

THOMAS SÖDING · BOCHUM

KRITISCHE THEOLOGIE AUS DER HEILIGEN SCHRIFT

*Luthers exegetische Impulse für eine Reform der Kirche.
Versuch einer Differenzierung*

1. Die stilisierte Erinnerung

Kurz vor seinem Tod erzählt Martin Luther die Geschichte der theologischen Entdeckung, die seinem Leben eine Wende gegeben und seinen Einsatz für eine Reform der Kirche motiviert habe. Es ist eine exegetische Einsicht. Bei der Lektüre des Römerbriefes, die ihm große Qualen bereitet habe, weil er meinte, vor dem strengen Gott, den sie ihm vor Augen führte, nicht bestehen zu können, sei es ihm plötzlich wie Schuppen von den Augen gefallen: Die Gerechtigkeit Gottes, auf die Paulus seine Theologie gründet, sei nicht jene Tugend, von der Menschen Gott überzeugen müssten, sondern jene Gabe, mit der Gott die Menschen gerecht mache. Diese Erkenntnis habe ihm nicht nur den Sinn der Bibel, sondern seines ganzen Lebens neu erschlossen.¹

Die Forschung ist sicher, dass Luther im Rückblick seine Entdeckung verklärt.² Er macht sie zu einer Bekehrung. Aber so kreativ seine Erinnerung auch ist, führt sie an einen theologisch entscheidenden Punkt: Das Studium der Bibel erscheint als Ort wegweisender theologischer Entdeckungen und Neuorientierungen; Theologie wird aus der Heiligen Schrift getrieben, mit weit ausstrahlender Wirkung; Exegese zielt auf eine persönliche Umkehr und auf eine Reform der Kirche – weil die Bibel selbst auffordert, neu zu denken und zu leben (Röm 12, 1f).

Darüber, wie neu Luthers Ansatz wirklich war, formal bei der Exegese und inhaltlich bei der Rechtfertigungslehre, lässt sich trefflich streiten.³ Luther selbst sieht sich gnadentheologisch in der Nachfolge Augustins. Hätte er mehr Thomas von Aquin gelesen, hätte er sich nicht so leicht von der scholastischen Heilslehre abgrenzen können.⁴ Für die Kirchenväter ist die Auslegung der Heiligen Schrift das Herz der ganzen Theologie.⁵ Von Thomas von Aquin werden zwar meist die «Summen» zitiert; er selbst aber hat in den Kommentaren sein Hauptwerk gesehen.⁶

Luther ist kein Solitär, auch wenn er sich gerne so darstellt, als müsse er gegen eine Welt von Feinden kämpfen. Aber er hat ein eigenes Profil, auch wenn es viele

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum.
Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Beobachter allzu zackig nachgezeichnet haben. Sein Herz schlägt in der Schriftauslegung. Er legt die Bibel existenziell und ekklesial aus, so leidenschaftlich und kompetent wie zu seiner Zeit kein zweiter. Er steht am Beginn einer Bewegung, die sich mit Berufung auf die Heilige Schrift von der römischen Papstkirche abgrenzt. Deshalb fordert er die katholische Theologie und Kirche heraus – bis heute.⁷

2. Die theologische Herausforderung

Die katholische Theologie der Moderne hat sich den Zugang zur großen Tradition der Schriftauslegung lange verstellt, auch aus antireformatorischer Enge. In seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils merkt Joseph Ratzinger an, dass im damals herrschenden System neuscholastischer Theologie eines keinesfalls zu erwarten gewesen wäre: eine theologische Erkenntnis aus dem Studium der Heiligen Schrift; die Exegese habe im Wesentlichen dazu gedient, *dicta probantia* für jene Dogmen und ethischen Regeln zu liefern, von denen die Kirche sich immer schon überzeugt habe. Im Konzil sei mit dem Postulat, theologisch immer bei der Heiligen Schrift anzufangen, um die Grundlagen und die entscheidenden Wegweisungen der Theologie zu finden, ein geradezu revolutionärer Umschwung eingeleitet worden – der aber kaum Spuren hinterlassen habe.⁸

Die katholische Theologie hat sich auch den Zugang zur theologischen Leistung der Reformation lange versperrt. Über Jahrhunderte herrschte Polemik vor. Der ökumenische Aufbruch des 20. Jh. wurde stark von der katholischen Lutherforschung angestoßen, die aber in einem ersten Ansatz die These entwickelte, Luther habe «in sich selbst einen Katholizismus» niedergezogen, «der nicht katholisch war»⁹. So scharfsinnig dieses Urteil die Verengungen und Korruptionen katholischer Theologie im Ausgang des Mittelalters und im Übergang zur Neuzeit aufspießt, so wenig nimmt es schon die Herausforderung der Reformation wahr: auf eine neue Art Theologie zu treiben und Kirche zu sein. Die Schriftauslegung bildet einen Schlüssel. In seiner kritischen Kommentierung der Offenbarungskonstitution hat Joseph Ratzinger auch bemerkt, das Konzil habe noch keine Antwort auf die reformatorische Hermeneutik gefunden, durch Schriftexegese Traditions-kritik zu treiben, weil es einen so weiten Begriff der Überlieferung angesetzt habe, dass die Reformimpulse der Heiligen Schrift neutralisiert zu werden drohen.¹⁰

In der evangelischen Theologie gilt zwar offiziell die Losung *sola scriptura*.¹¹ Aber spätestens die historisch-kritische Exegese, die von den liberalen Protestanten stark adaptiert worden ist¹², hat die Einheit der Schrift in Frage gestellt und damit das Schriftprinzip, das der theologischen Orientierung dienen soll, in die Krise geführt.¹³ Wer die neueren Entwürfe evangelischer Ethik anschaut, wird sehen, dass andere Kriterien viel wichtiger scheinen als Schrifttreue: Zeitgemäßheit, humanwissenschaftliche Kompetenz, Individualität.¹⁴

Die hermeneutischen Probleme, eine schriftgemäße Theologie zu treiben, sind, speziell in der Ethik, nicht von der Hand zu weisen. Über die prinzipielle Notwendigkeit, Theologie am Leitfaden der Schrift zu treiben, lässt sich vergleichsweise schnell und ökumenisch verbindend Einverständnis erzielen: Das Christentum ist keine Buch-, aber eine Offenbarungsreligion, die im Kern auf die Verkündigung, den Tod und die Auferstehung Jesu zurückgeht. «Empfangen durch den Heiligen Geist», ist er der «Retter der Welt», wie nach dem Johannesevangelium zuerst die

Samariter erkennen (Joh 4, 42); deshalb bedarf es des gesamten Neuen Testaments und seiner Dokumentation des missionarischen Aufbruchs, der die Kirche bis heute prägt. «Geboren von der Jungfrau Maria», ist er ein Jude; deshalb bedarf es der gesamten Bibel Israels, für Jesus selbst die Heilige Schrift, um ihn zu verstehen.

Entscheidend ist freilich, die Bibel so zu lesen, dass sie jene Orientierung für die Einheit und den Aufbau der Kirche zu geben vermag, die in der Perspektive der Nachfolge Jesu steht.¹⁵ Dazu bedarf es immer der Erinnerung an den «Anfang» (Mk 1, 1), aus dem die Kirche aller Zeiten lebt; deshalb ist die historische Arbeit der Bibelwissenschaft theologisch notwendig. Gleichzeitig aber muss es der Exegese als theologischer Leitdisziplin darum zu tun sein, diesen Anfang je neu zu vergegenwärtigen; deshalb ist die historisch-kritische Exegese nicht hinreichend.

