periods*, Grand Rapids/Cambridge 2009, 428–449.

⁷⁴ Vgl. dazu HORST, *Der Streit um die hl. Schrift* (s. Anm. 55), 576; HORST, *Ambrosius Catharinus* (s. Anm. 51), 110; BEDOUELLE, *L'introduction à l'Écriture sainte* (s. Anm. 53), 280.

3. Abschließende Gedanken

Lohnt es sich für heutige Bibelwissenschaft, mit Caspar Cruciger und Ambrosius Catharinus zwei „vergessene“ Ausleger (deutero-) paulinischer Briefe aus der Reformationszeit auszugraben? Bahnbrechende exegetische Erkenntnisse zu den beiden Timotheusbriefen und zum Titusbrief findet man bei beiden nicht. Wohl aber kann man, so denke ich, interessante Entdeckungen machen, wenn man versucht, ihren Umgang mit den Texten zu verstehen und ihn umsichtig und ohne vorschnelles Urteil in ein Verhältnis zu heutiger wissenschaftlicher Exegese zu setzen.

Erstens erkennt man bei detaillierter Auseinandersetzung mit ihren Werken, dass sie sorgfältig mit den biblischen Texten umgehen und dabei zum Teil Beobachtungen machen, die heutige bibelwissenschaftliche Exegese auch macht. Aufgrund ihrer anderen Verstehensbedingungen erfassen und deuten sie diese allerdings anders. Einerseits bestätigt sich also die – inzwischen nicht mehr neue – Einsicht, dass das Textverständnis stark vom Rezipienten abhängt. Andererseits widerspricht dies der These, dass Textverständnis *ausschließlich* vom Rezipienten abhängt. Vielmehr gibt es offenbar Strukturen im Text, die ganz unterschiedlichen Rezipienten auffallen, dann freilich verschieden verarbeitet werden.

Zweitens lohnt es sich für Exegeten wahrzunehmen, wie unterschiedlich die Auslegungen sind. Was die Rechtfertigungslehre angeht, würden ja beide, Cruciger und Catharinus, umstandslos in den großen Container Old Perspective gehören. Dies insofern zurecht, weil sie beide nicht wahrnehmen, was die neueren Paulusperspektiven für den zentralen Punkt halten: die Einbettung der Gesetzes- und damit der Rechtfertigungsthematik in die Israelthematik. Dieses gemeinsame Label Old Perspective verdeckt aber, wie weit sie in ihren Positionen voneinander entfernt sind und wie stark sie innerhalb ihres jeweiligen Lagers individuell sind. Vor allem verdeckt es, dass beide als Ausleger der Pastoralbriefe Textbeobachtungen machen, die auch moderne Exegese macht. Sie formulieren und systematisieren diese in einer dogmatischen Sprache, die den Texten aus heutiger Sicht kaum gerecht wird. Dennoch sind sie als Auslegungen und theologische Verarbeitungen der Pastoralbriefe nicht einfach abwegig. In Debatten über neue und alte Paulusperspektive(n) wird das meist völlig ausgeblendet. Heutige Bibelwissenschaft nimmt die Beschränkung auf die Prot paulinen für selbstverständlich. Die bekannten und viel diskutierte(n) reformatorischen Texte beziehen sich vorrangig auf den Galater- und den Römerbrief. Doch alle damaligen Paulusausleger hörten die Pastoralbriefe immer mit und nahmen sie (wie es ja vermutlich auch ihre Intention ist) als Lektüreeanleitung für die übrigen Briefe. Crucigers und Catharinus' Kommentare zeigen also indirekt, dass die Old Perspective – oder eher: die alten Paulusperspektiven im

Plural – etwas mehr Plausibilität haben, wenn man sie auf das gesamte Corpus Paulinum bezieht und nicht ausschließlich auf die heutigen Protopaulinen.

Drittens ist es spannend zu sehen, wie Cruciger und Catharinus biblische Texte auf ihre Gegenwart beziehen. Sie tun dies, wie dargestellt, keineswegs undifferenziert. In manchen Fällen identifizieren sie die Referenz der biblischen Aussagen mit Zeitgenössischem. In anderen hingegen gehen sie eher davon aus, dass man damals Gesagtes abstrahierend verallgemeinern und dann auf analoge zeitgenössische Phänomene anwenden kann. In seltenen Fällen scheinen sie auch tatsächlich so etwas wie einen distanzierenden historischen Blick auf die Bibel zu kennen. Diese Einblicke werfen auch Fragen für eine Ethik der Auslegung auf. Dass die identifizierende Lektüre, die theologische Kontrahenten zu Irrlehrern, Verworfenen und Besessenen macht, bei beiden fatale Wirkungen hat, ist überdeutlich.

Viertens schließlich reflektieren Cruciger und Catharinus schrifthermeneutische Fragen, die bis heute aktuell sind. Crucigers kirchliche Schriftauslegung zeigt, dass der protestantische Mythos des *sola scriptura* von Beginn an fragwürdig ist. Seine Lösung besteht darin, die Autoritäten Schrift, Bekenntnis⁷⁵ und Tradition sowie gegenwärtige Kirche als Glaubensgemeinschaft und Institution aufeinander zu beziehen und sorgfältig abzustufen. Allerdings funktioniert sie wohl nur, wenn man die Vorstellung der *claritas scripturae* voraussetzt. D. h. die gegenwärtige Kirche muss der Überzeugung sein, dass ihre Lehre mit dem evident richtig verstandenen Sinn der Schrift übereinstimmt. Das ist heute nicht mehr der Fall – und kann es vermutlich angesichts pluraler Glaubensvorstellungen innerhalb der Kirchen und mindestens ebenso pluraler Auslegung der biblischen Texte gar nicht mehr sein. Von daher hat Catharinus durchaus einen Punkt: Die Schrift ist nicht klar und es gibt keinen Konsens. Seine Lösung ist, dass Amtsträger (letztendlich ein Amtsträger, nämlich der Papst) die Glaubenslehre und damit den richtigen Sinn der Schrift festlegen. Das ist beeindruckend konsequent. Allerdings erkaufte sich Catharinus diese Konsequenz damit, dass er die Entscheidungsbefugnis kirchlicher Amtsträger derart absolut setzt und sowohl von der Schrift als auch von der Tradition der Kirche trennt, dass er die Idee von Katholizität ad absurdum führt.⁷⁶ Von einem heute plausiblen Verständnis dessen, was katholisch ist, scheint mir dies – als außenstehendem evangelischem Beobachter – jedenfalls weit entfernt. Attraktive Lösungen für hermeneutische Grundfragen bieten also weder Catharinus noch Cruciger – wohl aber lässt sich an ihnen erkennen, wo bis heute offene Fragen sind.

⁷⁵ Cruciger verfasste einen Kommentar zum Nizänum (s. o. Anm. 8).

⁷⁶ Das zeigt auch seine Haltung in der Kontroverse um die unbefleckte Empfängnis Mariens, in der er (gegen den vehementen Widerstand seiner dominikanischen Ordensbrüder) vertrat, dass der Papst sie *ohne* Grundlage in Schrift und Tradition als Glaubenslehre feststellen könne; vgl. dazu HORST, Ambrosius Catharinus (s. Anm. 51), 108.