

Ökumenische Perspektiven der Paulusrezeption Luthers – Teil I

VOLKER STOLLE

1. Einführung in die Problemstellung

Innerhalb von Religionen kommt es immer wieder zu Aufspaltungen. Solche Vorgänge weisen einerseits auf eine begrenzte Integrationskraft hin. Andererseits zeigen sie, dass auf neue Herausforderungen unterschiedliche Antworten vom gemeinsamen Traditionsfundament her gegeben werden können. Kontextualisierungen der überkommenen Botschaft, ohne die eine Religion nicht lebensfähig wäre, belasten dann das Miteinander innerhalb dieser Religion und können zu konkurrierenden Ausgestaltungen führen. Doch heben solche Brüche das umgreifende Identitätsbewusstsein keineswegs auf.

Die reformatorische Bewegung des 16. Jh.s spaltete die Christenheit des Westens konfessionell auf, hielt ihrerseits aber ganz entschieden an dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche fest¹. Deshalb drängt sich die Frage auf, ob sich in dem reformatorischen Aufbruch neben den Kräften, die zum Nebeneinander unterschiedlicher „Religionsparteien“, wie man die Situation im westfälischen Frieden definierte und damit, wenn auch theologisch unbewältigt, gelten ließ², führten, nicht auch solche Potentiale entdecken lassen, die zu einer ökumenischen Reintegration beitragen können. Diese Frage stellt sich fundamental hinsichtlich des hermeneutischen Zugriffs auf die Urtradition, das heißt der Anwendung der biblischen Texte auf Glauben und Leben der eigenen Gegenwart.

Luther gewinnt seine Freiheit gegenüber der kirchlichen Lehrtradition, indem er seine theologischen Positionen im biblischen Text verankert. Be-

¹ Vgl. nur die Augsburger Konfession (1530), Art.7.

² Es handelte sich um nicht mehr als eine Sprachregelung mit dem Ziel, wenigstens die Fiktion einer Einheit der christlichen Kirche im „Heiligen Römischen Reich deutscher Nation“ aufrechtzuerhalten (Osnabrücker Friedensinstrument, Art.V §§ 1.30; Art.VII § 2). Vgl. dazu Chr.A. Stumpf, Die Bedeutung der Reichsgrundgesetze für die konfessionellen Wiedervereinigungsversuche, ZKG 111 (2000), S.342-355.

rühmt ist seine Erklärung vor dem Wormser Reichstag 1521: „Es sei denn, dass ich mit Zeugnissen der heiligen Schrift oder mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde [...], so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch geraten ist, etwas wider das Gewissen zu tun“³.

Scheint sich hier ein grundlegender Konflikt zwischen der Autorität der Schrift als solcher und dem kirchlichen Lehramt aufzutun⁴, so zeigt eine genauere Analyse des Konflikts, dass die Dinge differenzierter liegen. Die Frage, wie sich Rückbezug auf die Schrift und Kritik an der kirchlichen Traditionsgestalt miteinander verbinden, lässt sich besonders prägnant beispielhaft an seiner Paulusrezeption diskutieren. Denn in seiner Auseinandersetzung mit der offiziellen Kirche suchte der Reformator zunehmend Orientierung gerade bei Paulus.

³ MA³ 3, S.14f. „Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et errasse sepius et sibiipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit“ (WA 7, S.838, Z.4-8). Vgl. schon Luthers Erklärung gegenüber Cajetan in Augsburg 1518: „Veritas divina est etiam domina Papae: non enim iudicium hominis expecto, ubi divinum iudicium cognovi“ (WA 2, S.18, Z.2f.).

⁴ Ausgehend von seiner Zurückweisung der These: „Es gepür die schrifft niemant auszulegen, den dem Bapst“, in seiner Schrift „An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung“ (WA 6, S.404-469) von Mitte 1520, mit der er eine Reform des Papsttums anstoßen wollte („zu solches grewlichs wezens besserung“, ebd., S.427, Z.29f.), bezog Luther im polemischen Disput mit Hieronymus Emser in der Tat schließlich die radikale Position eines Entweder-Oder. Das Schriftwort sei aus sich selbst heraus verständlich und bedürfe keiner zusätzlichen Verstehenshilfe: „Wo du das schwerd furist, das ist gottis wort, da mustu nit den degen, das ist der vetter außlegung, furen“ (Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort. 1521; WA 7, S.641, Z.22-24). Und das Papstamt sei kein Glaubenssatz, weil es in der Schrift nicht verankert sei: „Denn wie es nit nott ist zu glauben, das s. Peter zu Rom gewesen ist, die weyl es die schrifft nit gibt, so ists auch nit nott zu glauben, das der Bapst seyn Stuel erb und Bapst sey“ (ebd., S.673, Z.28-31). Gottes Wort wird hier in einen scharfen Gegensatz zu Institutionen menschlicher Lehre und Gewohnheit gestellt. Dabei hat sich das Schwergewicht der Kritik am päpstlichen Jurisdiktionsprimat allerdings von der verbindlichen Auslegung der Schrift weg verlagert hin zur verbindlichen Gehorsamsforderung gegenüber Anordnungen des kanonischen Rechtes, die außerhalb des Bereichs der Weisungen im Neuen Testament liegen.

1.1. Schriftzitat und Anwendung

Als Ausgangspunkt wähle ich die erste der 95 Thesen Luthers vom Oktober 1517. Hier beruft sich Luther für seine Position sogleich auf die letztgültige Autorität überhaupt, auf den Herrn Christus:

„Dominus et magister noster Iesus Christus
dicendo 'Penitentiam agite &c.'
omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.
(Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte
aufgrund seines Ausspruchs: 'Tut Buße usw.',
dass das gesamte Leben der Gläubigen Buße sei)⁵.

Bezeichnender Weise bietet Luther das aus Mt 4,17 aufgenommene Jesuswort (dictum) schon im methodischen Zugriff mit einer bestimmten Interpretation verbunden. Diese benennt eine von Christus gemeinte Intention (voluntas)⁶. Der zitierte Ausspruch Jesu (dicendo) tritt hinter der pragmatischen Zielsetzung sogar deutlich zurück, ist er der eigentlichen Satzaussage, was „unser Herr und Meister Jesus Christus wollte“ (voluit), doch schon syntaktisch untergeordnet. Luther wendet den Satz unmittelbar anschließend polemisch gegen ein zeitgenössisches Verständnis von Buße im Sinne einer sakramentalen Handlung an, wie er dies in der zweiten These ausführt⁷. Nicht das Wort als solches, sondern seine konkrete, aktualisierende Anwendung wird im eigentlichen Sinne mit der Autorität Christi belegt. Die erschlossene Gegenwartsbedeutung dominiert.

Indem Luther sich unmittelbar auf Christus als gegenwärtigen Herrn und Lehrer der einen und ganzen Kirche beruft, deutet sich eine Problematisie-

⁵ Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. 1517 (WA 1, S.233, Z.10f.).

⁶ Luther bedient sich der rhetorischen Unterscheidung zwischen Wortlaut (scriptum) und Absicht (voluntas); vgl. Quintilian, Institutio Oratoriae VII 6. Vgl. auch Luthers sachlich ganz entsprechende Unterscheidung zwischen Wortlaut (vox) und sinngemäßer Anwendung (sensus) in seiner Erörterung zu Mt 16,18f. von 1518 (WA 2, S.19, Z.28 bis S.20, Z.2), wobei er allen Nachdruck auf die richtige Erfassung des Sinnes legt (ebd., S.22, Z.7).

⁷ Die zweite These lautet: „Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi“ (WA 1, S.233, Z.12f.). Vgl. die Gegenthese, mit der Wimpina und Tetzl am 20. Januar 1520 das sakramentale Verständnis entschieden reklamierten (W. Köhler, Dokumente zum Ablassstreit von 1517 [SQS II,3], 1902, S.128, Z.15-22). Luther führt in seinem Bußverständnis Impulse, die er aus der Lektüre Taulers gewonnen hat, weiter; vgl. V. Leppin, „Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“ – Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, ARG 93 (2002), S.7-25.

rung der die gesamte Kirche umgreifenden Autorität noch nicht an⁸. Tatsächlich rechnete Luther damals nicht damit, dass durch diese Art des Schriftgebrauchs eine gesamtkirchliche Einigung eher behindert als befördert werde.

Am Ausgangspunkt der reformatorischen Entwicklung geht es Luther in der Berufung auf die Schrift also nicht um ihre Aussage als solche, sondern um ihre aktuelle Anwendung, und zwar in einem gleichsam ökumenischen Horizont, der die Kirche als ganze im Blick hat.

1.2. Luthers eigene Interpretation seiner ersten These

Nachdem Kardinal Albrecht von Mainz ihn im Januar 1518 in Rom angezeigt hatte, erläuterte Luther seine Thesen Ende Mai 1518 in seinen „Resolutiones“, die er über seinen Ordensoberen Johann Staupitz an den Papst einreichte, um die theologische Korrektheit seiner Position zu verdeutlichen. Die erste These begründet er hier, indem er die Voraussetzungen für seine Anwendung des Jesus-Zitats offen legt⁹. Der Satzstruktur seiner These entsprechend geht er in einem Dreischritt vor, indem er erst auf den Wortlaut des Zitats (*dicendo*) eingeht, dann auf die Eigenart des Lehrers Christus (*voluit*) und schließlich auf die vorausgesetzte Situation der Hörer (*omnem vitam fidelium*).

Zum ersten Punkt verweist er zunächst auf das griechische Grundwort „*metanoieite*“¹⁰, das er als Aufforderung zu einer grundlegenden Sinnesänderung analysiert¹¹. Er unterscheidet es damit von dem lateinischen Wort „*paenitentia* (Reue)“, das zunächst die Unzufriedenheit über einen Mangel

⁸ Vgl. noch das kaiserliche Ausschreiben des Augsburger Reichstages 1530, das als Aufgabenstellung benennt, „durch uns alle ain ainige und ware Religion anzunemen und zuhalten: und wie wir alle unter ainem Christo sein und streiten: also alle in ainer gemeinschaft kirchen und ainigkait zuleben“ (K.E. Förstermann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530 I* [1833], Nachdr. 1966, S.2-9, Zitat dort S.8); die evangelischen Stände nahmen diese Zielsetzung auf und stimmten ihr ausdrücklich zu (Vorrede zur Augsburgerischen Konfession; BSLK, S.44, Z.22 bis S.45, Z.1; S.46, Z.4-27). Zur kirchenkritischen Funktion der Grundlegung der Einheit der Kirche in Christus bei Luther vgl. M. Schulze, ›Rechtfertigung‹ als Inbegriff christlicher Existenz. II Rechtfertigung und Kirche, in: S. Kreuzer u. J. v. Lüpke (Hgg.), *Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre*, VKHW.NF 7 (2002), S.242-276.

⁹ WA 1, S.530, Z.15 bis S.531, Z.18.

¹⁰ Ebd., S.530, Z.19-25: „*primo ex ipso verbo graeco*“ (ebd., Z.19).

¹¹ Zur autobiographischen Genese dieser Erkenntnis vgl. sein Widmungsschreiben an Staupitz (ebd., S.525, Z.4 bis S.526, Z.14).

