

»Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520)

Ein exemplarisches Selbstporträt Luthers mit paulinischen Zügen

Von Volker Stolle

Christlicher Glaube bezieht sich auf eine Person, auf Jesus Christus, und nicht auf eine Lehre, die eine von ihrem Begründer unabhängige Gültigkeit hätte. Botschaft und Person sind unauflösbar miteinander verquickt. Der ursprüngliche Verkündiger ist zum Verkündigten geworden und bleibt zugleich der eigentliche Verkündiger, wann auch immer seine Botschaft weitergegeben wird. Christus wird im Glauben als der lebendige Herr erkannt. Diese Grundstruktur überträgt sich auch auf die Christen selbst. Ihr Glaube betrifft sie persönlich. Das artikulierte Bekenntnis definiert nicht nur eine gültige Wahrheit, sondern auch den Bekenner selbst.

Luther bietet ein eindrucksvolles Beispiel solcher relationalen Verknüpfung und lässt zugleich Grenzen erkennen und auch Gefahren, die dabei auftreten können. Die Glaubenserkenntnis, die Luther gewonnen hatte, wurde zu seinem eigenen Schicksal. Seine Schriften sind von seiner eigenen menschlichen Erscheinung nicht ablösbar. Und für die biblischen Texte, auf die er sich gründet, gilt das ebenfalls. Sie verbinden sich mit persönlichen Profilen, und zwar in einer bezeichnenden Wechselseitigkeit. In den Briefen des Paulus etwa begegnet Luther dem Apostel selbst, und dieser nimmt zugleich, indem der Reformator sich dessen Worte zu eigen macht, Luthers Züge an.

Die Gemeinschaft des Glaubens ist nicht eine abstrakte Größe, sondern drückt sich in konkreten Gestaltungen aus. Denn Christus erweist sein Herrsein, indem Worte weitergegeben werden, in denen sich persönliche Kommunikation der Christen mit Christus und untereinander im Horizont der Zuwendung Gottes zu den Menschen ausspricht und ereignet. Eine Analyse des Selbstportraits Luthers als freier Christ verspricht hier weitere Klärung. Denn die generelle Eigenschaft »frei« verdichtet sich in den beiden Gestalten Luther und Paulus.

I Präludium

Luther unterschreibt von November 1517 bis Januar 1519 insgesamt 28 Briefe, die er vor allem an Georg Spalatin (1484-1545) und auch sonst nur an wenige humanistische Freunde richtet,¹ mit »Eleutherius«.² Damit gräzisiert er seinen Namen in der Weise, daß er den mittleren Konsonanten ändert und statt bisher »Luder« nun »Luther« schreibt³ und die sich

1 Eine Ausnahme stellt der im Frühjahr 1518 der kleinen Druckschrift »Apologetica responsio contra dogmata, que in M. Egranum a calumnitoribus invulgata sunt« von Johannes Sylvius Egranus († 1535) als Vorwort beigegebene Brief mit der superscriptio »F. Martinus Eleutherius Augustinianus« dar (WA 1, 316, 1). Dieser Brief ist ganz geprägt von der Erfahrung einer Polarisierung zwischen Freunden und Feinden.

2 Das Quellenmaterial ist zusammengestellt bei Bernd MOELLER; Karl STACKMANN: Luder – Luther – Eleutherius: Erwägungen zu Luthers Namen. GÖ 1981, 171-203. 175 f. Es sei hier noch einmal genannt: WA Br 1, 118, 16 (50), Luther an Spalatin Anfang Nov. 1517; 122, 56 (52), an Johann Lang am 11. Nov. 1517; 130, 47 (55), an Spalatin am 20. Dez. 1517; 134, 60 (57), an Spalatin am 18. Jan. 1518; 147, 95 (59), an Spalatin am 15. Feb. 1518; 150, 51 (61), an Spalatin am 22. Feb. 1518; 154, 15 (63), an Spalatin am 11. März 1518; 155, 49 (64 – varia lectio), an Lang am 21. März 1518; 160, 29 (66), an von Staupitz am 31. März 1518; 163 (68 – siehe oben Anm. 1), an Egranus Ende März 1518; 165, 7 (70), an Spalatin kurz vor dem 4. April 1518; 165, 8 (71), an Spalatin am 4. April 1518; 167, 31 (72), an Spalatin am 15. April 1518; 174, 55 (75), an Spalatin am 18. Mai 1518; 180, 25 (80), an Spalatin am 4. Juni 1518; 181, 19 (81 – varia lectio), an Lang am 4. Juni 1518; 188, 26 (85), an Spalatin am 8. Aug. 1518; 191, 41 (87), an Spalatin am 23. Aug. 1518; 252, 15 (111), an Melanchthon am 22. Nov. 1518; 262, 15 (117), an Spalatin am 9. Dez. 1518; 264, 25 (118), an Spalatin am 9. Dez. 1518; 83, 58 (31), an Spalatin am 31. Dez. 1518; 295, 8 (131), an Spalatin am 7. Jan. 1519; 298, 21 (133), an Spalatin am 10. Jan. 1519; 303, 84 (135), an Spalatin am 14. Jan. 1519; 309, 12 (137), an Spalatin am 19. Jan. 1519; 310, 13 (138), an Spalatin am 20. Jan. 1519; 312, 39 (139), an Spalatin am 24. Jan. 1519.

Vgl. weiter Helmar JUNGHANS: Der junge Luther und die Humanisten. Weimar 1984; GÖ 1985, 307-311; Thorsten JACOBI: »Christen heißen Freie«: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515-1519. Tü 1997, 139-167.

3 In späteren Jahren weist Luther wiederholt darauf hin, daß die ursprüngliche Form seines Namens »Lyder« ist; WA TR 3, 359, 17-19 (3498), 1536; 4, 270, 24f (4378), 1539. Daß er an der letztgenannten Stelle die Namensänderung seinen Gegnern zuschreibt, verwundert allerdings. Die Ableitung des Namens von »Lydher / Lüdher« (Herr der Leute) in der 1537 anonym erschienenen, später Luther zugeschriebenen Schrift »Aliquot nomina propria Germanorum ad priscam etymologiam restituta« – WA 50,

dadurch ergebenden Radikale (lthr = λθρ) neu vokalisiert (ἐλευθέριος).⁴ Auf diese Weise stellt er sich während dieser Lebensphase pointiert als ein »freier Mensch« vor. Doch in welcher Hinsicht fühlt er sich frei? Der Sinn dieser Namensform ist unterschiedlich interpretiert worden.⁵ Will man die Art der hier gemeinten Freiheit erfassen, darf man wohl nicht übersehen, daß Luther damit ein Selbstbekenntnis des Paulus aufnimmt: »εἰμι ἐλεύθερος«. ⁶ Obwohl die Wortformen differieren (-ιος / -ος),⁷ ist die Anlehnung an Paulus doch eindeutig. Denn Luther bietet in seinem Brief an Johann Lang (1486/88-1548) vom 11. November 1517 seinen gräzisierten Namen »F. Martinus Eleutherius« mit dem Zusatz »imo dulos et captivus nimis«. ⁸ Mit »Knecht« (δοῦλος) und »Gefangener« (δέρμιος) nimmt Luther zwei weitere paulinische Selbstprädikationen auf: R 1, 1; G 1, 10; Ph 1, 1; Tt 1, 1 / Phm 1. 9; E 3, 1; 4, 1; 2 T 1, 8.⁹

158, 18-30 – ist sicherlich nicht authentisch. Luther denkt vielmehr an »lauter«; vgl. WA TR 4, 270, 24 f [4378].

4 Vgl. Moeller; Stackmann: Luder ..., 186-191.

5 In Kritik an früheren Deutungsversuchen hat Jacobi den Aspekt, »daß er sich frei fühlt vom bestimmenden Einfluß der scholastischen Theologie«, herausgestellt; Jacobi: »Christen heißen Freie«, 147. Dies ist aber nur die negative Seite, der eine positive entsprechen muß. Luther reklamiert seine Freiheit nicht für sein eigenständiges Urteil, sondern entdeckt eine ihn befreiende Autorität, die ihn erst recht zum Knecht und Gefangenen macht. So stellt Jacobi fest: »Zudem versteht sich Luther als ein im Gewissen gebundener Streiter, der sich dem göttlichen Willen gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sieht«; ebd., 148. Doch dies ist so allgemein und unspezifisch formuliert, daß es auch vorher längst galt und deshalb die neue Bezeichnung nicht wirklich motivieren kann.

6 1 K 9, 1. 19.

7 Doch findet sich in den Tischreden von 1532 auch die Wortform ohne Jota: »Lutherus ελευτερος, liber«; WA TR 2, 230, 18 f [1829], 20. Sept. - 31. Okt. 1532.

8 WA Br 1, 122, 56 [52], an Joh. Lang am 11. Nov. 1517. »Imo« ist emphatisch zu verstehen; vgl. Heiko A. OBERMAN: »Immo«: Luthers reformatorische Entdeckungen im Spiegel der Rhetorik. In: Lutheriana: zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe/ hrsg. von Gerhard Hammer; Karl-Heinz zur Mühlen. Köln; W 1984, 17-38.

Das Gegenüber »ἐλευθέριος – δοῦλος« ist auch als Hinweis auf 1 K 7, 22 gedeutet worden, wo »ἀπελεύθερος κυρίου« parallel zu »δοῦλος Χριστοῦ« steht; Berndt HAMM: Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit. ZThK 80 [1983], 64. Das Wortspiel, das Paulus dort im Blick auf Sklaven und Freie innerhalb der christlichen

Der vorausgehende Schlußteil des Briefes, mit dem Luther seine 95 Ablaßthesen an Lang geschickt hat, enthält zudem eine Reihe biblischer Anspielungen, die von dem Leidensschicksal des Apostels in der Nachfolge seines Herrn sprechen:

»Daher verwahre ich mich dagegen, daß sie [sc. die scholastischen Theologen] eine solche Demut (das heißt: Heuchelei) von mir erwarten, daß sie glauben, ich müsse zuvor ihren Rat und Entscheid einholen, ehe ich veröffentliche; ich möchte nicht, daß das, was ich tue, durch eines Menschen Vornehmen und Rat geschehe, sondern durch Gottes. Denn wenn das Werk aus Gott ist, wer wird es verhindern? Wenn es aber nicht aus Gott ist, wer wird es zum Erfolg führen? Heiliger Vater im Himmel, dein Wille geschehe, nicht meiner, nicht der jener Leute und nicht unser, Amen.

Schließlich, denke daran, eifrig für mich zu beten, wie ich auch für dich bete, daß unser Herr Jesus helfe und unsere Anfechtungen mit uns trage, die außer uns jedem anderen unbekannt sind.«¹⁰

Zunächst wendet sich Luther gegen den Vorwurf des Stolzes (*superbia*),¹¹ er lasse es an der nötigen Demut (*humilitas*) fehlen. Indem er die geforderte Art von Demut zur Heuchelei (*ὑπόκρισις*) erklärt, nimmt er

Gemeinde formuliert, bildet aber nicht den Hintergrund, auf den Luther anspielt. Ihm geht es nicht um gesellschaftlichen Ausgleich. Sondern »der offene Konflikt mit den geltenden wissenschaftlichen und kirchlichen Autoritäten setzte Luther einem wachsenden Legitimationsdruck aus, dem er mit einem wachsenden Vollmachtswußtsein, dem Bewußtsein der Freiheit, begegnete«, wie Hamm selbst feststellt. Die neue Legitimationsgrundlage bietet ihm die Heilige Schrift nicht als formale Instanz, sondern vielmehr das von ihr bezeugte apostolische Vorbild, in dem sich Botschaft und Person verbinden.

- 9 Luther setzt selbstverständlich die Authentizität aller Paulusbriefe sowie der Paulustradition der Apostelgeschichte voraus. Mit diesem Bezug auf Paulus fällt die Möglichkeit, die Wendung im Sinne »Bruder Martinus, der [durch Gott Freigemachte und daher] Freie, allerdings [noch] allzusehr Knecht und Gefangener [der Sünde]« und damit im Sinne des »Simul iustus et peccator« zu deuten; Moeller; Stackmann: Luder ..., 198. Das schließen zudem sprachliche Gründe aus, da Luther »imo« eben nicht einschränkend versteht.

¹⁰ WA Br I, 122, 48-54 (52).

¹¹ Dieser Begriff »*superbia* / *superbus*« ist zuvor mehrmals genannt worden; WA Br I, 121, 6 f; 122, 39. 41. 43 (52). Der an sich ambivalente Begriff »Stolz« – »*superbia*« bedeutete im klassischen Latein sowohl »Hochgefühl, stolzes Selbstgefühl« als auch »Übermut, Hochmut, Hoffart« – hatte unter dem Einfluß von Augustinus (354-430) in

für sich eine christlich berechnete Unabhängigkeit in Anspruch. Dabei läßt er sich offenkundig von Paulus leiten. Denn Luther hatte bereits zu Beginn seiner Galatervorlesung 1516 erläutert, daß Paulus in diesem Brief auf ganz befremdliche Weise seinen Apostolat herausstreiche: »Dies tut er aber ohne jeden Stolz, sondern aus großer Notwendigkeit, damit nämlich das Evangelium nicht verkehrt wird.«¹² Mit dem Begriff »ὑπόκρισις« erinnert Luther zudem an G 2, 13 und damit an das konkrete Schlüsselereignis überhaupt, in dem Heuchelei die genaue Kehrseite eines seiner Sache gewissen, entschiedenen Auftretens war. Die außerordentliche Situation erforderte ein außergewöhnliches Verhalten.