An dieser Stelle liegt der Kern des hermeneutischen Problems. Die Hauptschwierigkeit besteht weniger darin, dass die historische Vergewisserung und die theologische Aktualisierung in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen. Denn die Distanzierung von der Gegenwart durch den Rekurs auf die biblischen Ursprünge schafft erst jene spezifische Horzonterweiterung, ohne die sich die Kirche nur selbst bespiegeln würde, und die exegetische Erschließung der genuinen biblischen Theologie eröffnet gerade jenen eschatologischen Horizont von Heilszukunft und Heilsgegenwart, in dem die Kirche unterwegs ist. Aber auf welche Weise die Bibel als Kanon, als Richtschnur kirchlicher Lehre und Praxis, zur Geltung kommen kann, ist notorisch strittig. Die Antwort kann nicht einfach bei Luther gesucht werden. Das wäre hermeneutische Nostalgie. Aber vor 500 Jahren hat er wie kein anderer auf die Bibel gesetzt; damit hat er Geschichte geschrieben.¹⁶ Deshalb braucht die katholische Theologie eine ökumenisch reflektierte Schrifthermeneutik¹⁷, die sich zwar nicht auf Martin Luther allein bezieht, aber seine kritischen Impulse kritisch aufnimmt.

3. Die heiße Liebe zur Heiligen Schrift

Martin Luther hat seinen theologischen Doktor für die Bibelwissenschaften gemacht.¹⁸ Sein Lehrer Johann von Staupitz, selbst ein Exeget, hatte seine Hand im Spiel. Er wusste, wen er als exegetischen Dozenten für die neue, ambitionierte Universität Wittenberg auserkoren hatte. Denn Luther fiel schon als Augustinermönch durch seine stupenden Bibelkenntnisse auf. Sie fußten nicht auf Skrupulosität, sondern auf Interesse und Intelligenz. Das monastische Leben in Erfurt, das er später ziemlich schlechtgeredet hat¹⁹, bot ihm die Chance, nicht nur durch die Messfeiern und die Stundengebete, sondern auch durch das eingehende Lesen der Bibel selbst, zu dem die Mönche angehalten wurden, eine Quelle des Glaubens zu erschließen.

Luther hat diese Gelegenheit genutzt, weit mehr als andere. Er war bestens in der Heiligen Schrift bewandert, im Alten wie im Neuen Testament. Er hat die Bibel auf Latein gelesen, der Sprache nicht nur der Liturgie, sondern auch der Wissenschaft damals. Er hat sie nicht in erster Linie als historische Quelle oder als literarisches Zeugnis, sondern als Urkunde des Glaubens studiert. Er hatte zwar noch keine eigene Theorie der Schrift und ihrer Auslegung; aber die traditionelle Hermeneutik der katholischen Kirche, insbesondere jene, die für die persönliche Frömmigkeit aufgeschlossen war, ist so vielschichtig, dass sie Suchenden weite Wege

weist. Sie kennt nicht nur den Literalsinn, der für den dogmatischen Schriftbeweis entscheidend wurde²⁰, sondern auch den geistlichen Sinn, der unter religiösen und ethischen Aspekten die Aktualität des Schriftwortes aufschließt.²¹ Insbesondere die Mystik, von der Luther stark beeinflusst gewesen ist²², hat diese spirituelle Exegese, die mit der Liturgie und der Diakonie der Kirche eng verbunden war, so vertieft, dass die Entdeckung der Subjektivität, der Freiheit und Bildung, aus der Gotteserfahrung möglich geworden ist.

Luther ist später mit der Parole «was Christum treibet» bekannt geworden: Die theologische Bedeutung einer Schrift ergebe sich daraus, dass sie die Augen für Jesus öffne. Auch diese Interpretationsperspektive ist keineswegs neu. Ihr wird zwar heute vorgeworfen, den Eigenwert des Alten Testaments zu verschleifen; aber sie bot und bietet eine Gewähr, an der ganzen Schrift festzuhalten und sie theologisch aufzuschließen. Jedem Markionismus ist Luther abhold. Adolf von Harnack erlag einem historischen Missverständnis, als er die Beibehaltung des Alten Testaments in der Reformationszeit ein «Schicksal» nannte, dem zu entkommen der moderne Protestantismus die Pflicht habe, nachdem das geschichtliche Denken die Differenzierung erlaube.²³ Für Luther erschließt hingegen die Christozentrik gerade die Glaubensgeschichte Israels als Teil der eigenen Glaubensgeschichte.²⁴ Luthers Christus-Prinzip zeigt, dass er nicht am Buchstaben klebt, sondern zum Geist der Schrift vordringen will. Seine Liebe zur Heiligen Schrift ist im Kern eine Liebe zu Jesus Christus. Beides gehört von Anfang an zu den Grundlagen christlicher Schrifthermeneutik. Es ist eine Hermeneutik, deren Prinzipien weder in der Spätantike noch im Mittelalter verlorengegangen waren, auch wenn der Nominalismus, der in vorreformatorischer Zeit seine Blüte erlebte, sie nicht gepflegt hatte. Luther agierte nicht im luftleeren Raum, sondern hat in einem fruchtbaren Feld exegetischer Theologie seine Spur gelegt.

Neu war, dass er sein hermeneutisches Prinzip kritisch auch gegen neutestamentliche Schriften gewendet hat. Zwar sind es genau jene Bücher, die auch im Prozess der antiken Kanonbildung²⁵ zu Diskussionen geführt hatten. Aber die Kritik war verstummt. Luther feuert sie wieder an. In den Vorreden zum Jakobus- und zum Judasbrief vermisst er gerade das, «was Christum treibet»²⁶; deshalb löst er die kanonische Ordnung der «katholischen» Briefe auf, die jedoch durch Gal 2,9 vorgegeben ist («Jakobus, Kephas und Johannes») und den breiten Strom der Bibeltradition bestimmt hat.²⁷ Diese Kritik an der Bibel selbst hat eine lange Kontroverse ausgelöst, die im Protestantismus zu einer einseitigen Bevorzugung paulinischer Theologie führt und der Intention des Jakobusbriefes nicht gerecht wird.²⁸ Aber bei aller Problematik kann nicht geleugnet werden, dass es einer hermeneutischen Leitlinie bedarf, um die Bibel nicht nur als Schatztruhe einer beeindruckenden Vielfalt religiöser Erfahrungen und nicht nur als Katalysator immer neuer Möglichkeiten religiöser Praxis zu entdecken²⁹, sondern auch als Richtschnur und Kriterium.

Luthers besondere Vorliebe galt Paulus, und innerhalb der paulinischen Schriften noch einmal besonders dem Galaterbrief. «Der Brief an die Galater ist mein Epistelchen, dem ich mich angetraut habe. Er ist meine Katharina von Bora», hat er in seinen Tischreden bekannt³⁰ und damit nicht nur seiner Frau, sondern auch dem Bibeltext eine Liebeserklärung gemacht. Im Galaterbrief konnte er sich und sein Anliegen am klarsten wiedergespiegelt finden: seinen Konflikt mit «Petrus» (Gal 2,11–14), sein Bestehen auf der Rechtfertigung «nicht aus Werken des Ge-

setzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus» (Gal 2,16), seinen Tod, den er der Sünde gestorben ist, und sein neues Leben, das er in Christus geschenkt bekommen hat (Gal 2,19f). Weniger stark hat er gewichtet, dass Paulus sich im Galaterbrief dezidiert auf Petrus und die ganze Urgemeinde bezieht, auf jüdische Traditionen, auf die sozialen Verhältnisse, die wenigstens innerkirchlich revolutioniert werden müssten: Die Kontroversen, die Luther überzeugt war, führen zu müssen, waren ihm wichtiger als die Verständigung, in die Paulus – unter ganz anderen Rahmenbedingungen – sehr viel investiert hat.

4. Die schöpferische Übersetzung der Bibel

Luther war längst nicht der erste, der die Bibel ins Deutsche übersetzt hat. Er war auch nicht der letzte. Aber seine Übertragung hat Epoche gemacht.³¹ Die Zeit auf der Wartburg hat er genutzt, um sich – sein Griechisch war gut genug – an die Übersetzung des Neuen Testaments zu machen, die im September 1522 erstmals gedruckt und mit großem Erfolg verbreitet wurde. Einige Revisionen folgten. Die Arbeiten am Alten Testament zogen sich länger hin; sie waren auch nicht nur Luthers eigene Leistung (dessen Hebräisch nicht sonderlich gut war), sondern ein von ihm organisiertes Teamwork. 1534 erschien eine erste Gesamtausgabe.