(paene) zum Ausdruck bringt, dann aber durch seinen Gleichklang mit dem Wort „poena“ (Strafe)“ die weitere Bedeutung einer satisfaktorischen Bußleistung angenommen hatte¹², die innerhalb eines kirchlichen Rechtsverfahrens zu erbringen war. Dieses aktionistische Moment sieht Luther durch die verbale Wendung Buße „poenitentiam agere (Buße tun)“ zusätzlich unterstrichen¹³.

Sein philologisches Urteil findet Luther ausgerechnet bei Paulus bestätigt, bei dem dieser Begriff selbst kaum eine Rolle spielt (vgl. jedoch Röm 2,4; II Kor 7,9f.; 12,21). Und zwar liest er Röm 12,2 als Definition von „*metanoia* (Buße)“: „Ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes“¹⁴.

Und dann erläutert Luther diesen Gesinnungswechsel als einen lebenslangen Vorgang¹⁵, obwohl die Synoptiker (Mk 1,14; Mt 4,17) doch offensichtlich an einen einmaligen, grundlegenden Vorgang denken¹⁶. Sein demgegenüber überraschendes Verständnis kann Luther deshalb wieder nicht mit Sprüchen belegen, die das Stichwort Buße enthalten. Vielmehr führt er Nachfolgesprüche an (Joh 12,25; Mt 10,38.34; 5,4).

Dann geht er ohne terminologische Brücke noch einen Schritt weiter und verweist wiederum mit besonderem Nachdruck auf paulinische Aussagen, und zwar solche über den Gegensatz zwischen „Fleisch“ und „Geist“ (Röm 6,6; 8,13; Gal 5,24). Während Paulus jedoch Römer 6 auf den positiven Aspekt abhebt: „Stellt euch Gott zur Verfügung als solche Leute, die aus dem Tode zum Leben erweckt sind“ (V.13), unterstellt Luther Paulus eine Aufforderung zu einem dem erst vorausgehenden, negativen Schritt: „Paulus befiehlt, Fleisch und Glieder, die auf Erden sind, abzutöten“¹⁷. Auch hinsichtlich Gal 5,24 begibt sich Luther („er befiehlt, das Fleisch zu kreuzigen“¹⁸) in einen deutlichen Gegensatz zu Paulus, der keine Forderung erhebt, sondern den bereits erfolgten Vollzug feststellt: „Diejenigen, die Christus Jesus angehören, haben ihr Fleisch mit den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“. Röm 8,13 mahnt Paulus zwar noch an, „durch den

¹² Vgl. J. Werbick, Art. Buße III, LThK³ II (1994), Sp.828f., dort 828.

¹³ So Luthers Feststellung, „quod poenitentiam agere actionem magis sonet quam mutationem affectus et graeco illi 'Metanoin' nullo modo satisfacit“ (WA 1, S.526, Z.13f.).

¹⁴ Ebd., S.530, Z.23f.

¹⁵ Ebd., S.530, Z.25 bis S.531, Z.3.

¹⁶ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teil-Bd., EKK I/1, ⁵2002, S.207 (zu Mt 3,11) und S.238 (zu Mt 4,17). Vgl. die frühchristliche Diskussion über eine Wiederholbarkeit der Buße (Hebr 6,6; Apk 2,5).

¹⁷ „Paulus [...] iubet mortificare carnem et membra, quae sunt super terram“; WA 1, S.530, Z.29 bis S.531, Z.1.

¹⁸ „docet carnem crucifigere“; ebd., S.531, Z.1.

Geist die Machenschaften des Körpers abzutöten¹⁹, um zu leben, stellt diese Forderung aber nicht in den Horizont eines unauflösbaren Konflikts, sondern unter die bereits getroffene Vorentscheidung der Alternative von „kata sarka“ (dem Fleisch nach) und „pneumati“ (durch den Geist). Seine offensichtliche Sinnverschiebung stützt Luther weiter durch einen Hinweis auf das Selbstverständnis, in dem sich der Apostel mit seinen Mitarbeitern und Kollegen zusammenschließt (II Kor 6,4f.)²⁰.

Definitivische Schärfe gewinnt Luthers Sicht im kategorialen Rahmen des Gegensatzes von Fleisch und Geist, den er von Paulus übernimmt, dabei allerdings in einem ganz bestimmten Sinne interpretiert. Seine Grundvorgabe besteht nämlich darin, dass er die Christen unter dieser doppelten Perspektive sieht. Damit rückt er die Aussagen, die der Apostel in Römer 7 über die innere Widersprüchlichkeit der menschlichen „Fleisch“-Erfahrung gemacht hat, in einen direkten Zusammenhang mit dessen Aussagen über die Getauften in Römer 6 und über die „Geist“-Beschenkten in Römer 8, liest sie also als Aussagen speziell über die christliche Existenz. Die entsprechende Formel „simul iustus ac peccator (zugleich gerecht und Sünder)“ hat Luther selbst ohne Rückhalt an paulinischen Formulierungen aus augustinischen Ansätzen heraus entwickelt und schon in seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 in seine Paulusinterpretation eingebracht²¹. Durch diesen Interpretationsansatz erreicht er, dass ein so verstandener Paulus unmittelbar in den zeitgenössischen theologischen Streit über die Bedeutung des

¹⁹ So die Übersetzung von K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, 1999, S.155. Einige Abschreiber ersetzen *soma* durch *sarx*, und schon die Vulgata übersetzt *soma* mit *caro*, entsprechend Luther dann mit *Fleisch*. Zur Text- und Übersetzungskritik vgl. Haacker, ebd., S.156.

²⁰ WA 1, S.531, Z.2f. In seiner Erwiderung auf die Einwände, die Silvester Prierias gegen die 95 Thesen vorgebracht hatte, bekräftigte Luther im August 1518 den vermeintlich paulinischen Hintergrund seiner ersten These noch, indem er nun auch auf Röm 7,19.23 und Gal 5,17, sowie auf Gal 3,22 und Röm 11,32 verwies (*Ad dialogum Silvestri Prieriatis de potestate papae responsio*; WA 1, S.649, Z.6-13).

²¹ Zu Röm 4,7: „simul iusti et iniusti“ / „peccatores in re, iusti autem in spe“ (WA 56, S.269, Z.21-30), und zu Röm 7,18: „Iustus et peccator“ (ebd., S.343, Z.19); vgl. aus dem Jahr 1516 auch die Äußerung: „Ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter vero iustus, peccator secundum rem, iustus secundum spem, peccator revera, iustus vero per imputationem Dei miserentis“ (WA 1, S.149, Z.8-10). Vgl. O.H. Pesch, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. Thesen und Kurzkommentare*, in: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, DiKi 11, 2001, S.146-167; *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Gerecht und Sünder zugleich? Abschließender Bericht* (5. April 2001), ebd., S.400-456.

Ablasses hineinspricht. Denn so wird die Buße zum hermeneutischen Schlüssel der Pauluslektüre²².

Der zweite Aspekt, den Luther in seiner eigenen Erläuterung seiner ersten These beleuchtet, besteht darin, dass er Christus als einen „Lehrer des Geistes und nicht des Buchstabens“ apostrophiert²³. Diese wiederum von Paulus (II Kor 3,6) aufgenommene und dann mit Joh 6,63 und 4,24 sowie Mt 6,2.5.16 ntl. zusätzlich unterfangene Charakterisierung soll die Pragmatik der Textanwendung stützen (voluit; ratio). Die geistliche Qualität der Lehre Christi macht diese im Verständnis Luthers von geschichtlichen Bedingungen der einzelnen Menschen unabhängig.

Hier fällt nun auf, dass Luther nicht wie Augustin, an dessen in der diskutierten Frage einschlägige Schrift „De spiritu et littera“ er unüberhörbar erinnert, Paulus, den er doch zitiert, als Lehrautorität benennt²⁴, sondern eben Christus in seiner Aufforderung: „Tut Buße“ (Mt 4,17). Luther geht also über das reine Textfundament hinaus und schließt von dem Apostel auf dessen Herrn zurück, betrachtet Christus von Paulus her.

Schließlich bestimmt Luther die Hörer als solche Menschen, die zeitlebens das Vaterunser einschließlich der fünften Bitte beten²⁵. Wer immer neu um Vergebung seiner Schuld bitte, habe sie immer wieder neu nötig. Die Aufforderung Jesu auch gegenwärtig noch zu befolgen wird möglich, weil eine ständige Situationsentsprechung zu den Ersthörern konstatiert wird. Luther bringt sein eigenes, existenziell erfahrenes Selbstverständnis als beichtender Christ mit ein.

Luthers Berufung auf die Schrift stellt sich mithin als ein komplexes hermeneutisches Verfahren dar, das nicht allein von der Textorientierung gesteuert ist, sondern gerade auf ihren Gegenwartsbezug zielt. Und dabei deutet sich bereits in Luthers Erklärung seiner ersten These ein bestimmtes Interesse speziell an Paulus an. Dieser sich immer stärker ausprägende Paulinismus bleibt nun nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass Luther die paulinischen Texte in den Koordinaten der eigenen geistlichen und kirchlichen Erfahrungen zum Sprechen bringt, so dass er seine eigenen Schriften, die er

²² Luther bekennt im Anschreiben zu seinen „Resolutiones“ an Staupitz, dass dieser ihm die Augen dafür geöffnet habe, „quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit“ (WA I, S.525, Z.11f.), und sich ihm dieses Verständnis dann als eine Einsicht erwiesen habe, „quae omnia Paulinae Theologiae ita respondent apte, ut nihil ferme aptius Paulum illustrare possit, meo saltem iudicio“ (ebd., S.525, Z.29f.).

²³ Ebd., S.531, Z.4-13.

²⁴ So Augustin ganz ausdrücklich (De spiritu et littera V,8; XXXV,61).

²⁵ WA I, S.531, Z.14-18.

in enger Beziehung zu seiner akademischen Beschäftigung mit der Auslegung von Paulusbriefen verfasst hatte, direkt als „Wort des Paulus“ bezeichnen kann²⁶, sondern weitergehend dadurch, dass er sein eigenes Schicksal eng mit dem des Paulus zusammenschaute und damit eine paulinistische Legitimierung seines kirchenreformerischen Auftretens anstrebte, wobei er die Berufung auf Paulus mit dem Bestreben verband, auf Christus als Letztgröße zu verweisen, die das ganze christliche und kirchliche Leben bestimmt.

Auch dieser zweite Gesichtspunkt der Vorbildhaftigkeit des Paulus kündigt sich in den „Resolutiones“ bereits an. Luther beruft sich für sein Vorgehen auf den Rat des Paulus: „Prüft alles und das Gute behaltet“ (I Thess 5,21) sei „kraft des Rechts christlicher Freiheit“ auch auf die großen Kirchenlehrer anzuwenden²⁷. Und dass solche Prüfung nur am biblischen Text als der vorgegebenen Norm erfolgen könne, ist ihm dabei selbstverständlich. Er erinnert an das andere Wort des Paulus: „Auch wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein Evangelium predigen würden, das anders ist, als wir es euch gepredigt haben, der sei verflucht“ (Gal 1,8)²⁸. Und er erkennt bereits, dass es ihm aufgrund der Befolgung dieses Rats auch ganz ähnlich ergehen wird wie Paulus²⁹.