Für Luther selbst ergibt sich eine vergleichbare Situation. Ihm aber war es sehr schwer gefallen, sich diese Haltung des Paulus zu eigen zu machen, wie er später bekennt.¹³ Er hat sich mit seinem kühnen Namenswechsel diese »Freiheit« herausgenommen. Das Vorbild Paulus, das im Brief an Lang ungenannt bleibt, war für diese Entscheidung unverzichtbar. Das zeigen auch die weiteren Hinweise, mit denen Luther sein eigentlich ungebührliches Verhalten rechtfertigt. Er erinnert an den Gegensatz zwischen menschlicher Weisheit und Gottes Kraft, vor dem Paulus seine Rolle als Verkünder des Kreuzes Christi charakterisiert (1 K 2, 5). Dann verweist er auf den Rat des Gamaliel im Prozeß gegen die Apostel (Act 5, 38 f). Indem Luther danach das Gebet Jesu in Gethsemane

der mittelalterlichen Tradition eine einseitig negative Interpretation erfahren; Urs THURNHERR: Stolz. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10: St-T. BL 1998, 202. »Superbia« galt etwa bei Thomas von Aquino (1224/25-1274) im Sinne von »Hochmut« als Wurzel aller Sünde. Luther versuchte gerade im Blick auf Paulus diese ausschließliche Sicht als Laster mit Hilfe von Distinktionen aufzubrechen.

12 WA 57 II, 5, 11-14. Auch in seinem Galaterkommentar 1519 weist Luther wieder auf das ungewöhnliche Auftreten des Paulus gegenüber den andern Aposteln hin: »nota necessariam Pauli superbiam«; WA 2, 471, 25 zu G 1, 17. Vgl. dort auch schon im Argumentum: »gloriatur sanctissima quadam superbia, nihil cedens Apostolorum quoque opinioni, qua euangelicae veritati videbat calumniam strui«; 451, 25.

13 In der späteren Galatervorlesung (1531) berichtet er: »Vides itaque, quam necessaria iactantia ministerii nostri. Putabam olim, cum novus essem Theologus, Paulum ineptire et stultizare per istas iactantias, nesciebam, quid vellet, nesciebam, *das so ein gros ding were vmb*s ministerium verbi, nihil sciebam de doctrina, de conscientia vera«; WA 40 I, 63, 6-9 zu G 1, 1. Vgl. weiter ebd, 180, 19 f; 181, 20-22.

– Mt 26, 39. 42; Mc 14, 36; L 22, 42 – nachspricht, folgt er speziell dem Beispiel des Paulus in dessen Bereitschaft, vor drohenden Leiden nicht zurückzuschrecken,¹⁴ und nicht nur der allgemeinen Übung des Vaterunser-Betens (Mt 6, 10). Ebenso beruht die folgende Bitte um Fürbitte angesichts eigener Gefährdungen auf Paulinischem Vorbild.¹⁵ Die Fokussierung auf Paulus als Leitbild ist deutlich.

Gerade in einer kritischen Phase seines eigenen Lebens, als nach seiner »Disputatio contra scholasticam theologiam« vom 4. September 1517 mit seinen 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober die dunklen Wolken eines Ketzerprozesses¹⁶ über ihn heraufzogen, teilt Luther seine Vorahnungen hinsichtlich seiner höchst unsicheren Zukunft einigen Vertrauten mit. Und als Symbol dafür wählt er einen verschlüsselten Geheimnamen. Als Freier ist er aus dem üblichen Rahmen herausgestellt und damit angefochten, isoliert und gefährdet. Diese einsame Stellung hat ihm sein Herr Jesus aufgenötigt, so daß er sich in dessen Hand geradezu gefangen fühlt.

Viele Einzelzüge der durch diese Namensform miteinander verbundenen Briefe unterstreichen dies. Hier kann nur einiges genannt werden. Die sich gefährlich zuspitzende Situation benennt Luther Lang gegenüber: »Was kommen wird, weiß ich nicht, außer daß meine Gefahr dadurch [sc. durch Unrecht, das Tetzl ihm angetan hat] noch gefährlicher wird.«¹⁷ Daß er sich zugleich befreit fühlt, bekennt er gegenüber Spalatin:

14 Act 21, 13 f. Der lukanische Paulus geht in seinem Treueschwur über das von ihm Geforderte und tatsächlich dann Eintretende des Gebundenwerdens hinaus (Act 21, 11. 33; 25, 11 f; 26, 32; vgl. 9, 16), indem er auch seine Bereitschaft erklärt, »für den Namen des Herrn Jesus« zu sterben (Act 21, 13); Paulus »muß« Zeuge sein, nicht sterben; vgl. Volker STOLLE: Der Zeuge als Angeklagter: Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas. S 1973, 216 f. In seinem Übereifer entspricht dieser Paulus dem lukanischen Petrus L 22, 33. Der Begriff »ἑτοίμος« verbindet beide Stellen; vgl. Rudolf PESCH: Die Apostelgeschichte. Bd. 2: Apg 13-28. ZH u. a. 1986, 214 zur Stelle. Luther nutzt diese Gegenüberstellung von Petrus und Paulus, um seine eigene Situation biblisch zu verorten.

15 R 15, 30; 2 Kor 1, 11; Ph 1, 19; Kol 4, 3; 1 Th 5, 25; Phm 22.

16 Zum Prozeßverlauf vgl. Reinhard SCHWARZ: Luther. 2. Aufl. GÖ 1998, 61 f. 69-92. 113-129.

17 WA Br 1, 155, 37 f (64). Auch hier liegt wieder ein Bezug auf Paulus vor: Act 20, 22 f.

»Ich werde erheblich freier sein, als ich es in jenen römischen Sümpfen jemals gewesen bin.«¹⁸ Beide Seiten dieser Erfahrung bringt die subscriptio seines Briefes an Melanchthon vom 22. November 1518 auf den Punkt: »Fraterculus Martinus ἐλευθέριος.«¹⁹ Mit »Brüderchen« nimmt Luther in einem Gefühl der Verbitterung eine abschätzige Herabwürdigung durch Cajetan (1468-1534) auf²⁰ und kontert sogleich mit dem Bekenntnis seiner Freiheit.

Zunehmend äußert Luther den Vergleich seines eigenen Schicksals mit dem des Paulus auch offen. Bereits in seinem Brief an Staupitz vom 31. März 1518 vergleicht er seine nun schon nicht mehr neue Erfahrung, daß ihm böswillig falsche Vorwürfe angehängt werden, ausdrücklich mit der des Paulus: »So ist es auch Paulus ergangen seitens der Leute, die behaupteten, er sage: ›Laßt uns Böses tun, damit Gutes daraus komme‹ [R 3, 8].«²¹ Am Vorabend des Gedenktages der Bekehrung des Paulus als Datum seines letzten Briefes, den er mit »ἐλευθέριος« unterschreibt, ergreift er dann die Gelegenheit, den Zusammenhang seines Namens mit Paulus explizit zu machen: »Vigilia S. Pauli. τοῦ ὁργάνου ἐκλεκτοῦ ἐν χριστῷ σωτῆρι ἡμῶν 1519 Martinus ἐλευθέριος.«²² Wie Paulus, der als »ausgewähltes Werkzeug« Jesu dessen Namen vor Völkern, Königen und Israeliten trug und um dieses Namens willen viel zu leiden hatte,²³ aus dieser Berufung freilich auch seine Freiheit (παρρησία) zum Auftreten als Zeuge Jesu gewann²⁴ und seinen Blick auf die rettende Erscheinung »unsers Heilands Christus Jesus« hin ausrichtete,²⁵ so fand auch Luther seinen Freimut, für die erkannte Wahrheit einzutreten (ἐλευθέριος), aus der Gewißheit heraus, daß Christus sein Heiland (σωτῆρ ἡμῶν) ist.²⁶

18 WA Br I, 264, 17 f (118).

19 WA Br I, 252, 15 (111).

20 Von dem Spott des Kardinals hatte er vorher berichtet: »Martinus ille fraterculus, ut ait Caietanus«; WA Br I, 252, 8 (111).

21 WA Br I, 160, 4-8 (66).

22 WA Br I, 312, 37-39 (139).

23 Act 9, 15 f.

24 Act 9, 27 f; 13, 46; 14, 3; 19, 8; 26, 26; 28, 31.

25 Tt I, 4; 2, 13; 3, 4.

26 Zu Luthers eigenem Werkzeugbewußtsein vgl. Karl HOLL: Luthers Urteile über sich

Luther verbindet also die Gräzisierung seines Namens – die er nach zeitgenössischer humanistischer Gewohnheit vornimmt – mit einer Namensetymologie, wie sie bereits im Mittelalter beliebt war,²⁷ und erschließt auf diese Weise über die Selbstbezeichnung »frei« eine Namensverwandtschaft mit dem Apostel Paulus,²⁸ die er als Wesensverwandtschaft versteht. Luther ahnt diese schicksalhafte Gemeinsamkeit insgeheim, aber er spricht sie nicht öffentlich aus.

Auch an anderen Hinweisen zeigt sich, wie Luther gerade während dieser Zeit, in der er die Namensform »Eleutherius« gebraucht, ein an Paulus orientiertes Selbstbewußtsein entwickelt.²⁹ So trägt er in Heidelberg eine Kreuzestheologie als seinen eigenen theologischen Neuansatz und Gegenentwurf zur scholastischen Theologie im Rückgriff auf »den göttlichen Paulus, das ausgewählte Gefäß und Werkzeug Christi,« vor.³⁰ Und in den Auseinandersetzungen mit der offiziellen Kirche nimmt er Maß an dem Verhalten des Paulus, der sich im antiochenischen Konflikt mit Entschiedenheit Petrus widersetzte.³¹

selbst. (1903). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 7. Aufl. Tü 1948, 405. 419.

27 Vgl. Moeller; Stackmann: Luder ..., 187 f.

28 Vgl. Act 26, 16-18; 1 K 9, 16-19. Parallel dazu entwickelt Luther die Vorstellung vom Papsttum als »der endzeitlichen Inkarnation des Antichrist – d. h. des falschen Christus unter dem Namen Christi«, Kurt-Victor SELGE: Die Freiheit des Christenmenschen und die Enthüllung des Antichrist: Luther als Schriftausleger. In: Gott kumm mir zu hilf: Martin Luther in der Zeitenwende/ hrsg. von Hans-Dietrich Looock. B 1984, 173.

29 Bezeichnend ist vor allem auch der weitere briefliche Hinweis auf ein zunehmend paulinistisches Selbstverständnis Luthers WA Br 1, 185, 18-22 (83). Vgl. Bernhard LOHSE: Luthers Selbstverständnis in seinem frühen Romkonflikt und die Vorgeschichte des Begriffs der »Theologia crucis«: untersucht anhand seines Briefwechsels zwischen 1517 und 1519/1520. In: Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melancthon am 16. Februar 1997/ hrsg. von Michael Beyer; Günther Wartenberg. L 1996, 15-31.

30 WA 1, 353, 11-14: »[...] Theologica paradoxa [...] elicit sint ex divo Paulo, vase et organo Christi electissimo, deinde ex S. Augustino, interprete eiusdem fidelissimo.« Wieder spielt Luther auf Act 9, 15 an. Vgl. Volker STOLLE: Luther und Paulus. L 2002, 89-94.

31 G 2, 11-14. Im Einzelnen vgl. Stolle: Luther und Paulus, 94-97.

II Luthers Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520)

Fast zwei Jahre später greift Luther in seiner Reformationsschrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«³² bezeichnenderweise den Begriff »freier Herr« wieder auf, um damit nun den Christenmenschen generell zu charakterisieren.³³ Dabei fällt auf, daß Luther auf diesen Christenmenschen beide seiner eigenen Selbstbezeichnungen, »Freier« und »Knecht«, anwendet.³⁴ In der lateinischen Fassung nennt Luther denn auch eingangs seine eigene Erfahrung als das entscheidende Kriterium für eine sachgerechte Darstellung des christlichen Glaubens.³⁵ Er weist seinem persönli-

32 WA 7, (12) 20-38 (dt.) / 49-73 (lat.) ≅ StA 2, (260) 263-309 (lat. / dt.). Im Druck erschien der deutsche Text vor dem lateinischen, beide Texte beruhen aber auf einem ausführlichen lateinischen Konzept; Birgit STOLT: Studien zu Luthers Freiheitstraktat mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik. Stockholm 1969, 91-117. Vgl. weiter Wilhelm MAURER: Wissenschaftliche Theologie und volkstümliche Erbauung in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt anhand des Freiheitstraktates. In: Ders.: Von der Freiheit eines Christenmenschen: 2 Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949, 7-79; Eberhard JÜNGEL: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978; Martin BRECHT: Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521. S 1981, 386-390; Konrad STOCK: Die doppelte Gestalt der Freiheit: Luthers theologischer Beitrag zur Bestimmung des Freiheitsbegriffs. In: Rechtfertigung = Ringvorlesung des Fachbereiches Religionswissenschaften der Universität Gießen im Lutherjahr 1983/ hrsg. von Gerhard Dautzenberg, Gerhard Schmalenberg, Konrad Stock. Gießen 1984, 71-84 (Auseinandersetzung mit den Deutungen Hegels und Marcuses); Steffen KJELDGAARD-PEDERSEN: Freiheit und Gerechtigkeit. LuJ 62 (1995), 76-80; Egil GRISLIS: Martin Luther's »The freedom of a Christian« revisited. Consensus 24 (Winnipeg, Manitoba 1998), 93-118 (Analyse der Forschungsdebatte).

33 In gewisser Weise stellt diese Schrift Luthers das Gegenstück zu seiner vorausgegangenen reformatorischen Programmschrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« dar; WA 6, (484) 497-573.

