

Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik

Von Walter Mostert

Hans Geißer zum 60. Geburtstag

I Perspektiven des Themas

I »Antirömisch«

Das theologisch-kirchliche Problem des Papsttums – dieses ist der Gegenstand von Luthers antirömischer Polemik – ist durch die reformatorische Theologie Luthers gelöst.¹ In einer Tischrede hat Luther diese Lösung bildhaft so formuliert: »Cuculus papa, alauda ecclesia. Wo die lerch ist, do ist gern der kuckuck auch, denn er meint, er kün tausent mal besser singen den die lerch. Also auch setzt sich der babst in die kirche, vnd do mus man seinen gesang hören; domitt vberschreiet er die kirchen. Gleich aber wie der cuculus zu etwas nutz ist, nempe quod est praenuntius aestatis, sic etiam papa ad hoc prodest, quod nobis praenuntiat extremum diem.«² Als theologische Aussage heißt das: Der Papst, das Papsttum, ist eine der christlichen Kirche nicht entsprechende Erscheinung. Wie sich das Papsttum selbst begreift, als eine Institution göttlichen Rechtes, widerspricht es sogar dem Wesen der christlichen Kirche. Dieses Urteil trifft nach Luther nicht nur auf ein degeneriertes Papsttum zu, wie er es

1 Für das Referat wurde vor allem folgende neuere Literatur benutzt: Remigius BÄUMER: Martin Luther und der Papst. 5., durchges. Aufl., mit einem neuen Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über »Luther und der Papst« seit 1971 bis 1986. MS 1987; Ernst BIZER: Luther und der Papst. M 1958; Scott H. HENDRIX: Luther und das Papsttum. CCL 12 (1976), 493-497; DERS.: Luther and the papacy: stages in a Reformation conflict. Phil 1981; Hubert KIRCHNER: Luther und das Papsttum. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546/ hrsg. von Helmar Junghans. B; GÖ 1983, 441-456. 871-874; Gerhard MÜLLER: Martin Luther und das Papsttum. In: Das Papsttum in der Diskussion/ hrsg. von Georg Denzler. Regensburg 1974, 73-101 ≙ In: ders.: Causa Reformationis: Beiträge zur Reformationgeschichte und zur Theologie Luthers/ zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebaß. GÜ 1989, 388-416; Hans Jörg URBAN: Der reformatorische Protest gegen das Papsttum: eine theologiegeschichtliche Skizze. Cath 30 (1976), 295-319.

2 WA TR 5, 267, 8-14 (5590), 1543.

in seiner Zeit erlebte und viele andere es beklagten. Seine eigene Kritik am Papsttum und an den im Papsttum kulminierenden hierarchischen Institutionen, vor allem der römischen Kurie, hatte sich gewiß, vor allem im Umkreis des Ablassstreites, an Mißständen und Mißbräuchen entzündet, die von der höchsten Instanz der Kirche selbst, dem Papst, ausgingen. Aber schon 1521, in der Schrift »Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind«, beschreibt er klar seine eigene theologische Beurteilung des Papsttums im Unterschied zu dem Kampf des Jan Huß gegen böse Individuen auf dem Papstthron und gegen kirchliche Mißstände: »Ich aber, wenn heuttigs tags sanct Peter selbs zu Rom sesse, vorneine ich dennoch, das er Bapst were ausz gotlicher ordnung uber alle andere Bisschoffe. Es ist ein menschenn fund das Bapstum, da got nichts von weisz. Es seyn alle kirchen gleich, unnd yhr eynickeit stett nit ynn diszer einigen uberkeit, szondernn wye S. Paulus Eph. iiij. sagt: Jnn eynem glawben, einer tauff, einem herrnn Christo, wilch alle gemein und gleich sein allen pfarren ynn der welt.«³ Die Peripetie, die sich zwischen Huß und Luther ereignet, ist folgende: Nicht mehr Mißstände am Papsttum, sondern das Papsttum als kirchlicher Mißstand werden zu dem ekklesiologischen Grundthema seiner Theologie. Denn in der christlichen Kirche ist allein Jesus Christus »Jure divino oder aus Gottes wort das Heubt der gantzen Christenheit«, und der Papst ist »allein Bisschoff oder Pfarherr der Kirchen zu Rom«. ⁴ Der Papst kann sein menschliches, geschichtliches Recht haben. Dieses besteht darin, daß er als christlicher Bischof Jesus Christus als das eine Haupt der Christenheit iure divino predigt, wie es jeder Bischof in seiner Diözese bzw. jeder Pfarrer in seiner Gemeinde tun soll. Wenn der Papst aber dieses eine Haupt selbst darstellen will, so wird er zu einem Konkurrenten Jesu Christi und widerspricht dem Wesen der Kirche.

Im Unterschied zu dem landläufigen Urteil, nach dem Luther, anders als die römisch-katholische Tradition und die anderen Reformatoren, an der äußeren Gestalt der Kirche nicht interessiert gewesen sei und überhaupt für die geschichtlichen Konkretionen keinen Sinn gehabt habe – ein groteskes Urteil! –, hat er vielmehr ein immenses Gespür gehabt für die geschichtlichen Gefahren, die sich aus einer blinden Fixiertheit auf religiöse Gestaltung und Konkretion ergeben: nämlich für die Gefährdungen der Wahrheit des Evangeliums, die sich

³ WA 7, 433, 1-7.

⁴ Schmalkaldische Artikel, Art. 4, 1537; WA 50, 213, 2-8 ≙ BSLK, 427, 7-10.

aus den Folgen des Glaubens selbst ergeben, die also von der äußeren Gestalt ausgehen können, welche die Kirche selbst sich gibt. Vor allem dann, wenn menschlich-geschichtliche Institutionen wie das Papsttum selbst zu Wahrheiten der Offenbarung stilisiert werden, geht die Differenz zwischen der Kirche und dem, der sie zur Kirche macht, Jesus Christus, verloren. Diese Gefahr sah Luther im Papsttum verwirklicht. Wenn er demgegenüber auf der menschlichen Einrichtung des Papsttums insistierte, so war das nicht Desinteresse an der sichtbaren Kirche, sondern Resultat seiner Erfahrung mit Geschichte als einem Phänomen menschlicher Selbstüberhebung. Ein sich menschlich verstehendes kirchliches Amt thematisiert sich gerade nicht als Darstellung des einen Hauptes der Christenheit, es thematisiert im Gegenteil die Differenz und die Unterscheidung des Hauptes, Jesus Christus, von der historischen Gestalt der Kirche. Hier wurzelt dann auch umgekehrt die von Luther bis an sein Lebensende immer erwogene Möglichkeit, einem sich iure humano verstehenden Papstamt in der christlichen Kirche Raum zu geben. Doch hat Luther wiederum ein Gespür dafür gehabt, daß die Logik der Institutionen selbst dazu führt, den Primat eines Bischofs über alle anderen Bischöfe mit der Fiktion einer göttlichen Stiftung zu begründen; in den »Schmalkaldischen Artikeln« schreibt er: »Und ich setze, das der Bapst wolte sich des begeben, das er nicht Jure divino oder aus Gottes gebot der Oberst were, sondern damit die einigkeit der Christenheit wider die Rotten und Ketzerey deste bas erhalten würde, müste man ein Heubt haben, daran sich die andern alle hielten. Solchs Heubt würde nu durch Menschen erwehlet und stunde jnn menschlicher walh und gewalt, dasselbe Heupt zu endern, zu entsetzen, . . . Ich setze nu (sage ich), das sich der Bapst und der Stuel zu Rom solchs begeben und annemen wolt, Welches doch unmöglich ist, Denn er müste sein gantz Regiment und Stand lassen umbkeren und zerstören mit allen seinen Rechten und Büchern. Summa. Er kans nicht thun. Dennoch were damit der Christenheit nichts geholffen und würden viel mehr Rotten werden denn zuvor. Denn weil man solchem Heubt nicht müste unterthan sein aus Gottes befelh, Sondern aus menschlichem guten willen, wurde es gar leichtlich und bald veracht, . . . Darumb kan die Kirche nimer mehr bas regiert und erhalten werden, Denn das wir alle unter einem Heubt Christo leben und die Bisschove alle gleich nach dem Ampt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) vleissig zusammen halten jnn eintrechtiger Lere, . . .«⁵

⁵ WA 50, 215, 14-217, 12 $\triangle$ BSLK, 429, 8-430, 8.