Diese Art der paulinistischen Zuspitzung soll im Weiteren analysiert und dabei nun nicht auf ihre tatsächlich realisierten konfessionellen Konse-

²⁶ Anlässlich der Verbrennung seiner Schriften 1520 in Löwen (Wider Latomus. 1521; WA 8, S.100, Z.26: „Verbum Pauli“).

²⁷ Resolutiones (Protestatio); WA 1, S.530, Z.4-12. Vgl. schon Luthers „Asterisci gegen Eck“ (WA 1, S.308, Z.18) und seinen Brief an Johannes von Staupitz (WA.B 1, S.160, Z.18 [Nr.66]), beide Belege Ende März 1518.

²⁸ In der Zuschrift seines Traktates gegen Silvester Prierias (wie Anm.20) verbindet er die beiden Paulusworte I Thess 5,21 und Gal 1,18 unmittelbar (WA 1, S.647, Z.19-21) und untermauert diese Position zusätzlich durch den Hinweis auf Eph 6,15, I Tim 6,3-5, II Tim 3,16 und Tit 1,9 (ebd., S.648, Z.4-7). Vgl. den erneuten Hinweis auf Gal 1,8 in seiner Erklärung gegenüber Cajetan in Augsburg im Oktober (WA 2, S.11, Z.2-4) und die Anspielung darauf schließlich auch wieder AS II.5: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel“ (BSLK, S.421, Z.24f.).

²⁹ Vgl. seinen bereits genannten Brief an Staupitz vom 31. März 1518 im Blick auf seine Anfeindungen im Ablassstreit: „Sic et B. Paulo contigit“ (WA.B 1, S.160, Z.7 [Nr.66]). Im Einzelnen weist Luther auf folgende Vergleichspunkte hin: den Verhaltensgrundsatz des Paulus (I Thess 5,21), die gegen Paulus erhobene Unterstellung (Röm 3,8) und die sich daraus ergebenden Folgerungen (II Kor 6,8) und Erwartungen (Röm 5,16).

quenzen³⁰, sondern auf ihre vielleicht noch ungenutzten ökumenischen Perspektiven hin befragt werden³¹. Dabei sind insbesondere die zwei Seiten seines Paulinismus zu betrachten, seine vermeintliche Rollenentsprechung zu Paulus und seine aktualisierende Neuinszenierung der Botschaft des Paulus.

2. Luthers Annahme einer Rollenentsprechung zu Paulus

Aus der Situation heraus, dass die offizielle Kirche sich mit ihrer ganzen Autorität gegen seine Forderungen nach Reform der Ablasspraxis stellte³², bekam Paulus für Luther existentiell entscheidende Bedeutung. Denn unter Berufung auf die apostolische Autorität des Paulus meinte er, auch für seine eigene Position eine gewichtige Autorität reklamieren und einen Autoritätenkonflikt wagen zu dürfen, ja zu müssen, während seine Kontrahenten darauf bestanden, dass die Vermittlung des Christusheils an die kirchlichen Institutionen gebunden sei, gerade auch die Anerkennung des biblischen Kanons und der Auslegung seiner Schriften³³. Der Rekurs auf die Schrift blieb bei Luther nicht einfach ein Bezug auf eine in dieser institutionellen Einbindung einvernehmlich anerkannte Autorität, sondern wurde zum Mittel, eine eigene Autorität zu gewinnen, um die eigene Position im innerkirchlichen Kampf vertreten zu können.

³⁰ Vgl. in dieser Hinsicht auch meinen Beitrag: Das jüdische Selbstverständnis des Paulus – und Luthers „eigenwillige“ Interpretation, in: F. Siebert (Hg.), *Grenzgänge*. FS D. Aschoff, MJSt 11, 2002, S.75-87.

³¹ Vgl. zu diesem Denkansatz das „Plädoyer für eine vor- und überkonfessionelle Lutherlektüre“ von O.H. Pesch, *Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Katholizismus*. Sieben Thesen mit kurzen Erläuterungen, in: L. Markert u. K.H. Stahl (Hgg.), *Die Reformation geht weiter*. Ertrag eines Jahres, 1984, S.206-213; Zitat dort S.212.

³² „Die Einheit der institutionalisierten Kirche im Abendland ist nicht eigentlich an rechtfertigungstheologischen Divergenzen zerbrochen“ (M. Ohst, »Rechtfertigung« als Inbegriff christlicher Existenz. I Rechtfertigung, Buße und Taufe, in: S. Kreuzer u. J. v. Lüpke, *Gerechtigkeit glauben und erfahren*. Beiträge zur Rechtfertigungslehre [VKHW.NF 7], 2002, S.226-241, dort S.229), sondern am Verständnis der kirchlichen Heilsvermittlung. Dies löste die Diskussion über die normierende Autorität in der Christenheit aus. Vgl. dazu noch einmal Schulze, »Rechtfertigung«. Diesen Gesamtvorgang verarbeitet Luther im Gespräch mit Paulus, nicht etwa nur eine spezielle Lehrfrage, die sich innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs ergab.

³³ Vgl. dazu E. Mühlenberg, *Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip, ZThK 97 (2000), S.183-209.

2.1. Petrus und Paulus – Papst und Luther

Bei Abfassung seiner 95 Thesen und deren Erläuterung glaubte Luther sich noch im vollem Einklang mit der Spitze der Kirche. In seinem Brief vom 30. Mai 1518, mit dem er Papst Leo X. die „Resolutiones“ übersandte, bezeichnete er sich selbst als Magister der Theologie „aufgrund deiner apostolischen Autorität“ und berief sich auf seine „Lehrbefähigung, die von deiner Seligkeit amtlich gewährt worden ist“³⁴. Vom Papst erwartete Luther geradezu Rückendeckung und Unterstützung für seine Position gegen die missbräuchliche Ablasspraxis auf regionaler Ebene³⁵. Ausdrücklich erklärte er, sich dem Urteil des Papstes als dem Wort Christi selbst unterwerfen zu wollen: „Ich werde deine Stimme als die Stimme Christi anerkennen, der in dir regiert und spricht“³⁶. Die geordnete kirchliche Autorität war für ihn noch nicht problematisch³⁷. Das seiner Thesenreihe vorangestellte „Unser Herr und Meister Jesus Christus“ hatte also noch keinen polemischen Beiklang.

Im Oktober 1518 erklärt Luther dann – inzwischen unter förmlicher Anklage notorischer Ketzerei stehend – beim Verhör durch Cajetan in Augsburg unter Hinweis auf den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11-14), dass Petrus tatsächlich gegen die Wahrheit des Evangeliums verstoßen habe und von Paulus zurechtgewiesen werden musste, und entsprechende Fälle hinsichtlich päpstlicher Äußerungen nicht auszuschließen seien³⁸.

In seiner „Appellatio ad Concilium“ vom 28. November 1518 beruft Luther sich dann zum ersten Mal für sein eigenes Verhalten auf dieses Paradigma³⁹. Damit traten sich nun gleichsam erneut ein Petrus und ein Paulus ge-

³⁴ WA 1, S.528, Z.28.32f. (übers.).

³⁵ Zur Ablasslehre gab es noch keine päpstliche Entscheidung. Es hatte sich „gewissermaßen ein grauer Markt“ entwickelt (G. Müller, *Luthers Lehre im Urteil der römisch-katholischen Kirche*, in: Chr. Marksches u. M. Trowitzsch [Hgg.], *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, 1999, S.87-105, dort S.89). Luther konnte jetzt also eine echte Klärung seitens des Papstes erwarten.

³⁶ WA 1, S.529, Z.25 (übers.); vgl. S.527, Z.2-5.

³⁷ Zugleich bedeutet Luthers Haltung faktisch Kritik an der Autorität des Papstes; vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995, S.121f.

³⁸ „Accessit ad hoc, quod de facto Petrus non incedens ad veritatem Euangelii reprehensus est a Paulo Gal. ij. Ideo non mirum videri, si successor eius in aliquo defecerit“ (WA 2, S.10, Z.12-14). Vgl. weiter ebd., S.10, Z.15-25 (Gal 2,14); S.10, Z.37 bis S.11, Z.6 (Gal 1,8f.); S.12, Z.7-13 (Gal 2,20).

³⁹ „Quo nobilissimo exemplo per Spiritum sanctum in Ecclesia monstrato et in literis sacratissimis relicto fideles Christi erudimur et certi sumus, quod si quis Summus Pontifex eadem Petri vel simili infirmitate lapsus quid praeceperit vel

genüber. Denn dem Papst ging es mit dem Ablass ja gerade um die Beschaffung der finanziellen Mittel zur Demonstration seiner Stellung als Nachfolger des Apostelfürsten durch Vollendung des 1506 begonnenen Baus der Peterskirche in Rom⁴⁰.

Den Papst sprach Luther jetzt allerdings nicht mehr in seiner Eigenschaft als maßgebliche Stimme Christi an, sondern als einen Christen unter anderen. Alle Christen betrachtete er in ihrer Transparenz auf Christus hin. Die Frage wäre, was man dann unter einem Konzil zu verstehen hätte, an das Luther ja appelliert. Der Berufung auf die Autorität Christi war ihre institutionelle Einbindung bestritten⁴¹, ja Luther stellte sich seit Ende 1518 die Frage, ob der Papst mit seinem gegenteiligen Anspruch nicht der Widersacher (*antikeimenos*) nach II Thess 2,4 sei, den er zugleich als den Antichrist identifizierte⁴².

Diese Elementarisierung aller Autorität in der Kirche auf Christus hin bedeutet freilich keine generelle Egalisierung aller Christen, sondern ist bei Luther mit deutlichen Strukturierungen verbunden.

decreverit, quod contra divina militet mandata, non solum obediendum ei non esse, verum etiam cum Apostolo Paulo in faciem ei resisti posse, immo debere, ac velut per inferiora membra infirmitati capitis pia totius corporis sollicitudine succurri“ (WA 2, S.37, Z.16-22). Und Luther erklärt sich ausdrücklich dazu bereit, sich selbst dieser Aufgabe zu unterziehen (ebd., S.37, Z.30f.).

⁴⁰ 1507 schrieb Papst Julius II. zur Finanzierung des Bauwerks einen vollkommenen Ablass aus, den Leo X. wiederholt erneuerte. Vgl. vor allem dessen Bulle „Sacrosanctis salvatoris et redemptoris“ vom 31. März 1515 mit der Vollmacht zur Durchführung an Albrecht von Mainz (Köhler, Dokumente, S.83-93) und seine Bulle des allervölligsten Ablasses zum Bau der Kirche des Apostelfürsten in der Stadt, die neulich von dem apostolischen Stuhl ausgegangen ist, vom 13. September 1517 (W² 15, S.232-245). Auf dem Reichstag in Augsburg 1518 wurde der Petersablass dann mit dem Türkenablass verquickt.

⁴¹ Im nächsten Jahr wird die Ablehnung eines Primats des Petrus, die durch den Hinweis auf den Konflikt in Antiochien erheblich an Gewicht gewonnen hatte, bei Luther denn auch immer schärfer: *Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae*. 1519 (WA 2, S.235, Z.29-32); Disputation mit Eck in Leipzig. 1519 (WA 2, S.255-322). Vgl. dazu H. Meyer, *Das Papstamt in lutherischer Sicht*, in: H. Stirnimann / L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst* (ÖkPer 7), 1975, S.73-90; Lohse, *Theologie*, S.134-143.