Die Lutherbibel wird oft als *identity marker* des Protestantismus stilisiert. Tatsächlich entwickelt sie auch, bis in neueste Umfragen hinein belegt, eine starke Bindekraft (ob sie nun intensiv gelesen wird oder nicht), wenigstens in Deutschland. Sie hat auch andere evangelische Bibelübersetzungen, wie die Zürcher oder die Elberfelder, stark beeinflusst. Sie ist aber von ihrer Entstehungsgeschichte her ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges. Denn der griechische Text des Neuen Testaments, mit dem Luther gearbeitet hat, stammt vom katholischen Humanisten Erasmus von Rotterdam.³² Erasmus seinerseits konnte nur mit denjenigen Handschriften arbeiten, die in der griechischen Orthodoxie im Gebrauch waren. Luthers Übersetzung selbst ist an vielen Stellen stark von der Vulgata beeinflusst, die er zu einem Gutteil auswendig konnte. Die lateinische Bibelübersetzung, die auf Hieronymus zurückgeführt wird, war nicht nur von Anfang an eine besonders gute, sondern zur Zeit Luthers auch die aus den Quellen am besten dokumentierte Übersetzung der Antike.³³ In vielen Wendungen zeigt sich ihr starker Einfluss auf die Lutherbibel. Selbst «Wikipedia» notiert, dass Phil 4,7, als Kanzelsegen bekannt geworden, bei Luther wie in den Vulgata («*custodiat*») als Segenswunsch übersetzt wird: «Vnd der friede Gottes / welcher höher ist / denn alle vernunfft / beware ewre hertzen vnd sinne in Christo Jhesu», während im griechischen Original Futur steht: «wird ... bewahren», wie in der Einheitsübersetzung von 1979 und der Nova Vulgata («*custodiet*»).

Entscheidend ist allerdings der gute Ton, den Luther für seine Übersetzung gefunden hat. Nach eigenem Bekunden wollte er «dem Volk aufs Maul schauen», als er die Bibel übertrug.³⁴ Das ist ihm an vielen Stellen ausgezeichnet gelungen, weil er nicht die griechische Syntax kopiert, sondern die Elastizität der deutschen Sprache genutzt und nicht nach präzisiertem Fachvokabular, sondern nach dem treffenden Ausdruck gesucht hat. Vieles ist sprichwörtlich geworden: Das «Licht nicht unter den Scheffel stellen» (Mt 5,15), den «Tüttel» am Gesetz zu achten (Mt 5,18), und dem Widersacher «willfährig» zu sein, «Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein.

Was darüber ist, das ist vom Übel.» (Mt 5,37), einen «Wolf im Schafspelz» erkennen (Mt 7,15) – allein die Bergpredigt bietet eine Fülle von Belegen.

Wo er theologisch am meisten engagiert war, ist Luther allerdings übers Ziel hinausgeschossen, so bei der Übersetzung von Röm 3,28, wo er gegen den griechischen Urtext (und gegen die korrekte Vulgata) sein geliebtes *sola* einfügt: «So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben», oder, weniger spektakulär, aber ebenso tendenziös bei seinem Schlüsselvers Röm 1,17, dass im Evangelium «die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt», offenbart werde, während im Urtext der einfache, offene und vielschichtige Genitiv: «Gerechtigkeit Gottes» steht, ebenso in der Vulgata («*justitia Dei revelatur*»).

Aber die schöpferische Leistung Luthers schmälern diese Schönheitsfehler nicht. Er hatte ein hervorragendes Gespür, die Entscheidung der biblischen Autoren selbst nachzuvollziehen, die bei den heiligsten Dingen die Sprache des Volkes sprechen wollten. Er vermochte es aber auch, den besonderen Klang der Bibel zu Gehör zu bringen, ein frisches Wort aus alter Zeit, unübertroffen im Weihnachtsevangelium: «Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, dass alle Welt geschätzt würde» (Lk 2,1). Luther konnte auf den modernen Buchdruck setzen, um seine Bibel zu verbreiten (deren Auflage allerdings – leider Gottes – weiter hinter derjenigen der Ablassbriefe zurückstand). Er plädierte für das Bibellesen möglichst vieler Christenmenschen, wie vor ihm die *devotio moderna*³⁵, aber mit mehr Erfolg und mit der ekklesiologischen Theorie, das Priestertum aller Gläubigen fordere die Lesekompetenz in der Heiligen Schrift.

Auch wenn der grassierende Analphabetismus und die hohen Preise die Verbreitung der Bibeln lange Zeit behindern, ist in der programmatischen Förderung des Bibellesens doch ein Reformimpuls zu erkennen, der im Zuge der biblischen Schriften selbst liegt. Er nimmt Grundanliegen des Humanismus auf; er nutzt die Aufstieghoffnung eines Bürgertums, das sich zu emanzipieren begann; er zielt auf einen gut ausgebildeten Pastorenstand, der in seinem Beruf aufging. Der Reformimpuls hätte auch einem neuzeitlichen Katholizismus entsprochen. Tatsächlich zeigt der Blick auf Südeuropa, besonders auf Spanien, dass es Luthers (aber auch Calvins und Zwinglis) nicht bedurft hätte, um Bibel und Bildung weiter nach oben auf die Agenda kirchlicher Arbeit zu rücken. Allerdings hat die konfessionelle Konkurrenz nicht nur zu katholischen Anstrengungen geführt, besser als die Evangelischen zu werden, sondern ebenso zu starken Vorbehalten gegenüber dem Bibellesen von Laien.³⁶ Dadurch musste es bis tief ins 20. Jh. hinein als typisch erscheinen, dass Evangelische die Bibel, Katholiken aber Heiligengeschichten lesen.

Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche die Anstöße der Bibelbewegung³⁷ aufgenommen und nicht nur die Stellung des Wortgottesdienstes in der Eucharistiefeier gestärkt, sondern auch die Kompetenz und Motivation der Laien gefördert, die Bibel selbst zu lesen. Dies erklärt sich nicht nur aus einer Anverwandlung reformatorischer Ansätze, sondern auch durch eine Besinnung auf genuine Reformkräfte, aber doch nicht ohne den ökumenischen Dialog, der im gleichen Zeitraum Fahrt aufgenommen hat.

In den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. schien die Lutherbibel in eine Krise geraten zu sein. Zu dieser Zeit entstand der Plan, die katholische «Einheitsübersetzung», die für die Bistümer des deutschen Sprachraums neu erstellt werden sollte, wenigstens im Neuen Testament und bei den Psalmen von evangelischen und ka-

tholischen Exegeten gemeinsam erarbeiten zu lassen. Seitdem hat die Lutherbibel aber wieder an Zustimmung gewonnen.³⁸ Die Revision 1984 ist in den evangelischen Gemeinden gut aufgenommen worden.³⁹ Die EKD hat – rechtzeitig vor dem ersten Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin – die Vereinbarung gekündigt, bei ökumenischen Veranstaltungen sollte die Einheitsübersetzung verwendet werden, und später die Mitarbeit an der Revision der Einheitsübersetzung eingestellt. Die für das Reformationsjubiläumsjahr angekündigte erneute Revision der Lutherbibel ist nur im evangelischen Binnenraum organisiert worden. Das Ergebnis ist erneut ambivalent: Ausgerechnet das Deutsche ist die einzige größere Sprache, die (von der Jugendbibel «Gute Nachricht» abgesehen) keine von den Kirchen akzeptierte ökumenische Bibel kennt. Das Gewicht der Lutherbibel ist zu groß. Die einen wollen sich von ihr nicht trennen, die anderen wollen sie nicht übernehmen. Es wäre an der Zeit, sie von beiden Seiten als das ökumenische Dokument zu würdigen, das sie von Anfang an gewesen ist.

