

SÜNDIG UND GERECHT BEI LUTHER UND PAULUS

Interpret und Autor

Volker Stolle

Luther hat sein theologisches Verständnis des Menschen als gerecht und zugleich auch Sünder in engem Anschluss an Paulus entwickelt: »Sind ich Paulum verstanden hab, so hab ich keinen Doctor konnen achten.«¹ Doch er interpretiert den Apostel auf seine sehr eigene Art, die aufgrund seiner veränderten Lebenssituation im Paulustext neue Dimensionen erschließt. In der gebotenen Kürze will ich versuchen, das komplexe Thema in der Weise vereinfachend zu behandeln, dass sich eine Gesamtschau ergibt.²

1. GOTTESGERECHTIGKEIT VERSUS GERECHTIGKEIT, DIE VOR GOTT GILT

»Ich klopfte ungestüm bei Paulus an dieser Stelle [Röm 1,17] an«, erinnert sich Luther in seinen späten Jahren (1545).³ Er habe eine Antwort gesucht auf die Frage, was Paulus mit der »Gerechtigkeit Gottes« meine, »die im Evangelium offenbart wird«. ⁴ Diese für Luther als so schwierig und zugleich so drängend empfundene Frage war eigentlich doch im Römerbrief selbst schon eindeutig beantwortet: »Gottes Gerechtigkeit ist jetzt darin klar erwiesen, dass er gerecht ist und gerecht macht den, der des Glaubens an Jesus ist« (Röm 3,26), Gottes ureigenste, rettende Gerechtigkeit also. Am besten lässt sich der Genitiv wohl als *genitivus appositivus* bzw. *explicativus*⁵ verstehen: Im Evangelium wird die Gerechtigkeit offenbart, die Gott selbst repräsentiert und wirkt.

¹ WA.TR 1, Nr. 347 (1532).

² Hinsichtlich ausführlicher Nachweise verweise ich auf meine Untersuchung: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, ABG 10, Leipzig 2002.

³ Vorrede Luthers zum ersten Band seiner lateinischen Schriften. 1545; W² 18, 446–448; WA 54, 185,12–186,24, Zitat dort 186,1–2.

⁴ »*Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim istud ›Iustitia Dei‹*« (WA 54, 185,17–18).

⁵ Ein Allgemeinbegriff wird präzisiert; vgl. »das Pfand, das im Geist besteht« (2 Kor 5,5), »das Zeichen, das die Beschneidung darstellt« (Röm 4,11), »das Haus in Form eines Zeltes« (2 Kor 5,1).

Warum Luther diese eigene Definition des Paulus offenbar nicht wahrnahm, kann nur an einem Vorverständnis liegen, mit dem er den biblischen Text abklopfte. Luther selbst erklärte dieses Vorverständnis dahingehend: »Ich war durch den Brauch und die Gewohnheit aller Lehrer unterwiesen, dass ich [die Vokabel Gerechtigkeit] in philosophischer Weise verstehen musste, von der formalen oder tätigen Gerechtigkeit (wie sie es nennen), nach welcher Gott gerecht ist und die Sünder und die Ungerechten bestraft.«⁶ Diese Definition steht nun in glattem Widerspruch zu der authentischen Definition bei Paulus selbst und findet sich denn auch in der mittelalterlichen Exegese nirgends.⁷ Sein Vorverständnis war mithin in ihm selbst begründet, in der Art und Weise, wie er die Botschaft aufgenommen hatte. Diese seine Auffassung erschien ihm jedoch mehr und mehr als bedenklich, und er hoffte, bei Paulus eine Antwort zu finden.

Aufgrund seiner selbstkritischen Distanz sei er – so berichtet Luther in dieser Rückschau – zu seiner neuen Einsicht gelangt: »Da fing ich an zu verstehen, dass die Gerechtigkeit Gottes die sei, durch welche der Gerechte durch ein Geschenk Gottes lebt, nämlich aufgrund des Glaubens.«⁸ Gerechtigkeit ist Gottes Werk, durch das »uns der barmherzige Gott rechtfertigt durch den Glauben.«⁹

Doch es verwundert, dass diese späte Formulierung nicht zu der Übersetzung passt, die Luther von 1522 an durchweg geboten und die sich inzwischen schon fest eingebürgert hatte, nämlich nicht »Gerechtigkeit Gottes«, sondern »Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.«¹⁰ Dass das rettende Werk (*εἰς σωτηρίαν*), das Gott selbst gewirkt hat, natürlich vor Gott auch Bestand hat und Anerkennung findet, versteht sich von selbst und muss nicht noch eigens hervorgehoben werden. Offenbar spricht Luther in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken nicht eine Erinnerung daran aus, wie es wirklich gewesen ist, sondern konstruiert eine Erinnerung, die er aus der Rückschau heraus neu gestaltet. Er äußert hier offenbar eine reife, letzte Klärung, die er rückdatiert. Dafür spricht, dass Luther selbst sagt, dass er auch während seiner zweiten Psalmenvorlesung (*Operationes in Psalmos 1519–1521*) noch erst »anfang zu verstehen« (*coepi intelligere*), was Paulus unter Gottesgerechtigkeit verstand. Er spricht also einen längeren Lernprozess über seine reformatorische Erkenntnis hinaus bis hin zum endgültigen Verstehen an. Möglicherweise hat Luther das Ziel ja erst in jenen späten Jahren seines Rückerinnerns gefunden.

Das irrige Verständnis dagegen, das Luther von seinen Lehrern übernommen haben will, findet sich in seiner ersten Psalmenvorlesung (*Dictata super*

⁶ »[*Vocabulum istud*] quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut dicunt) formali seu active, qua deus est iustus, et peccatores iniustosque punit« (WA 54, 185,18–20).

⁷ STOLLE, Luther und Paulus (s. Anm. 2), 82.

⁸ »ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide« (WA 54, 186,5–6).