34 WA Br 1, 122, 56 (52); StA 2, 264, 17 f (lat.) / 265, 6-9 (dt.) ≅ WA 7, 49, 22-25 / 21, 1-4.

35 StA 2, 264, 3-14 ≅ WA 7, 49, 7-19. »Ego autem, quanquam de abundantia [sc. der Quelle, von der J 4, 14 spricht] non gloriar, sciamque quam sit mihi curta suppellex, spero tamen nonnullam guttam fidei, magnis et varijs agitatam tentationibus me consecutum posseque, si non elegantius, certe solidius de ea dicere quam literales illi et subtiles nimirum disputatores hactenus disseruerunt, sua ipsorum non intelligen-

chen paulinistischen Selbstportrait jetzt also exemplarische Bedeutung zu. Sein eigenes christliches Selbstverständnis erscheint damit einerseits in apostolischer Authentizität, andererseits als Ausdruck eines allgemein christlichen Glaubensverständnisses. Und damit wird das apostolische Selbstverständnis des Paulus gleichsam gemeindlich demokratisiert und zugleich theologisch elementarisiert und vertieft.³⁶

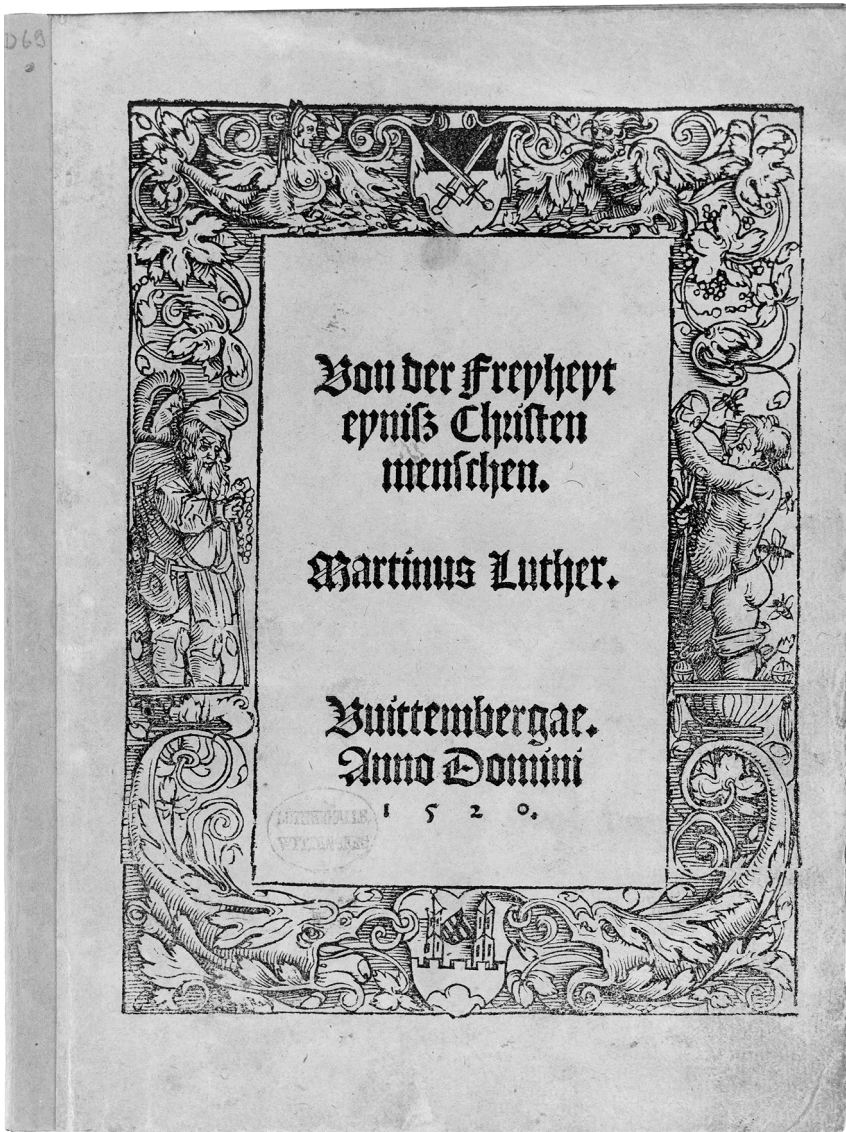
Luther ortet mit seiner Darlegung das Christsein in einer Weise, die seinen eigenen Autoritätskonflikt transzendiert und zugleich löst.³⁷ Mit dieser Freiheit, die sich aus dem Christsein als solchem ergibt, bezieht Luther selbst Position. Die etablierte hierarchische Macht der Kirche kann sich nicht mehr zwischen Christus und die Christen drängen. Die christliche Freiheit gewinnt emanzipatorische Bedeutung, indem sie erlaubt, sich zu weigern, die als repressiv empfundene etablierte kirchliche Macht anzuerkennen.³⁸ Der Papst selbst wird aufgefordert, sich mit seinem Christsein als solchem zu begnügen, ohne einen weitergehenden Anspruch höherer Christusrepräsentanz zu erheben.

tes«; StA 2, 264, 9-14 ≙ WA 7, 49, 15-19. Schon dieser Einsatz ist ein deutlicher Hieb gegen die kirchliche Lehrtradition.

³⁶ Diese Eigenart der Darstellung des Christenmenschen wird um so deutlicher, wenn man Luthers Charakterisierung des christlichen Standes aus demselben Jahr damit vergleicht. Seine These, daß »alle Christen / sein warhaftig geystlichs stands«, mit der er die Unterscheidung zwischen einem geistlichen und weltlichen Stand bestreitet, begründet Luther mit den Schriftstellen R 12, 4; 1 K 12, 12-31; E 4, 5; 1 P 2, 9 und Apc 5, 10, ohne daß der Gestalt des Paulus eine besondere, maßgebliche Bedeutung zugeschrieben würde – StA 2, 99-104, bes. 99, 19-31; 101, 5-14 ≙ WA 6, 407-411, bes. 407, 13-25; 408, 31-35 –, obwohl unter dem Thema »Stand« gerade die Amtsfrage diskutiert wird.

³⁷ Die doppelte Ausrichtung sollte nicht einseitig gewichtet werden. »So sehr seine Freiheitsforderung an der Frage der kirchlichen und speziell der kultischen Ordnung erwachsen ist, ist sie doch von Anfang an mehr als ein kirchenpolitisches Programm. Sie hat ihre tiefste Wurzel in der befreienden Erfahrung des Trostes inmitten der Anfechtung, von der die gesamte reformatorische Theologie ihren Ursprung nimmt«; Maurer: Von der Freiheit ..., 26 f. Wie Maurer eine doppelte Verwurzelung feststellt, so behält die Freiheitsprogrammatik auch eine doppelte Zielrichtung: die innere Glaubensfreiheit ist verbunden mit der unmittelbaren Christusherrschaft in der Freiheit von menschlichen kirchlichen Autoritäten.

³⁸ Zur Eigenart dieser »Gnade der Emanzipation« vgl. Hans-Martin BARTH: Luthers Ethos



Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Vuittenbergae:
[Johann Rhau-Grunenberg, 1520. Erstdruck (Lutherstadt Wittenberg, Lutherhaus)]

1 *Der Begleitbrief an Leo X.*

Luther hat Papst Leo X. seinen Traktat als Anlage zu einem Brief übermittelt,³⁹ der aus taktischen Gründen von Mitte Oktober auf den 6. September 1520 zurückdatiert ist, also auf einen Zeitpunkt vor der Publikation der Bannandrohungsbulle in Mitteleuropa. In diesem Schreiben macht er das Verfahren, das er in der Freiheitsschrift implizit anwendet, zuvor bereits explizit. Im gegebenen, konkreten Fall verhält er sich genau so, wie es ein Christenmensch soll. Für sich selbst reklamiert er nämlich die Freiheit, so zu lehren, wie er es tut, »Die weyl das wort gottis, das alle freyheyt leret, nit soll noch muß [darf] gefangen seyn«. ⁴⁰ Und er will zugleich dem Papst seinen christlichen Dienst erweisen, »biß ich brüderlicher liebe pflicht außricht«, ⁴¹ um ihm damit zu zeigen, »wie ich deyn freund und mehr denn unterthan sey«. ⁴² Luther agiert dem Papst gegenüber also selbst als ein Christenmensch und fordert sein Gegenüber auf, sich ebenfalls in die Reihe solcher Christenmenschen einzuordnen und das Papstamt niederzulegen. ⁴³

In seiner abschließenden Peroratio nimmt Luther dann eine Selbstbezeichnung des Apostels Paulus auf, in die dieser seinen Mitarbeiter Timotheus mit eingeschlossen hat, nämlich »knechte Christi«, ⁴⁴ um auch den Papst darin einzubeziehen. Allerdings interpretiert er sie sogleich durch die spitze Apposition »ynn yhn wonend, nit stathalter des abweisen-

der Freiheit. In: MARTIN LUTHER – DER STREIT UM SEIN ERBE: Ringvorlesung des Fachbereichs Evang. Theologie der Philipps-Universität Marburg im Wintersemester 1983/84/ hrsg. von H[ans]-M[artin] Barth; H[einrich] Leipold. Kassel 1984, 10-13.

39 Sendbrief an Papst Leo X.: WA 7, 3-11 (dt.) / 42, 1 - 49, 4 (lat.). Der deutsche Text ist eine Übersetzung des lateinischen, obwohl der deutsche früher gedruckt vorlag; Stolt: Studien zu Luthers Freiheitstraktat, 12-90. »Man könnte mit einer zusammenfassenden Charakterisierung sagen: der lateinische Text ist im Abhandlungsstil, der deutsche im Predigtstil abgefaßt«; ebd, 112.

40 WA 7, 9, 30f / 47, 29f.

41 WA 7, 10, 39f / 48, 29.

42 WA 7, 11, 1f / 48, 30f.

43 WA 7, 6, 11-32 / 44, 32 - 45, 11. Zu Luthers Auseinandersetzung mit dem Papsttum insgesamt vgl. Stephan H. PFÜRTNER: Luthers Papstkritik: überholte Polemik oder unbewältigte Vergangenheit? In: Martin Luther – der Streit um sein Erbe, 25-30.

44 R 1, 1; G 1, 10; Ph 1, 1.

des«. ⁴⁵ Damit konstatiert Luther einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den beiden traditionellen Papstbezeichnungen »Knecht / servus« und »Statthalter / vicarius«. ⁴⁶ Entweder ist Christus gegenwärtig da oder eben nicht, und deshalb kann der Papst nur Knecht oder Statthalter sein. »Was mag aber auch denn eyn solcher Bapst [sc. als Statthalter] seyn, denn eyn Endchrist und Abtgott?«, fragt Luther. ⁴⁷ Er wählt damit den apostolischen Titel »Knecht« als einzig zutreffend aus und eignet diesen mit allem Nachdruck dem Papst zu: »Du bist eyn knecht aller knecht gottis«, problematisiert auch diese Aussage allerdings sogleich mit der Erläuterung: »und ynn eynem ferlichern, elendern stand, denn keyn mensch auff erden«. ⁴⁸

Beim Papst diagnostiziert Luther folglich derzeit die Doppelsituation Knecht und Gefangener, ⁴⁹ nicht jedoch die fundamental christliche Konstellation Freier und Knecht. Der beigelegte Traktat, darin »die gantz summa eynd Christlichen leben [...] begriffen«, ⁵⁰ wechselt damit seine Funktion von einer Verteidigung Luthers zu einer Hilfestellung für den Papst, sich doch dazu durchzuringen, einfach als »eyn Christen mensch« zu leben. Dazu genau dient dann der Freiheitstraktat, der verbreiteten Unwissenheit zu wehren, »warum wir Christen sind und genannt werden«, und bewußt zu machen, daß »wir mit Gewißheit unsern Namen

45 WA 7, 10, 24 f / 48, 17 f. »Vicarius Christi« – nicht mehr: Petri – ist seit Innozenz III. (1160/61, 1198-1216) fester Papsttitel.

46 Vgl. Stolt: Studien zu Luthers Freiheitstraktat, 80 f. Noch in seiner Vorrede zum Galaterkommentar 1519 hatte Luther den Papst als »Vicarius Christi« bezeichnet, wenn auch bereits deutlich zurückgestuft hinter dessen princeps Jesus Christus selbst; WA 2, 447, 1-3.

47 WA 7, 10, 23 f / 48, 16 f.

48 WA 7, 10, 2 f / 48, 1 f. Die Apposition erhält besonderen Nachdruck durch die vorhergehende Antithese »du seyst nit eyn lautter mensch, sondernn gemischt mit gott« / »qui te non purum hominem, sed mixtum deum faciunt« (9, 40 f / 47, 36 f); vgl. Stolt: Studien zu Luthers Freiheitstraktat, 74. 76. »servus servorum dei« (so nach dem deutschen Text) wurde zuerst von Papst Gregor dem Großen (um 540, 590-604) als Formel gebraucht.

49 Schon vorher hatte Luther den Aufenthaltsort des Papstes als »solchen deynen kerker, ja deine helle« bezeichnet; WA 7, 6, 37 / 45, 14 f.

50 WA 7, 11, 9 f / 48, 36 f.

von Christus her haben, und zwar nicht von einem abwesenden, sondern einem in uns wohnenden Christus«. ⁵¹ Mithin ist keine engere und unmittelbarere Christusgegenwart, als sie im Glauben jedem Christen erschlossen ist, denkbar. Luther will dem Papst helfen, zu dem wahrhaft christlichen Selbstverständnis noch hinzugelangen, das er selbst bereits erreicht hat: »Eleutherius, imo dulos et captivus nimis«. ⁵²

2 Die Eröffnung des Freiheitstraktats

Der Traktat stellt eine rhetorisch höchst durchdachte Streitschrift dar. Mit der positiven Darstellung, was ein Christenmensch ist, verbindet Luther implizit eine scharfe Polemik gegen den Papst, ⁵³ dem diese Schrift zugedacht ist.