Die Lösung des theologisch-kirchlichen Problems des Papsttums besteht also formal in einer zweifachen Aussage: Das Papsttum als Institution göttlichen Rechts widerspricht dem Wesen der Kirche. Als Institution menschlicher Wahl wäre es tolerabel, aber an der Möglichkeit einer Transformation zweifelt Luther aus Gründen der Logik und der geschichtlichen Realitäten.

2 »Polemik«

Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik kann nicht isoliert werden von seiner Polemik an anderen Fronten, vor allem der Polemik gegen die Schwärmer. Eine isolierte Betrachtung von Luthers antirömischer Polemik führt zu einer Verzerrung seiner Polemik, sowohl ihrer Funktion als ihrer theologischen Begründung. Bei aller Differenzierung, die hier angebracht ist, läßt sich das Phänomen der Polemik Luthers als theologisch notwendiges rhetorisches Instrument nur verstehen, wenn man sie als Widerspruch gegen den Widerspruch gegen die Wahrheit begreift. In dieser Funktion gehört Polemik unabdingbar zur Bewegung des theologischen Denkens und Sprechens selbst, und ohne sie ist weder die Sprache Jesu noch die der Theologen Paulus und Johannes vorstellbar. Polemik ist aber nicht als Apologie der Wahrheit definiert, denn diese spricht selbst und für sich selbst. Polemik ist vielmehr definiert als Negation der Negation der für sich selbst sprechenden Wahrheit. Polemik ist nötig, nicht weil die Wahrheit des Glaubens begründet und verteidigt werden müßte, sondern weil der Wahrheit des Glaubens, also dem Wort Gottes, ins Wort gefallen wird. Die geschichtliche Gestalt, welche dieser Widerspruch gegen die Wahrheit des Glaubens annimmt, ist, wie schon das Neue Testament zeigt, variabel. Die Polemik wird erst dann theologisch, wenn sie nicht einfach diese geschichtliche Gestalt des Widerspruchs gegen die Wahrheit angreift, sondern den Widerspruch selbst, der sich geschichtlich mannigfaltig manifestiert. Luthers Polemik gegen das Papsttum richtet sich gewiß gegen dieses geschichtliche Phänomen selbst. Wie aber gezeigt, läßt Luther der Möglichkeit einer theologisch-kirchlichen Reform dieser Institution in seiner Polemik durchaus Raum. Sofern er im Papsttum faktisch eine Manifestation von Widerspruch gegen die Wahrheit des Evangeliums sieht, macht er diesen Widerspruch selbst zum Gegenstand seiner Polemik. Daß die Negation der Negation der Wahrheit, die Destruktion der Destruktion der Wahrheit selbst positiv und konstruktiv ist, dieser Umstand macht die Polemik zu einem notwendigen Bestandteil kirchlichen Dienstes und zu einem Akt der christlichen Liebe.

Luthers Polemik an allen Fronten ist zudem streng als innerkirchliche Polemik zu verstehen. Die Diskussion um Luthers Verhältnis zum Papsttum ist außerordentlich erschwert durch die Konfessionalisierung der christlichen Kirchen nach der Reformation. So ergibt sich eine Optik, welche die reformatorischen Kirchen aus einem Kampf um die Befreiung vom Papsttum hervorgehen sieht. In dieser Optik wird die Ablehnung der einigenden Autorität des Papstes zugunsten einer eigenwilligen, subjektivistischen, nicht mehr in vollem Sinn katholischen Christlichkeit als movens der nun als Kirchenspaltung deklarierten Reformation ausgegeben. In einer solchen Optik, die zudem zu einer isolierten Betrachtung von Luthers antirömischer Polemik führt, wird dann Luthers Verhältnis zum Papsttum notwendig als inkonsequent erscheinen.⁶

Heute stellt sich die theologische Beurteilung des Papsttums durch einen evangelischen Christen als Stellungnahme eines Außenstehenden dar und wird dadurch notwendig zu einer Stellungnahme zur Frage der Einheit der Kirchen. Luther aber, das muß man sich selbst immer wieder einschärfen, hat die Polemik gegen den Papst nicht nur innerhalb der Kirche geführt, sondern sie deziert als Kampf für die Katholizität der einen Kirche verstanden. Das heißt, daß seine Polemik der Frage der Wahrheit der Kirche gilt. Seine theologische These bestand darin, daß die Heiligkeit und Katholizität der Kirche durch den Papst nicht sowohl garantiert und gefestigt, als vielmehr verfälscht und zerstört werde. Sein Widerspruch gegen das Papsttum verstand sich als innerkirchlicher Widerspruch gegen den im Papsttum institutionalisierten Widerspruch gegen die Wahrheit des Evangeliums. Die Institution, welche die Einheit verkörpern will, wird dem Kriterium der Wahrheit unterworfen, da nur die Wahrheit selbst es ist, welche die Einheit der Kirche stiften kann. Daß die Polemik gegen das Papsttum von Luther selbst immer als innerkirchliches Geschehen verstanden wurde, zeigt sich bewegend daran, daß der Wunsch, der Papst selbst möge sich der Wahrheit des Evangeliums unterwerfen, ihn nie verlassen hat. Daß Luthers Polemik gegen das Papsttum ein innerkirchlicher Vorgang war, ein Kampf um die Herrschaft der Wahrheit über die Herrschaft der Meinung, ist von entscheidender hermeneutischer Bedeutung. Jede Behandlung dieser Sache, die diesen Umstand nicht berücksichtigt, verfehlt ihr Thema. Überdies wird jeder christli-

6 Daß Luthers Verhältnis zum Papsttum bei sachgemäßer theologischer Interpretation gerade in seiner scheinbaren Ambivalenz in sich stimmig erscheint, hat Hendrix in seinen oben genannten Arbeiten mit Recht gegen Bäumers klargestellt.

chen Kirche auf diese Weise die Lebensfrage der christlichen Kirche eingeschränkt, nämlich ob sie sich nicht längst an die Folgen ihres Glaubens verloren und damit ihre Wahrheit vergessen hat, die ja in ihrem Grund besteht. Besteht man also darauf, Luthers Polemik gegen das Papsttum als innerkirchlichen Vorgang zu verstehen, so gewinnt man drei grundlegende Perspektiven für die Urteilsbildung: 1. Das Amt, das die Einheit garantieren soll, ist der Wahrheitsfrage unterworfen. 2. Die Einheit der Kirche ist eine Folge ihres Seins in der Wahrheit. 3. Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik gegen den Papst erweist ihre ökumenische Dimension gerade darin, daß sie die Kirche, alle Kirchen, vor die Wahrheitsfrage, die primäre Frage der Kirche, stellt.