⁹ »qua nos Deus misericors iustificat per fidem« (WA 54, 186,7).

¹⁰ 1522: »gerechtigkeyt die fur got gilt« (WA DB 7, 30); 1546: »gerechtigkeit, die fur Gott gilt« (ebd., 31).

psalterium 1513–1515): »Das Evangelium ist tatsächlich und formal Gericht und Gerechtigkeit, wenn man in der Praxis so lebt, wie dieses es uns lehrt.«¹¹ Hier zeigt sich auch das eigentliche Problem: Nicht durch seine Lehrer, sondern durch die lateinische Übersetzung von Ps 71,1–2 (hebr. 72,1–2) hatte Luther sich verleiten lassen, die Gerechtigkeit, von der Paulus als im Evangelium offenbart spricht, gleichbedeutend mit Gericht zu verstehen. Den lateinischen stammgleichen Begriffen *iudicium* und *iustitia* liegen aber im Griechischen *κρίμα* und *δικαιοσύνη* bzw. im Hebräischen *משפט* und *צדקה* zugrunde mit sprachlich ganz unterschiedlichen Wortstämmen. Luther interpretierte den paulinischen Begriff Gerechtigkeit der lateinischen Wortverwandtschaft mit Gericht folgend grundsätzlich als Begriff der Rechtspflege im Kontext des Gerichtshorizontes.¹² Daher sah er die Menschen mit einer Gerechtigkeitsforderung vor das Gericht Christi zitiert.

Luther verstand Paulus aufgrund des lateinischen Gerechtigkeitsverständnisses. Und das bedeutete auch: Gott konnte zwar als Gesetzgeber und Richter »gerecht« (*iustus*) handeln, aber nicht wirklich selbst »gerecht« (*iustus*) sein, da das »Recht« im Sinne des *ius* – im Gegensatz zur griechischen *δικαιοσύνη* – nur für Menschen gilt, während im Bereich der Götter mit »*fas*« ein anderer Maßstab anzusetzen war.¹³ Wenn Gott »gerecht ist«, heißt das im lateinischen Sprachverständnis, dass er Menschen rechtfertigt und ihnen eine »Gerechtigkeit, die vor ihm gilt«, schenkt. Diese Sicht schlägt sich deutlich noch lange nach Luther in der orthodoxen lutherischen Dogmatik nieder. Gerechtigkeit (*iustitia*) wurde – gegen den Wortlaut von Röm 3,26 (*ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est Iesu*) – immer noch nicht unter die absoluten Eigenschaften Gottes gezählt, die sein Selbstsein charakterisieren, sondern unter Gottes Eigenschaften gerechnet, die sich in seinem Wirken zeigen: »*Iustitia dei est summa voluntatis divinae rectitudo, a creatura rationali, quod rectum et iustum est, exigens, Ps 11,6.7.8; Ps 119,137; Ps 145,17.*«¹⁴ Gott »fordert« Gerechtigkeit von der

¹¹ »*Euangelium est realiter et formaliter Iudicium et Iustitia, Quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet*« (WA 55 II, 439,171–173).

¹² Bei dem Mönch Luther hatte sich eine enge Vertrautheit mit den Psalmen eingestellt; die Psalmbeter waren gleichsam seine Lehrer (vgl. weiter Ps 33,5; 89,15; 97,2; 99,4; 103,6; Jes 9,6; 33,5, 1 Chr 18,14). Dabei berücksichtigte er allerdings nicht, dass das Begriffspaar im speziellen Zusammenhang königlicher Herrschaftsausübung steht und folglich auch im Neuen Testament fehlt, da die Regelung politischer Herrschaft dort nicht angesagt ist. Bei Paulus wird kein solcher Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Gericht signalisiert.

¹³ Die Götter- und Menschenwelt verbindende Größe ist das *rectum*. Vgl. VOLKER STOLLE, Auf Albers Art lässt sich angenehm arbeiten, in: Theologische Erkundungen in Oberursel. FS HELLA ADAM, hrsg. v. ACHIM BEHRENS U. CHRISTOPH BARNBROCK, OUH 52, Oberursel 2012, 75–92, 78–91.

¹⁴ JOHANN FRIEDRICH KÖNIG, *Theologia positiva acroamatica*, Neudruck Rostock 1699, Pars prima § 72 (zitiert nach CARL HEINZ RATSCHOW, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II*, Gütersloh 1966, 78). – Bezeichnend ist, dass König die Stellen über Gottes Gerechtigkeit bei Paulus übergeht.

vernünftigen Kreatur, indem er sich dabei von seiner »*rectitudo*« leiten lässt. Nur in diesem Sinne kann ihm selbst Gerechtigkeit zugeschrieben werden, während Paulus innerhalb des griechischen Bedeutungshorizontes von *δικαιοσύνη* und in Übereinstimmung mit der hebräischen *קְדוּשָׁה* klare Aussagen über Gottes eigene Gerechtigkeit trifft.

Luthers reformatorische Erkenntnis schlug sich dann in der Weise nieder, dass er in seiner Vorrede zu den Psalmen von 1524 beide Begriffe deutlich unterschied: »so mustu durch die gerechtickeit den glauben verstehen, vnd durchs gericht, die tödtung des allten Adams. Denn Gott durch seyn wort beydes thut.«¹⁵ Er unterschied beide Begriffe jetzt, verband sie aber als Distinktion unter dem Oberbegriff Wort Gottes miteinander, ohne dass sich dafür im Wortlaut des Psalms ein Hinweis fand.

Auf diese Weise behielt er das distributive Gerechtigkeitsverständnis bei. Die in den Begriff des Wortes Gottes verlegte Differenzierung änderte ja nichts an dem Denkraum, in den Luther die biblischen Aussagen eintrug. Es ging ihm um die Auswirkungen, die Gottes Wort bei den Hörerinnen und Hörern hatte. Ich möchte das eine anthropologische Weichenstellung nennen.