⁴² In seinem Brief an Link vom 18. Dezember 1518 stellt er die Frage, „an recte divinum Antichristum illum verum et intentatum a Paulo in Romana curia regnare“ (WA.B 1, S.270, Z.12f. [Nr.121]). Spalatin gegenüber äußert er in einem Brief vom 13. März 1519: „Et (in aurem tibi loquor) nescio an papa sit Antichristus ipse vel Apostolus eius, adeo misere corrumpitur & crucifigitur Christus (idest veritas) ab eo in decretis“ (WA.B 1, S.359, Z.29-31 [Nr.161]). Vgl. dann später die Schmalkaldischen Artikel von 1537 (AS II,4; BSLK S.430, Z.40 bis S.431, Z.1).

Luther lässt mit seinen Hinweisen auf das doppelte Patrozinium der römischen Kirche in den beiden Aposteln Petrus und Paulus⁴³ die apostolische Sukzession des Papstes durchaus gelten und respektiert ihn als Haupt (caput) der Kirche.

Die Berufung auf zwei Apostel bekommt unter der Voraussetzung, dass wie Petrus auch alle seine Nachfolger schwach werden und irren können, freilich ein ganz neues Gewicht. In seiner Appellation an ein Konzil deutet Luther das Doppelpatrozinium nämlich als der römischen Kirche eingestiftetes kritisches Sensorium, sich sowohl an ihrer Spitze als auch an ihrer Basis stets des nötigen und heilsamen Beispiels zu erinnern, wie die Wahrheit des Evangeliums durch die Kontroverse zwischen Petrus und Paulus bewahrt wurde⁴⁴. Notfalls sei eben ein harter Konflikt durchaus zu riskieren⁴⁵.

Die päpstliche Seite wird dabei als Amtsinstitution angesprochen⁴⁶, ohne dass sie sich auf die mit dem Namen des Petrus verbundene schriftliche Tradition etwa der evangelischen und zumal der lukanischen Petrusüberlieferung oder der beiden Petrusbriefe berufen müsste. Vielmehr werden Papst und Bischöfe in ihrer Amtsführung dem geistlichen Urteil der Christen unterstellt, die Luther in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ förmlich dazu aufruft, „frisch hyndurch allis, was sie thun odder lassen, nach unserm gleubigen vorstand der schrift richten, und sie zwingen

⁴³ WA 2, S.37, Z.24-26.

⁴⁴ „Et in huius exempli [sc. Gal 2,11-14] praesentem ac perpetuam memoriam non sine singulari dei consilio factum esse non obscure intelligitur, ut non solum S. Petrus, sed etiam salutaris eius reprehensor Paulus Sanctae Romanae Ecclesiae iuxta et simul patrocinentur et praesent, ne scilicet solum literis, sed sensibili quoque monimento huius summe necessarii ac saluberrimi exempli assidue moneremur tam ipsa capita quam nos membra“ (Appellatio F. Martini Luther ad Concilium. 1518; WA 2, S.37, Z.22-28).

⁴⁵ Durchaus auffallend ist, dass Klaus Schatz in seinem Werk: *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, 1990, bei einem kühnen Sprung vom Baseler zum Trienter Konzil die Auseinandersetzung mit der grundlegenden, biblisch verorteten Kritik Luthers am Primat völlig übergeht. Ist die reformatorische Bewegung von Anfang an ein Geschehen außerhalb der römisch-katholischen Kirche? Dem kritischen Moment der apostolischen Doppelspitze, das für den Weg der Kirche unverzichtbar ist, kann man neben dem Anliegen sichtbarer Einheit durchaus seine eigene dogmatische Berechtigung wohl kaum absprechen.

⁴⁶ „Die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff odder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch wirdiger gescheydden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt“ (An den christlichen Adel [1520]; WA 6, S.409, Z.1-4).

zufolgen dem bessern unnd nit yhrem eygen vorstand“⁴⁷. Der antiochenische Zwischenfall dient auch hier neben anderen biblischen Paradigmen als Begründung: „Sanct Paul strafft sanct Peter als einen yrrigen, Gal. ij. Drumb geburt einem yglichen Christen, das er sich des glaubens annehm, zuvorstehen und vorfechten, und alle yrtumb zuvordammen“⁴⁸.

In einem Brief an Papst Leo, der aus taktischen Gründen von Mitte Oktober auf den 6. September 1520 zurückdatiert ist, nimmt Luther die Selbstbezeichnung des Paulus als „Knecht Christi“ (Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1) auf, interpretiert sie zwar durch die spitze Apposition „eines Gegenwärtigen und nicht als Stellvertreter eines Abwesenden“, eignet sie dann aber im besonderen Maße dem Papst zu: „servus servorum es (du bist der Knecht der Knechte)“⁴⁹.

Diesen Titel verbindet er freilich in Bezug auf den gegenwärtigen Papst sofort mit der Erläuterung: „und zwar an einem im Vergleich zu allen Menschen höchst erbärmlichen und gefährlichen Ort“⁵⁰. Und als Hilfe, sich aus seiner babylonischen Gefangenschaft am römischen Hof⁵¹ zu befreien, schickt Luther dem Papst als Anlage seinen Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in dem er wieder in charakteristisch engem Anschluss an Paulus die christliche Existenz als solche in einer Spannung zwischen Freiheit im Glauben und Knechtschaft in der Liebe beschreibt. Damit nivelliert er das zunächst von Paulus abgeleitete Knecht-Christi-Sein im Sinne von Mt 23,8-12 auf das Christsein überhaupt und damit auf eine geschwisterliche Gemeindestruktur. Ein besonderer, im institutionellen Amt liegen-

⁴⁷ Ebd. S.412, Z.29-31.

⁴⁸ Ebd. S.412, Z.36-38. Zuvor werden Sara gegenüber Abraham und die Eselin gegenüber Bileam als Beispiele angeführt.

⁴⁹ WA 7, S.42, Z.1 bis S.49, Z.4; Aposteldefinition dort S.48, Z.16f. (übers.); Papstdefinition dort S.48, Z.1. Vicarius Christi (nicht mehr: Petri) ist seit Innozenz III. (1198-1216) fester Papsttitel.

⁵⁰ Ebd., S.48, Z.1f. (übers.).

⁵¹ „Appelavi te Daniele in Babylone“ (ebd., S.43, Z.10f.). „Interim tu, Leo, sicut agnus in medio luporum sedes, sicut Daniel in medio leonum, et cum Ezechiele inter scorpiones habitas“ (ebd. S.44, Z.19f.). Vgl. Luthers Schrift aus demselben Jahr „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (WA 6, S.497-573): „scio nunc et certus sum, Papatum esse regnum Babylonis et potentiam Nimroth, robusti venatoris“ (ebd., S.498, Z.4-6). Der Jäger Nimrod gilt nach Gen 10,8-12 als Stammvater aller Großreiche im Zweistromland. Hier erscheint der Papst nicht mehr als Gefangener der römischen Kirche (Ecclesia Romana), sondern als ihr Anführer: „PAPATVS EST ROBUSTA VENATIO ROMANI EPISCOPI“ (ebd., S.498, Z.9).

der Wahrheitsanspruch wird dadurch ausgeschlossen⁵². Die Amtsträger müssen ihre Autorität vielmehr je neu erweisen.

Sich selbst sieht Luther zwar in einer besonderen Schicksalsentsprechung zu Paulus; wie der Apostel stehe auch er selbst unter dem Zwang seines Herrn Christus, das Evangelium ungeachtet aller Anfeindungen und der daraus sich ergebenden Leiden zu bezeugen⁵³. Er beansprucht für sich aber nicht dessen apostolische Autorität, sondern spricht selbst nur kraft des Widerstandsrechtes aller Christusgläubigen. Dabei reklamiert er den überlieferten Text als seine Autorität. Der paulinische Part wird in der Weise neu inszeniert, dass Luther die Paulusbriefe geradezu zu seinem eigenen Text macht.

Luther beobachtet zugleich, dass sich in der Kirchengeschichte immer wieder kritische Situationen ergeben hätten, in denen sich die Aufgabe, die Wahrheit des Evangeliums zu bewahren, auf einzelne Personen zugespitzt habe. In seinem an Kaiser Karl V. gerichteten Erbieten, ebenfalls aus dem Jahr 1520, gibt er zu bedenken: „Es stünd die Christliche warheyt eyn mall alleyn auff Sanct päuel. Aber eyn mal auff S. Athanasii. item auff S Augustini. Ja es hatt eyn mall eyne Eselyne widder den ppheten geredet. Wer weiß, was Gott durch vnß wircken will. Er ist eben derselb Gott. ob wyr gleych Bunder seyn doch seyne creatur bleyben müssenn vnnd er schrecklich ist ynn seynenn gerichtenn vbir der menschen kinder“⁵⁴.

Eine personale Traditionslinie amtlicher Autorität und eine die schriftliche Überlieferung aktualisierende Autorität, die jedem Christen zufallen kann,

⁵² Die geistliche Fähigkeit zum geistlichen Stand spricht Luther durch die Taufe allen Christen zu (vgl. etwa die entsprechenden Ausführungen in der Adelschrift; WA 6, S.407-411). „Drumb ist des Bischoffs weyhen nit anders, den als wen er an stat und person der gantzen samlung eynen ausz dem hauffen nehme, die alle gleiche gewalt haben, und yhm befihl, die selben gewalt für die andern auszzurichten“ (ebd., S.407, Z.19-21).

⁵³ Die früheste Äußerung in diesem Sinne findet sich wohl in Luthers Brief an Wenzeslaus Link vom 10. Juli 1518: „Ego autem ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita iam diu praescius fui, fore ut sanctissimis Iudaeis scandalum et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem [I Kor 1,23]. Sed spero me debitorem esse Ihesu Christo [vgl. Röm 1,14; I Kor 9,16f.], qui et mihi forte dicit: ostendam ei, quanta oporteat eum pati propter nomen meum [Act 9,16]“ (WA.B 1, S.185, Z.18-22 [Nr.83]). Ob daraus bei Luther ein spezielles „Werkzeugbewußtsein, in dem sein Selbstbewußtsein gipfelte“, resultierte, wie K. Holl meinte (Luthers Urteile über sich selbst [1903], in: GA zur Kirchengeschichte I. Luther, ¹1948, S.381-419, dort S.419), scheint angesichts der spärlichen Belege eher fraglich.

⁵⁴ WA 9, S.304, Z.16-22 (Handschrift) = WA 6, S.477, Z.39 bis S.478, Z.4 (Druck).

stehen einander gegenüber⁵⁵. Auf kategorial unterschiedlichen Ebenen positionierte kirchliche Autoritäten begegnen einander. Beide agieren mit dem Anspruch geistlicher Vollmacht in einer aktuellen kirchlichen Problemkonstellation. Bei dieser Sichtweise haben Christen ihren jeweiligen Anspruch letztlich nur Christus selbst gegenüber zu verantworten⁵⁶. Christus aber ist frei, seine Autorität in der Kirche über die kirchliche Tradition des Amtes oder über den Aufschluss von Gegenwartsbedeutung der heiligen Schrift zur Geltung zu bringen. Autoritäten erscheinen so nicht auf einer hierarchisch-autoritären, sondern auf einer kategorial differenzierten Skala strukturiert.

