

Reformation von innen

Die Rechtfertigungsbotschaft des Apostels Paulus – für Katholiken

von Knut Backhaus

Der Aufsatz erschließt den existentiellen Gehalt von „Rechtfertigung“ bei Paulus, bei Luther und in der Gegenwart. Zu diesem Zweck mustert er zunächst aktuelle Versuche katholischer (und ökumenischer) Rezeption, die beunruhigend vordergründig wirken. Im Ausgang vom „Turmerlebnis“ zeigt er die mystischen Wurzeln von Luthers reformatorischem Durchbruch auf und vergleicht die klassische lutherische Rechtfertigungslehre mit dem Verstehensmodell der neuen Paulusperspektive. Was Paulus und Luther bei allen historischen und theologischen Unterschieden verbindet, ist das Leitproblem der Zugänglichkeit Gottes. Gottfindung und Selbstfindung bilden eine innere Einheit: In dieser Grunderfahrung liegt auch im Jahr 2017 das noch immer auszuschöpfende Potential der Rechtfertigungsbotschaft.¹

1. Reformation von oben und außen

Oder: Warum reden Kirchen aneinander vorbei?

Zweifellos, das Jahr 2017 bietet glänzende Bilder: Kardinal A umarmt Landesbischof B; Papst Franziskus umarmt die schwedische Bischöfin zu Lund; der Vatikan ediert eine Briefmarke, die Martin Luther zeigt. Für den Herbst sind die eigentlichen Gedenkfeiern geplant. Ich prophezeie: Man wird sich umarmen.

Ist also nach 500 Jahren endlich alles gut? Wird der Protestant – der in der Wolle gefärbte Protestant – sich ökumenisch aufgehoben wissen, darf er nur die Aufschrift *Poste Vaticane* auf der Ansichtskarte quer über die Augen des Reformators gestempelt sehen? Oder ist die Umarmung am Ende nur der geschickteste Weg, nicht wirklich miteinander sprechen zu müssen, ohne dass die Presse es merkt? Fallen wir – feiernd, umarmend, stempelnd und gedenkend – möglicherweise in jenes Grundübel, das die Reformation – getragen weithin von lesenden und denkenden katholischen Priestern – mit der Wurzel auszureißen suchte: die intellektuelle Unwahrhaftigkeit, die theologische Belanglosigkeit, das Verharren im Äußerlichen?

Drei Nagelproben: Die erste betrifft die Reformation, die zweite die Theologie und die dritte die Rechtfertigung.

(1) Jener von bester ökumenischer Absicht beseelte Papst, der zu Lund die Lutheraner umarmte, hat drei Jahre zuvor durch einen seiner engsten Vertrauten eine Schrift, ins Ita-

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 16. Juni 2017 beim Treffen der Altgeorgianer im Herzoglichen Georgianum zu München gehalten habe. Die Ausrichtung auf den konkreten Adressatenkreis und der am Mündlichen orientierte Stil wurden weithin beibehalten.

lienische übersetzt, neu auflegen lassen, und zwar auch unter seinem Papstnamen: Chi sono i gesuiti². In dieser Schrift erhebt er schwerste Vorwürfe gegen die Reformation. Zwar kommt der „tedesco impetuoso“ Luther als „eretico“, der nicht wusste, was er tat, besser davon als der „francese freddo“ Calvin, der als „scismatico“ schlechterdings verheerend wirkte.³ Aber der Ausgang ist so oder so fatal: Die Reformation enthauptet das Gottesvolk, indem sie ihm seine Beziehung zum Vater nimmt; sie zerreißt den Menschen, indem sie Herz und Vernunft trennt; sie zerstört das Sozialsystem und fhrt im Fall des „pensiero calvinista-scismatico-liberale“ „in ultima istanza“ zum Marxismus, während die „posizione luterana“, „si siamo coerenti“, über Nietzsche in den Nationalsozialismus fhrt.⁴ Vielleicht sollte man sich das mit der Briefmarke, so gesehen, noch einmal überlegen. Vor der *Botschaft* der Reformation jedoch, wie sie sich in ihren eigenen Schriftauslegungen und soteriologischen Zusammenhängen zur Geltung bringt, verharrt Papst Franziskus im Ganzen durchaus reflexionslos. Solcher Ökumene, so ist zu befürchten, fehlt, ungeachtet aller Umarmungen, die intellektuelle Empathie und damit auch die biblische Seele.

(2) Was sich an kumenischen Gesten des Reformationsgedenkens vielleicht am nachhaltigsten einprägen wird, war unbeabsichtigt: Die Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD nehmen gemeinsam am Jerusalemer Tempelberg – der in der Apostelgeschichte die Christus-Verkündigung des Petrus, Johannes und Paulus sieht – ihre Brustkreuze ab und lassen sie diskret in die Taschen gleiten. Man hat Kardinal Marx und Bischof Bedford-Strohm deshalb ebenso maßlos wie ungerecht kritisiert: Glaubensverrat war die verschchterte Reaktion gewiss nicht.⁵ Die beiden Bischöfe sind – wie Kardinal Marx glaubhaft versichert⁶ – einfach unvorbereitet vor Ort erschienen und sahen sich unversehens mit einer Forderung konfrontiert, die sie, um Eskalation zu vermeiden, erfüllt haben. Nun mag man allerdings fragen, warum so hochrangige Verantwortungsträger an der wohl heikelsten Stätte der Welt *unvorbereitet* erscheinen, während man etwa von einem Drittsemester der LMU für eine Exkursion nach Jerusalem

² Jorge Mario Bergoglio / Francesco, Chi sono i gesuiti, hg. v. Antonio Spadaro, Bologna 2014 (spanische Erstausgabe 1987), 21–35.

³ Vgl. ebd. 22, 34. Die Luther zugeschriebene Häresie definiert Papst Franziskus (um den irreführend gewählten Autorennamen zu nennen) im Anschluss an Chesterton als „un'idea buona che  impazzita“, als eine an sich gute, aber in den Wahnsinn verfallene Idee (ebd. 22).

⁴ Vgl. ebd. 27, 34. Das Problem dieses kontroverstheologischen Versuchs scheint mir nicht so sehr darin zu liegen, dass sich der Verfasser als Jesuitendozent historisch unzureichend informiert hat und ideengeschichtlich zu unterkomplexem Denken neigt. Zur Pflicht wird die Kritik für den Fachtheologen vielmehr, weil diese Kleinschrift von einem der einflussreichsten Berater des Papstes popularisierend – zumal unter dessen Amtsnamen als maßgeblicher theologischer Lehrer von 1,3 Milliarde Katholiken – publiziert wird und der Herausgeber es sich nicht nehmen lässt, die skizzierten Passagen im Jahr 2014 mit bewundernder Zustimmung zu referieren (vgl. Antonio Spadaro, Introduzione: Il mondo  il cantiere di Dio, ebd. 9–14, hier 12 f.). Zu der grundsätzlichen Problematik ideengeschichtlicher Schuldzuweisungen noch immer Norbert Leser, Vom Fortschritt und Schuldigwerden der Ideen. Geschichtsphilosophische Betrachtungen und Thesen (1979), in: ders., Jenseits von Marx und Freud. Studien zur philosophischen Anthropologie, Wien 1980, 134–146.

⁵ Eine faire und aus meiner Sicht notwendige Kritik hat der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück in der Neuen Zürcher Zeitung geübt: Anschwellendes Unbehagen: Deutsche Bischöfe legen auf dem Jerusalemer Tempelberg ihr Kreuz ab, in: NZZ, 25.11.2016, S. 37.