Inzwischen hatte Luther in der zweiten Psalmenvorlesung den Doppelausdruck »Gerechtigkeit und Gericht« in seiner theologischen Argumentation bereits durch einen anderen ersetzt: »Gottes und unsere Gerechtigkeit«, »so dass Gott und wir durch dieselbe Gerechtigkeit gerecht sind«.¹⁶ Damit gelang es ihm, sein Hauptanliegen zur Sprache zu bringen, Gottes Tat eng mit der eigenen Selbstfindung zu verbinden. Nach Luthers Überzeugung ging es im ganzen Psalter tatsächlich um die rechte Selbsterkenntnis. In seiner Vorrede von 1528 nennt er ihn »einen feinen, hellen, reinen spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey, ia du wirst auch dich selbst drinnen, vnd das rechte Gnotise-
auton finden, dazu Gott selbs, vnd alle Creaturn«.¹⁷ Luther wollte seine eigene Seele erkunden und nahm dabei ausdrücklich ein klassisches Motiv der griechischen Antike auf.

Dies scheint ja das Habakuk-Zitat, das Paulus sofort folgen lässt, auch zu besagen: »Der Gerechte wird aus Glauben leben« (Röm 1,17b). Der glaubende Mensch macht sich die Christustat zu eigen und hat dann selbst im Gericht vor Gott eine zwar fremde, aber doch eine vor Gott geltende Gerechtigkeit aufzuweisen. Diese Gerechtigkeit ist selbst natürlich von Gott geschenkt.

Doch Paulus spricht von der Gottesgerechtigkeit nicht in dieser Weise. Er sagt vielmehr, sie sei im Evangelium »offenbart« worden, spricht also pointiert von Gottes heilvollem und rettendem Wirken. Das Zitat darf man nicht zu stark gewichten; wollte Paulus einen Schriftbeweis für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glauben anführen, standen ihm überhaupt nur sehr wenige

¹⁵ WA.DB 10 I, 96,25–27.

¹⁶ »*iustitia dei et nostra*«, »*ut eadem iustitia deus et nos iusti simus*« (AWA 2, 259,1.12; zu Ps 5,9).

¹⁷ WA.DB 10 I, 104,7–9. »*γνώθι σεαυτόν*« (Erkenne dich selbst) = Inschrift am Apollotempel in Delphi. – Gleichlautend dann auch in der Vorrede 1545; ebd., 105.

Schriftstellen zur Verfügung, die er auch tatsächlich anführt: Hab 2,4 in Röm 1,17 und Gen 15,6 in Röm 4,3. Und Paulus verweist auch noch auf Jes 28,16 in Röm 9,31–33 und 10,10–11, muss dann aber den für ihn wichtigen Begriff Gerechtigkeit durch seine begleitende Auslegung erst einbringen. Paulus hatte also gar keine andere Wahl, als eine gewisse Inkongruenz zwischen eigener These und Schriftaussage in Kauf zu nehmen.

Luther nutzt die Verlegenheit des Paulus als seine Gelegenheit, mehr von der Wirkung der Gottesgerechtigkeit als von dem Wirken Gottes zu sprechen. Schon in seiner Vorrede zum Römerbrief von 1522 war er so verfahren. Die Aussage, die Paulus über Gottes rettendes Eingreifen in Jesus Christus trifft, überführte er in eine Aussage über den Menschen, der sich mit der Beurteilung durch Gott konfrontiert sieht. Wenn Paulus von *Gottes* Gerechtigkeit spricht, so lag Luther viel an der Feststellung, dass diese zu *unserer* Gerechtigkeit werde: »gerechtigkeyt ist nu solcher glaube, vnd heyst Gottis gerechtigkeit, odder die fur Got gilt, das es Gottis gabe ist, vnd macht den menschen, das er yderman gibt, was er schuldig ist. Denn durch den glawben, wirt der mensch on sund, vnd gewynnet lust zu Gottis gepotten, damit gibt er Got seyn ehre vnd betzalet yhn, was er yhm schuldig ist.«¹⁸ Deutlich ist das Achtergewicht in der Definition Luthers. Er betont die Konsequenzen beim Menschen und sagt ausführlich, was der Mensch nun aufgrund seiner Gerechtigkeit an andere Menschen weiter- und an Gott zurückgibt.

Luther setzte dabei Gerechtigkeit mit dem Glauben aufseiten des Menschen gleich, während Paulus die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit dem Evangelium zuordnet. Es geschah also eine deutliche Akzentverschiebung vom Wirken Gottes zur Wirkung Gottes. Erst nach dieser hermeneutischen Maßnahme wurde der biblische Text aussagefähig in der Problematik, die Luther so stark beschäftigte.

Luther quälte die Frage, wie sich diese Gerechtigkeit im glaubenden Menschen zu der unübersehbaren Tatsache verhält, dass dieser Mensch weiterhin auch Sünder ist. Eine Gerechtigkeit, die von Gott gewirkt ist, vor Gott geltend zu machen, macht ja nur dann Sinn, wenn sie inzwischen infrage gestellt worden ist. Und das kann ja nur vom Menschen aus erfolgt sein. Indem Luther sein irriges Vorverständnis hinsichtlich der Gottesgerechtigkeit korrigierte, hielt er doch an dem existentiellen Referenzrahmen fest, innerhalb dessen ihm sein Vorverständnis so arg zu schaffen gemacht hatte, dem Mensch in seinem Widerspruch, nun aber so, dass eine Lösung in Blick kam.

Aus einem angefochtenen Glauben heraus machte Luther vor Gott geltend, dass Gottes Gerechtigkeit trotz allem immer weiter gilt. Diese Interpretation implizierte eine entscheidende Voraussetzung: Bei Gottes Wort bleibt immer ein bedrohlicher Schatten. Ganz und gar unpaulinisch fasst Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief den Inhalt des ganzen ersten Kapitels dahingehend zusammen: Zuallererst sei die Offenbarung des Gesetzes und der Sünde nötig.