3 »Die theologische Bedeutung« (heute)

Eine Reflexion über die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik kann nicht einfach in einer Historisierung dieser Frage bestehen. Historisch geworden ist allerdings die damalige Degeneration des Papsttums, historisch geworden auch die teilweise unsägliche Pose von Luthers Polemik. Im Ärger über diese sollte man übrigens nie vergessen, daß gerade in Luthers so unerbittlich die Wahrheitsfrage einübender Theologie der Blick geschärft wird für das, was auch in den anderen Konfessionen wahr ist; wie denn ja Luthers Kampf gegen das Papsttum ein Kampf um das Katholische ist, das jahrhundertlang, vor der Neuerung des Papsttums, die Wahrheit der Kirche war. Für die Ermittlung der theologischen Bedeutung von Luthers Polemik gegen das Papsttum gilt es, diese zunächst aus der Verengung in die Frage zu befreien, wie die reformatorischen Kirchen heute zum Papsttum stehen. Luthers Frage lenkte den Blick auf den Wahrheitsverlust, der sich im Papsttum manifestierte, den er ebenso bei den Schwärmern fand. Ob seine Polemik gegen das Papsttum heute noch bedeutungsvoll ist, wird sich vornehmlich an drei Fragen entscheiden:

Ist der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit, wie ihn Luther im Papsttum fand und darstellte, heute noch aktuell, im Papsttum selbst oder anderswo? Hat sich das Papsttum, hat sich die Kirche so verwandelt, daß heute die Polemik Luthers gegenstandslos wäre?

Sodann: Will die Kirche, wollen vor allem die reformatorischen Kirchen das, was Luther als Wahrheit der christlichen Kirche identifizierte, noch als maßgebend betrachten?

Schließlich: Können die reformatorischen Kirchen Luthers Polemik gegen das Papsttum in ihrer theologischen Schärfe auch heute noch als innerkirch-

liche Selbstkritik vollziehen, als Polemik gegen jedwede Form des kirchlichen Papismus?

Angesichts dieser Fragen kann die theologische Bedeutung von Luthers anti-päpstlicher Polemik in Kürze nur so geklärt werden, daß ihr theologischer Kern möglichst scharf ermittelt wird. Dazu wären ausführlichere Überlegungen zu den Entwicklungen der Kirchen nach der Reformation angebracht, doch sollen diese durch zwei Erwägungen ersetzt werden.

Die theologische und religiöse Physiognomie des Papsttum hat sich seit damals entscheidend verändert. Obwohl Luthers Einspruch gegen das Papsttum nicht Mißständen an ihm, sondern diesem selbst galt, so sind diese Wandlungen von eminenter Bedeutung. Das hat, vor allem in jüngster Zeit und im Gefolge innerkatholischer Diskussionen um das Papstamt,⁷ auch in nichtkatholischen Kirchen dazu geführt, über die Möglichkeit eines die Einheit der Christen repräsentierenden, gleichsam nicht römisch-katholischen, sondern ökumenischen Papstamts nachzudenken. Daß man für solche Erwägungen Luther selbst zitieren könnte, wurde schon erwähnt. Die Frage ist freilich, welches die wahren Motive solcher Optionen sind. Sind es »Bemühungen um die einigende Wahrheit«?⁸ Ist das Wissen klar und distinkt, daß allein die Wahrheit selbst, Jesus Christus, die Einheit stiftet?⁹ Ist das Wissen klar und distinkt, daß die Einheit der Kirchen nicht so zustande kommt, daß sich die Kirchen aufeinander zubewegen, sondern so, daß sich jede auf die Wahrheit zu bewegt, um sich dann dort, in der Wahrheit, mit den andern vereinen zu lassen? Oder ist das treibende Motiv die Angst um den Schwund der öffentlichen Wirkung der Kirchen? Ist es der Wille zur Effizienz, zur Selbstdarstellung, zur Demonstration ihrer Präsenz? Ist es der Wille, die Folgen des Glaubens zu sehen? Ist es also der Wille zur Macht? Also genau das, was Luther als das defiziente Wesen des Papsttums erkannte? Die Spaltung der Kirche ist ein Ärgernis. Aber besteht das Ärgernis wirklich im Defekt der Einheit und nicht vielmehr im Defekt der Wahrheit?

Die zweite Erwägung: Durch die nachreformatorischen Religionskriege ist klar geworden, daß kirchlicher und politischer Friede ohne religiöse Einheit in der Wahrheit möglich werden muß. Dieses Grundpostulat der Neuzeit ist

7 DAS PAPSTTUM IN DER DISKUSSION/ hrsg. von Georg Denzler. Regensburg 1974; Patrick GRANFIELD: Das Papsttum: Kontinuität und Wandel (The papacy in transition (dt.))/ übers. von Siegfried A. Schulz unter Mitarb. von Lucia Scherzberg. MS 1984.

8 So der Titel eines Aufsatzbandes von Peter Brunner, GÖ 1977.

9 J 17, 17.

freilich noch keinesweg erfüllt und erledigt. Wollte man seine Erfüllung fördern, so könnte gerade Luthers Grund-Satz wegweisend sein, daß niemand um der kirchlichen und politischen Einheit willen zur Zustimmung zur Wahrheit, also zum Glauben, gezwungen werden dürfte. Auf dem Boden dieses Ansatzes wäre zwischenmenschlicher, politischer, staatlicher, kirchlicher Friede und ökumenische Gemeinschaft mit gleichzeitigem scharfem Insistieren auf der Wahrheitsfrage zu vereinbaren. Stattdessen hat aber die Faszination der Vorstellung, Frieden und Einheit als ideologische Einheit zu begründen, immer noch eine große Macht, nicht zuletzt im Bereich der Kirche. Unter dem Druck dieser Faszination wird das Insistieren auf der Wahrheitsfrage nicht mehr als kirchliche und theologische Chance, sondern als Störung der erwünschten Einheit verrechnet. Was schon Luther in der römischen Polemik gegen seine Theologie erfuhr, hat also exemplarische Bedeutung: Gegenüber seinem – naiven? – Glauben, die Kirche sei primär an der schärfsten, präzisesten Ermittlung der Wahrheit interessiert, zeigte sich bald schon, daß sie in Wirklichkeit sich von der Frage nach ihrer Effizienz leiten ließ, also von der Machtfrage. Luthers evangelischer Kirchenbegriff entwickelte sich in der Entdeckung, daß Orientierung an der Effizienz der Kirche und Bleiben der Kirche in der Wahrheit sich gegenseitig ausschließen. Also: Eine an der Effizienz orientierte Kirche kann aus eben diesem Grunde die Wahrheit der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht ertragen. Daher wird für Luther das Verhältnis des Papstes zu eben dieser Rechtfertigung zum Kriterium der Tolerabilität des Papsttums in der Kirche. Die Orientierung der Kirche an der Effizienz führt dazu, daß die Suspension der Wahrheitsfrage die Ideologie der Einheit zu werden droht. Ein religiöser Konsens, Ergebnis der Nivellierung der Differenzen, wird zur ideellen Basis der Einheit. Aus Luthers befreiendem Postulat, daß niemand zur Zustimmung zur Wahrheit gezwungen werden dürfe, wird die naheliegende Konsequenz nicht gezogen, die Wahrheitsfrage nun erst recht der Einheitsfrage vorzuordnen, weil nur die Wahrheit die Einheit stiftet. Vielmehr geht von dem Einheitspostulat ein merkwürdiger Zwang aus. Merkwürdig auch deshalb, weil ja nur die Wahrheitsfrage wirklich in theologische, philosophische, wissenschaftliche, spirituelle Weite führt, nur sie wirklich ökumenische Perspektiven hat, nur sie auch der Kirche wesenhaft entspricht; wogegen die Ideologie der Einheit ein Kennzeichen der Sekte ist.