⁶ So nach einer KNA-Meldung das Kölner Domradio am 11.12.2016: Kardinal Marx äußert sich zum Tempelberg-Besuch: „Daraus sollten alle lernen“ (publiziert: <https://www.domradio.de>; zuletzt abgerufen: 03.06.2017).

präzise Kenntnis der Situation am *haram al-šarif* erwartet. Signifikanter für unsere Leitfrage scheint mir das nachgängige Unverständnis beider Bischöfe dafür zu sein, dass ihr Verhalten nicht nur im Zeichen des Kreuzes bedrängte Glaubensgeschwister (und gesprächsoffene Juden und Muslime) im Nahen Osten verletzt hat, sondern auch Christen unseres Raumes, die mit der Kreuzesbotschaft des Paulus aufgewachsen sind: Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν (1 Kor 1,23). Der Hinweis von Kardinal Marx, er „würde im Übrigen auch nicht wollen, dass die grüne Fahne des Propheten Mohammed in der Kirche ausgerollt werde“, bleibt allzu vordergründig. Zu fragen ist, ob die beiden Bischöfe überhaupt noch damit rechnen, dass ihre öffentlichen Auftritte nicht nur politischer Korrektheit dienen, sondern auch eine unmittelbar *religiöse* Symbol- und Aussagekraft besitzen. Religionssoziologisch, mit Wilhelm Gräb⁷, gefragt: Ist jene Form von „öffentlicher Theologie“, für die Bischof Bedford-Strohm programmatisch steht und die Kardinal Marx auf seine Weise vertritt, überhaupt noch fähig, in Kommunikation mit religiösen Sinnbildungsprozessen zu treten? Was aber nutzt alle ökumenische Umarmung, wenn am Ende – und dies nun wirklich als religiös aussagekräftiges Symbol – nichts bleibt als die konfessionsverbindende Kreuzabnahme?

(3) Aber es gibt doch aussagefähige ökumenische Papiere, mag man einwenden. Es gibt sie in Fülle; aber sie werden eher produziert als rezipiert.⁸ Nagelprobe 3 ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Sie wurde am 31. Oktober 1999 unter breiter medialer Aufmerksamkeit zu Augsburg vom Lutherischen Weltbund und vom vaticanischen Einheitssekretariat unterzeichnet und als ökumenischer Durchbruch gehandelt.⁹ Beide Parteien behaupteten, einen Konsens zur Rechtfertigungsbotschaft gefunden zu haben, der die Verwerfungen der Reformationszeit hinter sich ließ. Tatsächlich hatten sich bereits im Moment der Unterschrift über 160 evangelische Hochschullehrer mit Schärfe von dieser Erklärung distanziert.¹⁰ Einem im folgenden Jahr veröffentlichten Einspruch schlossen sich etwa 250 Theologen und Theologinnen an.¹¹ Die Liste der Kritiker

⁷ Vgl. Wilhelm Gräb, Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie, in: ZThK 113 (2016) 366–383, bes. 367–370.

⁸ Die Reihe „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (Paderborn – Frankfurt a. M. – Leipzig 1983–2012), die die Ergebnisse der internationalen ökumenischen Dialoge seit 1931 dokumentiert, umfasst derzeit (bis zum Jahr 2010) vier voluminöse Sammelbände mit 709, 769, 840 und 1357 Seiten (mit CD), sodass der Eindruck kaum zu vermeiden ist, dass eher die Dokumente wachsen als die reale Übereinstimmung. Zum Problem der Rezeption ökumenischer Gespräche seien nur zwei Altmeister genannt: Otto Hermann Pesch, Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. Ungeschützte, aber plausible Vermutungen zu ihren Schwierigkeiten, in: ÖR 42 (1993) 407–418; Ulrich Kühn, Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente. Theologische Überlegungen (1994), in: ders., Die eine Kirche als Ort der Theologie. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Heiko Franke u. a., Göttingen 1997, 193–212.

⁹ Dokumentiert in DWU III (2003) 419–430 sowie bei Friedrich Hauschildt (Hg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009, 273–285 (C.1.).

¹⁰ Dokumentiert bei Hauschildt (Hg.), Erklärung (wie Anm. 9), 493–497 (C.27.b.).

¹¹ Dokumentiert bei Hauschildt (Hg.), Erklärung (wie Anm. 9), 944–949 (D.7.a.).

umfasst das „Who’s who“ der bedeutendsten evangelischen Systematiker, Neutestamentler, Reformationsforscher. Ich nenne unter den Kritikern nur Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel¹², Jürgen Moltmann, Ingolf Dalferth.¹³

Für den durchaus repräsentativen Großteil der deutschen evangelischen Theologie stand dieser „ökumenische Durchbruch“ also in Widerspruch zu Schrift und Bekenntnis: ein flacher Konsens, der keine Kirchen vereinigt, sondern sich an den Problemen vorbeidrückt. Tatsächlich lässt sich aus neutestamentlicher Sicht der Eindruck schwerlich vermeiden, dass die Einigkeit nicht zuletzt darin bestand, dass man die biblische Rechtfertigungsbotschaft, also im Wesentlichen die Hauptbriefe des Apostels Paulus, gemeinsam unter zusammenhanglosen Zitaten begrub.¹⁴ In dem offiziellen Grundlagentext des Rates der EKD zum Jahr 2017 spielt der „ökumenische Durchbruch“ zur Rechtfertigung denn auch keinerlei Rolle.¹⁵ Dies wiederum führte zu schroffen Streitereien zwischen den Kir-

¹² Vgl. bes. *Eberhard Jüngel*, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: *ZThK* 94 (1997) 394–406; monographisch dann *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen (1998) ⁶2011. Mit Jüngel und anderen Kritikern setzt sich *Gunther Wenz* auseinander: Die Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in: ders., Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze I (FSÖTh 91), Göttingen 1999, 75–89.

¹³ Die Debatte ist nachgezeichnet in *Dorothea Wendebourg*, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“, in: *ZThK.B* 10 (1998) 140–206; *Johannes Wallmann*, Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: *ZThK.B* 10 (1998) 207–251. Einen bemerkenswerten biographischen Einblick in die engagierte Auseinandersetzung von Gerhard Ebeling mit der „Gemeinsamen Erklärung“ gibt *Albrecht Beutel*, Gerhard Ebeling. Eine Biographie, Tübingen 2012, 471–474.

¹⁴ Den biblischen Teil bietet Erklärung, nn. 8–12. Exegetisch hatte es seit langem auch ökumenisch relevante Arbeiten zur Rechtfertigung gegeben, so etwa bereits die ungefähr zeitgleich erschienenen Studien von *Peter Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 1965 und *Karl Kertelge*, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA 3), Münster (1967) ²1971. Begleitend zu den Diskussionen erschien eine biblische Vertiefung seitens katholischer und evangelischer Exegeten: *Thomas Söding* (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (QD 180), Freiburg i. Br. 1999. Dreizehn Jahre nach Unterfertigung der Erklärung wurde auch im Auftrag der beteiligten Kirchengremien eine biblische Grundlegung vorgelegt: *Walter Klaiber* (Hg.), Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig – Paderborn 2012. Eine weiterführende kritische Relektüre jetzt bei *Thomas Söding*, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ heute gelesen. Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht, in: Uwe Swarat; Thomas Söding (Hg.), Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven (QD 277), Freiburg i. Br. 2016, 158–180.