Luther stellt seine Ausführungen unter die beiden Thesen:

»Eyn Christen mensch ist eyne freyer herr / über alle ding / vnd niemandt vnterthan.

Eyn Christen mensch ist eyne dienstpar knecht aller ding vnd yderman vnterthan.« ⁵⁴

Diese beiden gegensätzlichen Feststellungen ⁵⁵ führt er speziell auf Paulus zurück und zitiert mit 1 K 9, 19 zunächst einen Satz, der zu dessen apostolischem Selbstverständnis gehört: »Ich byn frey yn allen dingen / vnd hab mich eyne yderman knecht gemacht.« ⁵⁶ Paulus hat seine Aussa-

⁵¹ WA 7, 66, 33 f. ≙ StA 2, 298, 43 f.

⁵² WA Br 1, 122, 56 (52).

⁵³ In seinem der deutschen Fassung vorangestellten Widmungsschreiben an Hermann Mühlfort in Zwickau gibt Luther als Thema die »vrsach« an »meyner lere vnd schreyben / von dem Bapstum«, StA 2, 263, 19 f. ≙ WA 7, 20, 21 f.

⁵⁴ StA 2, 265, 6-9 ≙ WA 7, 21, 1-4 / WA 7, 49, 22-25 ≙ StA 2, 264, 17 f.

⁵⁵ Eine ähnliche, paradoxe Formulierung begegnet in einer Predigt vom 21. September 1520; WA 9, 477, 16-20.

⁵⁶ StA 2, 265, 10 f. / 264, 21 ≙ WA 7, 21, 5 f. / 49, 27 f. 1 K 9, 19-23 schließt eng an die vorausgehende Argumentation mit seiner apostolischen Existenz (9, 1-18) an, wie der Rückbezug auf Vers 1, der begründende Anschluß und der Ich-Stil zeigen. Dennoch weist er eine formale Eigenständigkeit auf. Vgl. Wolfgang SCHRAGE: Der erste Brief an die Korinther. Bd. 2: 1 Kor 6, 12 - 11, 16. Solothurn; Düsseldorf; NK 1995, 334 f. Ob es sich nun um eine Apologie oder um ein Exemplum handelt (vgl. dazu ebd. 280-283), mag dahingestellt bleiben, da das Freisein ein Charakteristikum des Apostels in

ge 1 K 9, 1 ausdrücklich in seiner Eigenschaft als Apostel getroffen und gerade nicht im Hinblick auf alle Christen, keineswegs als »eyn Christen mensch« also.⁵⁷ Die Textwahl Luthers ist um so erstaunlicher, als er auf G 5, 13 hätte hinweisen können, wo Paulus tatsächlich in diesem auf alle Christen bezogenen Sinn schreibt: »Ihr aber, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen. Allein seht zu, daß ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt; sondern durch die Liebe diene einer dem andern.« Offenbar liegt Luther daran, Paulus in seinem Amt als Apostel auf das gleiche Niveau mit allen Christen zu stellen.

Luther füllt das Paradox von Freiheit und Knechtsein dann mit dem Begriff »Liebe« unter Aufnahme einer weiteren Paulusstelle, nämlich R 13, 8: »Ihr solt niemand ettwas vorpflichtet seyn / den daß yhr euch vnternander liebet.«⁵⁸ Das Stichwort »Liebe«, das mit G 5, 13 unmittelbar gegeben gewesen wäre, muß bei der Wahl von 1 Kor 9, 19 als Hauptbezugstext also erst eigens eingebracht werden. Zudem ist die Stelle im Römerbrief in gewisser Weise sogar eine Parallelstelle zu G 5, 13, da beide Mahnungen mit dem Gebot der Nächstenliebe verbunden sind.⁵⁹ Luther

seiner finanziellen Unabhängigkeit ist, die es ihm erlaubt, auf den Unterhalt durch die Gemeinde zu verzichten; vgl. F. Stanley JONES: »Freiheit« in den Briefen des Apostels Paulus: eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie. GÖ 1987, 44-53. 144; Samuel VOLLENWEIDER: Freiheit als neue Schöpfung: eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt. GÖ 1989, 203-209; DERS.: ἐλευθερία. Theol. Begriffslexikon zum Neuen Testament. Neubearb. Ausg./hrsg. von Lothar Coenen; Klaus Haacker. Bd. 1: A-H. Wuppertal; NK 1997, 503. In der zur Diskussion stehenden Situation entspricht dieser Freiheit des Verzichts dann die Freiheit, Opferfleisch zu essen (1 K 10, 29). Paulus zeichnet den Gedanken finanzieller Selbständigkeit aber nicht »in umfassende Dimensionen« eines grundlegenden Freiheitsgedankens ein; so aber Vollenweider: Freiheit als neue Schöpfung, 209-220.

57 Dieser Unterschied bleibt unbeachtet bei Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen, 18 f; Schrage: Der erste Brief an die Korinther 2, 355 f.

58 StA 2, 265, 11-13 / 264, 21 f ≙ WA 7, 21, 7 f / 49, 28 f. In einer früheren Vorform der beiden Grundthesen bezieht sich Luther noch allein auf R 13, 5, ohne die Freiheit im Glauben biblisch zu begründen: »Vide ergo, quam omnia sunt libera nobis per fidem et tamen omnia serva per charitatem, ut simul stet servitus libertatis et libertas servitutis, quod nulli quicquam debemus, nisi ut diligamus invicem«; WA 5, 407, 42 - 408, 3, Operationes in Psalmos zu Ps 13/14, 1.

59 Lv 19, 18; G 5, 14; R 13, 9.

hat die passendere paulinische Mahnung aus dem Galaterbrief offensichtlich gezielt umgangen, um sich mit Bedacht stattdessen auf das persönliche Bekenntnis des Paulus 1 K 9, 19 zu berufen.⁶⁰

Und dann zieht er mit G 4, 4 ein weiteres Pauluswort heran und schlägt damit einen Bogen von der apostolischen Selbsteinschätzung über alle Christen zu Christus selbst hin und sagt von diesem: »[...], simul liber et seruus, simul in forma dei, et in forma serui.«⁶¹ Diese Charakterisierung Christi schließt Luther aus dem Kontrast, der in dem paulinischen Satz zwischen den Wendungen »Gott hatt seynen ßon außgesandt« und »von eynem weyb geporen vnd dem gesetz vnterthan gemacht« besteht.⁶² Die Interpretamente »Freiheit« und »Knechtschaft« bringt Luther selbst ein.⁶³ Damit erreicht er, daß »eyn Christen mensch« generell nicht nur in apostolischer Statur erscheint, sondern zudem auch in eine Christusgleichheit rückt. Jeder Christ ist direkt auf Christus bezogen.⁶⁴

Bereits mit dieser Art, wie er auf Paulus zurückgreift, hat Luther eine Aktualisierung der Bezugstexte vorgenommen. Er setzt bereits als entschieden voraus, was doch eigentlich Gegenstand des gegen Luther laufenden Prozesses war und noch erst zu klären gewesen wäre. Für die geordneten Instanzen des kirchlichen Amtes bleibt überhaupt kein Platz mehr zwischen Christus und den Christen. Diese Weise der Berufung auf Paulus negiert die apostolische Würde des Papstes, der das Petrusamt für sich reklamierte und an den Luther doch appellierte. Seine scheinbare Unterwürfigkeit ist verbunden mit einer geradezu herausfordernden Polemik. Der Papst ist ein Christ wie jede und jeder andere Christgläubige auch, so daß sich ein gleichrangiges, brüderliches Verhältnis zwischen Luther und Leo X. ergibt.

60 Daß Luther G 5, 13 als geeignetere Belegstelle übersehen hat, ist kaum anzunehmen.

61 StA 2, 264, 24 f ≙ WA 7, 50, 3 f.

62 StA 2, 265, 14 f ≙ WA 7, 21, 9 f.

63 Bei Paulus könnte man auf die Stichworte »Knecht« und »Herr« im Christushymnus Ph 2, 6-11 verweisen.

64 Vgl. dazu und zu der sich daraus gebenden Thematik der Mystik Maurer: Wissenschaftliche Theologie ..., 49 f.

3 Innerer und äußerer Mensch – Luthers Variation eines paulinischen Themas

Luther verfolgt seine anfängliche Weichenstellung konsequent weiter. Und dabei sucht er durchgehend besonders die Nähe zu Formulierungen des Paulus.

Bei der Entfaltung seiner beiden Thesen orientiert er sich grundlegend an einer Doppelheit der menschlichen Natur. Die Paradoxie der beiden Feststellungen erklärt sich mithin dadurch, daß der Christenmensch aus unterschiedlichen Aspekten in Blick genommen werden kann. Dabei greift Luther auf das herkömmliche Begriffspaar »Seele – Leib« zurück und schreibt es sofort in einen paulinischen Kontext ein:

»Nach der seelen wirt er eyn geystlich / new / ynnerlich mensch genennet / nach dem fleysch vnd blut wirt er eyn leylich allt vnd eußerlich mensch genennet.«⁶⁵

Für die Unterscheidung äußerlich-innerlich⁶⁶ verweist er auf 2 K 4, 16 – »ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος / ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος]« und für das Gegenüber von Fleisch und Geist, das er sogleich als Kampf charakterisiert, auf G 5, 17: »σὰρξ – πνεῦμα«.⁶⁷ Höchst bemerkenswert ist, daß Luther G 5, 17 hier nicht, wie er das sonst tut,⁶⁸ mit R 7, 22 f zusammenbindet, sondern mit 2 K 4, 6. Denn diese Stelle ist wieder aus einer persönlichen Apologie des Paulus als Apostel – 2 K 2, 14 - 6, 10 – genommen. Die andere Stelle, die allgemein spricht, führt Luther erst später an, dann aber nicht nur begleitet von G 5, 24, sondern zusätzlich auch wieder von einem weiteren apostolischen Selbstbekenntnis des Paulus, nämlich 1 K 9, 27.⁶⁹ Die Situation der Christen als solche analysiert Luther mithin durchgehend in ihrer Transparenz zu der besonderen Situation des Apostels in der

65 WA 7, 21, 13-15 / 50, 6-8 ≙ StA 2, 265, 18-20 / 264, 27-29.

66 Die Kategorien »innerer Mensch« und »äußerer Mensch« entstammen der Deutschen Mystik; Luther hebt aber auf eine Verwurzelung in der paulinischen Anthropologie ab; vgl. Brecht: Martin Luther 1, 388.

67 StA 2, 264, 39 f. 266, 1-3 ≙ WA 7, 50, 5-12.

68 Und zwar in der Begründung des »simul iustus ac peccator« schon von der Römerbriefvorlesung her; vgl. dazu Stolle: Luther und Paulus, 210. 223-227.

69 StA 2, 286, 11-19 / 287, 10-18 ≙ WA 7, 60, 10-18 / 30, 22-30.

Spannung zwischen Botschaft und Person.⁷⁰ Der Freiheitstraktat weist somit eine hintergründige Argumentationsschicht auf, in der die Amtsfrage eng mit der Frage des Christseins verbunden ist.

Im ersten Teil, der vom inwendigen, geistlichen Menschen handelt,⁷¹ setzt Luther mit Jesu Selbstzeugnis ein, in ihm sei die Freiheit zum Leben gegeben,⁷² und konstatiert unter Hinweis auf Ps 107, 20, Jesus habe mit diesem seinem Selbstzeugnis Gottes rettendes Wort verkündigt und damit nur dies eine Predigtamt eingesetzt.⁷³ Diese Verbindung von Person, Amt und Botschaft Christi definiert Luther dann mit Paulus als Evangelium, das allein im Glauben aufgenommen werden könne.⁷⁴ Diesen Glauben an das Wort setzt Luther an die Stelle, die traditionell der Gottesliebe zugeschrieben wurde.⁷⁵ Und diese entscheidende Änderung erfolgt unter Zugrundelegung eines paulinischen Textes.⁷⁶ Eine eigenständige menschliche Selbstbehauptung ist damit ausgeschlossen.⁷⁷ Das Gesetz wird in

70 Freilich ist das Miteinander von göttlicher Kraft und menschlicher Ohnmacht auch für Paulus nicht nur Zeichen des Apostels, sondern auch der Gemeinde (2 K 3, 18; 5, 1-10), Ziel der Argumentation des Paulus ist jedoch die Legitimierung seiner Verkündigung, wobei die beiden Seiten auch auf unterschiedliche Personen aufgeteilt werden können, indem Paulus das Sterben sich selbst und das Leben der Gemeinde zueignet (4, 12). Vgl. Volker STOLLE: Im Dienst Christi und der Kirche: zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter. LThK 20 (1996), 81-83.

71 WA 7, 50, 13 ≙ StA 2, 266, 4: »Primum autem, interiore hominem appraehendimus visuri, [...]«

72 J 8, 36; 11, 25; 14, 6; Mt 4, 4; StA 2, 266, 23-33 / 267, 25-35 ≙ WA 7, 50, 32 - 51, 3 / 22, 3-14.

73 StA 2, 268, 1-8 / 267, 35 - 269, 8 ≙ WA 7, 51, 4-11 / 22, 14-22.

74 Luther bietet eine Epitome von R 1-3 und 10 in einer jeweils eigenständigen Formulierung des lateinischen wie des deutschen Textes; StA 2, 268, 9-31 / 269, 9-27 ≙ WA 7, 51, 12-34 / 22, 23 - 23, 6. Eingeschoben sind jeweils unterschiedliche Rückverweise auf das Alte Testament.

75 Reinhard SCHWARZ: Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation: ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. In: Die frühe Reformation im Deutschland als Umbruch: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996/ hrsg. in Gemeinschaft mit Stephen E. Buckwalter von Bernd Moeller. GÜ 1998, 128-148.