Das Überwiegen des Einheitspostulates führt wiederum zur Unterwerfung der Wahrheitsfrage unter die Machtfrage, zur Orientierung des christlichen

Glaubens an seiner Effizienz, seiner innerweltlichen Nutzbarkeit. Daher rührt auch der Christen oft eigene, mit fortschreitender Moderne und Postmoderne wachsende, Legitimationszwang als die Kehrseite eines an der Machtfrage und nicht mehr an der Wahrheitsfrage orientierten Selbstverständnisses. Die Machtfrage ist also keineswegs bloß, wie Luther diagnostizierte, in der ihm zeitgenössischen Kirche in der Gestalt des Papsttums die Vikarin der Wahrheitsfrage geworden. Sie kann, wie die beiden Erwägungen zeigen sollten, auch unter gänzlich veränderten Umständen in ihrer Virulenz beobachtet werden. Die Antithese von Macht und Wahrheit ist der Horizont von Luthers antirömischer Polemik. Damit ist zugleich deutlich gemacht, daß die theologische Bedeutung dieser Polemik weit über ihre antirömische Zuspitzung hinausgeht. Da sogar, wie gesagt, das kirchlich-theologische Problem des Papsttums durch Luthers reformatorische Theologie gelöst ist, so kann die theologische Bedeutung dieser Polemik durchaus vom Papsttum abgelöst und elementarisiert werden. Die Grundproblematik ist die Antithese von Macht und Wahrheit.

Sie bringt Luther gegen den Papst auf folgende Formel: »... Christus, des stathalter und amptmann er [der Papst] sich rumet, sprach fur Pilato: ›Mein reich ist nit von disser welt‹. Es kan yhe kein stathalter weytter regieren den sein her. Er ist auch nit ein stathalter des erhebtenn, sondern des gekreuzigten Christi, wie Paulus sagt: ›Ich hab nichts bey euch wolt wissen den Christum, und den selben nur als gecreuzigten, ...«¹⁰ Macht – das ist, christologisch formuliert, Nachfolge des Auferstandenen, Nachahmung des Erhöhten, *theologia gloriae*; Wahrheit – das ist, christologisch gesprochen, Nachfolge des Gekreuzigten, Nachahmung des Erniedrigten, *theologia crucis*. Macht, das ist Orientierung des Glaubens und seiner Wahrheit am Subjekt, Transposition von Wahrheit in Ideologie oder Theorie, deren Verwirklichung dem Subjekt, der Kirche, überbunden ist. Macht, das ist Subjektivierung der Wahrheit, wenn auch unter dem Schein kirchlichen Objektivismus, Subjektivierung deshalb, weil die Effizienz der Wahrheit zu einer Sache kirchlicher Verwirklichung wird. Für diesen Subjektivismus gebrauchte Luther das Wort »Enthusiasmus«. Dieser Subjektivismus, dieser Enthusiasmus ist es, den Luther in seiner antirömischen Polemik treffen wollte.

¹⁰ An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520; WA 6, 416, 5-10.

II Enthusiasmus, auch des Papsttums Ursprung, Kraft und Macht

Die berühmte Aussage über den Enthusiasmus in den »Schmalkaldischen Artikeln«¹¹ diagnostiziert diesen nicht nur im Papsttum, sondern als Grundbefindlichkeit der Adamskinder und daher als das Wesen des Unglaubens und aller Ketzerei. Man muß sehen, daß Luther das Wort gegen seinen Wortsinn gebraucht: Der Enthusiast ist gerade nicht in Gott, er ist vielmehr völlig in sich selbst; schärfer noch: Er nimmt Gott als Steigerung, Kräftigung seines Selbst wahr. Enthusiasmus ist Subjektivismus. Hier ist nochmals festzustellen, daß Luther keineswegs die Kirche schlechthin als enthusiastisch versteht. Das Papsttum, nicht die Kirche, ist ein Phänomen des Enthusiasmus. Deshalb bestreitet Luther die Identifizierung von Papsttum und katholischer Kirche konsequent, deshalb betrachtet er das Papsttum als Fremdkörper in der Kirche. Wenn er das Papsttum hier einreicht, so deklariert er es damit, unbeschadet seiner historischen Einzigkeit, als eine neben anderen Erscheinungsformen des Subjektivismus. Daß dieser Subjektivismus die in Genesis 3 beschriebene Ursünde selbst ist, daran läßt der Kontext keinen Zweifel: Er ist die Mitgift der Schlange an die Adamskinder.

Die Wahrheit, welche Christus selbst ist, versetzt nun gerade den Menschen aus sich selbst hinaus, aus der Orientierung an sich selbst, aus dem Subjektivismus hinaus in Christus. Der Christ existiert extra se, also per definitionem nicht enthusiastisch. Das Anti-Christliche am Enthusiasmus ist also die Umorientierung der Existenz: Statt an Christus, an Gott, an der Wahrheit extra se orientiert sich das Subjekt an sich selbst.

Der christliche Glaube ist nach Luther definiert durch den Übergang aus einem an sich selbst zu einem an Gott orientierten Dasein. Dieser Übergang ist der Eigenmacht des Menschen entzogen. Er ist das Werk der Wahrheit, Jesus Christus, selbst, der diesen Übergang bewirkt. Die Rechtfertigungslehre ist der Ort, in dem der Wechsel vom In-sich-Sein zum Außer-sich-Sein theologisch beschrieben wird. Sündenvergebung ist die Aufhebung der Orientierung des Menschen an sich selbst, Rechtfertigung die Orientierung an Gott. In der Rechtfertigung wird der Enthusiasmus destruiert, oder, als Sein des Menschen in Gott, extra se, antisubjektivistisch zurückgenommen. Auf diesen Punkt

11 »Summa: der Enthusiasmus sticket jnn Adam und seinen Kindern von anfang bis zu ende der welt, von dem alten Trachen jnn sie gestiftet und gegiftet, Und ist aller Ketzerey, auch des Bapstums und Mahomets ursprung, krafft und macht« (WA 50, 246, 20-24 ≙ BSLK, 455, 27-31).

konzentriert Luther darum seine Polemik, so sehr, daß er umgekehrt bereit ist, dem Papst die Füße zu küssen, wenn er diese Lehre mit seiner Autorität schützen würde.¹² Das heißt: aus der Zurückweisung der Rechtfertigungslehre durch den Papst gewinnt Luther die Bestätigung dafür, daß Enthusiasmus das Wesen des Papsttums ist. Zugleich gewinnt seine antipäpstliche Polemik ihre theologische Kontur. Luther führt die Papstfrage auf ihren theologischen Wesenskern zurück. Darum wird seine Kritik am Papst radikal, andererseits kann er das gleiche Fundamentalproblem auch an anderen Fronten thematisieren; schließlich kann er sogar vom Papst noch die Bekehrung zur Wahrheit erhoffen, was unmöglich wäre, wenn diese Institution als solche Gegenstand seiner Polemik wäre.