¹⁵ Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh (2014) ⁴2015. Dieses offizielle evangelische Basisdokument für das Reformationsjahr hat Kardinal Kasper zu empörter Reaktion veranlasst, weil hier die Gemeinsame Erklärung ignoriert werde: „Kardinal Kasper ‚enttäuscht‘ und ‚entsetzt‘ über EKD-Papier“ (Meldung von Radio Vatikan vom 24.06.2014; publiziert: <http://de.radiovaticana.va>; zuletzt abgerufen: 03.06.2017). Es fragt sich, wie es dazu kommen mag, dass ein seit Jahrzehnten – auch an verantwortungsvollsten Stellen – ökumenisch engagierter katholischer Bischof fassungslos von der Tatsache getroffen werden konnte, dass nach evangelischem Selbstverständnis die Rechtfertigungsbotschaft nicht durch Rezeptionsgehorsam gegenüber kirchlichen Obrigkeiten zu klären ist und ein repräsentatives Votum der akademischen Theologie in der evangelischen Welt Deutschlands ein größeres Gewicht für die Lehrwahrnehmung besitzt, als dies in der katholischen Kirche der Fall zu sein pflegt. Im Geleitwort zur vierten Auflage reagiert Landesbischof Bedford-Strohm auf die Kritik am ökumenischen Defizit des Grundlagentextes und holt dabei – spürbar lustlos – eine Erwähnung der Gemeinsamen Erklärung nach (vgl. ebd. I–III).

chenvertretern, allen voran Kardinal Kasper, die zumindest dies verdeutlichen: Ob die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts durch die Erklärung tatsächlich ausgeräumt sind, darüber mag man streiten. Dass sie im 21. Jahrhundert nicht ausgeräumt sind, ist dagegen unbestreitbar.

Warum also reden Kirchen aneinander vorbei? Eine der katholischen Stimmen, die sich nachdenklich zur Gemeinsamen Erklärung äußerten, war die von Joseph Ratzinger¹⁶. Man muss diesem Altgeorgianer mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als katholische Theologen – ich nehme mich nicht aus – dies im Tagesstreit zu tun pflegen. Er hat sich seit jeher aufrichtig und aufrecht darum bemüht, die wechselseitigen Verwerfungen in der Rechtfertigungsbotschaft ökumenisch aufzuarbeiten, und er kennt Luther und, mehr noch, er kennt Paulus von innen. Und damit ist der Kern seines Unbehagens genannt: Welchen Fortschritt erzielt eine Papierökumene, die sich in der Eigenwelt subtiler Unterscheidungen des 16. Jahrhunderts zu verständigen weiß – und selbst das nicht recht –, das Erlösungspotential von Rechtfertigungslehre in heutigen Unheilserfahrungen aber gar nicht in den Blick nimmt.

In der Tat: Wir werden zu keiner Gemeinsamkeit kommen, die über den Status von dogmatischen Tarifverhandlungen hinausgelangt – eine „Ökumene-Scholastik für Berufsökumeniker, ... Professoren-Ökumene für Ökumene-Professoren“¹⁷ –, wenn wir nicht radikal sind, im Wortsinn: an die Wurzel der Reformation gehen. Diese Wurzel – der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*¹⁸ – ist die Rechtfertigungsbotschaft des Apostels Paulus. Wir werden dieser Botschaft gegenüber fremdeln, solange wir nicht versuchen, sie von innen zu verstehen, also die existentielle Frage zu stellen, auf die „Rechtfertigung“ eine Antwort war. Katholiken müssen nach der biblischen Mitte der Reformation fragen und dürfen dabei an Luther anknüpfen, nicht weil ein Jubiläum es erheischt, sondern weil diese Botschaft auch ihnen gilt – und ihnen zuerst. Denn einerseits haben wir gegenüber Paulus, dem – wie Albert Schweitzer gesagt hat – „Schutzheiligen des Denkens im Christentum“¹⁹, einigen Nachholbedarf. Andererseits haben wir gegenüber der Reformation als biblischem Befreiungserlebnis durchaus einen Empathie-Vorsprung. Nicht nur, weil Katholiken etwas von Schutzheiligen verstehen, nicht nur, weil der reformatorische Entdecker des Römerbriefs unser Mitbruder war, sondern vor allem, weil –

¹⁶ Joseph Ratzinger, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: IKaZ 29 (2000) 424–437. Zur Rolle des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation im Vorfeld der Gemeinsamen Erklärung Peter Neuner, Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: MThZ 56 (2005) 435–448.

¹⁷ So ironisch Pesch, Rezeption (wie Anm. 8), 410.

¹⁸ Zur Geschichte dieser – im Wortlaut nicht auf Luther zurückzuführenden – Formel knapp Theodor Mählmann, Art. „Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae“, in: RGG⁴I (1998) 799 f.

¹⁹ Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930) (UTB 1091), Tübingen 1981, 366; vgl. 365 f.

mit den Worten Karl Barths²⁰ – nur demjenigen die Reformation eine aktuelle Antwort geben kann, der am Katholizismus das aktuelle Fragen – vielleicht sogar: das aktuelle Unbehagen – entdeckt hat.

2. Der theologische Ort der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft Oder: Worum ging es Luther?

Um die Rechtfertigung von innen zu verstehen, folgen wir zuerst Luthers eigener Wegweisung und steigen mit ihm die Treppe zu jenem Turmzimmer hinauf, in der er Paulus zum ersten Mal wirklich begegnete – ein Funkenschlag, aus dem das Feuer des Geistes die Kirche ergreifen sollte.²¹

Im Zuge seiner Vorlesungsvorbereitung – so erinnert sich Luther – habe ihn

„ein wunderbar brennendes Verlangen ergriffen, Paulus im Römerbrief verstehen zu lernen. Jedoch war es bis dahin nicht etwa Herzenskälte gewesen, die sich mir entgegengestemmt hatte, sondern ein einziges Wort, das da im ersten Kapitel lautet: ‚Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [scil. dem Evangelium] offenbart‘ [Röm 1,17]. Ich verabscheute nämlich dieses Wort ‚Gottesgerechtigkeit‘. Nach Brauch und Gewohnheit aller Lehrer war ich unterwiesen worden, es nach philosophischer Weise zu begreifen als sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott gerecht ist und Sünder und Ungerechte straft.

Ich jedoch, so sehr ich untadelig als Mönch lebte, sah mich vor Gott als Sünder von ganz und gar unruhigem Gewissen und vermochte nicht darauf zu vertrauen, aufgrund dessen, was ich selbst zur Genugtuung leistete, versöhnt zu sein. Daher liebte ich nicht, nein: ich hasste den gerechten Gott, der die Sünder straft. Und wenn schon nicht durch stille Lästerung, so empörte ich mich gewiss durch ungeheures Murren gegen Gott, indem ich mir sagte: Als wäre es fürwahr nicht schon genug, dass die erbärmlichen Sünder und die, die durch die Erbschuld ewiglich verdorben sind, durch das Gesetz der Zehn Gebote mit jeglicher Art von Unheil bedrückt sind, da muss Gott auch durch das Evangelium Leid um Leid hinzufügen und uns noch durch das Evangelium seine Gerechtigkeit und seinen Zorn androhen!

So raste ich mit aufgewühltem und verstörtem Gewissen, begehrte jedoch ungestüm an jener Stelle Einlass bei Paulus, weil ich mit brennendem Durst wissen wollte, was der heilige Paulus denn nun wolle. Ich grübelte tage- und nächtelang, bis ich – da Gott sich erbarmte – dem

²⁰ *Karl Barth*, *Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche* (1928; in: ders., *Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten: 1925–1930*, hg. v. Hermann Schmidt, Zürich 1994, 303–343), 313: „Ich würde aber allen Ernstes fragen, ob der Protestantismus dem eine aktuelle Antwort sein kann, dem der Katholizismus wirklich keine aktuelle Frage sein sollte, ob wir mit der Kirche der Reformation noch irgend etwas zu tun haben sollten, wenn wir den Widerpart, mit dem sie gerungen hat, unterdessen etwa einfach losgelassen haben sollten“.