5. Die professionelle Exegese

Luther hat seine akademischen Pflichten als Professor für die Bibel an der Universität Wittenberg ernstgenommen, auch zu einem Zeitpunkt, da er mehr und mehr als Politiker und Organisator in Anspruch genommen war. Sein reformatorischer Durchbruch ist direkt mit seiner exegetischen Arbeit verbunden. Der Kern der Ablasskritik ist biblisch. Die Psalmenvorlesungen von 1513–1515⁴⁰, die Römerbriefexegesen 1515/16⁴¹, die Galaterbriefvorlesungen 1516/17⁴² und erneut im Wintersemester 1531/32 (1535 zusammengestellt)⁴³ sind die entscheidenden theologischen Wegmarken in der theologischen Entwicklung dessen, der Reformator sein wollte und zum Reformator geworden ist.⁴⁴

Die Vorlesungen stehen selten im Blick der Forschung. Sie bilden aber das Rückgrat der Theologie Martin Luthers. Er hat sie *lege artis* gehalten. Auch weit nach 1517 liefert die Vulgata die Basis, mit gelegentlichen Hinweisen auf den Urtext, wie es auch Usus der katholischen Exegeten seiner Zeit war. Zuerst finden sich knappe Glossen, in denen ein Text philologisch erschlossen wird. Dann folgen Scholien, die nicht unbedingt jeden Satz und Begriff, aber doch die Kernaussagen theologisch erschließen. Luther hat sich sorgfältige Notizen gemacht; es gibt verschiedene studentische Mitschriften, mehr oder weniger gute, die zeigen, dass Luther nicht stumpf seine Notizen vorgelesen, sondern lebendig gesprochen hat, zunächst weitestgehend im Gelehrtenlatein seiner Zeit, dann immer öfter mit deutschen Phrasen.

Die Vorlesungen zeigen am besten den theologischen Anspruch, den Luther mit seinen Reforminitiativen einlösen wollte.⁴⁵ Er, der selbst so offensiv einforderte, sich nicht einer formalen Autorität, sondern nur Argumenten aus der Schrift und der Vernunft beugen zu wollen (wie es jede Theologie tut, die ihren Namen verdient, gerade auch die des Thomas von Aquin⁴⁶), gibt sich offensichtlich außerordentlich große Mühe, seine Exegese auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu treiben – und theologisch über sie hinaus zu führen. Sein wichtigster Dialogpartner ist Augustin, der seinerseits in erster Linie Ausleger der Heiligen Schrift ist, Prediger und Katechet.⁴⁷ Als Pappkameraden müssen die «Scholastiker» erhalten, deren Schriftkommentare Luther aber kaum studiert hat, so dass ihm zahlreiche Resonanzen entgangen sind.⁴⁸

Die Kommentierung der biblischen Schriften nimmt das *sola scriptura* so ernst wie keine andere Gattung theologischer Reflexion bei Luther. Nicht der Reformator gibt das Kommando und sucht sich die passenden Stellen, sondern der biblische Text gibt die Agenda vor. Luther hat dies offenbar außerordentlich geschätzt. Seine philologischen Glossen nehmen das Wissen der Zeit auf. Seine Scholien sind vielfach theologische Glanzstücke. Luther findet in der Exegese seine Theologie, die ihn bereichert und beglückt. Die Glut seiner Exegesen lodert. Ihn begeistert nicht nur das *ad fontes* des Humanismus, sondern der Aufbruch eines ursprünglichen Glaubens. Warum der Glaube rechtfertigt? Die Antwort in der frühen Galaterbriefvorlesung ist bar jeder anti-katholischen Invektive: weil, wer glaubt, betet und im Gebet den Namen Gottes anruft, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und wegen seines Glaubens so erhört wird, dass Gott ihm Anteil an seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gibt.⁴⁹

Freilich ist die Exegese Luthers voraussetzungsreich. Ihr wohnt ein struktureller Dualismus inne, der an den biblischen Schriften selbst keinen Anhaltspunkt findet: Es ist nicht nur der Gegensatz zwischen Gottes Gebot und menschlicher Überlieferung, der auf Jesus zurückgeht und über ihn auf Jesaja (Mk 7, 6ff – Jes 29, 13); es ist auch nicht allein der Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der «eigenen» Gerechtigkeit, den Paulus auf den Punkt bringt (Phil 3, 9), um die Sünde des Frommen zu entlarven, die er am eigenen Leibe erfahren hat. Es ist bei Luther vielmehr entscheidend der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie. Weil er ihn auf die Schrift projiziert, kommt er (mit Augustin⁵⁰, gegen Erasmus⁵¹) zur Leugnung der Willensfreiheit⁵². In derselben Linie behauptet Luther einen Gegensatz zwischen menschlicher, philosophisch und ethisch verstandener Gerechtigkeit auf der einen und göttlicher Gerechtigkeit auf der anderen Seite⁵³. Im Kern steht ein ziemlich dunkles Menschenbild, das sich weder mit der Selbstgewissheit der modernen Freiheitsgeschichte besonders gut verträgt noch schlüssig aus der biblischen, speziell der paulinischen Anthropologie abzuleiten ist⁵⁴, aber zum traditionell breiten Spektrum theologischer Schulen in der katholischen Kirche gehört hat und einen Augustinismus fortsetzt, der auch heute nicht selten vertreten wird.⁵⁵

In den Vorlesungsexegesen selbst ist Luther zurückhaltend, was aktuelle Bezüge anbelangt, vor wie nach 1517. Anders steht es mit den Vorworten, die er den Drucken beigibt. Hier kommt der begnadete Polemiker zu Wort. So formuliert er 1519, die Ablassthesen und den Streit vor Augen, den sie ausgelöst haben, im Vorwort zur Druckausgabe seiner Galaterbriefvorlesung ebenso pointiert wie sarkastisch: «Durch die hochwürdige Regierung dieser hochwürdigen Männer ist es geschehen, dass diese neue und wundersame Freiheit der Christen regiert, nach welcher alles andere ungestraft bleibt und allein ein Gesetz übrig bleibt, gegen das man sich heutzutage versündigen kann: das ist die Macht des Papstes samt den Privilegien der römischen Kirche.»⁵⁶

Diese gattungsgemäße Differenzierung ist typisch und vorbildlich. Die Aktualisierung setzt voraus, dass die Exegese die Aufgabe, den genuinen Schriftsinn zu eruieren, erledigt hat; die Applikation ist konsequente Exegese; sie stellt den Zeitbezug her. Im Vorwort wird allerdings der Standort markiert, von dem aus der Exeget Luther seine Schriftauslegung entwickelt. Das schafft Klarheit. Es eröffnet auch die Möglichkeit, die argumentative Kohärenz zu überprüfen: Tragen die Exegesen die Polemiken? Schärfen die aktuellen Kontroversen den Sinn für

die Theologie der Heiligen Schrift? Die Antworten werden verschieden ausfallen, aber die Differenzierung ist notwendig, wenn der Kontakt hergestellt werden soll. Luther schafft sich in seinen exegetischen Vorlesungen den Freiraum theologischer Erkenntnisse, weil er der Schrift selbst das Wort gibt: nicht in einem hermeneutischen Vakuum, sondern in einem kirchenreformerischen Engagement, das auf die Schrift selbst zurückgeführt wird, aber auch nicht in der Perspektive eines vorgefassten Urteils, sondern in der Erwartung, durch das Studium der Heiligen Schrift dem Wort Gottes selbst Gehör zu verschaffen – wenn es sein muss, gegen eine Masse tauber Schreihälse.

Für die katholische Theologie ist ein solcher Ansatz nicht nur herausfordernd, sondern auch erhellend. Er nimmt paradigmatisch auf, was ihr wichtig ist: die Bibel als Buch der Kirche zu lesen, um die Kirche zur Hörerin des Wortes zu machen. Er hilft ihr, die Versuchung einer starken Ekklesiologie zu bestehen: hermeneutische Dominanz über das Zeugnis der Bibel gewinnen zu wollen; denn weil er im Ansatz kritisch ist, erlaubt er Unterscheidungen zwischen Überzeugung und Wahrheit, die immer strittig bleiben werden, aber in diesem Streit die Kirche auf den Weg der Umkehr bringen können. Umgekehrt ist es gerade das typisch katholische Beharren auf der Sichtbarkeit der Kirche, das die Voraussetzung schafft, den Reformimpuls *hic et nunc* voll zur Wirkung kommen zu lassen, der sich aus dem Primat Jesu und seines Evangeliums vor jeder kirchlichen Autorität und Lehre ergibt.