Luther erwartete nun keineswegs, dass er aus dieser Auseinandersetzung als strahlender Sieger hervorgehen könnte, sondern sah in Entsprechung zu Paulus (vgl. II Kor 11,23) die Angriffe, denen er ausgesetzt war, als Bestätigung für die Richtigkeit seines Weges als „Diener Christi“: „Mir ist gewiss, dass das Wort Gottes nicht ohne Anfeindung und Todesgefahr recht ausgerichtet werden kann, ja dies ist sogar das eigentliche Zeichen, dass man es richtig ausgerichtet hat, wenn es Anstoß erweckt“⁵⁷. Sein Wahrheitsbewusstsein verband sich mit persönlicher Leidensbereitschaft.

2.2. Luthers fundamentales Selbstbewusstsein als Paulus seiner Zeit

Als Luther dann durch den Bann aus der Kirche (1518.1520/21) und bald auch durch die Acht aus dem Reich (1521) ausgeschlossen⁵⁸ sowie durch seinen Wartburgaufenthalt an seiner akademischen Tätigkeit gehindert war, verdichtete sich sein paulinistisches Bewusstsein, da ihm nun jede eigene gesellschaftlich anerkannte Identität genommen war, zu seinem eigenen existentiellen Fundament. In einem Brief vom 5. März 1522, den er von der Wartburg aus an Kurfürst Friedrich den Weisen richtete und mit dem er seine Rückkehr nach Wittenberg unter Verzicht auf äußeren Schutz ankün-

⁵⁵ Zu dieser Unterscheidung vgl. schon W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums* (1932), Neuausgabe hg. v. O. Merk, 1977, S.172f.

⁵⁶ So erwidert Luther auf die Bannandrohungsbulle: „Et sicut ipsi me excommunicant pro sacrilega haeresi sua, ita eos rursum ego excommunico pro sancta veritate dei. Christus Iudex viderit, ultra excommunicatio apud eum valeat, Amen“ (*Adversus execrabilem Antichristi bullam*. 1520; WA 6, S.612, Z.21-23).

⁵⁷ Kommentar zum Galaterbrief. 1519; WA 2, S.601, Z.19.25-27 zu Gal 5,26 (übers.).

⁵⁸ Luther berichtet später auch von einer 1518 durch Staupitz erfolgten Entbindung vom Ordensgehorsam (WA.TR 1 Nr.884; S.441, Z.38 bis S.442, Z.6, dort S.442, Z.1f.).

digte, spielt er auf Paulus in dessen Unabhängigkeit aufgrund seiner Christusunmittelbarkeit (Gal 1,12) an: „E. K. F. G. weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiermit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesus Christus habe“⁵⁹.

Diese Gewissheit der Wahrheit seines Evangeliums wirkte sich bis in seinen Briefstil hinein aus. Er übernahm jetzt das paulinische Briefformular, was sich besonders deutlich im Präskript: „GNad und frid von gott dem vater unnd Jhesu Christo, unßerm herrn“⁶⁰, zeigt, aber auch in der Durchführung und am Schluss seiner Briefe zu beobachten ist⁶¹. Dies geschieht freilich weiter so, dass er sich damit nicht etwa eine eigene apostolische Würde zuschreibt⁶²; vielmehr nennt er sich selbst „ecclesiastes“ (Prediger)⁶³, wobei er mit dem griechischen Wort offenbar einen biblischen Bezug signalisiert⁶⁴ und deshalb das lateinische Äquivalent „contionator“ meidet⁶⁵.

⁵⁹ WA.B 2, S.455, Z.39-42 (Nr.435).

⁶⁰ So in der Widmung der Auslegung des 36. [37.] Psalms an die Wittenberger Gemeinde. 1521 (WA 8, S.210, Z.4); daneben viele weitere Belege mit ganz ähnlicher Formulierung.

⁶¹ Vgl. M. Arnold, Luther, imitateur de Paul: ses lettres aux communautés évangéliques, RHPH 72 (1992), S.99-112; T.J. Wengert, Martin Luther's Movement toward an Apostolic Self-Awareness As Reflected in His Early Letters, LuJ 61 (1994), S.71-92; G. Ebeling, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, 1997, S.431-440.

⁶² Wengerts Interpretation im Sinne eines apostolischen Selbstbewusstseins ist unzutreffend.

⁶³ Zunächst hat er den Begriff als Anrede an andere in Briefadressen gebraucht; vgl. etwa seine Schreiben an Egran vom 24. März 1518 (WA.B 1, S.157, Z.2), an Link vom 19. Mai 1518 (ebd., S.177, Z.1), vom 10. Juli 1518 (ebd., S.185, Z.1) und vom 18. Dezember 1518 (ebd., S.270, Z.1), an Egran vom 2. Februar 1519 (ebd., S.313, Z.1) oder dann an Capito vom 30. April 1520 (WA.B 2, S.94, Z.2 [Nr.282]) usw. Nach Wittenberg zurückgekehrt stellt Luther sich selbst dann ab Juli 1522 in Widmungen seiner Schriften als Ecclesiastes zu Wittenberg vor (vgl. etwa: Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe [WA 10 II, S.105, Z.2], Epistel oder Unterricht von den Heiligen [ebd., S.164, Z.2] und Schreiben an die Böhmisches Landstände [ebd., S.172, Z.2]). Früher hatte Luther sich selbst als Kaplan bezeichnet (vgl. Widmungen zu seinen Schriften: Von den guten Werken. 1520 [WA 6, S.204, Z.10], oder: Auslegung des Magnificat. 1521 [WA 7, S.544, Z.8]).

⁶⁴ Vgl. Luthers Vorrede auf den Prediger Salomonis. 1524: „Dis buch heysst auff Ebreisch Koheleth, das ist eyner der offentlich ynn eyner gemeyne redet, Denn Kahal heysst eyne gemeyne versamelt beyeynander, die man auff kriechisch Ecclesia nennet“ (WA.DB 10 II, S.104, Z.2-4).

⁶⁵ Die Anreden „praedicatori euangelico“ (am 20. Juli 1520 an Link; WA.B 2, S.146 [Nr.314]) und „concionatorem“ (am 1. Oktober 1520 an Sam; ebd. 189

Während Paulus „auß eygen geystis reichthumb kund schreybenn und trösten“, könne er selber nur den ihm vorgegebenen biblischen Text auslegen; „denn wir von gottis gnaden bey der schrift stehen und yhren vorstand haben“⁶⁶.

Auf seinem weiteren reformatorischen Weg entdeckt Luther weitere Punkte solcher Rollenentsprechung zu Paulus. Auch die innerreformatorische Auseinandersetzung mit den von ihm so genannten „Schwärmern“ sieht er ganz in Parallele zum Konflikt des Paulus mit dessen Gegnern, die in seine galatischen Gemeinden eingedrungen waren⁶⁷. Im Rückblick auf seinen Weg schildert er dann 1545 in der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften auch seine Wende zum Reformator nach dem Muster der Wende im Leben des Paulus vom Verfolger der Christen zum Heidenmissionar, wobei er die paulinischen Eigenberichte mit der Darstellung der Apostelgeschichte und der Stilisierung der Pastoralbriefe zusammenfließen lässt⁶⁸.

Eine besondere Schlüsselfunktion für die Entdeckung von Rollenverwandtschaften nimmt der Galaterbrief ein. In einer Tischrede vergleicht er 1531, dem Jahr seiner großen Galatervorlesung, die dann vier Jahr später im

[Nr.399]) bleiben Ausnahmen. Später findet sich bei Luther ein Wechsel zwischen *ecclesiastes* und *euangelista* (vgl. Luthers Anreden an Spalatin vom 8. Juni 1522: „*Euangelistae & seruo Christi*“ [WA.B 2, S.557, Z.1; Nr.507], vom 26. Juli 1522: „*Ecclesiasti & seruo Christi*“ [ebd., S.580, Z.1; Nr.523] und am 8. März 1523: „*Ecclesiasti & Euangelistae Aulico & principali*“ [WA.B 3, S.41, Z.1; Nr.590]). Zwei Briefe vom 14. und 20. April 1521, in denen Ulrich von Hutten Luther als „*euangelista*“ (II Tim 4,5) anredet (WA.B 2, S.301 [Nr.399].303 [Nr.399]), scheinen ihm den Anstoß gegeben zu haben, diesen Begriff zu übernehmen; denn Luther selbst gebraucht den Begriff zum ersten Mal als Anrede an Melanchthon in zwei Briefen von der Wartburg vom 12. Mai und 13. Juni 1521 (ebd., S.332 [Nr.407].356 [Nr.418]).

⁶⁶ WA 8, S.213, Z.3.14.

⁶⁷ Großer Galaterkommentar. 1535; WA 40 I, S.103, Z.11-13; S.357, Z.31 bis S.358, Z.16. Schon 1522 hat Luther darauf verwiesen, dass Paulus das Evangelium ein Wort des Kreuzes nennt (I Kor 1,18), so dass „wyr uns des erwegen [müssen], das es auch uns nit anders denn seyner art noch eyn wort des creutzs, des ergerniß, der torheyt sey und bleybe“ (Von beider Gestalt des Sakraments; WA 10 II, S.11, Z.3-14); folglich sah er sich schon damals wie Paulus (II Kor 2,11) dem Ränkespiel Satans ausgesetzt, und zwar in zwei Richtungen hin: „Vorhyn hatt er uns altzu Bepitisch gemacht, nun will er uns altzu Euangelisch machen“ (ebd., S.11, Z.15 bis S.12, Z.8); für die schmerzlichen Trennungen in den eigenen Reihen verweist er auf paulinisches Vorbild: II Kor 11,13.26; II Tim 1,15; 4,10 (ebd., S.12, Z.9-16).

⁶⁸ WA 54, S.185, Z.12 bis S.186, Z.20.

Druck erschien⁶⁹, den Galaterbrief mit seiner Ehefrau: „*Epistola ad Galatas (der Galaterbrief) ist mein epistelcha, der ich mir vertraut hab. Ist mein Keth von Bor*“⁷⁰. Später mutmaßt er auch einmal, die Galater hätten den sächsischen Dialekt gesprochen⁷¹, so dass sogar eine besondere kulturelle Nähe anzunehmen wäre. Dabei fällt dann allerdings auf, dass Luther keine Spiegelung der Jerusalemer Übereinkunft (Gal 2,1-10) in seinem eigenen reformatorischen Weg gefunden hat. In seinem Fall gelang die gleichsam gesamtkirchlich-ökumenische Klärung nicht, wohl zu einem erheblichen Maße auch deshalb, weil die jeweils ganz unterschiedlichen Kontexte nicht die nötige Beachtung fanden.