²¹ Es wird nicht ganz deutlich, ob sich das Referat Luthers auf die Vorbereitung der Psaltervorlesung 1519 oder retrospektiv auf die Römerbriefvorlesung 1515 bezieht. Wahrscheinlich verdichtet das autobiographische Gedächtnisbild aus dem Jahr 1545 eine allmähliche Entwicklung in einer topischen Heureka-Szene, die an das Damaskus-Ereignis des Paulus wie an die Tolle-lege-Episode, in der Augustinus den Römerbrief entdeckt, anknüpft; zur kritischen Quelleninterpretation und biographischen Verortung *Volker Leppin*, *Martin Luther, Darmstadt* (2006) ³2017, 107–117. Noch Karl Barth weiß sich im Rückblick zu erinnern, dass ihm die Bedeutung des Römerbriefs unter einem Apfelbaum aufgegangen sei (vgl. Joh 1,48): *Karl Barth*, Nachwort, in: Heinz Bolli (Hg.), *Schleiermacher-Auswahl*, München 1968, 290–312, hier 294 f.

Sinnzusammenhang der Worte Beachtung schenkte, nämlich: ‚Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [scil. dem Evangelium] offenbart. Wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben‘ [vgl. Hab 2,4]. Da begann ich die Gottesgerechtigkeit zu begreifen, vermöge welcher der Gerechte aufgrund des Geschenks Gottes lebt, nämlich aus Glauben [d. h. aus einem durch Christus ermöglichten Urvertrauen], und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit offenbart, und zwar als passive, vermöge welcher der barmherzige Gott uns durch den Glauben rechtfertigt – wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.

Jetzt fühlte ich mich geradewegs wie neugeboren – als sei ich durch die geöffneten Pforten in das Paradies selbst eingetreten! Mit einem Mal erschien mir die gesamte Schrift durchweg mit anderem Antlitz. Von da aus eilte ich durch die Schriften, soweit mein Gedächtnis reichte, und stieß auch bei anderen Wendungen auf vergleichbaren Sinn: Werk Gottes – was Gott in *uns* wirkt; Kraft Gottes – vermöge welcher Er *uns* befähigt; Weisheit Gottes – vermöge welcher Er *uns* weise macht; Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes.

Und mit welchem Hass ich das Wort ‚Gottesgerechtigkeit‘ zuvor verabscheut hatte, mit solcher Liebe hob ich es jetzt in den Himmel als das liebste Wort von allen. So ist mir jene Stelle bei Paulus wahrhaftig die Pforte zum Paradies geworden!²²

Der Genetiv war also ein *genetivus auctoris*: Die Gerechtigkeit Gottes liegt nicht in seinem unbestechlichen Gericht, sondern darin, dass er den Sünder gerecht sein lässt – als geliebten Habenicht. Mitunter wirkt ein Genetiv erlösend. Dies war – um es vorweg zu sagen – keine Sternstunde historischer Exegese. Das Antlitz der Heiligen Schrift, das Luther mit einem Mal durchweg freundlicher schien, wirkt auf historisch geschulte Exegeten eher schmerzverzerrt durch das, was die Bibel auf dem Prokrustesbett einer systematischen Hermeneutik zu erleiden hat.²³ Aber eine Sternstunde der Theologie war es schon, mehr noch: eine Sternstunde der Menschheit.

²² *Martin Luther*, Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545 (WA 54, 185,14 – 186,16) (Übersetzung K. B.) Urtext: „Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud ‚Iustitia Dei‘, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. Ego autem, qui me, utcumque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum, tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei. Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi.“

²³ Natürlich ist Luther nicht als historisch-kritischer Exeget zu lesen, der er weder war noch sein wollte. Eine sensible Nachzeichnung des Verhältnisses Luthers zu Röm bietet *Dorothea Wendebourg*, Der Römerbrief bei Martin Luther, in: Ciliers Breytenbach (Hg.), Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsge-

Es ist zweifelhaft, ob Luther dies schon im Turmzimmer vor Augen hatte. Das Gedächtnisbild ist ein Jahr vor seinem Tod im Rückblick gezeichnet. Bis sich die Rechtfertigung von den Wittenberger Thesen zum *articulus stantis et cadentis ecclesiae* emporarbeitete, sollten einige Jahrzehnte vergehen.

Worum es der Reformation wirklich ging, war zunächst durchaus nicht so klar.²⁴ Es lagen allerlei Themen in der Luft – Ablass, Buße, Laienkelch, Zölibat, die materielle Üppigkeit der Reichskirche, verbunden mit spiritueller und intellektueller Armut, der abstoßende Eindruck, den eine politisch geschmeidige, aber seelisch entkernte Bischofshierarchie auf viele in deutschen Landen, zumal die Humanisten, machte. Solche Themen fluktuierten frei, und dennoch trifft Luthers Römerbrief-Erlebnis in die Mitte des Ganzen. Denn all diesen Einzelfragen lag etwas Entscheidendes voraus. Nach dem nicht belegten und niemals so gemeinten, aber gleichwohl vielzitierten Wort von Clemens Maria Hofbauer geschah die Reformation, weil die Deutschen „das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein“²⁵.

Hier rühren wir, die wir radikal fragen wollten, an die Wurzel. Was unser Abschnitt beschreibt, ist nicht eine korrekte Schriftauslegung, sondern eine erschütternde Gottesbegegnung, als die der alte Luther seine reformatorische Berufung erlebte. Das „ganz und gar unruhige Gewissen“, von dem er spricht, wird oft in der existentiellen Frage verdichtet: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“²⁶

Blicken wir auf die Komponenten dieser Frage²⁷: Das „Ich“, das frühneuzeitliche Subjekt, erlebte sich als Individuum, kognitiv und affektiv verunsichert, weil die tradierten religiösen Heilsanstalten nicht mehr zu tragen vermochten und so „Gott“ in weite Ferne gerückt schien. So stellte sich die Frage des „Kriegens“ als solche nach einem Heilszugang. Katholiken sind gewohnt, diese Frage zu verachten. „Rette deine Seele“, das Motto

sichten aus zwei Jahrtausenden, Neukirchen-Vluyn 2012, 119–134. Zu Luthers Paulusdeutung insgesamt Volker Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABIG 10), Leipzig 2002; zu Luthers Paulus-Mimesis ebd. 79–107; zur intertextuellen Pragmatik in Luthers Paulusdeutung ebd. 370–374.

²⁴ Vgl. Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century*, Louisville, Ky. 2007, 270. Eine aktuelle fachkompetente Reformationsgeschichte bietet deutschsprachig Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München (2016) ³2017.

²⁵ Zitiert etwa bei Nathan Söderblom, *Evangelische Katholizität* (1919), in: ders., *Ausgewählte Werke II: Christliche Frömmigkeit und Konfessionen*, hg. u. übers. v. Dietz Lange, Göttingen 2012 (Orig. Schwedisch), 165–208, hier 172. Das vermutlich mündlich überlieferte Diktum vermag entgegen dem üblichen Verständnis keineswegs eine reformationsfreundliche Haltung Hofbauers zu belegen; vgl. dazu die Bemerkungen des Herausgebers ebd. 172 f. Anm. 7.

²⁶ Die Frage selbst wird oft in einem eher pietistischen als frühreformatorischen Sinn zitiert. Gleichwohl charakterisiert sie durchaus Luthers existentielles Ringen in seiner monastischen Phase, wie er in einer Predigt aus dem Jahr 1534 beschreibt: „Denn ich bin selbs funffzehnen jar ein Mönch gewesen, on was ich zuvor gelebt habe, und pleissig alle jre bücher gelesen und alles gethan, was ich kunde, noch hab ich mich nie können ein mal meiner Tauffe trösten, Sondern jmer gedachtt: O wenn wiltu ein mal from werden und gnug thun, das du einen gnedigen Gott kriegest?“ (WA 37, 661,20–24); dazu Gerd Theißen; Petra von Gemünden (Hg.), *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 27 Anm. 2.