6. Die starke Predigt

Luther war nicht nur einer der besten Exegeten seiner Zeit, sondern auch ein starker Prediger. Er hat die Kanzel nicht mit dem Katheder verwechselt. Aber er hat weder seine exegetischen Einsichten in der Verkündigung verleugnet noch seine Eindrücke aus dem Predigtendienst für die Schriftauslegung verachtet. Der Gattungsunterschied ist ihm allerdings deutlich. Die Predigt ist Anrede. Sie zielt auf das Heute; sie will nicht nur informieren, sondern erschließen und vermitteln, so dass die Hörerinnen und Hörer in ihrem Glauben gestärkt werden.

Luther hat den Predigtendienst oft und gern übernommen. Seine Applikationen entsprechen weithin, ohne dass er es sich so vergegenwärtigt hätte, der Hermeneutik des geistlichen Schriftsinns: Er will zu Herzen sprechen, ermahnen, ermuntern, auch ins Gewissen reden und aufrütteln. Er steht als Prediger in der großen Tradition katholischer Predigt, die im Mittelalter vor allem durch die Bettelorden zu höchster Blüte gekommen war.⁵⁷ Ein Gattungsvergleich würde weit mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede erkennen lassen. Luther kennt Predigten und ganze Predigtreihen zu biblischen Schriften, zu brennenden Themen des Tages, zu moralischen, sozialen, kulturellen und politischen Fragen. Neben den Flugschriften ist das gesprochene Wort das wichtigste Kommunikationsmedium der Zeit. Predigtskizzen und Predigtentwürfe Luthers sind erhalten geblieben, zahlreiche Nachschriften wurden erstellt und verbreitet, teils wild, teils kontrolliert. Luther selbst hat schriftliche Predigten, «Sermonen», konzipiert, die von vorneherein für die Verbreitung per Druck gedacht waren. Er hat virtuos die gesamte Klaviatur dessen genutzt, was ihm die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Theologie bot.

Freilich gibt es charakteristische Unterschiede. Zum einen haben die Turbulenzen der Zeit, vor allem in Wittenberg selbst, aber dann in immer weiteren Kreisen,

die Zahl und Dichte der Predigten deutlich erhöht. Zum anderen gibt es nicht nur charakteristische Themen, sondern auch eine typische Theorie Luthers. Durch das Studium der Schrift hat er sich von der entscheidenden Bedeutung des Glaubens überzeugt, der nicht ein für alle Mal fertig ist, sondern permanent wachsen muss, wie vor allem Paulus erhellt. In der Rückgewinnung eines personalen – und ekklesialen – Grundsinnns des Glaubens hat Luther gegen die Verkürzung scholastischer Glaubenstheologie auf die reflektierte Wahrheitserkenntnis vielleicht am nachhaltigsten als theologischer Reformator in des Wortes genauester Bedeutung gewirkt. Von seiner Theologie des Glaubens aus erschließt Luther sich neu die grundlegende Bedeutung der Verkündigung: Sie spricht nicht nur verständlich und verbindlich zur Sache; sie will auch genau dadurch jenen Glaubensimpuls freisetzen, der in den biblischen Schriften selbst enthalten ist und nach Aktualisierung schreit.⁵⁸

An dieser Stelle zeigt sich die Relevanz der Bibelpredigten Luthers für die katholische Theologie. Zwar sind einige wichtige Predigten Luthers, besonders die Invokavit-Predigten⁵⁹, mit denen er 1522 versuchte, die aus dem Ruder gelaufene Reform in Wittenberg zu zähmen, für die Geschichte des Protestantismus weit wichtiger als für die katholische Kirche. Andere ergehen sich in wüsten Attacken gegen Juden, Muslime («Türken») und Katholiken («Papisten»). Aber die Fülle großer und tiefer Predigten ist nicht zu verkennen. Sie reicht weit in die Schriftauslegung hinein, wie etwa die Exegese des Magnifikat zeigt.⁶⁰ Die katholische Theologie hat die Bedeutung der Predigten Luthers lange Zeit nicht wahrgenommen oder nicht wahrhaben wollen. Damit ist sie unter ihr eigenes Niveau gefallen. Auch wenn häufig ein anderer Eindruck erweckt wird, gibt es keine wesentliche Differenz zwischen Katholiken und Protestanten in der Wertschätzung guter Predigt: Sie ist in der Schrift selbst begründet; sie ist in der kirchlichen Tradition verwurzelt; sie ist auch nachreformatorisch nicht abgeklungen, wie allein die Geschichte der Jesuiten⁶¹ zeigt. Ein echtes Problem war die Relativierung der Predigt in der tridentinischen Messe, die erst durch die vatikanische Liturgiereform beendet worden ist, wenigstens in der Theorie. Ein echtes Plus ist die Einbindung der Predigt in die reiche Formen- und Zeichensprache der katholischen Liturgie (vor allem, aber nicht nur bei einer Eucharistiefeier), die auf evangelischer Seite heute mehr Anerkennung als früher findet.

7. Die polemische Theologie

In den Selbstreflexionen protestantischer Theologie zählen am meisten die polemischen Schriften Luthers, in denen er die reformatorische Programmatik profiliert, die «Altgläubigen», aber auch die «Schwärmer» attackiert und die «Evangelischen» motiviert. Als Fanal gelten die reformatorischen Hauptschriften von 1520⁶² «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung»⁶³, «*De captivitate Babylonica ecclesiae präludium*»⁶⁴ und «Von der Freiheit eines Christenmenschen»⁶⁵. Sie ziehen gleich zu Beginn politische, ekklesiologische und anthropologische Konsequenzen aus der neuen Einsicht in Gottes Gerechtigkeit, zu der Luther als Exeget gelangt ist. Sie führen über die Kritik am Ablass weit hinaus. Schon die Zeitgenossen waren gespaltenen Meinung; heute ist es nicht wesentlich anders: Die einen sehen Dokumente einer katholischen Reformtheologie, die von der Mehrheit der Gläubigen, vor allem aber der Hierarchie verkannt worden sind,

die anderen Scheidungspapiere, die, je nach Betrachtungsweise, entweder die eheliche Treue in der einen Kirche aufgekündigt oder aber eine Zwangsehe glücklich beendet haben. In 500 Jahren ist die Zeit zwar über den Anfang hinweggegangen, weil sich andere Herausforderungen und Konflikte in den Vordergrund geschoben haben. Aber die reformatorischen Programmschriften sind nicht nur von historischem Interesse, weil sie helfen, die genuine Intention Luthers zu erkennen und von ihr her die Wirkungsgeschichte der Reformation kritisch zu rekonstruieren.

Innerhalb der Programmtexte Luthers spielt die Theologie der Bibel eine Schlüsselrolle, die aber selten als solche reflektiert wird. Der Blick auf sie erlaubt zweierlei: erstens die Einschätzung, wie Luther als Exeget theologisch agiert, zweitens die Überlegung, wie sich seine Fokussierungen – damals wie aber auch heute – im Licht der Bibel wahrnehmen und einschätzen lassen.