3. Luthers intertextuelle Pragmatik

Luthers Berufung auf die schriftliche Paulustradition ist nicht formalistisch; Wortlaut und aktuelle Anwendung durchdringen einander. Unbeschadet aller seiner Bemühungen um ein philologisch genaues Textverständnis auf der Grundlage der biblischen Ursprachen stellt sich sein angeblich „wörtliches“ Verständnis der überlieferten Texte als ein durch die Brille der eigenen Zeitfragen betrachteter Paulinismus dar. Bei bloßer Rezitation des alten Textes hätten die Hörer ja unwillkürlich ihre gewohnten Hörweisen assoziiert, und damit hätte sich eine unmittelbare Evidenz im Problemhorizont des derzeitigen kirchlichen Lebens gar nicht aufweisen lassen. Luther betreibt eine gezielte Leserlenkung, die durchweg von seinem eigenen hermeneutischen Interesse geleitet ist. Dabei zeigt Luther ein besonderes Interesse daran, gerade Paulus für seine Position zu reklamieren.

⁶⁹ 1535 erschienen zwei Druckausgaben, eine in Wittenberg und eine in Hagenau, weitere Auflagen erschienen 1538 in Wittenberg, sowie 1543, 1546 und 1553 in Frankfurt. Eine deutsche Übersetzung erschien 1539, eine französische 1560 und eine englische 1575. Textausgabe der Vorlesung und des Kommentars: WA 40 I und II, S.1-184.

⁷⁰ WA.TR 1, S.69, Z.18f. (Veit Dietrichs Nachschriften, Nr.146).

⁷¹ Genesisvorlesung. 1535-45, zu Gen 10,2 (WA 42, S.394, Z.27-29). Schon Hieronymus (ad Gal. 1,2 lib. II, Einleitung; PL 26,382) hatte die Sprache der Galater der deutschen ähnlich gefunden, wie sie in der Umgebung von Trier gesprochen wurde. Die keltischen Sprachen gehören zur Gruppe der Kentumsprachen im indogermanischen Sprachraum. Eine germanische Herkunft der Galater hat noch K. Wieseler, Kommentar über den Brief Pauli an die Galater, 1859, S.521-528, mit allem Nachdruck vertreten.

Dies kann jetzt nur in ganz wenigen Strichen umrisshaft und exemplarisch aufgezeigt werden⁷².

3.1. Buße als Interpretationsschlüssel

Schon die Begründung der ersten Ablassthese zeigte, wie gezielt Luther die Bußthematik in der paulinischen Theologie zu verorten suchte. Ein besonders hervorstechendes Signal dafür ist, wie er in seiner Bibelübersetzung dieses Motiv für den Römerbrief beherrschend macht. Die Wendung in Röm 3,25 „*dia ten pasesin ton progegonoton hamartemation*“ gibt Luther wieder mit „in dem / das er SVNDE VERGJBT / welche bis an her blieben war“ und hebt diese Wendung im Schriftbild in ganz singulärer Weise hervor⁷³. Damit setzt Luther ein grundlegendes Vorzeichen für sein eigenes Paulusverständnis, das schon vom rein sprachlichen Befund her wenig plausibel für ein authentisches Paulusverständnis wirkt. Die Wendung ist nicht einmal spezifisch paulinisch, sondern ist offenbar Teil eines von ihm aufgenommenen Zitates, das er mit eigenen interpretierenden Signalen flankiert⁷⁴. „*Paresis*“ meint kaum Vergebung (*aphesis*), „*hamartemata*“ hat nicht das theologische Gewicht von Sünde (*hamartia*) und das einschränkende „vorher geschehen“ (*progegonos*) hat zeitlich limitierende und damit einschränkende Funktion, bezeichnet jedoch nicht eine permanente Struktur eines generellen prae. Auch die sprachliche Wendung „Sünde vergeben“ selbst findet sich bei Paulus nur in Zitaten (Ps 32,1f. in Röm 4,7f.; Jes 27,9 in Röm 11,27)⁷⁵, gehört also überhaupt nicht zu seinem eigenen Sprach-

⁷² Zum Einzelnen vgl. V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, ABG 10, 2002.

⁷³ M. Luther, Biblia Deudsch, Wittenberg 1545 (Faksimile-Ausg., 1967). Luther fügt seit 1522 zu Röm 3,23ff. die Randbemerkung hinzu: „Merck diß, da er sagt, Sie sind alle sunder etc. ist das hewbtstück vnd der mittel platz dißer Epistel vnd der gantzen schrifft. Nemlich, das alles sund ist, was nicht durch das blut Christi erloset, ym glauben gerechtfertiget wirt“ (WA.DB 7, S.38f). Vgl. dazu H. Hövelmann, Kernstellen der Lutherbibel, TAB 5, 1989, S.49.52f; M. Schloemann, Die zwei Wörter. Luthers Notabene zur „Mitte der Schrift“, Luther 65 (1994), S.110-123 (= S. Meurer [Hg.], „Was Christum treibet“. Martin Luther und seine Bibelübersetzung [Bibel im Gespräch 4], 1996, S.89-99).

⁷⁴ Zur Analyse des paulinischen Textes vgl. W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung im Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a, WMANT 66, 1991, bes. S.14-20.92-112.

⁷⁵ In der Abendmahlsparedosis fehlt bei Paulus dieses Motiv (I Kor 11,23-26 im Gegenüber zu Mt 26,28). Wenn Luther den Satz: „Verzeiht mir dieses Unrecht“ (II Kor 12,13) mit „vergebeth mir diese sünde“ (WA.DB 7, S.168f) sehr frei ü-

gebrauch. Luther aber hat aus seinem zeitgeschichtlichen Problembewusstsein heraus gerade diese Wendung zum hermeneutischen Schlüssel seiner Paulusinterpretation gemacht, um den Text für eine gezielte Aktualisierung aufzuschließen⁷⁶.

3.2. Übernahme des antiken Gerechtigkeitsbegriffes

In diesem Paulinismus werden auch Elemente eines traditionellen Paulusverständnisses, wie es sich in der westlichen Kirche herausgebildet hatte, weitergetragen. So beteiligt Luther sich auf seine Weise an der zu seiner Zeit heftig geführten Debatte um die Rolle des Rechts in der Gesellschaft⁷⁷ und rezipiert dabei das Gerechtigkeitsverständnis, das aus der klassischen Antike übernommen worden war. In seiner Vorrede zum Römerbrief leitet er die Leser ausdrücklich an, den Begriff der Gottesgerechtigkeit in diesen Vorstellungsrahmen des „*suum cuique*“ (jedem das Seine) einzuordnen: „Gerechtigkeyt ist nu solcher glaube, vnd heist Gottis gerechtigkeit, odder die fur Got gilt, darumb, 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*. Aber den menschen dienet er williglich, wo mit er kann, vnd *betzalet da mit auch yderman*, Solche gerechtigkeit, kann natur, freyer wille, vnd vnser krefft, nicht zu wegen bringen, denn wie niemant yhm selb kann den glawben geben, so kann er auch den vnglawben nicht weg nehmen“⁷⁸. Gottesgerechtigkeit wird also im Anschluss an Aristoteles und Cicero

bersetzt, so fehlt dafür die terminologische Basis, und zudem wird dabei die Dimension des Verhältnisses zu Gott gar nicht erreicht.

⁷⁶ Wie selbstverständlich Paulus bis heute in Licht der Interpretation Luthers gesehen wird, zeigt das Kurzreferat der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1997)“, in das die Feststellung aufgenommen ist: „Rechtfertigung ist Sündenvergebung“. Dieser Satz, der innerhalb eines ausschließlich paulinisch fundierten Umfeldes steht, wird nun durch die Schriftstellen Röm 3,23-25, wo der Begriff fehlt, sowie durch Apg 13,39 und Lk 18,14 belegt (11), die damit verbundene Aussage, dass auch die Gläubigen in Sünde fallen, dann ganz außerpaulinisch mit I Joh 1,8-10 (12). Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, ⁴2000.

⁷⁷ Vgl. dazu G. Strauss, Law, Resistance, and the State. The Opposition to Roman Law in Reformation Germany, 1986, zu Luther besonders S.199-224.

⁷⁸ WA.DB 7, S.10, Z.28-35; S.12, Z.1 (Hervorhebungen von V.S.).

strukturell als höchste Tugend, die Gott und Menschen das ihnen jeweils Zustehende gibt, qualitativ dann allerdings als von Gott geschenkter Glaube definiert. Luther übernimmt jedoch nicht die paulinische Vorstellung von Gottes rettender Heilstat, die ganz allein in ihm selber begründet ist (Röm 3,26) und in der er sich selber im Evangelium offenbart, das zum Glauben an Jesus Christus führt (Röm 1,17; 3,21f.). Während also Gottesgerechtigkeit bei Paulus den Begriff Evangelium füllt (Röm 1,16f.), definiert bei Luther eine „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, den Begriff Glauben.

Indem Luther Gerechtigkeit auf seine Weise als übergeordneten Strukturbegriff rezipiert, gewinnt er die Möglichkeit, im Hinblick auf die jeweils betrachteten Beziehungsverhältnisse von unterschiedlichen Gerechtigkeiten zu reden. Die weltliche Gerechtigkeit kommt neben der geistlichen zu stehen, eine Gerechtigkeit im Horizont des Gesetzes neben einer unter der Signatur des Evangeliums. Gleichermassen wird auch das Gesetz nicht als Gottes besondere Gabe an Israel, sondern als allgemeines Menschheitsgesetz verstanden.

Mit diesem Vorgehen bewahrt Luther bei aller kontroversen Auseinandersetzung eine gemeinsame Basis mit der altgläubigen Kirche nicht nur hinsichtlich des Schrifttextes selbst. Diese seine auslegungsgeschichtlichen Vorgaben zusätzlich eingerechnet, fällt das gemeinsame Fundament vielmehr wesentlich breiter aus, als es allein der biblische Kanon darstellen würde. Der Autoritätsgegensatz zwischen Schrift und Tradition ist keineswegs bis ins Letzte radikalisiert, sondern in Luthers Interpretation erscheint die Schrift in einem Gewand, das starke wirkungsgeschichtliche Züge aufweist, die sich innerhalb der bisherigen Kirchengeschichte ausgeformt haben, und das ihre ursprüngliche Eigenheit weiterhin stark verdeckt.

3.3. Neudefinition der Personalität des Menschen

Dieser Paulinismus zeichnet sich ferner natürlich durch innovative Elemente aus, die Luther selbst einbringt. Ausgehend von einem gesteigerten christlichen Demutsideal, das zu einer völligen Leere des Ich führte, gelangte er zu einer neuen Sicht des Menschen, die diesen nicht aus sich selbst heraus kraft seiner Vernunft als eigenständige Identität verstand⁷⁹, sondern radikal in seiner Relationalität zu Gott. Schon in seiner frühen Ga-

⁷⁹ Das Konzil von Vienne 1312 hatte die Rezeption der aristotelischen Definition des Menschen als eines durch die Seele geformten Leibes dogmatisch verbindlich gemacht (H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ³⁷1991, Nr.902).

latervorlesung 1516/17 stellt er fest, „dass in der gesamten heiligen Schrift, zumal im Neuen Testament, 'Person' in keiner Weise wie bei den scholastischen Theologen verstanden wird als die individuelle Substanz der vernünftigen Natur“⁸⁰. Anlass zu dieser Feststellung ist der Satz des Paulus Gal 2,6: „Gott sieht die Person (*prosopon*) eines Menschen nicht an“, dem Luther als positive Aussage Ps 7,10 gegenüberstellt: „Gott der Herzen und Nieren prüft“ (vgl. auch I Sam 16,7)⁸¹. Nicht das menschlich erfahrbare Erscheinungsbild, sondern die dem Menschen selbst nicht verfügbare, innere Wertung durch Gott definiert demnach den Menschen.