²⁷ Wir konzentrieren uns auf das für unsere Fragestellung Wesentliche und können uns Luthers reformatorischem Ansatz und dessen theologischen Voraussetzungen nicht annähernd widmen; eine erste Übersicht bietet Dietrich Korsch, *Die religiöse Leitidee*, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen (2005) ³2017, 115–121.

der alten Volksmissionen, wird gern mit dem Urteil „drei Wörter – drei Häresien“ vernichtet. Aber das Individuum im Blick zu Gott – das ist keine schlechte Theologie, sondern Anfang und Mitte aller Spiritualität, sofern sie sich nicht auf Herdenfrömmigkeit reduziert. Individuell erlebte oder erlittene Sinnfragen gehören noch immer zu dem, was man im weitesten Sinn zum Prozess religiöser Selbstfindung zählen wird. Die Frage Luthers ist also so originell nicht; originell ist die Antwort. Denn Luther zählt das „kriegen wollen“ ja zu der unerlösten Phase seiner Existenz. Zur *porta paradisi* wurde ihm Röm 1,17, weil Paulus hier die Heilslogik vom Kopf auf die Füße stellt. Wir „kriegen“ gar nichts, weil wir niemals etwas „haben“. Das Wesen der Gnade liegt darin, dass sie sich in leere Hände und Herzen legt: geliebte Habenichtse. Das wurde Luther zur einzigen, aber zur lebenslang tragenden Gewissheit: „Wir sein pettler. Hoc est verum“ – lautet sein letztes überliefertes Wort.²⁸ In die reformatorische Schulsprache übersetzt lautet diese Gewissheit: „Simul iustus et peccator“: „Gott liebt uns nicht, weil wir gut sind, sondern weil Er gut ist“²⁹. Gerechtigkeit meint nicht, dass wir gerecht sind, sondern dass Gott uns, so wie wir sind, gerecht wird.

In diesem Sinn wird man den reformatorischen Durchbruch als Paradigmenwechsel bestimmen: von dem, was Luther als Gesetzesreligion, Werkgerechtigkeit, Leistungsethik wahrnahm, zum Christsein als Erlösungsreligion. Dies müsste religionsgeschichtlich und -typologisch prägnanter beschrieben werden. Ich beschränke mich auf eine sehr einfache, aber eben an die Wurzel rührende Denkfigur und definiere eine Erlösungsreligion als eine solche, in der Selbstfindung und Gottfindung eine Einheit bilden.³⁰ Was im Turmzimmer zusammenfand, waren „Ich und Gott“ im Licht der Gnade. Solche Exegese hat eine existentielle, man darf sagen: mystische Dimension.³¹ Tatsächlich ist der Luther-Forschung wieder bewusstgeworden, dass Luther zwar durchaus der zornige Prophet (und medienpolitische Kopf) war, der in der frühen Neuzeit die Welt „upside down“ gekehrt hat, aber dabei doch aus den Quellen spätmittelalterlicher Mystik schöpfte, die zuerst die Seele „upside down“ kehrte.

Diese *re-formatio* ist jeder Konfession, Generation und Christenbiographie auf eigene Weise aufgegeben. Sie findet nicht als öffentliche Umarmung statt, sondern eben als existentielle Vertiefung. Sie ist nicht zu delegieren an Kirchenbehörden. Sie ist unvertretbar

²⁸ Es bezieht sich auf sein Wirken als Exeget; vgl. näher *Leppin*, Luther (wie Anm. 21), 344–346. Belege: WA.TR 5, 317 f. (n. 5677); WA.TR 5, 168 f. (n. 5468); vgl. WA 48, 241.

²⁹ Das Wanderlogion wird öfters auf Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. zurückgeführt und trifft zweifellos einen wichtigen Strang seiner Paulus-Auslegung.

³⁰ Zu einer theologischen Aktualisierung vgl. *Wilhelm Gräß*, Der Römerbrief in der christlichen Verkündigung oder die paulinische Rechtfertigungslehre im modernen Lebenszusammenhang, in: Breytenbach (Hg.), Der Römerbrief (wie Anm. 23), 177–193, bes. 186 f. Die Einheit von Gottfindung und Selbstfindung bildet den *can-tus firmus* im Werk von Eugen Drewermann. Diese Denkfigur ist theologisch zu wichtig, als dass sie in der berechtigten Klage über dessen Einseitigkeiten und Geschichtskonstruktionen untergehen sollte. Von daher hat Drewermann auch einen – offenkundig für postmoderne Zeitgenossen auf breiter Ebene ansprechenden – religiösen Zugang zum Grundanliegen der Reformation, wie er es wahrnimmt, gefunden: *Eugen Drewermann*, „Luther wollte mehr“. Der Reformator und sein Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren, Freiburg i. Br. 2016.

³¹ Zum Turmerlebnis als *meditatio* von Röm 1,17 *Martin Nicol*, Meditation bei Luther, Göttingen (1984) ²1991, 175–181; allgemein *Volker Leppin*, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

jedem Getauften anvertraut. Es bedarf keiner neuen Briefmarke. Der Brief ist bereits eingetroffen, unfrankiert, aber mit dem Absender Paulus. Das Turmzimmer steht offen auch für Katholiken.

3. Der historische Ort der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft Oder: Worum ging es Paulus?

Zu meiner Studienzeit wäre man schwerlich auf die Idee gekommen, das Luther- vom Paulus-Kapitel zu unterscheiden. Die reformatorische Rechtfertigungslehre war die des Apostels unter den Vorzeichen des 16. Jahrhunderts. Nach dem klassischen Paradigma zitterte Luther als untadeliger Mönch wie Paulus als untadeliger Pharisäer; die Wende des Turmzimmers entsprach der Vision vor Damaskus; katholische Sakramentenpraxis und Werkfrömmigkeit spiegelte Kult und Gesetzeswerke des Judentums wider. Die Entdeckung der Rechtfertigung *sola fide* machte daher aus dem Juden Paulus den Christen und aus dem Katholiken Luther den Protestanten. Wie einst das Judentum, so ist jetzt der Katholizismus als Gesetzesreligion überwunden. So bot zunächst die altkirchliche Erfahrung Luthers die Standards zur Verzeihung eines Judentums, das unter der Peitsche des Gesetzes zu notorischer Selbstbehauptung gezwungen war. Im Zirkelschluss lieferte dann die Auseinandersetzung des Paulus mit den „Judaisten“ passende Topoi für Katholizismuskritik. Mit Luthers Worten: „papistas, Iudaeos nostros“³².

Dieses hochprojektive Konstrukt ist in der jüngeren Exegese der „New Perspective on Paul“ gewichen: Paulus wird jetzt ganz im Rahmen des antiken Judentums verstanden.³³ Seine Frage lautet nicht frühneuzeitlich-individuell „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“, sondern heilsgeschichtlich-sozial „Welchen Zugang haben die Völker (ἔθνη im Sinne von ‚Heidenvölkern‘) zum Gott Israels?“ Bei den „Werken des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) geht es dem Apostel nicht um katholische Werkfrömmigkeit oder ethisches Handeln überhaupt, sondern um die *identity* oder *boundary markers* des Judentums, etwa Beschneidung oder Reinheitshalacha. Die Rechtfertigungsbotschaft ringt daher mit der urchristlichen Frage nach den Einlassbedingungen für das Gottesvolk: Können die ἔθνη eintreten in Gottes Bund mit Israel ohne die Tora als Heilsprinzip? Genügt der Vertrauensglaube (*fides qua*), der sich allein auf Gottes Zu-Neigung in der Heilstat Christi gründet, um durch Taufe Glied des Gottesvolks zu werden?