¹⁸ WA.DB 7, 10,28–32. – In ähnlichem Wortlaut auch in der Vorrede von 1546; a. a. O., 11,28–31.

»So thut sanct Paulus auch, vnd feheth an ym ersten Capitel, vnd strafft die groben sund vnd vnglawben, die offentlich sind am tage, als der heyden sund waren vnd noch sind, die on Gottis gnaden leben, vnd spricht, Es werde offnbar durchs Euangelion Gottis zorn vom hymel vber alle menschen, vmb yhres gotlosen wesens vnd vntugent willen.«¹⁹ Erst bei der Inhaltsangabe zum dritten Kapitel stellt Luther dann fest: »Darnach feheth er an, vnd leret den rechten weg [...] vnd spricht, sie [...] müssen aber on verdienst rechtfertigt werden durch den glawben an Christo.«²⁰

Doch Paulus unterscheidet klar zwischen der Gerechtigkeit Gottes, die im rettenden Christus-Evangelium offenbart wird (Röm 1,17), und dem Zorn Gottes, der vom Himmel her offenbart wird (Röm 1,18), indem Gott die Menschen, die ihrem Schöpfer nicht seine Ehre gegeben haben, ihren Begierden und Leidenschaften bis zu ihrer tödlichen Konsequenz hingibt (Röm 1,19–32). Luther übersieht den thesenhaften Charakter von Röm 1,16–17.²¹ Er zieht beide so gänzlich unterschiedliche Offenbarungen, das Gerechtigkeitsevangelium und den Gotteszorn, in einen einzigen Ausdruck zusammen. Er zeigt sich bemüht, den Zorn Gottes als Aspekt des Wortes Gottes, ja sogar des Evangeliums auszuweisen.

Paulus aber verbindet den Zorn Gottes weder mit dem Evangelium noch mit dem Gesetz, gibt ihm also weder in die eine noch in die andere Richtung hin Wortcharakter. Luther postuliert einfach solche Zusammenhänge zwischen den Begriffen Zorn, Evangelium und Gesetz. Paulus führt den Begriff Gesetz (*νόμος*) überhaupt erst Röm 2,12 ein, als er auf die Besonderheit der Juden zu sprechen kommt, meint also die Tora. Nach Luthers Interpretation aber soll es im ersten Kapitel von Anfang an um »offenbarung des gesetzes«²² gehen – eine Wendung, die sich bei Paulus nirgends findet.²³

2. GERECHT IN CHRISTUS VERSUS GERECHT UND SÜNDER

Erst im Rahmen eines lateinischen Gerechtigkeitsverständnisses als *iustitia* ließ sich die Simul-Problematik bearbeiten. Der lateinische Begriff ließ an ein

¹⁹ WA.DB 7, 12,31–35. – Im gleichen Wortlaut auch in der Vorrede von 1546; a. a. O., 13,31–35.

²⁰ WA.DB 7, 14,24–27. – Im gleichen Wortlaut dann 1546; a. a. O., 15,25–27.

²¹ Anders hat Melanchthon in seiner rhetorischen Analyse Röm 1,8–17 als *exordium* bestimmt und darauf von Röm 1,18 bis 3,31 die *narratio* folgen lassen. Dadurch vermied er eine Vermischung der beiden Offenbarungen, von denen Paulus spricht. Vgl. VOLKER STOLLE, Erkennen nach Gottes Geist. Die Bedeutung des Römerbriefes des Paulus für Melanchthons *Loci communes* von 1521, in: LuThK 21 (1997), 190–218, 202.

²² WA.DB 7, 12,27–28; 13,27–28.

²³ Allein der Satz: »Denn das Gesetz bewirkt Zorn« (Röm 4,15), könnte in eine solche Richtung weisen. Doch wird man hier an eine Gesetzesausführung zu denken haben, nicht an eine Gesetzespredigt. – Eph 2,3 heißt es sogar, wir seien »von Natur aus« (*φύσει*) Kinder des Zorns gewesen.

förmliches Gerichtsverfahren denken, dem sich Menschen zu unterziehen haben. Wenn es aber letztlich nicht um Gottes eigene Gerechtigkeit ging, sondern um menschliches Gerechthein, dann ergab sich sogleich ein Problem aufgrund des unabweisbaren Sünderseins des Menschen. Dem Menschen fehlt jene Eindeutigkeit, die bei Gott unmittelbar gegeben ist.

Seinen eigenen geistlichen Konflikt, der ihn aus der Erfahrung des kirchlichen Bußinstituts zu schaffen machte, hatte Luther unter dieser Voraussetzung der lateinischen Sprachform gemeint, schon bei Paulus wiederfinden zu können. Und diese seine Interpretation sah er bestätigt und weiter ausgeführt durch die Feststellung des Paulus in Röm 7,23: »Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.«

Der Abschnitt Röm 7,7–25 ist deutlich dadurch als Einheit charakterisiert, dass Paulus hier in der ersten Person spricht. Doch bestimmen Luther und Paulus dieses »Ich« jeweils ganz anders. Luther ging konstant von der Annahme aus, dass die Aussage im Römerbrief mit der Feststellung in Gal 5,17 identisch sei: »Denn das Fleisch gelüftet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch. Dieselben sind widereinander, dass ihr nicht tut, was ihr wollt.«²⁴ Dieses Gegenüber der beiden Mächte im Galaterbrief²⁵ setzte Luther gleich mit dem Gegenüber der beiden »Gesetze« im Römerbrief (Röm 7,21–23) und gelangte so schon in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 zu der Formel, dass die Heiligen Gottes »*Iusti sunt et Iniusti*«²⁶. Luther setzte also voraus, dass in Röm 7 das Ich des Christenmenschen Paulus rede. Und an der Formel »gerecht und Sünder« hat Luther konsequent festgehalten. In seiner Vorrede zum Römerbrief finden wir das Ergebnis seiner Zusammenschau:

»Er nennet aber beyde den geyst vnd das fleysch, eyn gesetzte, darumb das gleych wie des gotlichen gesetzts art ist, das es treybt vnd foddert. Also treybt vnd foddert vnd wuttet auch das fleysch widder den geyst, vnd wil seine lust haben. Widderumb treybt vnd foddert der geyst widder das fleysch, vnd wil seyne lust haben, diser zang weret ynn vns, so lang wyr leben.«²⁷

Luther sieht also die eigene Person des Christenmenschen als Kampffeld zwischen Geist und Fleisch, oder noch weiter forciert als Austragungsort eines Duells zwischen Gott und Teufel.²⁸

Luthers Annahme der sachlichen Entsprechung von Röm 7,23 und Gal 5,17 hat allerdings erhebliche Probleme. Es handelt sich ja mit dem Tugend- und Lasterkatalog im Galaterbrief und mit der Argumentation im Römerbrief um

²⁴ So bereits in der Römerbriefvorlesung; WA 56, 340,1–23.

²⁵ In Galaterbrief stellt Paulus nicht zwei verschiedene Gesetze gegeneinander, wie er es mit Fleisch und Geist tut (*νόμος*: Gal 5,14.18).

²⁶ WA 56, 269,21–22.

²⁷ WA.DB 7, 22,5–10. – In gleichem Wortlaut auch in der Vorrede von 1546; a. a. O., 23,5–10.

²⁸ Vgl. nur in der Zweiten Antinomendisputation von 1538: WA 39 I, 427,4–8.

sehr unterschiedliche Textsorten. Vor allem aber ist die Gleichsetzung des Gesetzes in meinem Bewusstsein (νοῦς) mit dem Geist (πνεῦμα) höchst fraglich, da Paulus im Römerbrief den Geist (πνεῦμα) erst im folgenden Abschnitt 8,2 in seine Überlegungen einbezieht und sich im vorliegenden Abschnitt ausschließlich als »fleischlich« (σαρκινός) bezeichnet (Röm 7,14; vgl. »in meinem Fleisch« 7,18). Paulus spricht mithin eindeutig nicht von seinem christlichen, geistlichen Ich. Und die für Luther so charakteristischen Begriffe Gerechter und Sünder begegnen in beiden Paulus-Texten schon gar nicht.

In dem Abschnitt aus Röm 7 schildert Paulus ein alltägliches Phänomen, nämlich, was abläuft, wenn ein von verstandesgeleiteter Einsicht bestimmter Wille auf das Körpergefühl trifft. Wenn man aus gesundheitlicher Vernunft ablehnen will und dann etwas Leckeres angeboten bekommt, gehen die hehren Prinzipien eben leicht über Bord. Paulus veranschaulicht diesen Vorgang nun, indem er die Sünde als von außen an ihn herantretende treibende Macht ausmacht. »Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, bewirkt das ja gar nicht mein Ich, sondern die in mir hausende Sünde« (Röm 7,20). Damit aber bezeichnet Paulus den für ihn springenden Punkt. Der Mensch lässt sich nicht aus einer Selbstanalyse heraus verstehen, sondern nur, wenn er von der ihm jeweils gegenüberstehenden Macht aus definiert wird. So dankt er gleich anschließend Gott, dass der ihn durch Jesus Christus erlöst hat und dieser dadurch sein »Herr« (κύριος) geworden ist (Röm 7,24–25). Für Paulus ist charakteristisch, dass er von »Sünde« im Singular als einer gleichsam personalisierten Macht spricht. Wenn Luther das von Paulus beschriebene Phänomen zu einem geistlichen Kampf hochstilisiert, überschreitet er den Rahmen des paulinischen Gedankenganges.

Das gilt in anderer Weise auch für Gal 5,17. Denn dort sieht Paulus Geist und Fleisch keineswegs in einem existentiell unvermeidlichen Kampf miteinander, sondern stellt nur die Unvereinbarkeit beider Lebensweisen heraus.²⁹ Auch hier ist für ihn wieder entscheidend, wer über den Menschen das Sagen hat: »Die, die Christus Jesus zugehören, haben das Fleisch gekreuzigt samt den Leidenschaften und Begierden« (Gal 5,24).

Doch was meint Paulus, wenn er für sich selbst und Petrus bekennt: »Auch wir sind zum Glauben an Christus Jesus gekommen« (Gal 2,16)? Was sagt er selbst über sein christliches Ich, wenn sich bei ihm die Simul-Aussage nicht findet? Vor dem Hintergrund seiner vorchristlichen Zeit legt er sein ganz persönliches Bekenntnis ab:

»Ich bin mit Christus gekreuzigt worden. Ich lebe aber nicht mehr als ich selbst, vielmehr lebt in mir Christus. Denn was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben hat« (Gal 2, 19b–20).

²⁹ Vgl. dazu STOLLE, Luther und Paulus (s. Anm. 2), 225–226.

Wenn er sagt, er sei gerechtfertigt worden, d. h. Gott habe ihm Lebensrecht erteilt, dann gilt das eben in dieser seiner engen Gemeinschaft mit Christus. Er weiß sich in das Schicksal Jesu mit hineingenommen.