Luther entwickelte sein neues Personverständnis von seinen frühen Ansätzen aus konsequent weiter bis zu definitorischer Prägnanz in seinen Thesenreihen zu Röm 3,28 aus den Jahren 1535 bis 1537⁸². Unterschied er in der frühen Zeit zwischen „in re“ (in Wirklichkeit) und „in spe“ (auf Hoffnung hin), zwischen „intrinsic“ (innerhalb seiner selbst) und „extrinsic“ (außerhalb seiner selbst), also zwischen Selbsterfahrung und Hoffnung aufgrund Gottes Zusage, wobei das Herz oder Gewissen zum punktuellen Ort der Begegnung wurde und die Betrachtungsperspektive der Fortschritt in der eigenen Frömmigkeit war, so schob er eine wirkliche personale Selbsterkenntnis schließlich überhaupt bis zu dem künftigen Zeitpunkt hin auf, wenn der Mensch seine Gottesebenbildlichkeit im direkten Gegenüber zu Gott erkennen wird, wobei seine Perspektive das schöpferische Wirken Gottes im Wort war. „Es besteht auch keine Aussicht, dass der Mensch [...] sich seinem Wesen nach erkennen könne, solange er sich nicht in der Quelle selbst, welche Gott ist, wahrgenommen hat“⁸³. Weder Sündigen noch Glauben setze bereits menschliche Personalität voraus, sondern erst „der Glaube macht die Person“⁸⁴, und dies bleibe ein in diesem Leben noch un-

⁸⁰ WA 57 (2. Abt.), S.67, Z.18-20 zu Gal 2,6 (übers.).

⁸¹ Ebd., S.68, Z.4f.; vgl. auch die entsprechende Passage im Kommentar von 1519 (WA 2, S.480, Z.11-25).

⁸² Fünf Thesenreihen zu den einzelnen Begriffen aus Röm 3,28: Glaube (WA 39 I, S.44-48), Gesetz (ebd., S.48-53), Rechtfertigung (ebd., S.82f.), der auf Rechtfertigung angewiesene Mensch (ebd., S.84-86; neue Edition mit Übersetzung: G. Ebeling, Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis. Zum Aufbau der vierten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28, in: ders., Lutherstudien III, 1985, S.258-310, Text dort S.272-277), Werke (WA 39 I, S.202-204), sowie eine zusätzliche *De homine* (ebd., S.175-177; neue Edition mit Übersetzung: G. Ebeling, Lutherstudien II,1, 1982, S.15-24).

⁸³ *De homine*, These 17; WA 39 I, S.175, Z.36f. (übers.).

⁸⁴ „Fides Autem facit personam, et hanc condit, parat ad opera bona“ (Zirkulardisputation *De veste nuptiali* vom 15. Juni 1537; WA 39 I, S.266-333, dort S.282, Z.16f.).

abgeschlossener Prozess: „So ist der Mensch dieses Lebens Gottes bloßer Stoff zu dem Leben seiner künftigen Gestalt“⁸⁵. „Causa formalis“ (Form gebende Ursache) ist also nicht die Vernunft als höchstes Seelenvermögen des Menschen, sondern Gott in seinem schöpferischen Wort, der sein Werk noch gar nicht vollendet hat. Von einem Ansatz aus, der in seiner mönchischen Tradition liegt, erreicht Luther eine besondere sachliche Nähe zu Paulus.

Luther geht zugleich aber deutlich über Paulus hinaus. Der vorfindliche Mensch lebt im Widerspruch zu seiner Beziehung zu Gott. Luther kennzeichnet diesen Menschen ganz und gar als Sünder und bestimmt Sünde als Unglauben im Sinne einer Übertretung des ersten Gebots. Die Aussage, die Paulus erst angesichts des Evangeliums trifft, dass Gott alle unter den Ungehorsam beschlossen habe, um sich aller zu erbarmen (Röm 11,32), nimmt Luther als Beleg schon für die Ursituation seit dem Sündenfall im Paradies: „Das ist die Ursünde, nach Adams Fall uns eingepflanzt, und zwar so, dass sie nicht nur jedes Einzelnen Person betrifft, sondern auch unser aller Wesen“⁸⁶. Und diesen Ungehorsam setzt er mit Unglauben gleich⁸⁷. Paulus aber bezeichnet Sünde nicht als Unglaube.

Während Paulus dann seine Glaubensexistenz so beschreibt, dass er direkt das Verhältnis zwischen sich und Christus anspricht (vgl. etwa Gal 2,20), betont Luther die Vermittlung im Wort der Christuspredigt. Dies hat zur Folge, dass Luther das Kreuz Christi nicht nur als einmaliges Ereignis der Hinrichtung Jesu versteht, in das wir durch die Taufe nachträglich mit hineingenommen worden sind (Röm 6,3f.), sondern als ständige Lebenssituation der wahren Kirche, gleichsam als kirchlichen Karfreitag, der vom Glauben Adams und Evas bis zum Ende der Welt reicht. „Das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus“, dessen Paulus sich rühmt (Gal 6,14), versteht Luther nicht als das Kreuz, das Jesus auf seinen Schultern trug, sondern als alle Leiden und Anfechtungen in der Kirche überhaupt⁸⁸. In einer Predigt über die Taufe sagt Luther 1538: „Christus allein ist das Lamm Gottes und

⁸⁵ De homine, These 35; WA 39 I, S.177, Z.3f. (übers.).

⁸⁶ Disputation Homo iustificandus intellegitur homo peccator, These 8; WA 39 I, S.84, Z.16f. (übers.).

⁸⁷ Luther übersetzt in Röm 11,30-32 Ungehorsam (*apeitheia*) mit Unglaube (*apistia*). Vom Unglauben Israels spricht Paulus Röm 11,20.23. Luther setzt also beide Begriffe gleich.

⁸⁸ Galatervorlesung 1531: „Non est crux, quam in humeris portavit, sed loquitur de passionibus et crucibus generalibus [...] crux Christi sunt universalae tribulationes in ecclesia“ (WA 40 II, S.171, Z.7-10 [23-29]).

von Anfang der Welt an geschlachtet. Deshalb erweist sich seine Genugtuung kräftig vom Beginn des Lebens bis zum Tod“⁸⁹.

Aus dem existenzanalytischen Zeitbegriff, den Luther an die Stelle des Offenbarungsgeschichtlichen bei Paulus setzt, ergibt sich mithin ein eigenes Wirklichkeitsverständnis. Luther stellt die paulinischen Aussagen in den Horizont eines Kampfes zwischen Christus und Satan. Dieses Duell ist letztlich zwar schon entschieden, aber die Christen sind bis zu ihrem Tode der Kampfplatz, um den noch gerungen wird. Insofern dauert der Totenkampf Christi am Kreuz noch an, während seine Auferstehung noch nicht in demselben Maße wie bei Paulus im Angeld des Geistes die gegenwärtige Wirklichkeit der Christen bestimmt. Luther hat gleichsam den Rahmen ausgetauscht, in dem das paulinische Evangelium steht. Nicht das Verhältnis der neuen, eschatologischen Heilstat Gottes in Christus zu seiner Offenbarungsgeschichte in Israel ist sein Problemhorizont, sondern das Verhältnis zwischen Vergebungszuspruch und seiner Evidenz im christlichen Lebensvollzug im Horizont der Beichte. Die neue Aktualität der Verkündigung des Paulus ergibt sich, indem die Texte durch die Brille der eigenen Problemerkennung interpretiert werden.

4. Ökumenische Perspektiven der Paulusrezeption Luthers

Luthers Berufung auf die Heilige Schrift hat ihre legitimatorische Kraft nicht in sich selbst, sondern gewinnt sie erst, indem der Reformator eine Entsprechung seiner eigenen kirchlichen Rolle mit der des Paulus entdeckt und indem er die Texte des Paulus unter dem Vorzeichen der Problemstellungen seiner eigenen Zeit neu inszeniert. In all den sich daraus ergebenden, genannten Hinsichten liegen, so scheint mir, Ansatzpunkte für ein ökumenisches Weiterdenken.

4.1. Kategorial unterschiedliche Begründungen von Autoritätsansprüchen

Die Beachtung der unterschiedlichen Ebenen, auf denen Autorität für die gegensätzlichen Positionen reklamiert wurde, lässt ökumenische Perspektiven erkennen, die, wenn sie damals auch vielleicht gar nicht wahrgenommen, jedenfalls nicht genutzt worden sind, dennoch gegeben waren und für

⁸⁹ „Satisfactio [ist] nicht auff uns gelegt, ut ante nec post baptismum. Ipse solus [sc. Christus] agnus dei et geschlachtet ab initio mundi. Ideo valet ab initio vitae usque ad mortem“ (WA 46, S.167-173, dort S.172, Z.15-17).

das interkonfessionelle Gespräch heute vielleicht nicht unwichtig sind⁹⁰. Das ökumenische Gespräch über verbindliches Lehren in der Kirche könnte über sein bisheriges Ergebnis hinaus weiter nach vorne gebracht werden⁹¹. Hermeneutisch bedeutsam bleibt die Weise, wie Luther den Petrus-Paulus-Konflikt neu aktualisiert fand. Er weist nicht nur auf Spannungen hin, von denen die Christenheit nie frei sein wird, sondern auch auf den Unterschied der Legitimationsebenen zwischen der Kontinuität kirchlicher Tradition, wie sie in der Petrusukzession Ausdruck fand, und der Rückvergewisserung an den grundlegenden Texten, wie Luther sie auf die Paulustradition fokussierte⁹². Solche Differenzierungen helfen, sich davor zu hüten, vorschnell kontradiktorische Gegensätze zu konstatieren.

⁹⁰ Die in Luthers Situation gewichtige Frage der institutionalisierten Amtsautorität in der Kirche wird man heute freilich nicht mehr die hochrangige Rolle zuschreiben können wie damals. Das Nebeneinander der Konfessionen und kirchlichen Richtungen hat ein Klima der Toleranz geschaffen, in dem Abweichungen von einer offiziellen kirchlichen Position, die deren Autoritätsstellung schwächen könnten, nicht mehr zu einem lebensgefährlichen Risiko werden. Aber gerade die Offenheiten, die sich Luther in einem solchen geschlossenen christlichen Gesellschaftssystem erarbeitete, haben unbeschadet der veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen heute noch Gewicht.