Da also Rechtfertigungslehre bei Luther nicht bloß einen dogmatischen Traktat bezeichnet, sondern die Antithese Gott und Subjekt, Wahrheit und Macht, Rechtfertigung und Sünde verhandelt, also den Gegenstand der Theologie selbst, wird hier als Kernfrage der Rechtfertigungslehre der Enthusiasmus bezeichnet, das Problem des Subjektivismus. Das geschieht aus zwei Gründen: Einmal wird so die philosophische, psychologische, soziologische Dimension dieser theologischen Frage hervorgehoben. Aber nun gerade nicht so, daß das gerechtfertigte Subjekt philosophisch, psychologisch, soziologisch analysiert würde. Die Frage ist vielmehr: Was für einen philosophischen, seelischen, sozialen, politischen, kulturellen Sachverhalt bedeutet es, wenn ein Mensch aus den In-sich-Sein erlöst und in das In-Christus-Sein transformiert wird? Sodann, das geht aus dem ersten hervor: Wenn Rechtfertigung Orientierung der Existenz an Gott ist, dann ist ausnahmslos jede Neuorientierung des Subjekts an sich selbst Rückfall in Enthusiasmus, also in das peccatum radicale. Jede, christlich noch so legitimierte, Neuorientierung des Subjekts an sich selbst, an den Wirkungen seines Glaubens, an dessen Folgen, dessen Effizienz, an seiner Heiligung ist nicht Verwirklichung seiner Rechtfertigung, sondern Enthusiasmus des alten Adam. Ich werde nun Luthers Einspruch gegen diesen christlichen Subjektivismus, der, wie ich selbst hervorheben möchte, nicht nur und heute vielleicht nicht einmal in erster Linie des Papsttums Macht und Kraft ist,

12 „... hoc quaerimus, ut simus non salvi et ipsi, ut gloria dei stet et iusticia fidei erhalten. Si hoc, Sanctissimum dicerem Papam, non solum osculari pedes, sed portare in manibus. Si impetrare possumus, quod deus solus iustificet per gratiam“ (In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, [1531] 1535; WA 40 I, 180, 10 - 181, 3 - Nachschrift).

an drei zentralen Themen der Theologie darstellen, um die Luther im wesentlichen mit dem Papsttum streitet.¹³

1 Gnade

Dieses Wort steht hier stellvertretend für die Fülle der biblischen Begriffe für »Heil«. Die theologische Entwicklung Luthers gipfelt in der Entdeckung der semantischen Struktur des Wortes »Gnade« in der Heiligen Schrift. Ausgehend vom Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament lernt Luther ein Doppeltes erkennen: »Gnade«, und also alle soteriologischen Begriffe, können nur in solchen Sätzen klar und distinkt werden, die Gott zum Subjekt haben. Und: Die Sprachbewegung der Schrift selbst besteht darin, die soteriologischen Begriffe dem Menschen zu entwinden und sie Gott als Subjekt zuzusprechen. Diese Sprachbewegung der Schrift ist identisch mit dem Unterscheiden von Gesetz und Evangelium. Diese Unterscheidung, schon im Alten Testament im Gange, kommt im Neuen Testament zur Vollendung, indem Jesus Christus selbst als Gnade, Heil identifiziert wird. Aber selbst das Neue Testament ist eine Sprachbewegung, in der in immer neuen Anläufen ein permanenter grammatistischer Kampf um die Verifizierung Gottes bzw. Jesu Christi als des Subjekts der Gnade gegen die anthropologisch-subjektivistische Verifizierung der Gnade als menschliche Qualität im Gange ist. Vor allem die Bewegung der Paulinischen Theologie ist für Luther maßgebend. Hier ist der Kampf darum, wer das Subjekt der Gnade ist, eigens thematisiert: Die Essenz der Christologie besteht darin, die Möglichkeit subjektiver Verifizierung der Gnade zu beenden. Das Wort Gottes, Jesus Christus, und die aus ihm hervorgehende Hermeneutik des Neuen Testaments selbst sind nach Luther gegen die subjektivistische Hermeneutik gerichtet, nach welcher zumindest »auch« der Mensch am Entstehen von Heil mitwirkt. Heil kann vielmehr allein durch Gott selbst, Jesus Christus, wirklich werden. Der Satz »deus solus iustificat«¹⁴ ist also sensu stricto zu verstehen. Alles Heil ist immer Gabe an den Menschen, Gnade.

In der Gnadenlehre, die der Papst schützte, trat Luther nun eine christliche Heilslehre entgegen, welche den christologischen Gewinn vollkommen preisgab. Gewiß sah er, daß die scholastische Gnadenlehre die Gnadenausstattung

13 Im folgenden handelt es sich um eine systematische Skizze eines riesigen Sachverhaltes; daher verzichte ich auf Belege.

14 Siehe oben Anm. 12.

des Menschen auf ein Handeln Gottes *sola gratia* gründete und ihre Anschauung von der Gnade als Qualität des Menschen durchaus in ein persönliches Gottes- und Christusverhältnis einbettete. Aber eben in der Darstellung der Gnadenbegabung als menschlicher Qualität, als subjektiver Beschaffenheit zog nach Luthers Urteil gerade jenes Heilsverständnis in die christliche Kirche ein, in dessen Überwindung gerade das Wesen des christlichen Glaubens beruht, das am Subjekt orientierte Heilsverständnis des Sünders. Es ist der Sünder, der den Blick nicht von sich selbst ablenken läßt, der an sich selbst und den Wirkungen orientiert ist, die von ihm ausgehen, der nichts tun kann, wenn er es nicht als Darstellung seiner Subjektivität, und sei es der gerechtfertigten und heilig gemachten, verwerten kann. Der Sünder, wenn er nach der Wirklichkeit der Gnade frage, sieht auf sich. Der Christ, so Luther, wenn er nach der Wirklichkeit der Gnade frage, sieht von sich ab und sieht auf Christus. Schärfer noch, strenger und entschiedener als die Theologen des Neuen Testaments führt Luther die Theologie in die Sprachbewegung der Schrift zurück, um die Kirche aus der Dunkelheit, Undeutlichkeit und Verworrenheit der subjektivistischen Verifizierung der Gnade in die Helligkeit, Deutlichkeit und Klarheit ihrer christologischen Verifizierung zurückzuführen.

Es war aber nicht nur die Schrift, die Luther hier aufbieten konnte. Er wußte, daß die Subjektivierung der Gnade eine kirchliche Neuerung war und dem wahrhaft Katholischen der Kirche widersprach. Er sah darüber hinaus in den Schwärmern und in bestimmten humanistischen Strömungen beängstigende Parallelen dieses Subjektivierungsprozesses. Daß seine Polemik gegen die Subjektivierung der Gnade ihre schärfste Form in der antirömischen Polemik fand, ist allerdings konsequent: Gerade in der Kirche darf dies nicht geschehen. Die subjektivistische Gestalt der Gnade ist nach Luthers Urteil also nicht einfach eine Entgleisung des christlichen Gnadenverständnisses, das leicht korrigierbar wäre. Besteht das Amt Jesu Christi als des Wortes Gottes darin, gegenüber dem Sünder Gott als Wirklichkeit der Gnade zu vergegenwärtigen, so ist die Verifizierung der Gnade am Subjekt Widerspruch gegen das Wort Gottes, gegen Jesus Christus selbst. Dieses ist der tiefste theologische Grund für Luthers Satz, der Papst sei der Anti-Christ.¹⁵ Wenn das Wort Gottes dadurch definiert ist, daß es

15 Nach vorangegangener Andeutung zuerst deutlich in einem Brief an Georg Spalatin vom 13. März 1519: »Et (in aurem tibi loquor) nescio an papa sit Antichristus ipse vel Apostolus eius, adeo misere corrumpitur & crucifigitur Christus (idest veritas) ab eo in decretis« (WA Br I, 359, 29-31 [161]).