Damit, dass Jesus gekreuzigt wurde, hat für ihn die Geltung des Gesetzes ein Ende gefunden; und das gilt auch für Paulus. Gott hat sich in der Auferweckung zu Jesus bekannt; und das gilt auch für Paulus. »Denn ich Paulus bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe« (Gal 2,19a). Die Herrschaft, die Jesus Christus über ihn übernommen hat, klärt sein Christsein. Paulus stellt ausdrücklich klar, dass er damit nicht auf sich selbst zurückgefallen ist und damit etwa zugleich faktisch aus Israel herausgefallen und damit zu einem Heiden geworden wäre. Dennoch spiele die Tora für ihn keine Rolle mehr – an anderer Stelle bezeichnet er sich als »einen, der nach der Regel Christi lebt« (1 Kor 9,21: ἔννομος Χριστοῦ) –, sondern sein uneingeschränktes Lebensrecht beruhe auf Gottes Entscheidung und sei in der Gemeinschaft mit Christus verortet. Wenn man ein *simul à la Paulus* formulieren wollte, müsste es wohl »*simul Christus simul ego*« lauten. Und diese Christugemeinschaft schließt durchaus auch leidvolle Erfahrungen und das Sterben mit ein.

Wie konsequent Paulus sich in dieser Weise zu erkennen gibt, mögen einige Beispiele verdeutlichen. »Mir macht es nichts aus, dass ich von euch gerichtet werde oder einem menschlichen Gericht. Ich richte mich nicht einmal selbst. Denn ich bin mir selbst nichts bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt. Der, der mich richtet, ist der Herr« (1 Kor 4,3–4). »Wir sehen jetzt in einem Spiegel unscharfe Konturen, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich bruchstückhaft, dann aber werde ich genauso erkennen, wie ich erkannt worden bin« (1 Kor 13,12). Nicht die eigene Selbstbespiegelung schafft ihm die entscheidende Selbsterkenntnis, sondern allein Gottes eigener Blick auf ihn, wie er selbst ihn einmal unmittelbar aus seinen Augen ablesen kann. All seine leidvollen, schmerzlichen und höchst zermürenden Erfahrungen verarbeitet Paulus so, dass er sie als »Wahrheit Christi« annimmt und sich von seinem Herrn sagen lässt: »Dir muss meine Gnade genug sein; denn meine Kraft erreicht in Schwachheit ihre Vollendung« (2 Kor 11,10; 12,9).

Daneben weiß Paulus bei sich selbst und bei allen Christen auch von der Erfahrung des Geistes (πνεῦμα) zu berichten. Dabei handelt es sich durchweg um eine Größe, die auf eigener Erfahrung beruht. Während Paulus sich bemüht, trotz des schmalen Angebots den Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit im Alten Testament zu verorten, nutzt er das breite Angebot von Geist (רוח) im Alten Testament an keiner Stelle. Er diagnostiziert vielmehr eine völlige »Neuheit des Geistes« (καινότης πνεύματος, Röm 7,6). Er erlebt Geist und Charismen allerdings ebenfalls als von außen kommende Zuwendungen, die für ihn persönlich unverfügbar bleiben.³⁰

³⁰ VOLKER STOLLE, Neue Gotteserfahrungen bei Paulus – im Heiligen Geist, in: LuThK 33 (2009), 225–243. – Gerade in dieser Unverfügbarkeit gehört der Geist ganz auf die Seite des Menschen als ihm zugehöriger Erweis der Nähe Gottes, er ist jedoch nicht –

Paulus verweigert sich also gerade einer anthropologischen Weichenstellung. In seiner Rechtfertigungslehre spielen denn auch »Herz und Nieren«, die im Alten Testament das Zentrum der bewussten Person bezeichnen (vgl. nur Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12), keine Rolle. Und aus dem griechisch-hellenistischen Bereich nimmt er zwar den Gewissensbegriff (*συνείδησις*) auf, verwendet ihn jedoch allein in paränetischen Zusammenhängen, nicht aber dann, wenn er sich als Christenmensch erklärt.³¹

Paulus sieht sich als »Mitgenosse (*συνκοινωνός*) des Evangeliums« an (1 Kor 9,23). Die Zugehörigkeit zur Wirklichkeit des Evangeliums macht sein persönliches Bewusstsein aus. Es geht ihm um Christuserkenntnis (Phil 3,10) statt um Selbsterkenntnis.

Das heißt nun keineswegs, dass sich seine eigene Persönlichkeit auflöst. Vielmehr ist er davon überzeugt, dass Gott jedem einzelnen Wesen, das er schafft, für das er sorgt und dem er Lebensrecht in seiner Gemeinschaft gewährt, Individualität verleiht. Von der Schöpfung her gilt bis zur Auferweckung: »Gott gibt jedem einen Leib (*σῶμα*), wie er will« (1 Kor 15,38). Bei Gott hat jeder seine unverwechselbare Eigentümlichkeit. Das liegt schon daran, dass Gott jeden Einzelnen ins Dasein ruft. Wir müssen uns nicht erst zu einem dann meist höchst lächerlichen Original stilisieren, sondern wir haben von Anfang eine uns geschenkte unverwechselbare Originalität.

3. DER MENSCH GOTTES VERSUS DER MENSCH VOR GOTT

Luther hat sich in den Jahren 1535 bis 1537 noch einmal in besonderer Weise der Paulusinterpretation zugewandt, indem er den Ergebnissatz: »So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben« (Röm 3,28) Wort für Wort in Thesen für Promotionsdisputationen behandelt hat. Einer ersten Thesenreihe über den Menschen in diesem Zusammenhang³² hat er dann noch eine zweite folgen lassen.³³ Und darin

wie dann bei Luther – das Subjekt der an den Menschen gerichteten Evangeliumsverkündigung.

³¹ Auch in polemischen Auseinandersetzungen bleibt die rhetorisch bedingte Selbstdarstellung klar begrenzt; er redet als »Narr« (1 Kor 4,10; 2 Kor 11,1.17.21; 12,11). Vgl. DIETER ZELLER, Selbstbezogenheit und Selbstdarstellung in den Paulusbriefen, in: ThQ 176 (1996), 40–52. – Der Unterschied zeigt sich auch in Luthers Verständnis zugleich als Freier und Knecht, das er aus Paulus belegen möchte, ohne dass Paulus einen solchen Freiheitsbegriff hätte; vgl. VOLKER STOLLE, »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520), in: LuJ 72 (2005), 13–48.