76 In dem Bezugstext R 1-3 und 10 fehlt die Begrifflichkeit »Liebe / lieben« ganz, dagegen kommen die Begriffe »πιστεύω« und »πίστις« 9- bzw. 16-mal vor.

77 StA 2, 270-275 ≙ WA 7, 52-54 / 23-25.

einen tiefgreifenden Gegensatz zum Evangelium gestellt: »Vnd ist zu wissen / daß die gantze heyliche schrifft / wirt yn zweyerley wort geteyllet / wilche seyn. Gebot oder gesetz gottis / vnd vorheyschen oder zusagunge.«⁷⁸ Was Paulus von dem Gesetz (Tora) und dem Gebot Gottes R 7, 11 gesagt hat, überträgt Luther demzufolge auf das Evangelium und die Verheißungen Gottes: »Nu seyn diße vnd alle gottis wort / heylig / warhafftig / gerecht / fridsam / frey vnd aller gütte voll / [...]«⁷⁹ Christus und die Seele, die durch Gottes evangelisches Wort und den Glauben miteinander verbunden sind, bilden einen unauflöslichen Zusammenhang. Der geistliche Mensch lebt geradezu in einer Ehegemeinschaft mit Christus, wie Luther unter Berufung auf Paulus – E 5, 25-32 – ausführt.⁸⁰ Luther entwickelt das Bild weiter, indem er zum Siegmotiv von 1 K 15, 56 f hinüberlenkt:

»Hie hebt sich nu der frölich wechßel vnd streytt / [...] Ist nu das nit ein fröliche wirtschafft / da der reychen / edle / frummer brüdgam Christus / das arm vorachte bößes hürlein zur ehe nympt / vnd sie entledigt von allem übell / zieret mit allen gütern.«⁸¹

Der erste Teil mündet damit in die Doxologie des Paulus 1 K 15, 57. Dieser Schlußakkord wird noch verdoppelt und dadurch zerdehnt.⁸² Gefüllt wird diese Aufweitung durch den Jubel darüber, daß alle Christen Könige und Priester sind, wobei erneut Paulusstellen dominieren,⁸³ obwohl der terminologische Bezug nur außerpaulinisch in 1 P 2, 9 gegeben

78 StA 2, 271, 19-21 ≙ WA 7, 23, 29 f.

79 StA 2, 273, 11 f ≙ WA 7, 24, 22 f. Voraus geht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Im lateinischen Text schreibt Luther denn auch einschränkend »haec promissa dei«; StA 2, 272, 12 ≙ WA 7, 53, 15.

80 StA 2, 274, 37- 276, 38 / 275, 19 - 277, 17 ≙ WA 7, 54, 31 - 55, 35 / 25, 26 - 26, 12. Luther individualisiert das kollektive Bild von Christus und Gemeinde auf das Verhältnis Christus und Seele. Der Christenmensch ist exemplarisch die Christenheit.

81 StA 2, 277, 1. 9-12 ≙ WA 7, 25, 34; 26, 4-7.

82 Diese Schlußkadenz reicht von der ersten Zitation von 1 K 15, 57 – StA 2, 276, 36-38 / 277, 15-17 ≙ WA 7, 55, 33-36 / 26, 10-12 – bis zur zweiten – StA 2, 284, 18-23 / 285, 14-18 ≙ WA 7, 59, 15-18 / 29, 26-30. Mit der Wendung »sicut superius dictum est« / »wie droben gesagt ist« weist Luther beim zweiten Mal ausdrücklich auf die erste Nennung zurück.

83 R 8, 28. 38; 1 K 3, 21 f; 4, 1.

ist. Von Bedeutung ist dieser Abschnitt zudem, weil Luther die Christen hier – über die apostolische Dimension hinaus – sogar an den Amtsvollmachten Christi teilhaben läßt.⁸⁴

Auch der zweite Teil, in dem Luther sich nun dem äußerlichen Menschen zuwendet,⁸⁵ wird in seiner Einleitung wie in seinen beiden Unterteilen von Verweisen auf Paulus getragen. Zunächst stellt Luther den folgenden Diskurs unter das paulinische Sachthema »primitiae spiritus«.⁸⁶ Dann zeigt Luther diese »Erstlingsgabe des Geistes« in einem ersten Bereich auf und führt aus, wie der freie geistliche Mensch sich im irdischen Leben seinem eigenen Leib gegenüber zu verhalten hat.⁸⁷ Dabei bilden die Stellen R 7, 22 f, 1 K 9, 27 und G 5, 24 die Grundlage.⁸⁸ Abschließend lenkt Luther noch einmal auf R 10, 17 und damit zur geistlichen Freiheit im Glauben an das Verheißungswort zurück.⁸⁹ Danach erläutert Luther, wie der geistliche Mensch sich anderen Menschen gegenüber verhält.⁹⁰ In der lateinischen Fassung stellt Luther das paulinische Bekenntnis R 14, 7 f als leitenden Gesichtspunkt voran, den er mit dem Beispiel Christi nach Ph 2, 7 begründet,⁹¹ und läßt die paulinische Ermahnungen zur Arbeit nach E 4, 28 und gegenseitigen Hilfe nach G 6, 2 folgen.⁹² Dieses Leben für Christus und damit zugleich für andere stellt Luther dann unter die These eines Glaubens, der in der Liebe tätig wird.⁹³ Diesen tätigen Glauben beschreibt Luther noch weiter im Horizont einer

84 Vgl. Gerhard EBELING: Die königlich-priesterliche Freiheit. PTh 72 (1983), 400-415.

85 WA 7, 59, 24 ≙ StA 2, 284, 26 f: »Nunc ad alteram partem reuertamur ad externum hominem, [...]«

86 R 8, 23; StA 2, 284, 34 / 285, 30 f ≙ WA 7, 59, 32 / 30, 7. Paulus gebraucht den Singular »ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος«, Luther folgt der Vulgata, die mit dem Plural übersetzt hat.

87 StA 2, 284, 39 - 294, 18 / 285, 35 - 295, 14 ≙ WA 7, 59, 37 - 64, 12 / 30, 11 - 34, 22. In diesem Teil ist der lateinische Text wesentlich ausführlicher als der deutsche; vgl. Stolt: Studien zu Luthers Freiheitstraktats, 107.

88 StA 2, 286, 11-19 / 287, 10-18 ≙ WA 7, 60, 10-18 / 30, 22-30.

89 StA 2, 294, 14 f ≙ WA 7, 64, 8 f.

90 StA 2, 294, 19 - 304, 11 / 295, 15 - 305, 11 ≙ WA 7, 64, 13 - 69, 11 / 34, 22 - 38, 5.

91 StA 2, 294, 24-30 ≙ WA 7, 64, 18-23. Die Aussage von Ph 2, 7 unterstreicht Luther durch den zusätzlichen Hinweis auf Bar 3, 38.

92 StA 2, 294, 34 - 296, 4 ≙ WA 7, 64, 27-34.

93 Vgl. G 5, 6; StA 2, 296, 3-6 / 297, 3-5 ≙ WA 7, 64, 34-37 / 34, 31-33.

persönlichen Verbundenheit mit Christus.⁹⁴ Luther läßt dann biblische Beispiele (exempla) folgen, die solches Verhalten beleuchten und konkretisieren. Nach Maria nennt er Paulus, führt danach Jesu eigenes Verhalten an, um erneut Paulus folgen zu lassen.⁹⁵ Er schließt mit einem Lobpreis der wahren Liebe, die sich aus Gott in uns und in den Nächsten verströmt, von großer dichterischer Kraft, der in das Hohelied der Liebe bei Paulus mündet.⁹⁶

Die christliche Freiheit liegt also in der unmittelbaren Lebensgemeinschaft des geistlichen Menschen im Glauben mit Christus. Solche Freiheit im Glauben gilt uneingeschränkt. Abhängigkeiten von zusätzlichen Gesetzesforderungen, Eingebundensein in kirchliche Institutionen und Bedingungen eigener Leistungen haben demnach ihr Recht verloren. Wo asketische Zucht die Leiblichkeit einschränkt und die Liebe den Nächsten zu Diensten ist, ergeben sich Bindungen solcher Art direkt aus dem Glauben heraus und verlieren damit ihren eigenständigen und eigenmächtigen Normcharakter.⁹⁷ Und begründet ist dies in der Eigenart der Verbindung von Person und Botschaft, wie sie für Christus und die Christen grundsätzlich charakteristisch ist, wie sie Luther aber konkret besonders an Paulus beispielhaft beobachtet.

4 Der doppelte Schluß des Freiheitstraktats

Ein zweiteiliger erster Schluß, der zu einem ersten AMEN führt,⁹⁸ macht erneut auf die doppelte Strategie aufmerksam. Der Titelvorgabe entsprechend definiert Luther im Ergebnis die beiden Begriffe »Christsein« und »Freiheit«. Beide Definitionen gipfeln in einem Schriftwort, und zwar zunächst einem Wort Christi und dann einem Wort des Paulus. Diese

94 Ph 2, 1-8; G 2, 20; R 5, 5; StA 2, 296, 7 - 300, 5 / 297, 6 - 299, 22 ≙ WA 7, 64, 38 - 66, 38 / 34, 33 - 36, 10.

95 L 2, 22 (Maria); Act 16, 3; G 2, 3; R 14, 1 (Paulus); Mt 17, 24-27 (Jesus); R 13, 1-7; Tt 3, 1 (Paulus); StA 2, 330, 6 - 302, 8 / 301, 1 - 303, 11 ≙ WA 7, 66, 39 - 68, 2 / 36, 11 - 37, 15. Es folgt ein Seitenhieb auf die schlechten Beispiele, die kirchliche Amtsträger mit ihrer Forderung guter Werke geben; StA 2, 302, 9 - 41 / 303, 12-28 ≙ WA 7, 68, 3-14 / 37, 16-32.

96 1 K 13, 5; StA 2, 304, 1-11 / 303, 28 - 305, 11 ≙ WA 7, 69, 1-11 / 37, 32 - 38, 5.

97 Zu solcher Solidarität als Gnade vgl. Barth: *Luthers Ethos ...*, 13-15.

98 StA 2, 304, 12-22 / 305, 12-23 ≙ WA 7, 69, 12-23 / 38, 6-15.

rhetorisch auffallende Abfolge, daß das Herrenwort voransteht und das Apostelwort folgt, setzt einen besonderen Akzent. Die prägnante, grundsätzliche Charakterisierung der Christen wird unmittelbar auf Christus selbst zurückgeführt. Die Anwendung dieser Grundlage auf die gegenwärtig aktuelle Frage, ob kirchliche und päpstliche Gesetze unbedingt zu befolgen sind, wird unter Berufung auf Paulus mit der Proklamierung wahrer Freiheit abgewiesen.

Zunächst faßt Luther zusammen, was die doppelte Relation des Christenmenschen ausmacht:

»Auß dem allenn folget der beschluß /
das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb /
sondern ynn Christo vnd seynem nehstenn /
ynn Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe / [...]«⁹⁹

Dies veranschaulicht er an dem Traumbild Jakobs von der Himmelsleiter in seiner johanneischen Anwendung auf die Christusschau der Jünger, indem er die Christen ganz eng mit Christus zusammensieht.¹⁰⁰ Wenn die Jünger sehen, wie die Engel unter dem geöffneten Himmel über dem Menschensohn hinauf- und hinabsteigen, sind sie gleichsam selbst in das Geschehen mit einbezogen. Auch der Christenmensch ist durch eine ständige lebendige Kommunikation zwischen Himmel und Erde gekennzeichnet:

»durch den glauben feret er vber sich yn gott / auß gott feret er widder vnter sich
durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vnd gottlicher liebe / [...]«¹⁰¹

⁹⁹ WA 7, 69, 12-14 / 38, 6-8 ≙ StA 2, 305, 12-14 / 304, 12-14.

¹⁰⁰ Gn 28, 10-22; J 1, 51; StA 2, 304, 16-18 / 305, 16-18 ≙ WA 7, 38, 10-12 / 69, 16-18. Eine ausführliche Interpretation von J 1, 51 im Sinne einer authentischen Auslegung von Gn 28, 12-14 findet sich bei Luther erst sehr viel später im Rahmen seiner Genesisvorlesung; WA 43, 578-582. Die auf- und absteigende Bewegung der Engel bezeichnet nach dieser Darlegung eine dreifache Relation verbindender Einigung: »Prima igitur coniunctio est patris et filii in divinitate. Altera divinitatis et humanitatis in Christo. Tertia Ecclesiae et Christi« (582, 28 f). Die Vereinigung zwischen Christus und den Christen definiert Luther an dieser Stelle allerdings ausschließlich als Glauben. Von einem Herabsteigen in der Liebe zum Nächsten spricht er in diesem Zusammenhang nicht.

¹⁰¹ StA 2, 305, 14-16 ≙ WA 7, 38, 8-10 / 69, 14-16 ≙ StA 2, 304, 14-16.

Wenn Christsein als Glaube und Liebe zu definieren ist, dann sind die Christen im Horizont des geöffneten Himmels zwischen Gott und ihren Mitmenschen ausgespannt und nicht in sich selbst, sondern außer sich in Gottes Liebe zentriert.¹⁰² Damit ist der Christenmensch bereits in seiner Authentizität voll erfaßt.¹⁰³

Danach folgt ein weiteres Summarium, das auch den zweiten Begriff des Titels »Freiheit« im Ergebnis definiert. »Sihe das ist / die rechte / geystliche / Christliche freyheyte / [...]«¹⁰⁴ Diese wahre Freiheit wird in ihrer von Sünden, Gesetzen und Geboten befreienden Kraft und in ihrer Einzigartigkeit gegenüber äußeren Freiheiten benannt. Den Begriff »Knechtschaft« nimmt er nicht mehr auf und kommt damit auf die andere Seite, die mit der Freiheit korrespondiert, nicht mehr zu sprechen.