Die Freiheitsschrift⁶⁶ will den aktuellen Sinn der Rechtfertigungslehre erschließen. Sie setzt deshalb bei Paulus an, isoliert ihn aber nicht, sondern markiert die Antithese zwischen dem Christusglauben und den Gesetzeswerken als genuine Pointe biblischer Theologie, die es in ihrer kritischen Kraft zu vergegenwärtigen gilt. Die berühmte Eingangsthese lautet: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan». Die dialektische Paradoxie, die für den lutherischen Freiheitsbegriff signifikant ist, wird gleich einleitend als Paulustheologie gekennzeichnet und direkt anschließend mit 1Kor 9, 19 («Ich bin frei in allen Dingen und habe mich zu jedermanns Knecht gemacht») apostolatstheologisch begründet, sodann mit Röm 13, 8 ethisch appliziert («Ihr sollt niemand zu etwas verpflichtet sein, außer dass ihr euch untereinander liebet») und schließlich mit Gal 4, 4 christologisch unterfüttert, dass Gott seinen Sohn «dem Gesetz untertan gemacht» habe. In dieser paulinischen Theologie kann Luther begründen, weshalb die Freiheit nicht Willkür bedeutet, sondern Prägung durch den Glauben und Gehorsam gegen Gottes Wort, so dass die Entfremdung der Sünde beendet wird. Gleichzeitig will er aber auch zeigen, dass der genuin biblische Ansatz einer Theologie der Freiheit notwendig die Kritik der «Werke» umfassen muss – keineswegs, um die Ethik zu relativieren, was ihm schnell unterstellt wurde, wohl aber, um die Erwartung zu destruieren, durch religiöse Leistungen Gottes Anerkennung verdienen zu müssen oder zu können. Luther zielt im Zuge dessen auf die Zurückweisung derjenigen Frömmigkeitsübungen, die – wie nicht nur der Ablass, sondern z.B. auch Wallfahrten und Kleidervorschriften – von der kirchlichen Autorität geboten würden, aber keine Grundlage in der Schrift hätten. Der kritische Impetus, die paulinische Kritik der «Gesetzeswerke» auf Kirchengebote zu beziehen, hat noch in den 60er Jahren des 20. Jh. zu einer Neuentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der katholischen Exegese geführt.⁶⁷ Sie hat aber ihre eigene Problematik. Denn in der neueren Paulusexegese ist deutlich geworden, dass die Vorherrschaft des Leistungsparadigmas eine Projektion westlicher Theologie ist, die den genuinen Ansatz der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht trifft, aber durchaus antijüdische Affekte auslöst.⁶⁸ Luthers Freiheitsschrift hat die in der Rechtfertigungslehre strukturell angelegte Kirchenkritik transformiert. Das ist durchaus das Recht einer kreativen Auslegung (wiewohl er den Protagonisten eines volkstümlichen Katholizismus wohl kaum gerecht geworden ist). Die Interpretationsgeschichte der paulinischen Theologie, die heute ökumenisch erfolgen kann, zeigt aber im Rückblick,

dass Luthers Paulusexegese fokussiert ist. Er selbst hat in seiner aggressiven Kritik der Bauernkrieger die Freiheitsschrift nachbessern zu müssen gemeint, aber doch von Anfang an (auch in den Vorlesungskommentaren) die soziale Sprengkraft der paulinischen Rechtfertigungslehre unterschätzt: ein Preis der starken Differenzierung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.

Mit seinem streitbaren Büchlein über die Kirche will Luther den «Laienkelch» begründen. Das ist der Anlass. Aber er geht darüber hinaus und positioniert sich im – damals offenen – Diskurs über die Sakramente: Nur Taufe und Abendmahl sowie die Buße seien als Sakramente anzuerkennen, nicht jedoch z.B. die Priesterweihe oder die Krankensalbung (obgleich sie zum Auftrag Jesu an seine Jünger nach der Aussendungsrede gehört). Das Konzil von Trient hat später die katholische Lehre der sieben Sakramente festgeschrieben, aber nicht denselben Sakramentenbegriff verwendet. Luther steht in der Perspektive Augustins und seines Paulinismus, wenn er neben der Einsetzung durch Christus auch den Zusammenklang zwischen äußerem Zeichen und innerer Wirkung als konstitutiv ansieht; es ist gleichfalls augustinisch gedacht, den Wortcharakter der Sakramente und die Notwendigkeit des Glaubens zu betonen. All das ist in der Schrift begründet und war in der katholischen Tradition zuhause, wenngleich es in einer notorischen Engführung der damaligen Theologie auf die Frage der Spendevollmacht nicht klar zutage getreten ist. Luther hat allerdings in seiner Kritik verkannt, dass die Formel *ex opere operato*, die das Konzil von Trient verteidigen wird (DH 1608), nicht, wie er meinte, den Glauben ausschalten, sondern im Gegenteil die Wirkung des Sakramentes von der Disposition des Spenders unabhängig halten sollte, um des Heiles der Gläubigen willen und im Glaubensraum der ganzen Kirche. Augustinus hat dies im Donatistenstreit herausgearbeitet; mit Phil 1, 15ff liegt eine Begründung aus der Schrift nahe. Luther hat auch weder die Pointe der Transsubstantiationslehre erfasst noch das gewürdigt, was – mit dem Alten Testament, mit Paulus und dem Hebräerbrief – zu Recht «Opfer» genannt werden kann. Doch sind dies polemische Ausschläge, die zwar hüben und drüben teils zu kirchentrennenden Eckpfeilern hochstilisiert worden sind, bei Lichte betrachtet aber zeitbedingte Zuspitzungen sind, die sich in einer schrifttheologischen Diskussion relativieren lassen.⁶⁹ Das erschließt sich aus der Logik Luthers selbst, weil er mit dem Gedanken arbeitet, ohne ihn jedoch konsequent zu verfolgen, im Grunde gebe es nur ein *sacramentum*, nämlich Jesus Christus selbst. Der konfessionelle Streitpunkt ist dann das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche. Hier ist manches offen; aber die Konzentration auf dieses Verhältnis würde erheblich zu Versachlichung der Debatte beitragen.

Die Adelschrift wird gleichfalls oft als Bruch mit der katholischen Kirche gedeutet, weil sie das Priestertum aller Gläubigen lehre und damit das Papst- wie das Bischofsamt destruiere. Ein Blick auf ihre Schriftrezeption rät jedoch erneut zur Zurückhaltung. Zwar ist das Buch «über des christlichen Standes Besserung» weniger Exegese als die anderen Programmschriften von 1520. Aber bereits das erste Argument geht auf 1Kor 12 zurück, die Charismenlehre und Leib-Christi-Ekklesiologie des Apostels, der eine Verschiedenheit der Gaben, aber einen gemeinsamen Ursprung erkennt, Gott, und einen gemeinsamen Ort ihres Gebrauchs, die Kirche. Im weiteren Argumentationsgang rekurriert Luther auf den Ersten Petrusbrief, der die königliche und priesterliche Würde eines jeden Mitglieds im Volk Gottes (mit Ex 19) betont und davon die Berufung zur Verkündigung des

Wortes Gottes ableitet, in Worten und mehr noch in Taten (1Petr 2,5.9). Die basale Bedeutung beider Positionen für die Ekklesiologie ist aber unstrittig. Luther hat sie mit gutem Grund gegen eine klerikale Standeslehre geltend gemacht, die in der katholischen Kirche zur Herrschaft gelangt war, weil sie moderne Professionalisierung mit der Sakralität des Dienstes zu verbinden verstand. Dass Luther ausgerechnet den Adel zur Kirchenreform anhalten wollte, ist eher der Not der Zeit geschuldet als seiner eigenen Theologie. Die massive Polemik gegen den Papst vermischt Amt und Person. Entscheidend ist aber, dass Luther selbst aus der Ekklesiologie des gemeinsamen oder allgemeinen Priestertums keineswegs die Konsequenz gezogen hat, das kirchliche Amt der Verkündigung und Sakramentspendung abzuschaffen; im Blick auf die Pastoralbriefe wäre das auch selbstwidersprüchlich gewesen. Deshalb ist die Amtstheologie zwar nach wie vor das größte Problem auf dem Weg einer ökumenischen Verständigung, aber keine unüberwindliche Grenze.⁷⁰

In den reformatorischen Programmschriften des Jahres 1520 ist der Rekurs auf die Heilige Schrift konstitutiv. Aus der damaligen Perspektive betrachtet, ist er innovativ und radikal, bricht aber nicht aus dem aus, was die katholische Theologie möglich gemacht hat. Wie später die Disputationen zeigen, ist die Aufgabe, sich an der Schrift ausweisen zu müssen, im Prinzip unstrittig, und die Fähigkeit, mit der Schrift zu argumentieren, bei den guten Theologen aller Seiten groß. Luther ist kirchenreformerisch stärker als seine Vorläufer und Gegner engagiert, auch was Strukturfragen anbelangt. Das hat den Unterschied ausgemacht. Weil er keine adäquate Antwort gefunden hat, ist es zum Bruch gekommen – unabhängig von der Frage, ob er den Bruch herbeigeführt oder ob man mit ihm gebrochen hat. Alternativlos war die Geschichte nicht, unglücklich auch. Deshalb ist die ökumenische Bewegung nicht aussichtslos, sondern aussichtsreich.