³² 4. Disputation; WA 39 I, 84–86; korrigierende Textedition bei EBELING, Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis, Lutherstudien 2, Tübingen 1985, 272–277; Neuedition: MARTIN LUTHER, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe II, Leipzig 2006, 430–435 (Übersetzung HELLMUTH ZSCHUCH).

³³ Disputatio de homine (1536); GERHARD EBELING, Disputatio De Homine I, Lutherstudien 2, Tübingen 1977, 15–24 (WA 39 I, 175–177).

entwickelt er einen neuen Ansatz, der sich – wie mir scheint – Paulus noch einen entscheidenden Schritt weiter annähert.

Eine philosophische Definition des Menschen kann nicht gelingen, wie Luther in seinen Thesen 1 bis 19 feststellt. »Es besteht auch keine Aussicht, dass der Mensch vornehmlich in diesem Teil [sc. der Seele] sich seinem Wesen nach erkennen könne, solange er sich nicht in der Quelle selbst, welche Gott ist, wahrgenommen hat.«³⁴ Hier klingt fast 1 Kor 13,12 an: »Ich werde erkennen, gleichwie ich erkannt bin.« Die theologische Definition in den Thesen 20 bis 40 gipfelt dann in der Überlegung: Wenn der Mensch als »Gottes Geschöpf« (*creatura Dei*)³⁵ betrachtet wird, »das aber nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen ist, nämlich der Sünde und dem Tode«³⁶, ergäbe sich: »So ist denn der Mensch dieses Lebens Gottes bloßer Stoff zu dem Leben seiner künftigen Gestalt.«³⁷ »Wie auch die Kreatur überhaupt, die jetzt der Nichtigkeit unterworfen ist, für Gott der Stoff zu ihrer herrlichen künftigen Gestalt ist.«³⁸ Luther spitzt die Aussage des Paulus in Röm 8,18–25 noch zu, indem er die Menschen als *pura materia* in Gottes formender Hand erklärt, während Paulus ihnen immerhin noch ein sehnsuchtsvolles Stöhnen in Erwartung der Geburt als Kinder in Freiheit zugesteht. Paulus sieht den Geburtsvorgang der Kinder Gottes bereits eingeleitet; die Wehen haben bereits eingesetzt.

Luther relativiert jetzt die Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis radikal. Das hätte m. E. Konsequenzen haben müssen für seine Analyse der geistlichen Situation des Christenmenschen. Inwiefern ist das Sündersein eines Christen nicht so radikal wie das Sündersein des Menschen ohne Christus? Luther überführte die für ihn paradigmatische Beichtsituation nicht konsequent aus dem konfrontativen Horizont des Forums vor Gericht in den kommunikativen Horizont der persönlichen Begegnung in der Seelsorge.

Nur scheinbar entging Luther den eigentlich zwangsläufigen Folgerungen, indem er seine eigene christliche Situation weiterhin auf die ganze Menschheit von Adam an ausweitete und dem Leitbegriff »Samen« folgend den Glauben, den Paulus bei Abraham verortete (Gal 3,15–18), auf Adam und Eva zurückdatierte (Gen 3,15). Mit seiner Verortung der christlichen Kernerfahrung schon in der paradiesischen Situation gewann er zwar eine universale Dimension allgemeinemenschlicher Betroffenheit.³⁹ Aber die Unterscheidung zwischen einer

³⁴ »Nec spes est, hominem in hac praecipue parte (der Seele) sese posse cognoscere, quid sit, donec in fonte ipso, qui Deus est, sese videret« (These 17); EBELING, Disputatio, 18 (WA 39 I, 175,36–37).

³⁵ These 21; EBELING, Disputatio, 19 (WA 39 I, 176,7).

³⁶ »Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti« (These 22); EBELING, Disputatio, 19–20 (WA 39 I, 176,10–11).

³⁷ »Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam« (These 35); EBELING, Disputatio, 23 (WA 39 I, 177,3–4).

³⁸ »Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam« (These 36) EBELING, Disputatio, 23 (WA 39 I, 177,5–6).

³⁹ Vgl. VOLKER STOLLE, Martin Luthers Paradies-Kirche. Zur Frage der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens, in: NZStH 57 (2015), 200–243.

philosophischen und einer theologischen Betrachtung des Menschen verlor damit ihre Berechtigung, wenn der Mensch immer nur unter christlichem Vorzeichen zu betrachten wäre. Luther konnte so auch der Offenbarungsgeschichte mit der Erwählung Israels nicht gerecht werden. Vor allem verlor die im Christusereignis erfolgte Wende ihren geschichtlichen Ort. Sie galt für ihn ja bereits von Adam an als gegeben. Gott überführte sie im Christusgeschehen lediglich aus der verbindlichen Ankündigung in die konkrete Realisation. Diese Abfolge konzedierte Luther zwar, aber sie blieb für den Glauben unerheblich. Den verband Luther ja schon mit Adam, obwohl der Begriff in diesem Zusammenhang fehlt. Die Begegnung zwischen Gott und Adam und Eva nach dem Sündenfall lässt sich auch gar nicht als Beichtgeschehen interpretieren. Adam und Eva versuchten ihre Schuld ja von sich abzuschieben, und sie erhielten auch keine Absolution in Form einer Verheißungszusage, sondern abgemilderte Strafen.

Paulus hatte nicht mit sich selbst Probleme gehabt, sondern ihm waren die nachösterlichen Bekenner zu Jesus ein ihn herausforderndes Problem gewesen. Als Eiferer hatte er diese »Gemeinde Gottes« verfolgt (Gal 1,13–14). Eine innerjüdische Kontroverse hatte sich für ihn dann entschieden, als Gott ihm Jesus als Lebendigen vor Augen führte (Gal 1,16). Gott hatte sich also zu Jesus bekannt, obwohl der nach jüdischem Religionsgesetz zu Tode gebracht worden war und die von ihm ausgelöste Bewegung damit eigentlich hätte zu Ende sein müssen.