³² So in der Galaterbriefvorlesung beim Lob der argumentativen Kraft der Apostelgeschichte in der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit den altkirchlichen Bräuchen (WA 40 I, 336,13; vgl. 335,32 – 336,26).

³³ Einen knappen Überblick über Anfänge, Entwicklung, Verzweigung und Diskussion der Neuen Paulusperspektive bieten Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen (2006) 2012, 25–65, hier 55–63 und Michael Bachmann, „The New Perspective on Paul“ und „The New View of Paul“, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 30–38. Speziell (und differenziert) zur „Entlutheranisierung“ des Paulus Theißen: von Gemünden, Römerbrief (wie Anm. 26), 27–58; eingehend zu unserer Problemstellung der Diskussionsband Michael Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005.

Um die Entgrenzung der Religion Israels also geht es: ein Problem, das sich spätestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nicht mehr stellte und sich keiner Generation mehr stellen sollte. Paulus ist damit nicht als Vorgänger des Wittenberger Reformators zu verstehen, sondern als ein Reformator des Judentums, wenn auch als einer, der gescheitert ist.³⁴ So gesehen verliert das lutherische Paulus- und Rechtfertigungsnarrativ seine biblische Grundlage: Wenn die Rechtfertigung der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist, sehen wir hier eine *ecclesia* ins biblische Nichts stolpern. Feiern wir also ein theologisches Versehen?

Ich versuche in drei Umläufen eine Antwort: hermeneutisch, exegetisch und „radikal“, also „von innen“.

(1) *Hermeneutisch*: Klassische Texte und Themen werden deshalb klassisch genannt, weil sie über viele Jahrhunderte schöpferische Erwidierungen inspirieren; sie haben gewissermaßen Antwortstruktur³⁵. Es spricht nicht gegen die *iustificatio impii* Luthers, wenn sie die *δικαιοσύνη* des Paulus nicht historisch-kritisch einfriert. Die *Odyssee* verliert ihren Eigensinn nicht, sondern vertieft ihn, wenn sie durch Vergils *Aeneis* erwidert wird; die *Aeneis* gewinnt Flügel, wenn sie die *Divina Comedia* erreicht; James Joyce hat mit *Ulysses* die *Odyssee* nicht missverstanden, sondern sich auf seine Weise in sie geworfen. Wiktor Hartmanns „Bilder einer Ausstellung“ verlieren nichts von ihrem ursprünglichen Reiz, wenn sie Modest Mussorgski zu seiner Klaviersuite beflügeln, dessen Flug wiederum Maurice Ravel's Orchesterfassung fortsetzt, um im Rock-Genre bei „Emerson, Lake & Palmer“ Echo zu finden. Klassische Texte sterben nicht ab mit ihren Ursprungsproblemen; sie interpretieren sich durch ihr eigenes Fortwirken selbst; sie „hören niemals auf“.

Die jüngere Exegese hat das theologische Potential der Rezeptionsgeschichte neu entdeckt. Paulus hat Habakuk nicht repetiert, sondern in gänzlich neuem Kontext rezipiert. Der Römerbrief seinerseits hat Luther nicht nur Trost gegeben, sondern auch Flügel. Das ist gut katholisch und nennt sich Tradition: Wie sich unser Geist erneuert und darin wächst, sagt Cassian, erneuert sich auch das Antlitz der Heiligen Schrift, und die Schönheit des Verstehens schreitet mit dem voran, der sie zu verstehen lernt (vgl. conl. 14, 11³⁶). Knapp mit Gregor dem Großen: „Divina eloquia cum legente crescunt“ (in Ezech. 1, 7, 8; vgl. moral. 20, 1, 1). Von daher wäre Luther kein Theologe, sondern Papagei, hätte er Paulus lediglich repetiert; er hat ihn rezipiert. Die Grundfrage lautet

³⁴ Dies ist ein Leitgedanke bei *Theißen; von Gemeinden*, Römerbrief (wie Anm. 26); vgl. bes. ebd. 53–58; 442–488.

³⁵ Dies nennt George Steiner in seiner hellsichtigen Studie über Sinnbildung in Kunst und Literatur „answerability“: „Interpretative response under pressure of enactment I shall, using a dated word, call *answerability*. The authentic experience of understanding, when we are spoken to by another human being or by a poem, is one of responding responsibility. We are answerable to the text, to the work of art, to the musical offering, in a very specific sense, at once moral, spiritual and psychological“ (*George Steiner*, *Real Presences*, Chicago, Ill. [1989] 1991, 8).

³⁶ „Crescente autem per hoc studium innovatione mentis nostrae etiam Scripturarum facies incipiet innovari, et sacratoris intellegentiae pulchritudo quodammodo cum proficiente proficiet.“

deshalb: Ist seine schöpferische Rezeption der Rechtfertigungsbotschaft den paulinischen Texten angemessen? Bezeichnet sie deren stimmige Sinnkarriere oder bricht sie gleichsam die Kommunikationsgemeinschaft mit ihnen ab?

(2) *Exegetisch*: Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ist in der Tat eine völlig andere als die des Paulus nach dem Zugang zum Gottesvolk. Luther macht mit der forensischen Rechtfertigung auch nur einen von vielen Strängen des Paulus stark. Andere Aspekte, die Paulus wichtig sind, etwa die Transformation des Menschen in der apokalyptischen Neuschöpfung (vgl. z. B. 2 Kor 5,17), treten dahinter zurück. Reformatorische *iustificatio* und paulinische δικαιοσύνη sind also in der Fragestellung durchaus getrennt; es ist die Antwort, die beide zusammenführt. Paulus nimmt zwar das situative Problem des pagan-christlichen Heilszugangs zum Anlass für seine Rechtfertigungsbotschaft, aber er hält es in der Bewältigung mit einer Praxis, die er auch sonst, selbst bei noch so alltäglichen Gemeindeproblemen – Beziehungskonflikte, Geld, Ehescheidung oder Gottesdienst –, übt: Er nimmt das Problem wahr, taucht ab, aber ins Soteriologische, was bewirkt, dass er auch wieder auftaucht, und zwar mit einer Lösung: Christologie als Problemschlüssel! Bessere Theologie dient ihm als Krisenbewältigung, nichts als bessere Theologie!³⁷

Daher sind seine Lösungen nicht kurzatmig; sie wurzeln im frühjüdisch-urchristlichen Gottes- und Menschenbild. So erst recht bei der δικαιοσύνη θεοῦ³⁸. Diese theozentrische Lösung, der Primat von Gnade und Urvertrauen, ist in Röm 1,17, der *propositio*, der Kernthese des Römerbriefs, auf den Punkt gebracht. Wenn Paulus sie zur Lösung seines Problems, Juden und Völker im Gottesbund, einsetzt, probiert er den christologischen Schlüssel aus: Gott erweist in proexistentem Tod und lebensschaffender Auferstehung Jesu Christi seine bedingungslose Zu-Neigung zu den Verlorenen (vgl. bes. Röm 8,31–39) und damit zu allen Menschen: Juden und Heiden, aber ebenso Sklaven und Freie, Männer und Frauen (vgl. Gal 3,28). Paulus argumentiert weithin theonom-anthropologisch (vgl. bes. Röm 1,18–2,24; 7,14–8,17; Gal 3,19–29). Heil knüpft sich an keine Herkunft, Grenze oder Eigenschaft, so wenig sie sich bei Luther an menschliche Werkleistungen knüpft. Es knüpft sich an nichts Anderes als an die πίστις, das im Christusgeschehen begründete Urvertrauen. So wird Christsein schon hier, in seinen Anfängen, zum personalen Beziehungsbegriff. Der Schlüssel passt für das Problem des Paulus. Aber als Luther ihn ausprobiert, passt er wieder. Gewiss, Luther und Paulus verlassen ganz verschiedene Ausgangspositionen, aber sie betreten von diesen her den gleichen christologischen Lebensraum.