Von heute aus betrachtet, führt die Tatsache, dass Luther sich so intensiv auf die Schrift bezogen und sich so deutlich einem schriftgemäßen Urteil zu beugen erklärt hat, zu einer doppelten Erkenntnis. Einerseits hätte Luther seine Reformimpulse für die Kirche, die zu einem guten Teil an der Zeit waren, ohne seine Exegese nicht geben können; andere Quellen fehlten oder sind – wie die Mystik – ihrerseits tief biblisch verankert. Andererseits relativiert die Schrift seine Polemiken und seine Theorien, die zu reformatorischen Aktionen geführt haben oder sie legitimieren sollten. Deshalb eröffnet die heutige Exegese, die ökumenisch gemeinsam erfolgen kann, die Chance, jenseits von Affirmation und Aversion zu einer differenzierten Einschätzung der damaligen Kirchenreformvorschläge Luthers zu gelangen und ihre heutige Plausibilität zu prüfen. 1520 hat Luther seine Stacheln ausgefahren, um sich in harten Kontroversen zu behaupten. Man braucht nicht jede scharfe Pointe zu dogmatisieren, um das Erbe Luthers zu verwalten. Er selbst hat vieles später relativiert, weil er in anderen Herausforderungen als denen des Aufbruchs andere Seiten der Bibel entdeckt hat, anderes aber radikalisiert, weil er die Hoffnung auf Einheit, die aber in der Schrift begründet ist, nicht mehr gehegt hat.

8. Die ökumenische Chance

Luther kann nicht die hermeneutischen Probleme einer katholischen Schrifthermeneutik lösen, die sich nicht nur der persönlichen Glaubensorientierung, sondern auch einer Umkehr und Reform der Kirche verpflichtet sieht. Er ist in seiner

Exegese, seiner Predigt, seiner Theologie ganz und gar Kind seiner Zeit. Aber in dieser Zeit hat er die Tür zu einer theologischen Schrifthermeneutik aufgestoßen, die zuzuschlagen von katholischer Seite es keinen Grund gibt. Im Gegenteil: jede Theologie der Heiligen Schrift, die sich nicht kritisch und konstruktiv mit der Exegese Luthers und der reformatorischen Bewegungen auseinandersetze, bliebe unter ihren Möglichkeiten.

Luther selbst konnte zu seiner Zeit deshalb eine kritische Theologie aus der Heiligen Schrift entwickeln, weil er Exegese nicht nur als Philologie verstanden hat, sondern als religiöse Orientierung, die im Prozess der Auslegung zu einem neuen Leben anleitet, nicht nur Einzelne, sondern auch die ganze Kirche. Er hat erstens Exegese als Theologie getrieben, zweitens Predigt als konsequente Schriftauslegung angelegt und drittens Theologie als Orientierung an der Heiligen Schrift gelehrt. Damit setzt er Maßstäbe, nicht nur für die evangelische Theologie.

Die historisch-kritische Exegese hat die Distanz zwischen der Bibel und der heutigen Lesergemeinde vergrößert, aber dadurch auch neue Möglichkeiten der Begegnung geschaffen. Die kanonische Exegese ordnet die Bibel von Anfang an in den Traditionsprozess ein, dem sich die Bibel aus der Geschichte Israels und der Urgemeinde heraus verdankt. Auch sie kann den historischen Abstand nicht leugnen. Aber sie kann ihn dadurch überbrücken, dass sie Exegese nicht von der Liturgie, Forschung nicht von Katechese und Text nicht vom Glauben separiert.

Im 16. Jahrhundert ist es zur Spaltung der Kirche gekommen, für die symbolisch die Verbrennung der Bannandrohungsbulle wie des *Corpus iuris canonici* 1520 und juristisch die Exkommunikation 1521 steht. Dass dies nicht das Ende der Geschichte sein muss, sondern einen neuen Anfang erlaubt, hängt entscheidend daran, dass Luther sich auf die Heilige Schrift berufen und sich wie seine Kritiker unter ihr Urteil gestellt hat.

ANMERKUNGEN

¹ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) 54 (1928) 185f.

² Vgl. Heinz SCHILLING, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014, 144–150.

³ Die Einbindung in den Reformkatholizismus seiner Zeit betont Daniela BLUM, *Der katholische Luther*, Paderborn 2016.

⁴ Vgl. Otto Herrmann PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialoges*, München 1967. Nachdruck Darmstadt 1985.

⁵ Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013.

⁶ Vgl. Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, bes. 83–107.

⁷ Als Kulturkonflikt zwischen Deutschland und Rom deutet die Reformation hingegen Volker REINHARDT, *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016. Die Relativierung der Theologie widerspricht aber der religiösen Prägung der Kultur.

⁸ Joseph RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum*, in: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581, hier 577.

⁹ Joseph LORTZ, *Reformation in Deutschland*, Bd. I, Freiburg 1939, 176.

¹⁰ RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum* (s. Anm. 8), 521f.

¹¹ So auch in der Programmschrift für 2017: KIRCHENAMT DER EKD, *Rechtfertigung und Freiheit*. 500

Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2014.

¹² Vgl. Henning Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh.*, München 2001.

¹³ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen ³1979, 11–21.

¹⁴ Paradigmatisch ist die Studie: KIRCHENAMT DER EKD, *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD*, Gütersloh 2013.

¹⁵ Vgl. Kurt KOCH, *Exegese im Dienst an der Einheit. Erwartungen an den «Evangelisch-Katholischen Kommentar» für Kirche und Ökumene*, in: Ulrich LUZ – Thomas SÖDING – Samuel VOLLENWEIDER (Hg.), *Exegese – ökumenisch engagiert. Der «Evangelisch-Katholische Kommentar» in der Diskussion über 500 Jahre Reformation*, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2016, 31–42.

¹⁶ So wichtig die Bibel als Medium der Reformation war, darf sie allerdings nicht monopolisiert werden; vgl. Wilhelm DAMBERG – Ute GAUSE – Isolde KARLE – Thomas SÖDING (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015.

¹⁷ Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER, *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis*, Freiburg i. Br. 2016.

¹⁸ Vgl. Martin BRECHT, *Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart ²1983 (1981), 88–103.

¹⁹ Seine Eltern hätten ihn «mit ihrer strikten Disziplin schließlich bis ins Kloster» getrieben, «doch ich wurde nur kleinmütig»: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). Tischreden 3, 415f (3566A).

²⁰ Vgl. Volker LEPPIN, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007, 151f.

²¹ Für das Mittelalter auf der Basis der Antike und mit Blick auf die Neuzeit umfassend erschlossen von Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I–IV* (Théologie 41), Paris 1959–1961.

²² Herausgearbeitet von Volker LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

²³ Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (¹1921/²1924), Darmstadt 1985, 248f (1. Auflage) resp. 217 (2. Auflage).

²⁴ Verkannt von Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Marburger Jahrbuch Theologie 25 (2013) 83–119.

²⁵ Vgl. Hermann VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004. Zum Alten Testament vgl. Roger T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985, speziell zur Septuaginta vgl. Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

²⁶ Vorrede auf die Episteln Sankt Jakobi und Judas, in: *Das Neue Testament 1522*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel* 7, 25–32.

²⁷ Auf einem anderen Blatt steht, dass er aus dem Alten Testament die sog. «Apokryphen» herausgelöst hat; hier waren eher philologische als theologische Aspekte leitend: die Unterscheidung zwischen original hebräisch und original griechischen (oder damals nur griechisch überlieferten) Schriften. Zur Debatte vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*, Stuttgart ²1993.

²⁸ Der evangelische Kommentator Wiard POPKES hat das Bild geprägt, Jakobus möge eine «stroherne Epistel» sein, aber bisweilen leiste ein stroherner Besen beim Ausfegen gute Dienste: *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2001.

²⁹ Fokussiert von Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.

³⁰ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). Tischreden 1, 69, 14–20 (146).