Gott allein als mögliches Subjekt von Gnade zur Sprache bringt, dann ist jeder, der den Menschen, und sei es auch noch so konditioniert, wieder als mögliches Subjekt von Heil zur Sprache bringt, ein Anti-Christus. Dessen Wesen ist der Enthusiasmus.

2 *Gesetz und Evangelium*

Ein wesentlicher Gegenstand von Luthers antipäpstlicher Polemik ist die Usurpation der Auslegung der Schrift durch den Papst. Aus dieser vielschichtigen Frage greife ich den meines Erachtens wichtigsten Aspekt heraus. Wenn in der Auslegung der Schrift Gesetz und Evangelium nicht unterschieden werden, so folgt daraus mit Notwendigkeit die subjektivistische Entstellung der Gnade. Der Papst aber, iure divino als Haupt der Kirche verstanden, kann gar nicht anders: Er muß das Evangelium als das Gesetzbuch dieser von ihm regierten Kirche interpretieren. Das mit dem Papsttum verbundene Kirchenverständnis führt mit institutioneller Notwendigkeit zu einem gesetzlichen Verständnis des Evangeliums und zur Aufhebung seiner Unterscheidung vom Gesetz. Und dieses Verständnis des Evangeliums als des Gesetzes der Kirche führt mit logischer Notwendigkeit zur Monopolisierung der Schriftauslegung.

Das Gesetz aber, wie jeder weiß, spricht den Menschen, den einzelnen wie auch die verschiedenen Gemeinschaften, als Subjekt an, auf die Herstellung von Gerechtigkeit nämlich. Das Gesetz orientiert den Menschen an sich selbst, zwingt ihn geradezu, Subjekt zu sein, sich so oder so zu verhalten, zu handeln, zu unterlassen. Vor dem Gesetz kann deshalb auch Schuld namhaft gemacht werden. Das Gesetz zwingt dazu, Ich zu sein. Diese Funktion des Gesetzes hat niemand schärfer herausgearbeitet als Luther. Auf den usus politicus gehe ich hier nicht ein. Hier steht das Gesetz in absoluter Geltung. Theologisch aber destruiert das Gesetz den Enthusiasmus und offenbart das Subjekt in seiner ganzen Zwielfichtigkeit. Was Paulus in R 7 sagt, hat Luther verstanden. Das Gesetz offenbart dem Menschen, wie vollkkommen ungeeignet er als Subjekt dafür ist, Heil zu erstellen. Was er als Subjekt kann, das ist Sache des politischen Gebrauchs des Gesetzes: Er kann für erträgliche Verhältnisse sorgen, den Nächsten lieben, das Gemeinwohl fördern, Schmerzen lindern usw. Und das kann er um so besser, je mehr er sich darüber klar wird, daß die Erstellung von Heil seiner Macht entzogen ist. So konnte Luther Paulus vor allem in dessen grundlegender Alternative verstehen: Daß die Gerechtigkeit, als Heil verstanden, nicht aus dem Gesetz, sondern von Christus kommt, heißt zugleich, daß die

Gerechtigkeit nicht vom Menschen kommt. Nun ist es bekannt, daß Luther diesen Paulinischen Gedanken in seiner ganzen Tiefe lange nicht zu verstehen vermochte. Der Grund für dieses Moratorium lag in der Theologie, die er gelernt hatte. Diese hatte nämlich die Paulinische Alternative wieder relativiert, indem sie annahm, daß, nachdem die Gerechtigkeit des Menschen von Christus gekommen ist, sie nun in ihm ist, so daß er unter dem Anspruch des Gesetzes (des als Gesetz interpretierten Evangeliums) doch an der Erstellung von Heil mitwirken kann. Auf dem Grund dieser Entschärfung der Paulinischen Alternative wurden die unterschiedenen Grammatiken von Gesetz und Evangelium wieder vermischt. Das führte dazu, daß man weder die Schrift noch die Erfahrung interpretieren konnte: die Schrift nicht, die ja lehrt, daß einzig Gott Subjekt von Heil ist; die Erfahrung (das Gesetz) nicht, die ja lehrt, daß vom Menschen kein Heil kommt. Weil in der Konfusion von Gesetz und Evangelium nicht klar ist, daß allein Gott Subjekt von Heil ist, konnte selbst in der christlichen Kirche der absurde Gedanke einziehen, der Mensch sei, zumindest im Gefolge seiner Rechtfertigung, auch Subjekt von Heil. Für Luther aber macht gerade das Wissen, nicht Subjekt von Heil zu sein, den Unterschied zwischen Christ und Sünder aus. Der Christ unterscheidet, im Unterschied zum Sünder, Gott als das Subjekt von Heil von sich selbst als dem Subjekt zwielfichtigen Tuns. Am Menschen Jesus Christus erkannte Luther die Art eines wahren Christen: An seinem menschlich-irdischen Leben bis zum Kreuz bewahrheitete er an sich selbst und für die Menschen, daß allein Gott Subjekt des Heils, auch seines eigenen, Jesu eigenen Heils war. Wenn aber das Sein des Menschen Jesus dadurch bestimmt ist, Gott das Subjekt des eigenen Heils sein zu lassen, dann ist die wie auch immer konditionierte Etablierung des Menschen als Subjekt von Heil gegen Christus, ein Werk des Anti-Christus. Wiederum wurzelt Luthers antipäpstliche Polemik in einem elementaren theologischen Sachverhalt: Der Papst hebt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf und zerstört damit den einzigen Legitimationsgrund für das Amt eines christlichen Bischofs. Ein christlicher Bischof muß die Grammatik des Evangeliums beherrschen, nach der Gott allein Subjekt von Heil ist, und sie von der Grammatik des Gesetzes unterscheiden können, das den Menschen an sich selbst orientiert.

3 Abendmahl

Der dritte der drei parallelen Aspekte ist Luthers Kampf gegen die Interpretation der Messe als Opfer. Daß selbst im Allerheiligsten des christlichen Glaubens

der Mensch die Stellung des Empfängers nicht aushält, sondern sich sogleich wieder als Subjekt darstellen muß, hat Luther zu äußerstem Widerspruch herausgefordert.

In der Feier des Abendmahls stellt die Kirche nach Luthers Erkenntnis den Menschen liturgisch so dar, wie er in Wahrheit ist: als reinen Empfangenden, der sich selbst von Gott empfängt. Diese Wahrheit ist dem Sünder verborgen. Er braucht das zwielichtige Werk, um zu einem Selbst zu kommen, das er also von sich selbst empfangen will. Darum ist er am Verbergen, am Überspielen der Zwieltichtigkeit seines Tuns interessiert. Im Abendmahl aber stellt sich die Kirche in der völligen Unverborgenheit des Menschseins dar: Der Abendmahls-gast begegnet dem eigenen Leben, das ihm als Jesus Christus begegnet. Im Abendmahl wird der theologische Gewinn, der Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz, Jesu Christi vor Mose, liturgisch dargestellt. Im Abendmahl wird die Befreiung vom Gesetz der Subjektivität durch Gott selbst als Subjekt des Heils eigens gefeiert. Dieser Gegensatz zwischen dem Selbstverständnis des Sünders und dem im Abendmahl liturgisch dargestellten Sein des Christen muß natürlich klar und distinkt sein. Darum werden für Luther Sündenvergebung auf der einen, Verheißung (*promissio*) und Realpräsenz auf der anderen Seite zur Substanz des Abendmahls. Ohne die Offenbarung des Sünderseins in der Sündenvergebung kann die Feier des Abendmahls nicht gelingen. Das Abendmahl ist die Feier der Gegenwart Jesu Christi als Subjekt des Heils gegen den Sünder.