„Christologischer Lebensraum“ ist wörtlich zu nehmen. Paulus expliziert Christsein wesentlich im Lokativ, in räumlichen Beziehungen, grammatisch in Präpositionalwen-

³⁷ Diese Formulierung verdanke ich Erich Gräßer († 02. Juni 2017), der sie zwar auf den Auctor ad Hebraeos münzt, aber die Umprägung auf Paulus dulden würde: „Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denkwürdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat“ (Erich Gräßer, An die Hebräer I [EKK 17/1], Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 27).

³⁸ Zur paulinischen Rechtfertigungsbotschaft vgl. James D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids, Mich. 1998, 334–389; Udo Schmelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin (2002)²2014, 489–509; Michael Wolter, Paulus, Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn (2011)²2015, 339–411.

dungen. Allein das Syntagma ἐν Χριστῷ / ἐν κυρίῳ findet sich bei ihm 90 Mal.³⁹ Im demonstrierten Gebet als Mitteilung von Christus-Beziehung, aber auch in der Soteriologie und Ethik spielt das Moment der Seins- und Schicksalsgemeinschaft mit dem gekreuzigten und erhöhten Kyrios eine maßgebliche Rolle. Die Taufe (vgl. z. B. Röm 6,3–11), das Herrenmahl (1 Kor 10,16–22) und, davon unmittelbar geprägt, das paulinische Gemein-demodell vom „Leib Christi“ (1 Kor 12,4–31), leben aus der Grundfigur der Teilhabe und Teilgabe.

So knüpft die jüngere Exegese vielfach an Albert Schweitzers pionierhafte Studie zur „Mystik des Apostels Paulus“ (1930) an, auch wenn dieser Begriff, auf antike Religiosität bezogen, anachronistisch klingt und man eher von partizipativer Christologie sprechen sollte.⁴⁰ Die Rechtfertigung ist eine wichtige Problemlösung, aber was Paulus vor Damaskus fand, war nicht die Rechtfertigung, sondern Christus, keine Lösung, sondern eine Beziehung. So kontrastreich das *sola gratia* bei Luther und Paulus komponiert ist, im *sola Christus* klingen die beiden wieder zusammen.

(3) „Radikal“: So fragen wir im dritten Schritt nach dem Innen der Rechtfertigungs-botschaft, nach dem „Turmerlebnis“ zurück, das Paulus selbst widerfuhr. Er berichtet nirgends unmittelbar von Damaskus, aber in seinem persönlichsten Brief, geschrieben an seine Lieblingsgemeinde in Philippi, öffnet er an einer Stelle sein Herz und schreibt, was ihn verwandelt hat (Phil 3,6–11):

„Dem Eifer nach war ich einer, der die Kirche verfolgte, der Gerechtigkeit nach, wie das Gesetz sie verlangt, untadelig (ἄμεμπτος vgl. Luthers *irreprehensibilis*). Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen als Verlust eingestuft. Ach was, ich halte überhaupt alles für Verlust um der überwältigenden Erkenntnis Christi Jesu willen, meines Herrn. Um seinen willen ist mir alles verloren gegangen, und ich halte es für Kot, damit ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde. Aus dem Gesetz habe ich meine Gerechtigkeit nicht, sondern durch gläubiges Vertrauen auf Christus, die Gerechtigkeit, die von Gott stammt, aufgrund des gläubigen Vertrauens. Ihn will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und das Zusammensein mit seinem Leiden, gleichgestaltet seinem Tod: ob ich wohl irgendwie gelange zur Auferstehung aus den Toten.“

Paulus sitzt in Haft; sein Leben kann bald zu Ende sein; er hält wie Luther Rückschau. Es gab eine Zeit, da war er – wie jener – religiös untadelig und dennoch ein Seelendäumling. Von Gewissensqualen, die ihm das Gesetz bereitete, finden wir bei ihm freilich keine Spur. Er zeichnet aber durchaus eine existentielle Wendung nach, die radikaler kaum zur Sprache gebracht werden kann: alles verloren und Ihn gefunden, der alles wurde.⁴¹ An jene Mitte, wo das Gesetz war, tritt die überwältigende Erkenntnis Jesu Christi. Der Pharisäer Paulus, der für Gott geeifert hatte, gelangt zu der umstürzenden Einsicht, dass Gott

³⁹ Zum Sprachgebrauch vgl. *Dunn*, *Theology* (wie Anm. 38), 396–401. Wir sind diesen Zusammenhängen mit Blick auf Begründung und Gestalt paulinischer Ethik nachgegangen: *Knut Backhaus*, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: Udo Schnelle; Thomas Söding (Hg.), *Paulinische Christologie*. FS Hans Hübner, Göttingen 2000, 9–31.

⁴⁰ Zur partizipativen Christologie des Paulus (mit unterschiedlichen Deutungsperspektiven) *Dunn*, *Theology* (wie Anm. 38), 390–412; *Schnelle*, *Paulus* (wie Anm. 38), 516–520; *Wolter*, *Paulus* (wie Anm. 38), 227–259.

⁴¹ Zur bleibenden Bedeutung der Sendungserfahrung vgl. *Christian Dietzfelbinger*, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn (1985)²1989.

um ihn „eifert“: Christus ist der Beweis dafür. Der neue Lebensraum wird nicht mehr forensisch als Rechtfertigung beschrieben, sondern als ein transformiertes Sein, genauer: als eine erlösende Beziehung.

So sammeln sich hier die zentralen Denkfiguren des Paulus, wurzelhaft vertieft: „in ihm gefunden werden“ (εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ) – das ist wieder der christologische Lokativ; die πίστις, die alles von Gott erwartet: Wenn er den Sohn geschenkt hat, „wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,32); die *conformitas Christi*, die umfassende Schicksalsgemeinschaft mit dem Kyrios, die nach vorn offen ist – ein Weg, kein Zustand. Paulus hat in seiner Christus-Vision nicht die „Liebe“ entdeckt – das war keine Erfindung des Christentums. Aber er hat entdeckt, dass Glauben und Hoffen und Lieben keine Forderungen sind, sondern eine Antwort. Wohl gemerkt: Paulus hat sich nicht selbst entdeckt, überwunden oder verwirklicht. Er, der von σκύβαλα gelebt hatte, beschreibt sich als „Bettler, das ist wahr“. Aber er ist aufgegangen in ein Sein, das weiter ist als er und sein Eifer und das alle Gesetze sprengt. Hier also, in diesem Erlöstsein durch die Christusbeziehung, treffen sie zusammen, die beiden „Mystiker“ Paulus und Luther: Einheit von Gott- und Selbstfindung, *porta paradisi*. Carl Friedrich von Weizsäcker, auf seine Weise ein Mystiker, hat eine ähnliche Erfahrung einmal so formuliert: Als junger Mensch habe er geglaubt „Gott ist über mir“, als Physiker gemeint „Gott ist in mir“ und als alter Mensch gelernt: Ich bin in Gott.⁴²

Ein letztes Wort zur *porta paradisi*: Katholiken ist dieses Bild aus der Marienfrömmigkeit vertraut. Die Lauretanische Litanei ruft die *ianua caeli* an. Tatsächlich ist es eine schöne Einsicht ökumenischer Spiritualität, dass das katholische Marienbild die protestantische Rechtfertigungsbotschaft buchstäblich verkörpert, freilich in der dem Katholiken vertrauten ästhetischen Aneignung. Maria besitzt den Vertrauensglauben (*sola fides*), ist „voll der Gnade“ (*sola gratia*) und wird ihrem ganzen Sein nach von Christus her definiert (*solus Christus*). Auf der Ebene der Mariologie mag man Konsensverhandlungen führen; unterhalb der systematischen Kognitionsebene hat man sich längst schon „umarmt“. Und vielleicht ist (*cum grano salis*) auch dies wurzelhaft ökumenisch: dass die Lutheraner den „Glauben ohne Werke“ verkünden, um sich alsbald mit Eifer in das ethische Guttun zu stürzen, während die Katholiken auf den Werken beharren, bevor sie sich zur Siesta in das Gnadenbett begeben.