Die souveräne Gottestat in der Auferweckung Jesu wurde für Paulus unausweichlich lebensbestimmend.⁴⁰ Und das hieß, dass Jesus sein Herr wurde, dem er nicht nur gehorchen musste, sondern zu dem er auch im Leben und durch das Sterben hindurch unverbrüchlich gehörte. Und die innere Logik dieses epochalen Beginns der Totenaufweckung führte ihn dann zur Verkündigung des Evangeliums auch an die außerisraelitischen Völker. Alles hatte sich für Paulus an der Frage entschieden, ob Gott nach der Hinrichtung Jesu tatkräftig eingegriffen hatte oder nicht, nicht aber an der Frage, wie er selbst angesichts seiner eigenen Leistungsfähigkeit vor Gott im Gericht bestehen könne. Und weil für ihn alles an dieser eschatologisch neuen Tat Gottes hing, wurde für ihn der fundamentale Unterschied zwischen Israel und der übrigen Völkerwelt keineswegs aufgehoben, wenn er auch in einem neuen Licht erschien, das ein christliches Miteinander eröffnete.

Paulus wird noch einmal nach Luther und in Anfrage an Luther gehört werden müssen. Eine neue theologische Weichenstellung scheint mir notwendig. Der Mensch lässt sich aus christlicher Sicht nur aus Gottes Perspektive zutreffend erfassen. Die Initiative liegt ja durchweg ausschließlich bei Gott: Wie er die Menschen ins Leben ruft, wie er die Rettung der der Sünde verfallenen Menschen vornimmt (Röm 5,6–9), so kann nur er allein den Menschen über ihr Sterben hinaus Lebensrecht schenken. Eine zureichende Aussage über den Menschen kann deshalb nicht in lebensgeschichtlicher Reflexion erschlossen werden. Erst im Mitwissen (wenn man so will: *συνείδησις/conscientia*) mit

⁴⁰ Vgl. auch Gal 1,22–24; 1 Kor 15,9–10; Phil 3,5–11.

Christus und im Bekenntnis zu Christus als dem Herrn wird eine Selbstaussage möglich, die das christliche Menschenverständnis trifft.

Die Beichtsituation, die im Bußinstitut in Analogie zu einem Gerichtsverfahren ausgestaltet worden war und von der Luthers Betrachtung ausging, setzte – bei aller unangemessenen Entwicklung, die sie genommen hatte – doch dieses christliche Existenzverständnis voraus; denn es galt, eine postbaptismale Problematik zu bewältigen. Gerade in heutiger Zeit muss diese Voraussetzung benannt werden. Die Gefahr ist sonst, dass eine anthropologische Allgemeingültigkeit angenommen wird, wie sie Luther tatsächlich postuliert hat. Das christliche Menschenverständnis ist zwar für alle Menschen offen, erschließt sich jedoch nicht aufgrund allgemein gültiger anthropologischer Grunderfahrungen.

Die Beichtsituation vereinzelt den Menschen zudem, wie es nach Schiller auch »im Kampfe« geschieht oder auch »vor Gericht«. Dieser Ausgangspunkt verleitet zu einer individualistischen Betrachtung des Menschen, die aber nur als eine realitätsfremde Abstraktion angesehen werden kann. Der mit anderen Menschen verbundene Mensch, wie schon aus seiner Entstehung und aus seinem Sprechen hervorgeht und wie er nur als soziales Wesen existiert⁴¹, wird im Glauben in neuer Weise sozialisiert.⁴²

Wer wie der fromme Jude Paulus mit Abraham »an den Gott glaubt, der die Toten lebendig macht« (Röm 4,17), und das über sein Leben entscheidende Grunddatum darin sieht, dass dieser Gott »unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten« (Röm 4,25), der kann sein Ich nicht anders bestimmen als aus der Perspektive der teilhabenden Gemeinschaft mit Christus heraus, das heißt als getaufter Christ (Röm 6,3–11).⁴³ Und dies kann er nur im Nachhinein tun, im Gotteslob, und das heißt in diesem Leben immer auch unter dem Vorbehalt: »Denn wer aber hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, dass Gott es ihm vergelten müsste? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!« (Röm 11,34–36; mit Zitaten Jes 40,13 und Hi 41,3).

⁴¹ Das Du ist ursprünglicher als das Ich. Descartes setzt mit seiner Grundannahme: »Ich denke, mithin bin ich« nicht elementar genug an; denn sich selbst denken setzt Sprache voraus, wie der Satz selbst zeigt. Descartes begnügt sich ja nicht mit dem Gedanken, sondern teilt ihn mit, erklärt sich. Die Sprache aber ist im Menschen nicht vorprogrammiert, sondern wird in Kommunikation mit anderen erst programmiert, wie die Vielfalt menschlicher Sprachen zeigt. Das mich ansprechende Du – darauf hat Martin Buber aufgrund der biblischen Tradition hingewiesen – geht dem selbstreflexiven Ich voraus. Nur ein zuvor angesprochener Mensch kann sich als ein auf Rechtfertigung angewiesener Mensch erkennen. Und als Gottes Geschöpf existiert der Mensch ursprünglich aufgrund des ausgesprochenen Willen Gottes.

⁴² Selbst die Bitte um Vergebung der Schuld wird im Jüngergebet des Vaterunsers gemeinschaftlich ausgesprochen.

⁴³ Zum Gegenüber zur Auslegung Luthers vgl. VOLKER STOLLE, Taufe und Buße. Luthers Interpretation von Röm 6,3–11, in: KuD 53 (2007), 2–34.