Während Luther sich in der deutschen Fassung, die an ein breites Publikum gerichtet ist, mit der einfachen Feststellung, was wahre Freiheit ist, begnügt, fügt er in den lateinischen Text, mit dem er sich im besonderen in seiner eigenen Sache an den Papst wendet, eine biblische Belegstelle ein, und zwar das Pauluswort »Lex iusto non est posita, [...]«¹⁰⁵ Dem Konflikt mit den kirchlichen Autoritäten wird damit in seiner Bedeutung Rechnung getragen.

102 Das Bild von der Himmelsleiter ersetzt hier das Bild von Jesus als Tür, durch die die Schafe seiner Herde hinein- und hinausgehen (J 10, 9), wie es Luther zuvor bei seiner Auslegung von Ps 14, 1 gewählt hatte: »Sic Christus Iohan. x. dicit ·Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur. Et ingredietur et egredietur et pascua inveniet·. Ingressus in Christum est fides, quae nos colligit in divitias iustitiae dei, qua deo iam satisfaciētes iusti sumus, nullore[m] operum egentes ad iusticiam parandam. Egressus autem est charitas, quae nos iusticia dei indutos distribuit in obsequia proximi et exercitium proprii corporis ad succurrendum alienae paupertati, ut et ipsi per nos attracti nobiscum ingrediantur in Christum·«; WA 5, 408, 3-10, Operationes in Psalmos. Luther hat also nach biblischen Bildern gesucht, durch die er die in Christus zentrierte Doppelbewegung christlicher Existenz anschaulich machen konnte.

103 Vgl. zur Charakteristik dieser »Gnade der Authentizität« Barth: Luthers Ethos ..., 15-17.

104 StA 2, 305, 19 ≙ WA 7, 38, 12 f.

105 1 T 1, 9; StA 2, 304, 20 ≙ WA 7, 69, 21. Vgl. dasselbe Zitat in einem ähnlichen Zusammenhang in den »Operationes in Psalmos« zu Ps 14, 5 – WA 5, 424, 17-37, bes. 26 f –, dort flankiert durch 2 K 3, 17 (ebd, 23).

In der lateinischen Fassung folgt auf das erste AMEN dann noch ein Anhang, in dem Luther sich gegen falsche Folgerungen, die man aus seinem Freiheitsverständnis in der kirchlichen Praxis ziehen könnte, verwehrt, ehe er ein zweites, dann endgültiges AMEN anschließt.¹⁰⁶ Luther orientiert sich in der Beurteilung der kirchlichen Situation seiner Zeit an der Behandlung der Frage des Götzenopferfleisches durch Paulus in R 14.¹⁰⁷ Wie der Apostel propagiert er einen »Mittelweg«,¹⁰⁸ der den vielerlei gebräuchlichen Frömmigkeitsübungen einerseits jede Bedeutung für die Gerechtigkeit im Glauben abspricht, sie andererseits aber um der Rücksicht auf die Gewissen anderer und um der eigenen Disziplin willen dennoch vorerst weiter beachtet wissen will. Das apostolische Vorbild koppelt Luther einerseits mehrfach an Christus selbst zurück, indem er Christus und Paulus als Zeugenpaar anführt,¹⁰⁹ andererseits ordnet er sein eigenes Ergehen in die generelle Erfahrung der biblischen Gotteszeugen ein: »Wie wir an den Propheten und Aposteln sehen, daß es einst geschehen ist, und wie es auch jetzt mir und denen, die ähnlich denken wie ich, die gottlosen und blinden Papisten antun.«¹¹⁰ Insbesondere steht ihm dabei wieder Paulus vor Augen. Die Reaktion nämlich, die Paulus bei Juden und Griechen auf seine Predigt des Wortes vom Kreuz hin erfahren hat (1 K 1, 23), schreibt Luther dem natürlichen Menschen generell zu,

106 StA 2, 304, 23 - 309, 5 ≙ WA 7, 69, 24 - 73, 15.

107 Insgesamt 4 mal verweist er auf diesen Text, und zwar auf R 14, 3 am Anfang, R 14, 1. 14. 21 als Hauptargument und R 14, 22 als Handlungsmaxime; StA 2, 304, 40f; 306, 34; 307, 6-9. 17f ≙ WA 7, 70, 4f; 71, 1-3. 10-14. 22f. Während Luther hier an dieser Stelle auf R 14 Bezug nimmt, rekuriert er in seiner großen Psalmenauslegung auf den parallelen Abschnitt 1 K 8-10; AWA 2, 503, 8-32 mit Zitat 1 K 10, 25f. Die aktualisierende Anwendung ist dort ganz entsprechend: »Ita sub Christo omnia possidente libera licitaque sunt omnia, quae in caelo, terra, mari sunt. In quibus tamen hodie maior est per hominum decreta captivitas quam umquam olim sub lege fuit«; 503, 29-32.

108 Als seine Grundthese stellt Luther an den Anfang der Darlegung seiner Position: »Quanto rectius Paulus Apostolus, media via incedere docet et vtrunque latus damnat dicens [R 14, 3]«; StA 2, 304, 39f ≙ WA 7, 70, 3f.

109 Luther bietet drei Syzygien: 1) Jesus (J 18, 36) / Paulus (2 K 10, 3; G 2, 20); 2) Paulus (G 2, 3) / Jesus (Mc 2, 23-28 parr.); 3) Jesus (J 6, 44f) / Paulus (1 K 1, 18-25 [Jes 54, 13; Jer 31, 33f]); StA 2, 306, 17-20. 31-33; 308, 33-38 ≙ WA 7, 70, 22-27; 70, 36-71, 1; 73, 6-10.

»denn er nimmt Ärgernis an ihr [sc. der Freiheit des Glaubens] und sie erscheint ihm töricht«,¹¹¹ und wendet sie mit einem anschließenden »sicut« auf den gegenwärtigen Fall an.

Luther schließt¹¹² mit einer sehr bezeichnenden Aposiopese; nachdem er mit dem Segenswunsch Ps 67, 2 f eigentlich bereits zum Ende gekommen ist, fügt er noch die paulinische Schwurformel 2 K 11, 31 an, doch so, daß er nur deren Anfang nennt: Gott, »Qui est benedictus in saecula«, die Fortsetzung: »weiß, daß ich nicht lüge«, aber verschweigt und vorzeitig das AMEN bringt. Damit setzt er rhetorisch gekonnt einen letzten, starken Akzent. Das Verschwiegene wird betont herausgehoben. Luther hat sein eigenes Verhalten rechtfertigen wollen und ist dazu in ganz erheblichem Maße in die Rolle des Paulus geschlüpft. Was er zu sagen hat, gilt so unverbrüchlich wie die nachdrückliche Vergewisserung des Paulus.

III Bild und Vorlage

Das literarische Portrait, wie es Luther von sich in einer Überblende zu Paulus hin gezeichnet hat, hat – so weit ich sehe – keine ganz eindeutige Entsprechung in der bildenden Kunst seiner Zeit gefunden. Allerdings zeigt ein Flugblatt mit dem Gebet Luthers in Worms¹¹³ ihn mit dem Schwert als Attribut des Paulus und als Empfänger einer Christusvision, wie sie dem Apostel vor Damaskus zuteil wurde.¹¹⁴ Luther hat daneben durchaus einem Apostel seine Gesichtszüge geben können. Eine Zusammenschau über den historischen Abstand hinweg erschien in seiner Zeit möglich und konnte effektiv auf Zusammenhänge aufmerksam und sie anschaulich machen.

¹¹⁰ StA 2, 308, 38-40 ≙ WA 7, 73, 10-12.

¹¹¹ WA 7, 73, 10 ≙ StA 2, 308, 38.

¹¹² StA 2, 309, 1-3 ≙ WA 7, 73, 13-15.

¹¹³ WA 35, 213 f; vgl. WA Br 10, 488, Anm. 1 (3956).

¹¹⁴ »Ware Contrafactur Herren Martin Luthers/wie er zu Wurms auff dem Reichstag gewesen/vnd was Er gebettet habe«, Hans FEHR: Massenkunst im 16. Jahrhundert: Flugblätter aus der Sammlung Wickiana. B 1924, Tafelteil, 11; Joachim ROGGE: Martin Luther: sein Leben, seine Zeit, seine Wirkungen; Bildbiographie. 2., durchges. Aufl.

Auf dem 1547 vollendeten Flügelaltar, den Lucas Cranach d. Ä. (1472-1553) und Lucas Cranach d. J. (1515-1586) für die Wittenberger Stadtkirche schufen, erscheint Luther gleich zweimal, und zwar einmal auf dem Hauptbild als einer, der schon beim letzten Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern hielt, mit dabei war, und einmal auf der Predella als Prediger auf der Kanzel, wie er seiner Gemeinde gegenwärtig den gekreuzigten Christus predigt.¹¹⁵ Das Bild des zeitgenössischen Predigers, den die Gemeinde vor Augen hat, prägt für sie die Vorstellung, die sie sich von einem Jünger macht. Denn im Gottesdienst wird die Gemeinde der Jüngerrunde gleichzeitig; der irdische Christus damals und der gegenwärtig erhöhte Christus sind ja ein und derselbe. Seine Gegenwart hebt alle Zeitdifferenz auf.

B 1984, 174 (Abb. 166); neben dem Schwert – das Motiv des auf dem Boden abgelegten Schwertes findet sich später auch in den Verfasserbildern zu den Paulusbriefen in Luthers Bibelübersetzung – weist auch das Buch in den Händen Luthers auf ein Attribut dieses Apostels hin; in der Himmelserscheinung, die ihm zuteil wird, ist die Christuserscheinung – Act 9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-18 – jedoch zu einer trinitarischen Erscheinung erweitert. Auch Luther muß wie Paulus den Namen Jesu vor Königen tragen und um dieses Namens willen viel leiden; Act 9, 15 f. Der Holzschnitt zeigt Jesus als den Leidenden mit den Marterwerkzeugen. Das Motiv des Betens paßt gut in diesen Zusammenhang; vgl. Act 9, 11. Luther wäre also nicht »bereits als Ritter (Junker Jörg) charakterisiert«, wie Rogge: Martin Luther, 363, meint, – dies trifft vielmehr auf den Holzschnitt von Heinrich Göding (1531-1606) zu, der »Mart. Luth. In Pathmo 1521« zeigt, also in Ritterrüstung mit Schwert während seines Wartburgaufenthalts; Abb. bei Hanns LILJE: Martin Luther: eine Bildbiographie. HH 1964, 163 –, sondern eben als Paulus. Vgl. dann später die Federzeichnung von Friedrich Preuß (1912), die Luther in der Art der Paulusgestalt auf den Vier-Apostel-Tafeln von Albrecht Dürer (1526) zeigt, wobei lediglich der Kopf ausgetauscht ist; Rogge: Martin Luther, 321 (Abb. 528). Hier sind nachträglich zwei reformatorische Portraits zur Deckung miteinander gebracht worden.

Als Apostel Paulus – kenntlich an den Attributen Schwert und Schriftrolle sowie Gefängnisgitter, hat sich Rembrandt (1606-1669) auf einem Selbstbildnis von 1661 (Amsterdam, Rijksmuseum: Inv.-Nr. A 4050) dargestellt, nachdem er bereits 1627 Paulus im Gefängnis (Stuttgart, Staatsgalerie) gemalt hatte; die biblische Perspektive ergänzte er also hernach durch die persönliche.

¹¹⁵ Rogge: Martin Luther, 183 (Abb. 186); Albrecht STEINWACHS: Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg/ Fotografien von Jürgen M. Pietsch. Spröda 2000, 30. 38 f. 34 f.

Lucas Cranach d. J. hat diesen Ansatz noch weiter geführt, indem er die Einsetzung des Abendmahls auf dem Altar der Schloßkirche in Dessau 1565 so darstellt, daß er dem Jünger an der Brust Jesu das Gesicht von Fürst Georg III. von Anhalt-Dessau (1507-1553) gibt und in den übrigen Jüngern allesamt Wittenberger Reformatoren porträtiert, darunter Luther und Melanchthon unmittelbar neben Jesus und dem Fürsten an zentraler Stelle.¹¹⁶ Indem die derzeitigen Prediger des Evangeliums zu Tischgenossen Jesu werden, werden sie nicht etwa in den Apostelrang erhoben, sondern in ihnen wird die Christusunmittelbarkeit der christlichen Gemeinde ins Bild gesetzt, wie schon die Anordnung der Gemeinde auf der einen und des Predigers auf der anderen Seite des Gekreuzigten, der die Mitte voll beherrscht, auf dem Predellabild des Wittenberger Altars zeigte und dann die Einbeziehung des Fürsten als Laien in den Jüngerkreis auf dem Dessauer Altargemälde deutlich macht. Lucas Cranach d. J. mischte die Reformatoren auch als eigene Gruppe im Gegenüber zu den Jüngern unter das Volk, wie etwa seine Darstellung der Auferweckung des Lazarus (ehem. Nordhausen 1558) zeigt.¹¹⁷ Ihre Nähe zu Christus hebt sie keineswegs über die anderen Christen hinaus.

Hinter den Bildern von Christen wie Paulus und Luther steht immer noch das Urbild Christi selbst. Diese Dimension tritt uns deutlicher als in Lutherbildnissen¹¹⁸ und geradezu programmatisch in einem Portrait des bedeutendsten Malers seiner Zeit entgegen. Albrecht Dürer (1471-1528) hat es in seinem Selbstbildnis von 1500 gewagt, bei sich selbst diesen Zusammenhang anschaulich zu machen und sich als humanistischen Maler in der *Conformitas Christi* darzustellen; denn er wußte Christi schöpferische Kraft in sich wirksam.¹¹⁹ Er verwendet ein traditio-

¹¹⁶ Rogge: Martin Luther, 235 (Abb. 304).