⁹¹ Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht, in: Th. Schneider u. W. Pannenberg (Hgg.), *Verbindliches Zeugnis III*, DiKi 10, 1998, S.288-389, dort bes. S.357-386. Die Kirche insgesamt befindet sich, indem sie das Evangelium immer weiter aktuell bezeugt, auch in einem lebendigen Konsensus-Prozess. Dabei wird die Heilige Schrift als übergeordneter Maßstab anerkannt, die Einbindung in die Tradition wahrgenommen und werden sowohl die Gesamtverantwortung des Volkes Gottes als auch die besondere Verantwortung des Lehramtes berücksichtigt. Die Zuordnung dieser Größen bleibt aber noch strittig und damit auch die Verfahrensweisen in Konfliktfällen sowohl im Miteinander unterschiedlicher Konfessionen als auch bei je binnenkirchlichen Kontroversen. Im römisch-katholischen Bereich wird den Instanzen größere Bedeutung zugemessen als im Protestantismus. „Die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (Vaticanum II, DV 10). Vgl. W. Beinert, Art. Kirchliches Lehramt, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 1997, S.315-320. E. Iserloh hat es geradezu als die entscheidende Frage, die von katholischer Seite an Luther zu richten sei, bezeichnet, „ob die Hl. Schrift sich selbst erklärt oder ob das lebendige Lehramt der Kirche mir letztthin verbindlich sagen muß, welche Schriften zum Kanon der Bibel gehören und wie sie zu verstehen sind“ (Martin Luther in katholischer Sicht: Fragen an uns – Fragen an ihn, in: L. Markert / K.H. Stahl, *Die Reformation geht weiter. Ertrag eines Jahres*, 1984, S.214-231, dort S.231).

⁹² Der antiochenische Konflikt (Gal 2,11-14) wurde im ökumenischen Gespräch über den Petrusdienst bisher noch nicht recht gewürdigt. Das von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der

4.2. Die Gefahr einer metaphysischen Überhöhung

Luther selbst hat diese Offenheit freilich dadurch wieder verstellt, dass er die innerkirchliche Auseinandersetzung metaphysisch überhöhte und einem Kampf zwischen Christus und Satan zuordnete, seine eigene Position damit christologisch verklärte, die gegnerische dagegen in dramatischer endzeitlicher Zuspitzung antichristlich dämonisierte⁹³. Diese Perspektive konnte er nur gewinnen, indem er Paulus in entscheidender Weise umdeutete. Der Apostel geht ja davon aus, dass mit der Auferweckung Jesu der Kampf mit den widergöttlichen Mächten ein für allemal entschieden ist. Christus lebt fortan ganz und gar Gott (Röm 6). Als allerletzten Feind, der noch auszuräumen ist, nennt Paulus den Tod (I Kor 15)⁹⁴. Luther sieht die Auseinandersetzungen des christlichen Lebens und des kirchlichen Weges im Horizont eines noch andauernden Durchsetzungskampfes Christi. Damit wird ihnen eine überzogene Wertigkeit zugesprochen, die jedenfalls über die paulinische Dramatik deutlich hinausgeht. Hier wäre also ein Umdenken unabdingbar, um zu einer ökumenischen Hermeneutik auf gegenseitiger Augenhöhe zu gelangen⁹⁵.

4.3. Innerbiblischer Gesprächsraum

Luther betrachtet die Bibel nicht flächig, sondern setzt Akzente. Deutlich spielt er sich selber über die Paulusgestalt in die biblische Welt ein und orientiert sich insbesondere an der paulinischen Botschaft. Luther selbst mein-

Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 2000 erarbeitete Papier „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ erwähnt den ntl. Befund nur beiläufig (161) und übergeht seine Rolle in der Papstkritik der Reformatoren völlig.

⁹³ Zu Luthers Bezeichnung des Papstes als Antichristen vgl. M. Brecht, *Martin Luther I (Sein Weg zur Reformation 1483-1521)*, 1981, S.292-295.390-392.

⁹⁴ Vom Engel Satans sieht sich Paulus im Horizont der Herrschaft Christi über sich geschlagen (II Kor 12,7-9). Die Herrschaft des einen Gottes in dem einen Herrn Jesus Christus ist für Paulus wie für alle Christen völlig unbestritten (I Kor 8,4-6). Und die bösen Geister (I Kor 10,19-22) stehen gerade in keiner Auseinandersetzung mit Christus. Auch II Kor 6,14-7,1 spricht nicht von einem Kampf zwischen Christus und Beliar, sondern von einer radikalen Trennungslinie zwischen ihnen.

⁹⁵ Vgl. K. Lehmann / W. Pannenberg (Hgg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, DiKi 4, 1986, S.167, Z.15 bis S.169, Z.20. Dort wird grundsätzlich festgestellt: „Der Papst ist nicht der Antichrist“ (S.167, Z.29).

te, damit auch den eigentlichen Kern erfasst zu haben. Aber solche Zugangsweise setzt zunächst einmal die Offenheit voraus, über unterschiedliche Zugangsweisen zu sprechen. Dies würde zu einem Rückbezug auf die Bibel ohne die Vorbedingung des Postulats einer einheitlichen biblischen Theologie, vielmehr in der Bereitschaft führen, ein innerhalb des Kanons bereits begonnenes Gespräch gemeinsam weiterzuführen.

4.4. Geschichtliche Kontextualisierungen

Luther hat sich bemüht, Verstehenskategorien, die eine Wahrnehmung paulinischer Aussagen erschwerten, aufzuweisen und auszuschneiden. Dabei hat er an sprachliche Phänomene angeknüpft, dann aber auch fremdartige Denkmuster, wie sie etwa durch die Rezeption aristotelischer Kategorien für die Schriftauslegung leitend geworden waren, kenntlich zu machen versucht. Er selbst hat jedoch bestimmte Vorstellungen auch unkritisch übernommen und biblische Aussagen ihnen einzupassen versucht. Eine weitere, gleichsam historisch-kritische Entschränkung der Inkulturation, wie sie bei der Paulusrezeption im Bereich der westlichen Kirchen im größeren Rahmen einer Anknüpfung an die klassische Antike und ihrer späteren erneuten Renaissance erfolgte, kann zu einer größeren Offenheit für ein Gespräch über die Bibel in einer multikulturellen ökumenische Breite führen und auch das christlich-jüdische Verhältnis entspannen.

4.5. Gesprächsfähigkeit in der eigenen Zeit

Luther hat sich dem Druck seiner Zeiterfahrung gestellt, die in der traditionellen Frömmigkeit nicht mehr die erwartete Evidenz fand. Dies hat ihn zu einer neuen Sichtweise des Menschen vor Gott geführt. Man darf erwarten, dass eine Entwicklung neuer Konzeptionen, dem Evangelium sachgerechten Ausdruck zu verleihen, Blockaden der unterschiedlichen Lehrtraditionen aufbrechen und die Gesprächsfähigkeit in der eigenen Zeit verbessern kann.

4.6. Systemische Offenheit selbst der Texte der Primärtradition

Luther hat die Paulustexte so interpretiert, dass er ihre Evidenz für die neue Zeit erwies. Dabei wurde der Text auf sprachlich bisweilen recht gewaltsame Weise neu inszeniert. So konnten diese Paulustexte ihrerseits jedoch eine neue Karriere starten und eine neue Öffentlichkeit gewinnen. Diese in-

tertextuelle Gegenseitigkeit zwischen Paulustexten und aktueller Verkündigung wird man als unentrinnbar anzunehmen haben. Sie lässt sich nicht etwa zugunsten einer reinen Textrezeption einseitig auflösen. Sie bedeutet vielmehr eine systemische Offenheit für unterschiedliche Kontextualisierungen, die diese nicht grundsätzlich gegen die Einheit der Kirche ausspielen lässt⁹⁶. Sie ist vielmehr im Vertrauen auf die letztlich unverfügbare Leitung der Kirche durch Christus und seinen Geist auszuhalten.

Dass Jesus Christus als Herr der Kirche auf Wegen der Tradition gegenwärtig ist und sich zu Wort meldet, wurde unbestritten vorausgesetzt. Die Frage im Vorfeld, ob und wie sich Theologie und Glaube überhaupt begründen lassen, stand damals nicht zur Debatte. Luthers Paulusinterpretation ist dezidiert aus innerchristlicher Perspektive heraus zu verstehen. Das Grundfundament des christlichen Glaubens wird nicht problematisiert. „Von den hohen Artikeln der gottlichen Majestät“ sagt Luther: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen [gläuben und] bekennen“⁹⁷. Die Frage war, wie das geschieht, dass Gott in Christus zu Wort kommt. Und die unterschiedlichen Antworten darauf lassen, so scheint es, untereinander eine permeable Offenheit entdecken und wahren.

Die Einheit der Christenheit ist ein hermeneutisches Problem. Dies gilt zunächst in dem Sinne, dass ihre Einheit die Einheit Gottes auslegt. Gott aber wird als Gott der ganzen Welt und aller Menschen bekannt, wenn christlicher Glaube Gottes Offenbarung auch in dem einzigartigen „Exegeten“ (e-

⁹⁶ Die Vielgestaltigkeit der kirchlichen bzw. konfessionellen Tradition durch die Forderung nach Erfüllung von „Mindestbedingungen“, wie sie in der trinitarischen Struktur des Gottesbekenntnisses, der heilsgeschichtlichen Struktur von Schöpfung über Erlösung bis hin zur Vollendung sowie in der Einheit Gottes in diesen Differenzierungen gesehen werden, einzugrenzen (S. Wiedenhofer, Reformatorische Identität und ökumenischer Dialog. Die Bedeutung des Verhältnisses von Luther und Melanchthon, in: J. Loehr [Hg.], *Dona Melanchthoniana*. FS H. Scheible, 2001, S.485-500, dort S.496-500), scheint mir hermeneutisch nicht sachgerecht und kriteriologisch nicht praktikabel. In ähnlicher Weise plädiert R. v. Sinner für eine Hermeneutik des Vertrauens, die in dem Glauben an den dreieinigen Gott gründet (Ökumenische Hermeneutik für ein plurales Christentum. Überlegungen zu Kontextualität und Katholizität, in: S. Joneleit-Oesch / M. Neubert [Hgg.], *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, ÖR.B 72, 2002, S.228-259).

⁹⁷ AS I (BSLK S.414, Z.10f.; S.415, Z.1f.). Melanchthon nimmt diese Themen, die er der Anbetung zuweist, in der *Introductio* zu seinen „Loci communes“ von 1521, die er als Anleitung zur Lektüre des Römerbriefes versteht, ausdrücklich aus der exegetischen Erörterung aus. Vgl. dazu V. Stolle, *Erkennen nach Gottes Geist. Die Bedeutung des Römerbriefes des Paulus für Melanchthons Loci communes von 1521*, LuThK 21 (1997), S.190-218.

keinos exegesato) Gottes, dem „Wort“ (logos) Jesus Christus, fokussiert sieht (Joh 1,1-18). Solche Auslegung ist ferner zugleich Auslegung des offenbaren Wortes Gottes, wie es als Schrifttradition in der Bibel vorgegeben ist. Auch in dieser Hinsicht transzendiert sie schon im Ansatz einen eingengt christlichen Horizont, da die Christenheit den umfangreichsten Teil ihrer Grundtradition mit dem Judentum teilt. Schließlich wechseln die hermeneutischen Horizonte, in denen diese Auslegung der Einheit erfolgt. In diesem geschichtlichen Wandel kann nicht einer bestimmten Situation eine normative Funktion gegenüber anderen zudiktiert werden, sondern jede Kontextualisierung hat die Offenheit gegenüber anderen zu wahren. Einer Hermeneutik religiöser Einheit stellt sich deshalb vorrangig die Aufgabe, sich des Zentrums zu vergewissern. Sie darf aber nicht in eigener Selbstisolation eine Definition von den Grenzen her anstreben, die mit der eigenen Selbstabgrenzung unweigerlich zu Entropieeffekten führen würde.