³¹ Vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Was Christum treibt. Martin Luther und seine Bibelübersetzung* (Bibel im Gespräch 4), Stuttgart 1996.

³² ERASMUS VON ROTTERDAM, *Novum instrumentum omne*, Basel 1516. Zur Einordnung vgl. Peter WALTER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991.

³³ Vgl. Bonifatius FISCHER, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Vetus Latina / Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 12), Freiburg i. Br. 1986.

- ³⁴ Martin LUTHER, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), in: Weimarer Ausgabe 30.2 (1909) 632–646.
- ³⁵ Vgl. Christoph BENKE, *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i.Br. 2007.
- ³⁶ Die historischen Ambivalenzen beschreibt Heinz SCHILLING, *Luther und die Reformation 1517–2017*, in: Uwe SWARAT – Th. SÖDING (Hg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven* (QD 277), Freiburg i. Br. 2016., 17–28, bes. 21ff./24.
- ³⁷ Der Schwerpunkt lag im frühen 20. Jh. Die Initiativen sind aber deutlich älter; vgl. Peter SCHEUCHENPFLUG, *Die katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert*, Würzburg 1997.
- ³⁸ Vgl. Corinna DAHLGRÜN – Jens HAUSTEIN (Hg.), *Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel*, Stuttgart 2013.
- ³⁹ Vgl. Siegfried MEURER (Hg.), *Die neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text 1984* (Die Bibel in der Welt 21), Stuttgart 1985.
- ⁴⁰ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 2–5 (1884–1892).
- ⁴¹ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 56 (1938): Der Brief an die Römer. In Bd. 57 der Weimariana (1939) sind die erhaltenen Nachschriften zum Römer-, Galater- und Hebräerbrief ediert. Einen genauen Vergleich stellt an: Gabriele SCHMIDT-LAUBER, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16* (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen 6), Köln u.a. 1994. Zum theologischen Nerv der Römerbriefvorlesung vgl. Hans HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965.
- ⁴² Die studentische Nachschrift seiner frühen Galatervorlesung hat Luther 1519 mit einem längeren Vorwort herausgegeben: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 2 (1884) 436–618. Eine gekürzte Fassung hat Luther 1523 besorgt; abgedruckt in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 57 (1939).
- ⁴³ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 40/I.II (1911).
- ⁴⁴ Vgl. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem theologischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 61–110.
- ⁴⁵ Vgl. Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main – Leipzig 2009, 149.
- ⁴⁶ Vgl. Manfred GERWING, *Sensus fidei und consensus fidelium. Bemerkungen zum Glaubenssinn der Gläubigen in der Theologie des Mittelalters*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 190–212. Die Theologie bezieht sich Thomas zufolge im Kern auf den festen, den wahren Glauben, der im Volk Gottes zuhause ist, wie es von der Schrift her die lebendige Tradition der Kirche prägt. In dieser Dynamik hat das magisterium eine dienende Funktion, die sich der Theologie differenziert erschließt. Luthers Polemiken gegen die «Scholastiker» zeichnen ein Zerrbild.
- ⁴⁷ Unterschätzt von Kurt FLASCH, *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 42013.
- ⁴⁸ Besonders aufschlussreich sind die Pauluskommentare des Petrus Lombardus (PL 191–192), besonders der zum Römerbrief (PL 191, 1301–1534). Sie haben als Magna glossatura, mit der Glossa ordinaria eng verknüpft, eine herausragende Bedeutung für die gesamte mittelalterliche Theologie gewonnen, bis weit in die Reformationszeit hinein und darüber hinaus, sind aber im Schatten konfessionalistischer Theologien selten differenziert gewürdigt worden – Hinweis von Volker Leppin, Tübingen. Zum negativen Image der Scholastik bei Luther stark beigetragen hat mit seiner Aufarbeitung die vielfach nachgedruckte Kollektion von Gabriel BIEL, *Collectorium sive epitome in magistri sententiarum libros IV*, Brixen 1574; vgl. John L. FARTHING, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism in the Eye of the Reformation* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9), Durham, NC 1988.
- ⁴⁹ Sch. Gal 2, 16 (WA 2, 490, 29): «Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vera facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus quibus pollet nomen domini.»
- ⁵⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Opera IX: De libero arbitrio* (B, Frühe philosophische Schriften), zweisprachige Ausgabe, hg., eingeleitet und übersetzt von Johannes BRACHTENDORF, Paderborn 2006.
- ⁵¹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* (1524), in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner WELZIG, Band 4, Darmstadt 1969, 1–195 (lateinisch – deutsch).
- ⁵² *De servo arbitrio*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 18 (1908) 600–787.
- ⁵³ Vgl. Verena MÄTZKE, *Gerechtigkeit als «fromkeit»*. *Luthers Übersetzung von iustitia Dei und ihre Bedeutung für die Rechtfertigungslehre heute* (Marburger Theologische Studien 118), Leipzig 2013.
- ⁵⁴ Vgl. Christian FREVEL – Oda WISCHMEYER, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB. Themen 11), Würzburg 2003.

- ⁵⁵ Eine klare Gegenposition bezieht Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I–II*, Freiburg i. Br. 2011.
- ⁵⁶ WA 2, 445, 32–35.
- ⁵⁷ Vgl. René WETZEL – Fabrice FLÜCKIGER (Hg.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. La prédication au Moyen Age entre oralité, visualité et écriture*, Zürich 2010.
- ⁵⁸ Vgl. Sibylle ROLF, *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums*, Leipzig 2008. Freilich wäre noch stärker die Aktivität des Hörens und Verstehens zu betonen.
- ⁵⁹ *Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt in der Fastenzeit 9.–16. März 1522*. Edition und Einführung von Gerhard KRAUSE, in: Karin BORNKAMM – Gerhard EBELING (Hg.), *Martin Luther. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main ²1983, 271–307.
- ⁶⁰ Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt 1521, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 7 (1897) 538–604.
- ⁶¹ Vgl. Regine HAUB, *Die Geschichte der Jesuiten*, Darmstadt 2014, bes. 36–70.
- ⁶² Historisch differenziert eingeordnet von Volker LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2015 (2004), 151–164.
- ⁶³ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 6 (1888) 381–469.
- ⁶⁴ A.a.O. 484–573.
- ⁶⁵ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) 7 (1897) 12–38.
- ⁶⁶ Vgl. Reinhold RIEGER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate Christiana. Ein Kommentar*, Tübingen 2007.
- ⁶⁷ Vgl. Josef BLANK, *Paulus. Von Jesus zum Urchristentum*, München 1982, 42–85.
- ⁶⁸ Vgl. Matthias KONRADT, *Luthers reformatorische Entdeckung – Eine Relektüre aus exegetischer Sicht*, in: Martin HEIMBUCHER (Hg.), *Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene* (Evangelische Impulse 6), Neukirchen-Vluyn 2013, 13–41.
- ⁶⁹ Das hat die ökumenische Studie zu den Lehrverurteilungen gezeigt; vgl. Gunter WENZ, *Die Sakramente nach lutherischer Lehre*, in: Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg – Göttingen 1990, 72–98.
- ⁷⁰ Vgl. Walter KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016, 30ff. Er weist darauf hin, dass Luther durch seine spätere Pastoralpraxis selbst die polemischen Spitzen der Adelschrift abgeschliffen hat – allerdings nicht mehr im Zeichen einer Einigung mit Rom.

ABSTRACT

Critical Theology from the Heart of Scripture: Challenges of Luther's Exegesis for a Church Reform. Martin Luther is first and foremost an exegete. His interpretation of the Holy Scripture is the most important source of his theological thinking, including his proposals for a Church reform and later on his legitimation of the so-called «reformation». He acts as professor, who gives lectures, as preacher, who discovers the «today» of the biblical message, and as theological commentator and agitator who argues with biblical arguments. His methods connect him with the theology of his time. His highlighting of the biblical message marks his characteristic profile. Thus Martin Luther's exegeses provoke the Catholic Church to discover her own treasure of theology according to the Scriptures.

Keywords: exegesis – hermeneutics – common priesthood – freedom – church reform – ecumenism – preaching – polemics