Luthers Einspruch gegen die Messe richtete sich daher nicht gegen das Sakrament. Er richtete sich vielmehr gegen die Zerstörung des Sakraments durch das Verständnis des Abendmahls als eines Opfers. Gewiß sah Luther, daß das Opfer, welches die Kirche darbringt, nach der Opfertheorie im Opfer Christi für die Menschen begründet wurde. Nach Luthers Verständnis stellt die Feier des Abendmahls aber gerade ein Selbstverständnis dar, das nur als Überwindung eines Selbstverständnisses begreifbar ist, in dem Opfer an Gott möglich sind. Und die Überwindung dieses Selbstverständnisses hat Gott selbst vollbracht, indem er sich selbst opfert. Dann aber ist die wie auch immer konditionierte Interpretation des Abendmahls als eines Opfers ein Regreß in den Subjektivismus. Sie hebt das Wesen des Abendmahls als Feier der Hingabe Gottes an den Menschen auf und ist so das Werk des Anti-Christus. Durch die Opfertheorie wird wiederum der Mensch durch sein gewiß theoretisch von Gott ermächtigtes Tun zum Zentrum der Feier. Wenn der Papst eine Kirche repräsentiert, die sich als Gemeinschaft von Opfernenden versteht, so repräsentiert er damit einen

sich enthusiastisch, subjektivistisch auslegenden Menschen. Diesen Subjektivismus, den Luther als Ursprung, Macht und Kraft auch des Papsttums erachtet, hält er für den Anti-Christus.¹⁶

III Christus idest veritas

Schon in jenem Brief an Georg Spalatin, in dem Luther zuallererst die ihn selbst offenbar erschreckende Vermutung kommt, der Papst sei vielleicht der Antichrist, wird der Antichrist als Gegenfigur – das ist die Wahrheit – eingeführt.¹⁷ Ich habe versucht, diesen Antichrist so zu verifizieren, wie Luther selbst es tat. Die Genesis seiner Theologie zeigt, daß sich sein Widerspruch gegen die Lehre der Kirche allmählich entwickelt, und zwar als Widerspruch sachlicher, inhaltlicher, also theologischer Art. Das Unwahre, also Antichristliche, findet er in einer Verzerrung und Verfälschung der Wahrheit des Evangeliums. Diesen theologischen Sachverhalt habe ich mit Luther selbst hier unter den Aspekt des Subjektivismus subsumiert. Erst spät, in zweiter Linie, hat Luther den Papst als Antichrist zu bezeichnen gewagt. Nie aber ist in seiner Polemik, und sei sie noch so persönlich gewesen, vergessen worden, daß sein Widerspruch gegen den Papst der vom Papst geschützten Unwahrheit galt. Die horrende Polemik vor allem des späten Luther kann den Tatbestand nicht verdunkeln, daß der Kampf gegen das Papsttum ein sachlich-theologischer Kampf ist.

¹⁶ Beim Gebrauch des Begriffes »Subjektivismus« ist mir natürlich präsent, daß in der Luther-Doxographie dieser Begriff – freundlicher oder feindlicher – gerade zur Kennzeichnung Luthers verwendet wird. Mit meiner, auf Luther abgestützten, Umkehrung dieses Verdikts möchte ich eher die Diskussion über den Subjektivismus selbst anregen als bloß den Spieß umkehren. Das gängige Urteil stützt sich auf den Sprachgebrauch, nach welchem Subjektivismus und Individualismus identifiziert werden, so daß dann kollektive Größen von vornherein den Charakter des Objektiven tragen. Luther denkt aber auf einer ganz anderen Ebene, indem er den subjektivistischen Charakter der Kirche entdeckt, der ihm in neuzeitlicher Anverwandlung sogleich bei den Schwärmern begegnet. Damit gewinnt für Luther die Wahrheitsfrage eine neue theologische und philosophische Dimension. Wahrheit ist weder individuelle noch kollektive Ideologie und daher nicht dem Denken unterworfen. Wahrheit bringt sich vielmehr als Wort selbst zu Gehör und ist als vernehmbare und vernommene durch das Bleiben im Wort definiert. Christus ist die Wahrheit, und er bleibt auch die Wahrheit. Die Exposition des Subjektivismus-Problems durch Luther scheint mir in ihren theologischen, philosophischen und soziologischen Konsequenzen längst noch nicht genügend beachtet zu sein.

¹⁷ Siehe oben das Zitat Anm. 15.

Es hängt nun mit Luthers Christologie zusammen, die gerade in den Jahren vor 1520 ausreift, daß er die Wahrheit des christlichen Glaubens, das Evangelium, das Wort Gottes als Person Jesus Christus zu verstehen lernt. Der Widerspruch gegen diese Wahrheit ist, wie Luther ebenso sieht, nicht einfach die Lüge, sondern der Lügner oder der Sünder. Der Widerspruch gegen die Wahrheit ist das Subjekt als Wahrheitszentrum. Und dieses sind die theologischen Voraussetzungen dafür, daß Luther den Papst als Haupt eines subjektivistischen Wahrheitsverständnisses als Antichrist bezeichnen konnte. Der Papst vertritt nicht einfach eine Unwahrheit, sondern er verkörpert die menschlich-subjektive Meinung als Widerspruch gegen die Wahrheit sichtbar, zeremoniell, institutionell: Er kreuzigt Christus durch das Kirchenrecht. Luther bestreitet dem Papst nicht das Recht auf Meinung, sondern die Darstellung der Meinung als Wahrheit. Das erhellt blitzartig etwa aus der Bemerkung in der Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« von 1520, daß die Transsubstantiationslehre als theologische opinio durchaus diskutierbar ist.¹⁸ Zur Wahrheit erhoben wird sie zum Widerspruch gegen Christus. Denn der Satz »Christus, idest veritas« setzt ein Wahrheitsverständnis voraus, nach welchem Wahrheit das ist, was den Menschen wahr macht. In der von Luther immer wiederholten Augustinischen Formel zur Interpretation der soteriologischen Begriffe heißt das für die Wahrheit: Veritas dei non est, qua deus in se ipse verus est, sed qua nos veros facit. Diese kausative, sakramentale Interpretation von Wahrheit schreibt Gott als das Subjekt von Wahrheit fest. Wahrheit kann also nicht anders als theologisch, christologisch verifiziert werden. Die anthropologische Interpretation der Wahrheit darf deshalb keineswegs subjektivistisch sein, die Wahrheit kann also gar nicht als qualitatives Wahrgemachtes dargestellt werden, sondern nur in folgender Variation: Veritas hominis non est, qua in se ipso verus est, sed qua per Christum verificatur. Indem also die Wahrheit extra se, in Christus erblickt wird, ist der Mensch wahr. Die christliche Kirche ist nach Luther eine Gemeinschaft von Menschen, die von der Wahrheit selbst, Jesus

18 »...: permitto tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali firmiter statuitur, modo non urgeant suas opiniones (ut dixi) pro articulis fidei a nobis acceptari« (WA 6, 512, 4-6). Was Luther hier in den Rang einer theologischen Meinung zurückversetzt, ist die im Caput 1 – Firmiter – des Vierten Laterankonzils 1215 definierte Transsubstantiationslehre (ENCHIRIDION SYMBOLORUM, DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM/ hrsg. von Heinrich Denzinger. 33. Aufl./ hrsg. von Adolf Schönmetzer. Barcinone; FR; Romae; Neo-Eboraci 1965, 260 [802]).