4. Der existentielle Ort der Rechtfertigungsbotschaft Oder: Worum könnte es uns gehen?

Fragen wir abschließend nach der Chance für die Rechtfertigungsbotschaft heute. Denn wie Paulus dem Luther Flügel gegeben hat, so sollten Katholiken sich durch Luther beflügeln lassen, das heißt: weniger loben und mehr lesen und nicht nur repetieren, sondern

⁴² Vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker, Selbstdarstellung (1975), in: ders., Der Garten des Menschlichen, München (1977) 1992, 553–597, hier 554.

auch rezipieren. Dann bestünde vielleicht weniger Grund für die zumal in diesem Jahr oft zu hörende Klage, dass niemand mehr die Rechtfertigung verstehe, weil niemand mehr um den gnädigen Gott ringe.

Man kann als Theologe aberhundert Seiten Konsenspapiere über Rechtfertigung erstellen. Man mag austarieren und dozieren, untersuchen und überprüfen, verhandeln, widerlegen und rechtfertigen, was Rechtfertigung meint, ohne bei alledem auch nur zehn Minuten im eigenen Leben recht erfahren zu haben, was das wirklich ist: Einheit von Gott- und Selbstfindung.⁴³ Ein anderer Martin Luther, nämlich Martin Luther King, sollte einmal in den kältesten Jahren der Rassentrennung vor einer Gruppe von Schwarzen in Alabama das Gebot auslegen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst!“ Er schaute sie sich an. Jeder seiner Hörer hatte von Kindesbeinen an gelernt, dass er Verlierer war. Und dann predigte King: „Es kann sein, du hast nie eine Schule besucht“ – und ergänzte: „But I am somebody!“ „Es kann sein, du hast niemals Schuhe getragen. – But I am somebody!“

Nach nur wenigen Sätzen stimmten die Zuhörer wie im Refrain ein: „But I am somebody!“ „Es kann sein, du hast deine Mutter nicht kennengelernt. – But I am somebody!“ Es kann sein, man hat dir oft gesagt, dass du nur ein Nigger bist. – But I am somebody!“ Sie können es an sich selber ausprobieren: Der verkrümmteste Winkel im eigenen Herzen – und gerade dort sagen: But I am somebody.

Martin Luther King zielte wohl eben das an, was wir bei Paulus wahrgenommen haben. Menschen können nicht von sich aus lieben, so wenig wie glauben oder hoffen. Wir können Gott nicht lieben aus ganzem Herzen, wenn wir uns nicht zuerst aus Gottes Herzen, das heißt: grund- und bedingungslos, angenommen wissen. Jenseits von Herkunft, Eigenschaften und Grenzen. Das, so hatten wir gesehen, ist ja der Kern der Rechtfertigungsbotschaft. Es waren einfache Menschen im Alabama der Rassentrennung, die solches *sola gratia* verstanden, denen das auch im 20. Jahrhundert noch etwas sagte. Es war keine Theologie, was sie bewegte, und doch war es, aufgescheucht und quälend, noch immer die Frage nach dem gnädigen Gott. Auch ein Turmzimmer, auch ein Damaskus.

„I am somebody“ heißt auf Griechisch: εἶμι ὃ εἶμι. Das ist wieder Paulus vor Damaskus: als „Fehlgeburt“, und dann: χάριτι δὲ θεοῦ εἶμι ὃ εἶμι (1 Kor 15,10). Irgendwann in seiner eigenen Seelenbiographie muss man an den Punkt kommen, an dem man sich sagt: Die Erlösung liegt nicht darin, dass ich Gott liebe. Die Erlösung liegt darin, dass ich Grund habe, dies zu tun. Genau das geschah damals für die Zuhörer in Alabama; das geschah für Luther im Turm; das geschah für Paulus vor Damaskus. Diese Botschaft wird erst dann veralten, wenn sich alle Menschen erlöst wissen. So gesehen fängt die Rechtfertigungsbotschaft unter Katholiken gerade erst an. Vielleicht bietet die katholische Lebenskultur dafür sogar die sinnlichsten Anreize, könnte es einen Schub im Jubeljahr bedeuten, wenn die Katholiken Rechtfertigung auf ihre eigene Weise durchspielten: *sola gratia* mit Maria, *simul iustus et peccator* mit Petrus, die *iustificatio impii* im Bußsakrament, *sola Scriptura* beim Neuentdecken der Heiligen Schrift, beflügelt durch Tradition, die Einheit von Gott- und Selbstfindung in der Eucharistie.

⁴³ Auch diese Einsicht gehört zu den noch immer wichtigen Leitgedanken Drewermanns. Die folgende Erzählung im Kern bei Eugen Drewermann, *Das Markusevangelium II*, Olten 1988, 292 f.

Am Ende ist es ganz einfach. Eberhard Jüngel hat die ganze Rechtfertigungsbotschaft in dieser mystischen Dimension herzerwärmend in der Sprache eines jiddischen Liedes summiert: „Bei mir biste scheen“⁴⁴. Das hätte Luther gefallen. In der Heidelberger Disputation hat er es selbst so gesagt: „Die Liebe Gottes findet das Liebenswerte nicht vor. Sie schafft es. Denn die Sünder werden nicht geliebt, weil sie schön sind – sie sind schön, weil sie geliebt werden“⁴⁵. Das haben die Adressaten des Paulus im stadtrömischen Sklavenloch verstanden; das haben die Deutschen, die fromm sein wollten, in kirchlich trostloser Zeit verstanden; wir müssen keine Sorge haben, dass Menschen es heute nicht mehr verstehen.

Luther erklärt die Rechtfertigungsbotschaft von ihren mystischen Wurzeln her in einem Büchlein an den Meister Peter, seinen Barbier.⁴⁶ Auch der konnte sie offenkundig verstehen. Vielleicht habe selbst ich, obwohl Theologe, sie verstanden, als ich einmal in einem fast friseurartigen Kontext ein Sätzchen aufschnappte, das, genau bedacht, die ganze Rechtfertigungsbotschaft in sich birgt: „Maybe for the world you are nobody. But there is somebody for whom you are the world. – Es mag schon sein, dass du für die Welt ein Niemand bist, aber da ist jemand, für den bist du die Welt.“

This paper explores the existential status of ‘justification’ in Paul, in Luther, and in the present day. For this purpose, it first analyses some recent Roman Catholic (and ecumenical) attempts at reception that seem to suffer from a precarious superficiality. Starting from the so-called ‘tower experience’, it then examines the mystical roots of Luther’s reforming breakthrough and compares the classical Lutheran doctrine of justification with the understanding which derives from the new perspective on Paul. Notwithstanding their historical and theological differences, Paul and Luther are connected by the core problem of the accessibility of God. Finding God and finding oneself are two sides of the same coin. This fundamental experience is still, even in 2017, waiting to release the inspiring potential of the gospel of justification.

⁴⁴ Eberhard Jüngel, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation* (2000), in: ders., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 137–157, hier 157.

⁴⁵ „Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile ... Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri“ (WA 1, 365,2.11 f.).

⁴⁶ *Wie man beten sol, für Meister Peter Balbirer (Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund)* (1535; WA 38, 358–375); zur Einleitung vgl. ebd. 351–358; zum sozialen Novum *Hillerbrand*, *Division* (wie Anm. 24), 84.