¹¹⁷ Rogge: Martin Luther, 227 (Abb. 288).

¹¹⁸ Zu literarischen und bildlichen Rollenportraits Luthers als Christus vgl. Klaus RASCHZOK: Christuserfahrung und künstlerische Existenz. F; M 1999, 286-297.

¹¹⁹ Albrecht DÜRER: Selbstbildnis. 1500. Gemälde auf Lindenholtz, 67 x 49 cm, München, Alte Pinakothek. Vgl. dazu Franz WINZINGER: Albrecht Dürers Münchener Selbstbildnis. Zeitschrift für Kunstwissenschaft 8 (1954), 43-64; Dieter WUTTKE: Aby M. Warburgs Methode als Anregung und Aufgabe 4. Aufl. Wiesbaden 1990, 34-65; Fedja ANZELEWSKY: Dürer-Studien: Untersuchungen zu den ikonographischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen seiner Werke zwischen den beiden Italienreisen. B 1983, 90-100; Ernst

nelles Proportionsschema der mittelalterlichen Christusdarstellung.¹²⁰ Zudem wird die Augenlinie links unterstrichen durch das bekannte Monogramm AD und rechts durch die Bildlegende und wird so zum Querbalken eines Kreuzes, das seinen Längsbalken in der Linie von der Stirnlocke über den Nasenrücken bis zur Fingerspitze seiner rechten Hand hat. Deren Haltung scheint den Abschluß einer Bekreuzigung zu markieren¹²¹ und macht durch diese Stellung deutlich, daß alles künstlerische Schaffen aus Gottes Gnade schöpft. Ein Fensterkreuz, das sich im rechten Auge spiegelt, weist darauf hin, daß der Maler die Welt im Lichte Christi anschaut. Der direkte, frontale Blick und die offenen Augen setzen sich den Betrachtern in einer Schonungslosigkeit und Intensität aus, die im menschlichen Miteinander sonst nicht gewagt werden. Die Gesichtszüge, das gewellte, schulterlange, haselnußbraun »gefärbte« Haar – Dürer war blond – und der Bart markieren zugleich deutlich das Haupt Christi, wie es Dürer in seinen Passionen gezeichnet hat.¹²² Trotz solcher Hinweise bleibt die Christusangleichung verschlüsselt und verzichtet auf direkte attributive oder narrative Bezüge. Christus läßt aber als wahres Ebenbild Gottes – εἰκών –¹²³ die vollkommene Schönheit des Menschenantlitzes

ULLMANN: Albrecht Dürer – Selbstbildnisse und autobiographische Schriften als Zeugnisse der Entwicklung seiner Persönlichkeit. B 1994, 8 f; Raschzok: Christuserfahrung ..., 327-340; Günter LANGE: Selbstbildnis von 1500 und sein Widerschein in der frühen Moderne. Katechetische Blätter 125 (2000), 328-335.

120 »An der Schwelle der Neuzeit, die dem von Gott abgelösten Menschen die tiefsten Gefährdungen bringen wird, spricht Dürers Selbstbildnis noch einmal mit der ganzen feierlichen Macht und Größe eines alten, heiligen Kultbildes von der hohen unzerstörbaren Würde des Menschenantlitzes, in dem sich der Glanz und die Vollendung des Göttlichen spiegelt«; Winzinger: Albrecht Dürers Münchener Selbstbildnis, 64. Das Bild Christi gestaltet das Bild des Christen.

121 Die Handhaltung erinnert damit an die segnende Christushand etwa eines »Salvator mundi«; vgl. Raschzok: Christuserfahrung ..., 331.

122 Zur Übereinstimmung des Selbstbildnisses mit der Christusbeschreibung in der »Epistula Lentuli« vgl. Raschzok: Christuserfahrung ..., 332. Umgekehrt hat Dürer auch Christus seine eigenen persönlichen Züge gegeben; vgl. den Schmerzensmann (1511), das Antlitz Christi auf dem Schweißstuch der Veronika (1513) und den Schmerzensmann (um 1522), der jedenfalls auf einer Vorstudie die persönlichen Züge des Malers trägt.

123 R 8, 29; 2 K 3, 18; 4, 4; Kol 1, 15; 3, 10.

erkennen und fügt sich zugleich in das Leiden und Sterben. Entsprechend bringt Dürers Werk eine »Ambivalenz zwischen Ewigkeitsanspruch und Vergänglichkeit« zum Ausdruck.¹²⁴ Die Christusangleichung bewahrt ihn vor dem »Wahnsinn des Genies«¹²⁵ und ist keineswegs als blasphemische Selbstüberschätzung zu verstehen, sondern bleibt offen für eine immer stärkere Annäherung an den Schmerzensmann.

Ohne Zwischenbild, das Luther vermittelnd einführt, geht Dürer den direkten Weg: Ein Christenmensch wird Christus gleich. Dies steht als eigentliche Aussage hintergründig auch hinter Luthers Selbstdarstellung als Paulus.

IV Innovation in der Variation

Ein solch enges Ineinanderfließen der Bilder zweier Personen verdeckt freilich den historischen Abstand und die je eigenen Profile. Bei aller Paulus-Mimesis Luthers dürfen die eigentümlichen Züge beider nicht verwischt werden.¹²⁶ In umgekehrter Weise wie Luther, der seine Freiheit im Glauben findet und sein Knechtsein in der Liebe erfährt, hatte Paulus keineswegs den Glauben an Gott, sondern die Zuwendung zu anderen in der Liebe mit dem Begriff »Freiheit« verbunden – ἔκων, καύχημα, μισθός –¹²⁷ bzw. mit einer freiwillig übernommenen Dienst-Bindung,¹²⁸ indem er die Sache des Evangeliums zu seiner eigenen Sache gemacht hatte.¹²⁹ Und

¹²⁴ Raschzok: Christuserfahrung ..., 337.

¹²⁵ Raschzok: Christuserfahrung ..., 339.

¹²⁶ Zumeist wird von einer völligen Entsprechung ausgegangen; vgl. etwa den lapidaren Satz: »Luther erneuert das paulinische Freiheitsverständnis«; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Befreiung durch Christus bei Luther: mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus. LuJ 62 (1995), 49. Fast deckungsgleich fallen die Bilder von Luthers Freiheitstraktat und der Paulinischen Freiheitsvorstellung auch aus bei Eduard LOHSE: Von der Freiheit eines Christenmenschen. (1979). In: Ders.: Orientierungspunkte: unsere Kirche heute und morgen. S 1979, 119-131.

¹²⁷ 1 K 9, 15-18.

¹²⁸ 1 K 9, 19.

¹²⁹ 1 K 9, 23. Diese eigene Investition in den ihm übertragenen Auftrag erbringt, wie Paulus hofft, einen zusätzlichen Mehrwert; Vers. 19 b: »ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω«. Vgl. dazu Schrage: Der erste Brief an die Korinther 2, 339.

diese Freiheit, aus der heraus er sich selbst zum Knecht gemacht hatte, hatte er in den übergeordneten Rahmen einer grundlegender Bindung hinein gestellt: »ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται οὐαὶ γάρ μοι ἔστιν, ἄκων«, ¹³⁰ die ihm sein Apostelamt bedeutete, das ihm sein Herr Christus gleichsam aufgenötigt hatte. Freiheit und Knechtschaft haben also andere Bezugspunkte als bei Luther. Die Dialektik liegt hier nicht in einer anthropologischen Grundspannung, sondern in dem Zusammenspiel von Amt und persönlichem Einsatz. ¹³¹

Überhaupt hat Paulus den Begriff »Freiheit« nicht zu einem theologischen Begriff im strengen Sinn erhoben. ¹³² Vielmehr hat erst Luther ihn als grundlegendes hermeneutisches Prinzip »eingeführt« und die paulini-

¹³⁰ 1 K 9, 16 f.

¹³¹ Vgl. Christian WOLFF: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Bd. 2: 1 Kor 8-16. B 1982, 31. Für Luther gilt demgegenüber ganz pointiert: »Die Freiheit besteht gegenüber Gott im Glauben – und sonst nirgends. [...] Das Leben des Christen wird als Dienst bezeichnet – und sonst nichts«; Martin BRECHT: Luthers Verkündigung der christlichen Freiheit als Überbau: Seminarbericht. In: Luther und die Theologie der Gegenwart: Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane; Bernhard Lohse. GÖ 1980, 193.

¹³² Es ist eine »Disparität der Aussagen« zu beobachten (Jones: »Freiheit« ..., 138), die »weniger eine wohlgeformte Freiheitslehre als Bruchstücke der Geschichte des paulinischen Denkens und seiner Korrespondenz und Auseinandersetzungen mit seinen Gemeinden« dokumentiert (ebd, 141). Rudolf BULTMANN: Theologie des Neuen Testaments/ hrsg. von Otto Merk. 7. Aufl. Tü 1977, 332-353, hat bei der Darstellung der Theologie des Paulus das Leben aus dem Glauben zwar unter den Begriff »ἐλευθερία« gestellt, vermochte dies aber nicht in terminologischer Verdichtung durchzuführen. Kurt Niederwimmer: Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament. B 1966, 169, stellt »die Freiheit im heiligen Geist« bei Paulus in einem Dreischritt dar – »die Befreiung durch Christus, Vermittlung der Freiheit, Verwirklichung der Freiheit« –, mußte aber zugestehen, daß er dabei Gedanken voraussetzt und einbezieht, die bei Paulus ohne die Freiheitsterminologie formuliert sind; ebd, 169. In einem weit gespannten ideengeschichtlichen Rahmen hat Samuel Vollenweider in »Freiheit als neue Schöpfung« bei Paulus eine kohärente Freiheitsbotschaft ausmachen wollen, die ihre Mitte negativ in der Freiheit vom Gesetz und positiv in ihrem Schöpfungsbezug hat. Es fragt sich aber, ob dies nicht eine nachträgliche Systematisierung von Einzelaussagen darstellt, die Paulus jeweils für sich ad hoc formuliert hat. Der sozialrechtliche Vorstellungshorizont wird gleichsam existentialphilosophisch transzendiert, wobei den späten Aussagen grundlegend leitende Bedeutung zugeschrieben und

schen Hauptgedanken unter ihm »zusammengefaßt«. ¹³³ Will man bei Paulus wenigstens einen Generalnenner für die Verwendung des Begriffs »Freiheit« formulieren, so könnte man sagen: Freiheit äußert sich in einem individuell verantwortungsvollen Handeln, wie es sich in den konkreten Handlungsfeldern einerseits unter dem neuen Vorzeichen des Christusglaubens und andererseits unter Beachtung der unterschiedlichen geschöpflichen, religiösen und sozialen Gegebenheiten ergibt, ¹³⁴ auf der Grundlage eines Einsseins aller in Christus. ¹³⁵ Dadurch bildet sich eine christliche Gruppenidentität – ἐκκλησία τοῦ θεοῦ – neben der jüdischen – Ἰουδαῖοι – und der außerjüdischen – Ἕλληνες – heraus, ¹³⁶ die dann zwangsläufig zu einer Entsolidarisierung gegenüber den jeweils angestammten gesellschaftlichen Zugehörigkeiten führte. ¹³⁷

So sieht Paulus sich als Christ genötigt, sein Verhalten und sein Selbstverständnis als Jude im Rahmen dieser neuen Gemeinschaft mit Menschen, die dem Gottesvolk Israel nicht angehören, neu zu bestimmen. Und die Heidenchristen hält er davor zurück, sich etwa durch Beschneidung dem Judentum einzugliedern, und macht ihnen ihre neue Freiheit deutlich. ¹³⁸ Die Freiheit in Christus ¹³⁹ stellt für Paulus gerade die Offenheit dar, trotz unterschiedlicher Lebensweisen zu einer integrativen

der Gedanke der Freiheit vom Gesetz auch in frühere Äußerungen eingetragen wird, in denen er keine Rolle spielt.

¹³³ Jones: »Freiheit« ..., 11.

¹³⁴ Man kann diese Freiheit zwar eschatologisch nennen, Paulus nimmt den Glaubenden dabei jedoch nicht so sehr als »Bürger der endzeitlichen Welt« wahr (K[urt] NIEDERWINNER: ἐλευθερος κτλ. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament/ hrsg. von Horst R. Balz; Gerhard Schneider. Bd. 1: Ἀρχόν-Ἐνώνχ. 2. Aufl. S 1992, 1054), sondern als einen Bürger dieser Welt, der sein Leben in Christus und aus dem Geist unter den Bedingungen dieser Welt neu zu gestalten hat.

¹³⁵ G 3, 28; 1 K 12, 13. Zu dieser »Entdifferenzierungsformel« (Vollenweider: ἐλευθερία, 503) vgl. weiter 1 K 7, 19; G 5, 6; 6, 15.

¹³⁶ 1 K 10, 32. Wie konflikthaft dieser Vorgang erfolgte, zeigt eindrücklich der antiochenische Zwischenfall (G 2, 11-21); vgl. Christfried BÖTTTRICH: Petrus und Paulus in Antiochien (Gal 2, 11-21). Berliner theol. Zeitschrift 19 (2002), 224-239.

¹³⁷ Vgl. G 6, 14-16.

¹³⁸ G 4, 8-11. 31; 5, 1-6.

¹³⁹ G 2, 4.