Christus, zu dem einzigen Zweck zusammengeschlossen ist, im Unterschied zu anderen Menschen unter keinen Umständen auf sich selbst, am allerwenigsten auf die Kirche zu blicken, wenn sie die Wahrheit sehen wollen. Daraus ergab sich für Luther ein Verständnis des Glaubens der Kirche, in dem gerade die Ablösung der Wahrheit vom Subjekt und ihre Identifizierung extra se als Jesus Christus das Heilsgeschehen selbst ist.

Demgegenüber repräsentierte der Papst ein Verständnis von Heilsgeschehen, in dem die Wahrheit, unter der Parole menschlicher, weltlicher Konkretion, wieder in das Subjekt zurückinterpretiert wurde. Sah Luther die Konkretion der Wahrheit in Jesus Christus, so liegt sie nun neuerlich hier im Subjekt. Am Subjekt dargestellte Wahrheit ist aber Meinung, modern gesprochen: Ideologie. Ideologie ist das Wahrheitspotential des Subjekts. Je nachdem, wie das Subjekt seine Endlichkeit erfährt, kann Skepsis die Ideologie ersetzen. Während Luther die Bewegung des Glaubens als Einüben des Wegsehens von sich und Hinsehens auf Christus erfuhr, wenn es um die Wahrheit geht, erkennt er in der vom Papst geschützten Theologie wieder die Umkehrung dieser Bewegung in eine christlich legitimierte Selbstbeobachtung. Daß diese Richtungsänderung auf das Subjekt hin ekklesiologisch abgefangen wurde, der Blick auf das Individuum immer in den Blick auf die Kirche eingebunden wurde, konnte vor Luthers kritischem Blick den Vorgang nicht bessern. Vielmehr gehört es zu seinen großen Entdeckungen, den subjektivistischen Charakter auch hinter der Scheinobjektivität des Kollektivs entdeckt zu haben. Das Wir, die Gruppe, die Kirche ist nicht eo ipso weniger subjektivistisch als der einzelne, sondern eher sogar die Potenzierung des Subjektivismus, da sie die Umdeutung der Wahrheit in die Ideologie eines sozialen Gebildes fördern. Das wahre Wesen der katholischen Kirche besteht aber nach Luther gerade darin, daß ihre Glieder sich darauf verschworen haben, durch die Taufe darauf eingeschworen worden sind, die Wahrheit gerade nicht in ihrer Gemeinschaft, also subjektiv, darzustellen, sondern sie in Jesus Christus zu feiern. Diese Kirche ist als sichtbare Gemeinschaft geschichtlich konkret und tritt in Erscheinung im Hören auf das Wort und in der Feier der Sakramente Taufe und Abendmahl.

Ich habe den Versuch gemacht, Luthers Polemik gegen das Papsttum in ihrem theologischen Kern darzustellen. Auf diese Weise hoffte ich zeigen zu können, daß Luthers Polemik gegen das Papsttum als Polemik gegen den Enthusiasmus den ökumenischen Horizont weit überschreitet. Indem ich Luthers antirömische Polemik auf die Wahrheitsfrage konzentrierte, auf die Antithese von

Subjekt und Christus, Macht und Wahrheit, versuchte ich einmal ihre Aktualität auch unabhängig von der Papstfrage zu erweisen. Ist aber Luthers Polemik gegen den Subjektivismus aktuell, unabhängig von den konfessionellen Grenzen, dann ist auch das Insistieren auf dem Vorrang der Frage nach der christlichen Wahrheit vor der Frage nach der kirchlichen Einheit aktuell, so aktuell, daß die Praevalenz der Einheitsfrage möglicherweise selbst als Erscheinung kirchlichen Subjektivismus verstanden werden muß. Schließlich: In Luthers Polemik gegen den Papst ist nie das Interesse verlorengegangen, den Papst und seine Theologen für das Insistieren auf der Wahrheitsfrage zu gewinnen, nicht, um Kompromisse herzustellen, sondern um die geistliche und theologische Potenz dieser Theologen zu gewinnen, damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens gefördert werde. In der heutigen Situation, da an die Stelle der Polemik der Dialog getreten ist, sollte man dieses Interesse Luthers nicht vergessen und den Dialog als gegenüber der Polemik noch bessere Möglichkeit verstehen, sich gegenseitig noch schärfer, noch intensiver, noch kontroverser in die Wahrheitsfrage zu verwickeln. Gerade weil, wie gesagt, die Papstfrage durch die Reformation gelöst ist, kann man mit dem Papst besser sprechen, weil das Problem des Gehorsams gegen ihn nicht mehr existiert. Verstehen sich Kirche und Christen freilich unter der Leitfrage nach ihrer Effizienz, verstehen sie sich also subjektivistisch, so wird dadurch nicht nur die Polemik Luthers gegen den Papst, ja die ganze Reformation sinnlos gemacht; Luthers Papstpolemik wird dann mit Recht von der theologischen auf die psychologische Ebene verlagert und als Frage triebhaften Hasses verhandelt. Die Reformation wird dann mit Recht als Störung der Einheit der Kirche verstanden, eine Störung, die unter dem Gesichtspunkt der Macht unerwünscht und dem Gesichtspunkt der Effizienz, des Wirkungswillens unökonomisch ist. Versteht sich aber die Kirche, wie Luther sie darstellte, als Gemeinschaft von Menschen, die der Effizienz der Wahrheit selbst, Jesu Christi, vertrauen, so wird die Kirche sich selbst und damit auch die Frage ihrer Macht und Einheit viel weniger ernst nehmen als die Frage ihrer Wahrheit. Heute wie damals besteht das Interesse, daß sich der Papst so gut wie alle Bischöfe, welcher Konfession auch immer, auf diese Alternative einlassen. Ich schließe mit einem Zitat Luthers:

»Es sind gar grobe Theologi und blinde lerer, die jnn jhrem hertzen tichten, das die heilig kirche sey gantz heilig und habe keine sunde noch jrthum. Solchs ist ihrs kopffs getichte, darauff sie so viel artickel des glaubens bawen. Die schrifft sagt aber anders davon, wie gehöret ist, Und sol auch der kirchen selbs

niemand gleuben, wo sie on und ausser Christus wort thut odder redet. Inn Christus Wort ist sie heilig und gewis, Ausser Christus wort ist sie gewis eine jrrige, arme sunderin, doch unverdampt umb Christus willen, an den sie gleubt.

Das wil ich gesagt haben widder die halstarrigen rhümer, die jmer plaudern: Die kirche, Die kirche, Die kirche, Wissen nicht, weder was kirche, noch heiligkeit der kirchen sey, faren daruber zu und machen die kirche so heilig, das Christus drüber mus jhr lügner sein, und sein wort gar nichts gelten. Da gegen wir müssen auch rhümen widderumb: Kirche hin, Kirche her, sie sey, wie heilig sie wolle, So mus Christus drumb kein lügner sein, Die kirche selbs bekennet beide mit leren, beten und gleuben, das sie eine sunderin sey fur Gott und viel mals jrre und sundige, Aber *Christus sey die warheit selbs*, und konne wedder liegen noch sundigen.“¹⁹

19 Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt, 1531; WA 30 III, 342, 9-26 (Hervorhebung von mir).