Gemeinschaft zusammenzufinden, in der die durch die Tora gesetzten Schranken transzendiert sind und soziale Verantwortung in einer für andere verfügbaren Liebe tonangebend wird.¹⁴⁰

Die Aufteilung der antiken Gesellschaft in Sklaven und in Freie, die aufgrund ihres Sklavenbesitzes zugleich zu Herren werden können, löst Paulus nicht auf, sondern weist seine Gemeinden in ein neues Rollenverhalten untereinander ein aufgrund ihrer Bruderschaft in Christus.¹⁴¹

Obwohl eine bestehende Ehe seitens des Partners, der zum Glauben an Christus gekommen ist, nicht aufgekündigt werden soll, soll jener doch in einen Trennungswunsch des andern Partners einwilligen.¹⁴²

Zugleich nutzt Paulus Rechtsvorgänge als Paradigmen, um die Wirkung der Christusoffenbarung zu verdeutlichen. Es bedeutet einen Herrschaftswechsel nach Art des Sklavenhandels, wenn ein Mensch, aus der Macht der Sünde befreit, in die Herrschaftsmacht Gottes übergeht oder aus dem Geltungsbereich eines Gesetzes in den eines andern wechselt.¹⁴³ Dabei bleiben die Begriffe »Freiheit« und »Knechtschaft« grundsätzlich ambivalent und in ihrer Wertigkeit relativ, sofern Paulus nicht ausdrücklich einen Freikauf in die Freiheit in Blick nimmt.¹⁴⁴ Wie die Beendigung einer Ehe durch Tod des einen Partners den andern zum Eingehen einer neuen Ehe frei macht,¹⁴⁵ so sind auch die Zugehörigkeit zur Gesetzes- und die zur Christusherrschaft durch eine scharfe Zäsur getrennt.¹⁴⁶ In dem Verhältnis zwischen Herrin und Sklavin liegt ein so deutliches Gefälle, daß die Unterscheidung auch eine Wertung enthält.¹⁴⁷

¹⁴⁰ G 5, 13.

¹⁴¹ 1 K 7, 20-24; 12, 12 f; Phm.

¹⁴² 1 K 7, 12-16.

¹⁴³ R 6, 18-22; 8, 2. Diese Bedeutung als Freiheit vom Gesetz, von der Sünde und vom Tod findet sich erst im Galater- und Römerbrief; vgl. Udo SCHNELLE: Neutestamentliche Anthropologie. NK 1991, 104-109.

¹⁴⁴ 1 K 7, 21-22; G 5, 1; R 8, 21.

¹⁴⁵ 1 K 7, 39; R 7, 2 f.

¹⁴⁶ R 7, 4.

¹⁴⁷ G 4, 22-31: Sara und Hagar. In diesem Hagar-Sara-Midrash, der zur Trennung zwischen Judentum und Christentum geführt habe, sieht Selge: Die Freiheit des Christenmenschen ..., die Wurzel des Freiheitsgedankens Luthers, der die Trennung von Papstkirche und evangelischer Kirche bewirkte. Die paulinische Auslegung der Hagar-

»Freiheit« erscheint bei Paulus hauptsächlich als sozialrechtlicher Begriff, der in seinen unterschiedlichen Anwendungen natürlich auch ein bestimmtes gesellschaftliches Freiheitsempfinden und philosophisch reflektiertes Freiheitsverständnis spiegelt. Er ist deshalb vornehmlich mit der Erörterung konkreter Lebenssituationen verbunden, um ein ethisch angemessenes Verhalten zu begründen. Andererseits kann er auch dazu dienen, das Gottes- und Christusverhältnis zu veranschaulichen, wobei mit dem Begriff aber keine speziell christliche Vokabel aufgenommen wird, sondern eine allgemein hellenistische. Neben diesen Bedeutungen von Freiheit, die im sozialrechtlichen Bereich angesiedelt sind, verwendet Paulus nur ausnahmsweise »Freiheit« auch im physikalischen Sinn einer unverstellten Sicht mit freiem Blick, um die Unmittelbarkeit und Klarheit der Offenbarung Gottes in Christus aufgrund eines biblischen Paradigmas zu beleuchten.¹⁴⁸ Freiheit und Knechtschaft können in ein dialektisches Verhältnis zueinander treten. Viel häufiger aber wird ein radikaler Wechsel benannt.

Damit werden unterschiedliche Perspektiven sichtbar, aus denen Paulus und Luther jeweils ihre Situation als Christen beschreiben.¹⁴⁹ Paulus stellt die Bindung an Christus heraus, um eine neue Freiheit gegenüber

Geschichte läßt sich aber vielleicht auch in anderer Weise weiterdenken: »Wenn Paulus wirklich meint, Christus habe uns aus der Versklavung unter die hierarchisierenden Grundordnungen der Welt freigekauft, gilt dies auch für Hagar. Die Schrift hat Hagar längst vor Christus zur Freiheit befreit«, indem sie aus dem Hause Abrahams entlassen wurde; Angela STANDHARTINGER: »Zur Freiheit ... befreit«?: Hagar im Galaterbrief. *EvTh* 62 [2002], 303.

¹⁴⁸ 2 K 3, 17. Man muß hier keineswegs »ἐλευθερία« als Synonym zu »παρρησία« in Vers 12 interpretieren und aus der kynischen Tradition ableiten, wie es Jones: »Freiheit« ..., 64 f, vorgeschlagen hat. Es handelt sich vielmehr um einen exegetischen Hinweis (Gegensatz: κάλυμμα). Zunächst definiert Paulus den in dem von ihm umgestalteten Zitat (Vers 16: Ex 34, 34) enthaltenen Begriff »κύριος« in Vers 17 mit »πνεῦμα«, um dann die eigentliche Anwendung des Zitats folgen zu lassen (Vers 18); vgl. Dietrich-Alex KOCH: Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tü 1986, 337 f. Die Freiheit besteht in der Möglichkeit, die Herrlichkeit des Herrn in diesem Sinne unverhüllt anzuschauen.

¹⁴⁹ Dieser Unterschied wird aufgehoben, wenn Hans Joachim Iwand Luther so interpretiert, daß er das Verhältnis des Christen zu Gott als Gerechtigkeit und Gnade und die

alten Bindungen, wie sie für ihn selbst und einen Teil seiner Gemeindeglieder aus dem Judensein oder für den Großteil seiner Gemeindeglieder aus ihrer heidnischen Herkunft resultierten, bewußt zu machen und zu artikulieren.¹⁵⁰ Luther stellt seine Freiheit in Christus heraus, um seine Bindungen, die ihm mit einem scheinbar christlichen, kirchlichen Anspruch entgentreten, annehmen zu können, ohne daraus weiterhin sein Heil und damit seine Annahme durch Gott ableiten und erwarten zu müssen.¹⁵¹

Trotz dieses offensichtlichen Perspektivwechsels legt es Luther aber darauf an, seine eigenen Züge mit denen des Paulus zu verbinden und sie dann in das Profil eines jeden Christenmenschen einzuzeichnen, weil er gerade auf diese indirekte Weise den Durchblick auf Christus hin meint erreichen zu können. Luther hätte für dieses Anliegen, Knechtschaft und Herrsein der Christen in einen christologischen Bezug zu bringen, bei Paulus auf Ph 2, 1-11 – *μορφῇ θεοῦ, μορφῇ δούλου / κύριος* – verweisen und damit sogar eine direkte Verknüpfung mit dem Christusbekenntnis herstellen können. Er hält sich bei der Aufnahme dieses Textes jedoch im Rahmen der parakletischen Anwendung bei Paulus selbst und stellt eine Verbindung zwischen Mahnung und Christushymnus nur hinsichtlich

Freiheit als Weltverhältnis bestimmt habe; Hans Joachim IWAND: Von der christlichen Freiheit. (1953). In: Ders.: Glaubensgerechtigkeit: gesammelte Aufsätze II/ hrsg. von Gerhard Sauter. M 1980, 194-197. Aber hat Luther es anders gemeint, als er es formuliert hat?

- 150 In seiner Perspektive verbindet sich nicht Knechtschaft, sondern Freiheit mit Liebe. Vgl. den Abschnitt »Liberty and love« bei James D. G. DUNN: The theology of Paul the apostle. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K. 1998, 658-661, und weiter Karl KERTELGE: Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief. In: Neues Testament und Ethik: für Rudolf Schnackenburg [zum 75. Geburtstag am 5. Jan. 1989]/ hrsg. von Helmut Merklein. FR; BL; W 1989, 326-337.
- 151 Er spielt sich gleichsam einseitig über den Sklaven in das paulinische Vorstellungsfeld ein; 1 K 7, 21 a. 22 a. Zur historischen Korrespondenz zwischen christlicher Freiheit von kirchlicher Gesetzeshoheit und persönlicher Freiheit von Leibeigenschaft vgl. Peter BLICKLE: Reformation und Freiheit. In: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996/ in Gemeinschaft mit Stephen E. Buckwalter hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1998, 35-53.

des einen Aspekts des Knechtseins in gegenseitiger Liebe her,¹⁵² während er zum Herrsein Christi hier keine Entsprechung in der christlichen Existenz konstatiert. Die christologische Analogie zur gegensätzlichen Doppelgesichtigkeit des Christenmenschen veranschaulicht Luther vielmehr eingangs seines Freiheitstraktats an dem Paulustext G 4, 4,¹⁵³ abschließend dann mit der johanneischen Metapher J 1, 51.

Luther verfolgte das theologische Ziel, den Christenmenschen einer Vereinnahmung durch den kirchlichen Apparat zu entziehen, indem er ihn außerhalb seiner selbst stellte. Und dies konnte nur gelingen, wenn er bei einer asketischen Haltung sich selbst gegenüber die doppelte Verortung in Gott und im Nächsten vornahm, weil auf diese Weise sowohl einer selbstgenügsamen mystischen Verinnerlichung gewehrt als auch eine illusionäre sozialreformerische Veräußerlichung abgewiesen werden konnte.¹⁵⁴ Und diese doppelte Verortung war nicht anders als christologisch zu plausibilisieren, da nur in Christus trotz ganz unterschiedlicher Naturen und damit gegebener gegensätzlicher Bindungen und Loyalitäten eine personale Einheit gewiß war.¹⁵⁵ Wie Christus aber persönlich authentisch

152 Luther bietet Ph 2, 1-8 erst als Grundtext für den zweiten Teil seiner zweiten These.

153 Auch die christologische Aussage, daß er als ein Reicher arm wurde – 2 Kor 8, 9 –, hätte Luther einen Anknüpfungspunkt für seine Doppelthese bieten können.

154 Indem Herbert Marcuse (1898-1979) eine Eigenständigkeit der Wirklichkeit des Wortes und Gottes nicht anerkennt, bleibt seine Kritik an Luthers Freiheitsbegriff im Rahmen der von Luther abgewehrten Alternativen, nämlich zwischen innerer Freiheit der Gesinnung und sich in der Tat verwirklichenden Freiheit; HERBERT MARCUSE: Studie über Autorität und Familie. (1936). In: Ders.: Ideen zu einer kritische Theorie der Gesellschaft. F 1969, 56-69. Einerseits erkennt er eine »anti-autoritäre Tendenz« in der Befreiung des Gewissens von »den universalen Bindungen des traditionalistischen Feudalismus« durchaus an (57), andererseits kritisiert er die Relativierung der gesellschaftlichen Dimension: »Täter und Tat, Person und Werk werden auseinandergerissen: die Person ist das, was wesentlich nie in das Werk eingeht, was sich nie im Werk erfüllen kann, was ewig vor allem Werk vorhergeht. Das wahre menschliche Subjekt ist niemals das Subjekt der Praxis« (61). Damit aber trete eine folgenschwere »Entfremdung« ein, die eine »doppelte Moral« nach sich ziehe. Vgl. OSWALD BAYER: Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff. ZThK 69 (1970), 452-478. Luther mag mit seiner Terminologie »innerer und äußerer Mensch« selbst zu Mißverständnissen Anlaß gegeben haben; vgl. Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen, 59-62.

155 Vgl. zur Mühlen: Befreiung durch Christus ..., 51 f. Dieser Bezugnahme auf die

ist, ist auch der außer sich selbst gestellte Christenmensch gerade darin er selbst, daß er in Christus und im Nächsten lebt: »Der Mensch ist zu Gottes Ehre sich selbst geschenkt.«¹⁵⁶ Und so zeichnete Luther mit seiner Konzeption christlicher Freiheit, die Gottesglauben und Menschenliebe verbindet, nicht nur ein Bild, das sein eigenes Auftreten gegen das kirchliche Establishment rechtfertigte, sondern bekannte auf eine höchst zeitgemäße Weise auch Christus als seinen Herrn und formulierte damit ein Bekenntnis, in dem alle Christinnen und Christen sich wiederfinden können sollten,¹⁵⁷ nicht zuletzt der Papst.

Christologie steht die Kritik an einer vorgeblichen Gottmenschlichkeit des Papstes im Brief an Leo X. gegenüber; WA 7, 9, 40f; 47, 36f.

156 Barth: Luthers Ethos ..., 17. Der Mensch erfährt sich dabei ganz als Produkt der Liebe Gottes; er wird dadurch gerade nicht zu seinem eigenen Schöpfer, wie Arnulf von Scheliha meint: »*Christliche Freiheit* realisiert sich im reflektierten und situationsadäquaten Wechsel der Perspektiven sowie als Mut zu fortgesetzter, zur selbstverantworteten Kreation einer eigenen Selbst- und Weltsicht«, wobei »Erfahrungen von Vergeblichkeit und Entfremdung« zugelassen werden können; Arnulf von SCHELIHA: Zu Schicksal und Bedeutung der *Christlichen Freiheit* in der modernen Welt. KD 48 (2002), 130.

157 Vgl. den strukturell sehr ähnlichen Vorgang, in dem Albert Schweitzer sich in einer »Anverwandlung an den Helden« bei Paulus die Freiheit abschaute, für die Wahrheit der Liebe im Geist Jesu einzutreten, und dies zum Programm machte; Erich GRÄSSER: Das Paulusbild Albert Schweitzers. ZThK 100 (2003), 187-198.